

É a
metafísica
espelho
da vida?



Oscar Federico Bauchwitz
Dax Moraes
Gisele Amaral
(Organizadores)



É A METAFÍSICA ESPELHO DA VIDA?

Oscar Federico Bauchwitz
Dax Moraes
Gisele Amaral
Organizadores

É A METAFÍSICA ESPELHO DA VIDA?



Natal, 2018

Editora	<i>Rejane Andréa Matias Alvares Bay</i>
Conselho Editorial	<i>Francisco Fransualdo de Azevedo Celso Donizete Locatel Evaneide Maria de Melo Márcia da Silva Alessandra Cardozo de Freitas Márcio Adriano de Azevedo José Evangelista Fagundes Helder Alexandre Medeiros de Macedo Júlio César Rosa de Araújo Samuel Lima Silvano Pereira de Araújo Dilma Felizardo</i>
Revisão	<i>Os autores</i>
Imagem da Capa	<i>Detalhe "A condição humana II" (René Magritte, 1935)</i>
Capa e Diagramação Eletrônica	<i>Caule de Papiro</i>

Divisão de Serviços Técnicos
Catalogação da publicação na Fonte.
Bibliotecária/Documentarista:
Carla Beatriz Marques Felipe CRB-15/380

H765

É a metafísica espelho da vida? / Oscar Federico Bauchwitz, Dax Moraes e Gisele Amaral.
(Organizadores). Natal: Editora Caule de Papiro, 2018.

316 p.; 15 x 22 cm.

ISBN 978-85-92622-29-9

1. Metafísica. 2. Filosofia. I. Bauchwitz, Oscar Federico (Org.). II. Moraes, Dax (Org.). III. Amaral, Gisele (Org.).

RN

CDU 111

Sumário

Apresentação, 7

Los enigmas y el origen de la filosofía en la antigua grecia, 9

Ezequiel Ludueña

Os sentidos de *par'hemâs* na filosofia de Epicuro, 25

Renato dos Santos Barbosa

Arte, naturaleza y el espejo de la vida en Platón, 39

Ivana Costa

O método antinômico no pirrônismo:
uma herança protagórica, 67

Wesley Rennyer M. R. Porto

Elementos de uma metafísica negativa
em Tomás de Aquino, 81

Leonardo Bernardino Rodrigues Lopes

Liberdade, igualdade e amor: da metafísica à ética
do amor em Nicolau de Cusa (1401-1464), 91

Klédson Tiago Alves de Souza

Maria Simone Marinho Nogueira

A árvore das sefirot como possibilidade para a ascensão
cosmológica do homem em Pico della Mirandola, 109

Ana Carolina Aldeci

As ideias da razão, 131

Rogério Luiz Moreira Júnior

O homem possui uma necessidade metafísica?, 143
Victor Hugo Melo de Medeiros

El cuerpo propio como espejo de la voluntad en
la metafísica de Arthur Schopenhauer, 149
José González Ríos

A crítica de Nietzsche à transcendência metafísica, 169
Bruno Camilo de Oliveira

A metafísica como um espelho da vida em Nietzsche, 187
Antonio Edmilson Paschoal

O caminho heideggeriano de questionamento
em *Der Satz vom Grund* (1957), 205
Daniel Freire Costa

A importância de se ouvir o inaudito no dito
sobre o princípio do fundamento, 221
Luana Alves de Oliveira

Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação
sobre a metafísica da *Gestalt* do trabalhador, 241
Thalles Azevedo de Araujo

A metafísica como plasticidade do espanto, 261
Oscar Federico Bauchwitz

Montaigne/Derrida e o problema da animalidade, 279
Laércio de Assis Lima

Metafísica hoje?, 295
Tito Marques Palmeiro

Apresentação

É a metafísica espelho *da vida*? Esta é a questão que orienta o presente livro, suscitando perspectivas de épocas e autores diversos que expõem, senão respostas definitivas – algo, em geral, estranho à natureza da filosofia – mas ao menos, reflexões que permitirão ao leitor visualizar o que está em jogo, quer dizer, o que está sendo verdadeiramente questionado. É a metafísica espelho da vida? A metafísica reflete o que é a vida? É capaz de ser a sua imagem? Será possível estabelecer o valor ontológico que possui uma e outra? O que é a metafísica respeito à vida, para que possa ser compreendida a partir da figura do espelho? A relação de imagem e modelo não parece conservar, ao menos, uma diferença entre ambas, uma vez que a imagem é em função do modelo que ela mesma reflete? Tal diferença não acarretaria no desmonte da relação questionada? Não haveria uma diferença intransponível entre a metafísica e a vida, ou em outros termos, entre o pensamento e a realidade? Estas são algumas das questões originadas pela questão que este livro procura enfrentar-se, evidenciando de que forma, desde o pensamento antigo até o contemporâneo, a filosofia nos faz pensar sobre a capacidade do ser humano de interpretar a própria vida.

Gostaríamos, ainda, de agradecer ao *Programa de Apoio a Eventos da Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal Superior (PAEP/CAPES-MEC)*, à *Pró-reitoria de Pós-Graduação (PPG-UFRN)* e ao Pró-reitor Prof. Dr. Rubens Maribondo, pelo apoio recebido para a realização do *V Colóquio Internacional de Metafísica*, evento tradicional do *Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte*,

bem como à participação de colegas do Brasil e do exterior que submeteram os trabalhos que ora vem à luz.

Os organizadores.

Los enigmas y el origen de la filosofía en la antigua Grecia¹

Ezequiel Ludueña ²

The Sphinx must solve her own riddle.

R. W. Emerson

Hacia finales del siglo XIX el positivismo dejó de funcionar, y de nuevo apareció esa antigua sensación de que el universo es, en lo esencial, un misterio. Las reacciones fueron múltiples, tantas, al menos, como las doctrinas perpetradas por los positivistas. En el caso del estudio de la mitología, subido a los hombros de Hegel, el positivismo había llegado a una teoría que pareció muy novedosa (aunque Platón se hubiera burlado de ella unos 2500 años antes):³ Los mitos no son sino alegorías que pretenden simbolizar las distintas fuerzas de la naturaleza. Con esta doctrina, todavía hoy sostenida con orgullo en algunas aulas, no sólo se hacía de la mitología un fenómeno consciente y casi intelectual, sino que también se suprimía de su análisis ese otro elemento que interviene en toda mitología: la fascinación, difícilmente reconducible a un análisis racional y cuantificable. El orientalista Victor Henry (1850-1907) señaló

— — — — —

1 Esta es una versión reelaborada del trabajo presentado en el *V Colóquio Internacional de Metafísica*, que tuvo lugar en la ciudad de Natal del 7 al 10 de noviembre de 2017, organizado por el Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) de la Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Agradezco al Profesor Oscar F. Bauchwitz por su generosa invitación y a los asistentes al coloquio por sus comentarios acerca de mi trabajo, en especial, al Profesor Alfonso Correa Motta.

2 (UBA-UNGS-UCALP).

3 Cf. *Fedro* 229b y ss.

que una de las dificultades de esa explicación es que exige de los primeros hombres una capacidad intelectual singularmente sutil y un desarrollado talento para la metáfora. Sólo así simples fenómenos atmosféricos como un amanecer o un diluvio pueden ser traducidos en esa larga serie de matrimonios, adulterios, incestos y asesinatos que es la mitología. En cambio, advertía Henry, todo sería más creíble si esa serie de sutiles metáforas fuera en realidad intencional y estuviera destinada a velar el pensamiento envolviéndolo en enigmas, es decir, a presentarlo con la forma de una adivinanza. Quizá el origen de la mitología, arriesgaba Henry, esté en el juego de las adivinanzas y todos los mitos hayan nacido de alguno de esos enigmas que circulan de a miles en los pueblos iletrados, diversiones infantiles en los que un hecho cotidiano y banal aparece disimulado con expresiones equívocas o metafóricas.⁴ El origen de la mitología, entonces, no habría sido un frío cálculo de la razón; sí habría sido un tipo de cálculo, pero no frío, sino lúdico.

A mitad del siglo XX, otro orientalista, Vicente Fatone (1903-1962) recordó la tesis de Henry. Publicó, hacia 1944, un pequeño ensayo de seis o siete páginas al que llamó “El enigma de los días y las noches”,⁵ y jugó a aplicar la hipótesis de Henry a la filosofía. También la filosofía habría nacido del arte de proponer y descifrar adivinanzas. De hecho, la filosofía griega, según quiere cierta tradición, comenzó con aquellos siete sabios que Platón menciona en su *Protágoras*.⁶ Platón

4 Cf. Henry, V., “Quelques mythes naturalistes méconnus: Les supplices infernaux de l’Antiquité”, *Revue des études grecques* 5 (1892), pp. 281-305; en este caso: pp. 283-284; y “Cruelle énigme”, en *Actes du dixième Congrès international des orientalistes: session de Genève, première partie*, Leiden, Brill, 1897, pp. 45-50; en este caso: pp. 45-46.

5 En: *Ínsula* 6 (1944), pp. 94-99.

6 Cf. *Protágoras* 343a.

habla de su lacónica sabiduría y recuerda esas dos primicias hechas de palabras que los siete sabios ofrecieron al dios Apolo en Delfos: “nada en demasía” y “conócete a ti mismo”. Esas advertencias, graves y sabias, son una suerte de enigma; hay que descifrar cuál es su sentido exacto, a qué están haciendo referencia. Fatone señaló dos textos antiguos en los que se advierte que una de las actividades principales de esos padres de la filosofía occidental era, precisamente, la de proponer y descifrar acertijos y adivinanzas: el *Banquete de los siete sabios* de Plutarco y las *Vidas* de Diógenes Laercio.⁷

En la primera, Plutarco imagina una reunión de los sabios en Corintio y los hace pasar buena parte del banquete jugando a las adivinanzas.⁸ Cleóbulo es el mejor proponiéndolas; Bias, el mejor descifrándolas. De aquí que un mensajero llegue a la reunión con un “problema” para Bias, enviado por Amasis, el rey del Egipto. Plutarco nos cuenta que, en el pasado, este rey había desafiado a Bias. Le había hecho llegar un animal con la orden de que le cortara la parte “más dañina y beneficiosa” y que se lo enviara de vuelta. Pero, ¿cuál es la parte más dañina y, a la vez, más beneficiosa de todo animal? Bias pensó un rato, cortó la lengua al animal y lo mandó de vuelta. Todos quedaron asombrados.⁹ Por eso ahora el rey de Egipto manda un segundo problema. Esta vez, se trata de un desafío que otro rey, el de Etiopía, propuso al mismo Amasis. Le prometía pueblos y ciudades si sólo bebía, hasta la última gota, toda el

7 Cf. *Ibidem*, pp. 94-95.

8 Asumo que el *Banquete de los siete sabios* es obra de Plutarco. Sobre la discusión acerca de la autenticidad de la obra, cf. la “Introducción” de C. Morales Otal y J. García López a su traducción castellana: Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, vol. II, Madrid, Gredos, 1986, pp. 209 y ss.

9 Cf. *Banquete de los...*, 146e-f.

agua del mar. Claro, si no lograba hacerlo, entonces debía dejar parte de sus tierras. Bias casi no lo piensa: Amasis debe aceptar el desafío pero antes tiene que exigir que el rey de Etiopía contenga las aguas de todos los ríos que van a dar en el mar, porque el desafío -señala- se refiere a la totalidad del mar en el momento presente y no a la que habrá luego y luego y luego, cuando Amasis comience a beber.¹⁰

Bias era bueno resolviendo problemas y acertijos, pero Tales no se quedaba atrás. Y así lo muestra Plutarco en su *Banquete*. Alguna vez, el rey de Etiopía había resuelto con ingenio una serie de difíciles problemas: ¿Qué es lo más viejo? El tiempo, había contestado el rey. ¿Qué es lo más grande? El universo. ¿Qué es lo más sabio? La verdad. ¿Qué es lo más hermoso? La luz. ¿Qué es lo más útil? La divinidad. ¿Qué es lo más poderoso? La fortuna. ¿Qué es lo más fácil? El placer.¹¹ Tales advierte que ninguna de esas respuestas es irrefutable y que todas contienen errores y grandes muestra de ignorancia. El tiempo no puede ser lo más viejo, observa, porque una parte suya es el pasado, otra el presente y otra el futuro. Entonces, ¿cómo el tiempo futuro habría de ser más viejo que el tiempo presente? Y, ¿cómo la fortuna sería lo más poderoso, lo más fuerte si cambia constantemente? Tales ofrece entonces sus respuestas pero, a diferencia del rey de Etiopía, da razones. ¿Qué es lo más viejo? La divinidad, porque no tiene principio. ¿Qué es lo más grande? El espacio (*tópos*), porque contiene el universo. ¿Qué es lo más sabio? El tiempo, porque ha descubierto ya varias cosas, y descubrirá otras. ¿Qué es lo más hermoso? El *kósmos*, porque todo lo ordenado es parte de él. ¿Qué es lo más útil? La virtud,

10 Cf. *Banquete de los...*, 151b-d.

11 Cf. *Banquete de los...*, 152e-153a.

porque, bien usada, hace de todas las cosas algo útil. ¿Qué es lo más poderoso? La necesidad, porque es invencible. ¿Qué es lo más llevadero? Seguir el curso de la naturaleza, porque hasta de los placeres la gente se cansa.¹²

Cleóbulo, por su parte, era célebre por su facilidad para componer enigmas en una forma precisa que los griegos llamaban *grîphos*. Diógenes Laercio recuerda, en particular, un antiguo *grîphos* atribuido a Cleóbulo:

Uno es el padre, doce los hijos. Cada uno de éstos

tiene dos veces treinta hijas de diverso aspecto (διάνδιχα εἶδος ἔχουσαι):

Las unas son de rostro blanco, negro las otras.

Son inmortales, pero todas se consumen (ἀθάνατοι δέ τ' ἐοῦσαι, ἀποφθινύθουσιν ἅπασαι).¹³

La solución, dice inmediatamente Diógenes, es el año.

Se podría decir que este es el enigma más antiguo que conservamos, escribe Fatone; con él comenzó quizá la filosofía occidental. Lo curioso, señala, es que aparece, bajo diversas formas, también en los antiguos Vedas. “La rueda del Orden, de doce rayos, gira alrededor del cielo sin gastarse. En ella hay, en parejas, setecientos veinte hijos.” O: “Dos hermanas de aspecto diferente se persiguen procurando un buen fin. Las dos se amamantan en la misma vaca. Con una de ellas, la vaca es de oro... Con la otra es pálida, llena de hermoso fulgor.” O ésta: “La noche y el día, que constantemente se destruyen uno

12 Cf. *Banquete de los...*, 153c-d.

13 *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* I, 91. Cito según la traducción de C. García Gual (Madrid, Alianza, 2007, p. 75); la misma adivinanza está recogida en la *Antología Palatina* (XIV 101).

a otro, y que se amamantan unidos en la misma vaca”.¹⁴ Ese antiguo enigma de los días y las noches, dice Fatone, tal vez no sea el primer y más antiguo enigma, sino simplemente “el único que se haya planteado a los filósofos: el enigma de los días que mueren y son, sin embargo, inmortales. Es decir, el enigma de la muerte diaria y de la vida imperecedera. El enigma del tiempo y la eternidad, ante el cual los hombres han enarcado las cejas y se han hecho filósofos y han venido soportando, como Edipo, las burlas de Tiresias”.¹⁵

La lectura del texto de Fatone me llevó a buscar lo que los griegos, en general, dijeron sobre los enigmas y los *grîphoi*. Y encontré que, al menos según los textos que tenemos, el primero que pensó sobre el enigma fue Aristóteles. Según el libro III de la *Retórica*, el enigma es, en esencia, una forma extrema de metáfora.

De acuerdo con el discípulo de Platón, la metáfora es un elemento clave de la prosa porque ésta carece de los recursos que tiene la poesía. Y la metáfora, y sólo ella, tiene la virtud de producir claridad, placer y extrañeza (*tò xenikòn*).¹⁶ De acuerdo al fin al que apunte, la metáfora trabaja, dentro de un género de cosas, con lo mejor o con lo peor. Con lo mejor, si se busca exaltar algo; con lo peor si se quiere denostar ese algo. Así, varios actos pueden valer como una “petición”. Por eso, si queremos referirnos a alguien que pide algo, podemos decir que “mendiga” (la especie más baja de petición) o que “suplica” (la especie más elevada dentro de ese género de la “petición”). De esta manera, indicamos ese acto, el de pedir, que en realidad dejamos sin

— — — — —

14 “El enigma de los días...”, p. 97.

15 *Ibidem*, p. 99.

16 Cf. *Retórica* III, 2, 3, 1405a.

nombrar; lo nombramos sin nombrarlo. En este sentido, dice el Estagirita, las metáforas *ainúttontai*, las metáforas “enigmatizan”.¹⁷ De hecho, un buen enigma es una fuente de metáforas verosímiles. Por eso, dice en la *Poética* (el otro lugar en donde habla de los enigmas), un texto hecho sólo de metáforas equivale a un enigma.¹⁸ Ahora bien, allí menciona otra nota que define al enigma. Su naturaleza reside en que, hablando de algo que existe, une cosas “cosas imposibles” (*adýnata*),¹⁹ es decir, cosas que generalmente se piensan como contradictorias.²⁰ Esta característica del enigma genera desconcierto, perplejidad.

De hecho, se ha indicado que dos notas esenciales de los acertijos reunidos en el libro XIV de la *Antología palatina*, la colección de acertijos de la Antigüedad más rica que conservamos, son precisamente la analogía y la paradoja.²¹

La analogía como en la pieza 14:

Sopla un único viento, y hay dos naves; diez marinos reman.

*Y un único timonel marca el rumbo.*²²

La solución es el *aulós*, la flauta de dos cuerpos. Las dos naves son las dos partes del *aulós*, hechas de madera, como las naves. Hay un único soplo, el del músico. Hay diez remeros, los

— — — — —

17 Cf. *ibidem*, 1405b.

18 Cf. *Poética* 1458a.

19 *Ibidem*.

20 Cf. Aristóteles, *Poética*, trad. E. Sinnott, Buenos Aires, Colihue, 2006, pp. 168-169, n. 658.

21 Cf. Luz, Ch., “What Has It Got in Its Pockets? Or, What Makes a Riddle a Riddle?”, en: J. Kwapisz et al., *The Muse at Play*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2013, pp. 83-99; en este caso: 85-87; 89-91.

22 Mi traducción, según el texto editado por H. Beckby: *Anthologia Graeca*. Vol. 4, München, Heimeran, 1968.

dedos y un único timonel. Para descifrarlo se debe decodificar cada uno de los elementos y reubicarlos como partes de otra totalidad dentro de la cual cada uno de los elementos adquiere un nuevo sentido.

La paradoja es la clave que despierta la conciencia de que está frente a un enigma. En el caso del acertijo de Cleóbulo, la paradoja está, por ejemplo, en esas hermanas que *son inmortales, pero todas se consumen*. Otro ejemplo es la pieza 22 de la *Antología*:

No hables y dirás mi nombre. O, ¿necesitas hablar...?

¡Grandiosa maravilla (méga thaûma)! *Si hablas, de nuevo dirás mi nombre.*²³

Según parece, el remitir a otra cosa y el hacerlo de manera paradójica es lo que define al enigma. En su *Homo ludens*, Huizinga dedica unas pocas palabras a los acertijos y lo relaciona con los sofismas. Los acertijos son *problémata*, algo que se tira a los pies de alguien para que lo recoja. De ahí la idea de un juego de desafíos, con premios y castigos.²⁴ Pero Huizinga no explica por qué la relación entre enigma y filosofía. En cambio, en algunos textos de Plutarco, pude encontrar indicios en este sentido.

En el *Isis y Osiris* de Plutarco, el enigma es un signo de la sabiduría más antigua. Así, la antigua filosofía de los egipcios “se oculta, en su mayor parte, en mitos y palabras que contienen oscuros reflejos y transparencias de la verdad (μύθοις καὶ λόγοις ἀμυδρὰς ἐμφάσεις τῆς ἀληθείας καὶ διαφάσεις ἔχουσιν)”. Por eso, colocaban ante los templos esfinges, “como si su teología

23 Mi traducción.

24 Cf. Huizinga, J., *Homo ludens*, London, Boston & Henley, Routledge & Kegan, 1980, p. 115.

contuviera una sabiduría enigmática (ὡς αἰνιγματώδη σοφίαν τῆς θεολογίας αὐτῶν ἐχούσης)”, agrega Plutarco. Y concluye: “Tan grande era la circunspección de la sabiduría de los egipcios respecto a las cosas divinas (ἡ μὲν οὖν εὐλάβεια τῆς περὶ τὰ θεῖα σοφίας Αἰγυπτίων τοσαύτη ἦν)”.²⁵

Solón, Tales, Platón, Eudoxo, Pitágoras, los más sabios entre los griegos, quedaron fascinados con esto -especialmente Pitágoras que, “admirado y admirando a aquellos hombres (θαυμασθεὶς καὶ θαυμάσας τοὺς ἄνδρας), imitó lo simbólico y misterioso de ellos al mezclar sus doctrinas con enigmas (ἀπεμιμήσατο τὸ συμβολικὸν αὐτῶν καὶ μυστηριῶδες, ἀναμίξας αἰνίγμασι τὰ δόγματα)”.²⁶ De allí, dice Plutarco, surgieron esos enigmáticos preceptos pitagóricos: «no comer sobre un carro», «no plantar una palmera», «no atizar con la espada el fuego en la casa», etc.²⁷

— — — — —

25 *Isis y Osiris* 9, 354B-C. Cito la traducción de F. Pordomingo Pardo y J. A. Fernández Delgado: Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, vol. 6, Madrid, Gredos, 1995.

26 *Isis y Osiris* 10, 354E-F. Traducción citada.

27 *Isis y Osiris* 10, 354E-F. Según el testimonio de Jerónimo, ya Aristóteles se había referido a esos preceptos como “enigmas”: “También son pitagóricas esas sentencias, de que todas las cosas de los amigos son comunes... y aquellas expresiones enigmáticas que expone Aristóteles en sus libros con sumo cuidado: «no pases por encima de una balanza», es decir, no menosprecies la justicia; «no remuevas el fuego con una espada», esto es, no provoques a un alma henchida por la ira con palabras injuriosas; «no deshojes nunca una corona», es decir, las leyes de la ciudad deben ser respetadas; «no te comas el corazón», es decir, hay que alejar la tristeza del alma. «Cuando hubieras partido, dice, no te vuelvas», es decir, no desees la misma vida después de la muerte; «no camines por las vías públicas», es decir, no sigas los errores de la mayoría; «no admitas las golondrinas en tu casa», es decir, no hay que convivir bajo el mismo techo con hombres charlatanes y parlanchines; «a los que soportan una carga hay que echarles la carga encima, pero no colaborar con los que se la quitan», es decir, hay que incrementar las exigencias para quienes se encaminan a la virtud y abandonar a los que se entregan al ocio.”

Plutarco también habla de los enigmas y acertijos a propósito del rito báquico. En otra obra, alguien recuerda que las mujeres que buscan a Dioniso, “cuando la cena toca a su fin, se lanzan unas a otras acertijos y adivinanzas (αἰνίγματα καὶ γρίφους ἀλλήλοις προβάλλουσι)”. El motivo de esta práctica reside en que la cena ritual tiene lugar cuando las mujeres dejan de buscar a Dioniso “y dicen que se ha refugiado junto a las Musas y está escondido entre ellas”. Por eso, “hay que mantener durante la bebida una conversación que tenga cierta *theoría* e inspiración (ὄτι λόγῳ τε δεῖ χρῆσθαι παρὰ πότον θεωρίαν τινὰ καὶ μῦσιν ἔχοντι)”. Los enigmas y acertijos elevan la conversación, el *lógos*, introduciendo en él *theoría* y algo propio de las Musas: y así “cuando una conversación tal acompaña a la embriaguez, se esconde lo que tiene de agreste y frenético, benévolamente retenido por las Musas”.²⁸

Ahora bien, ese elemento se da incluso en la sobremesa de la gente vulgar y sin educación. “También la gente vulgar e inculta (οἱ φορτικοὶ καὶ ἀφιλόλογοι), cuando termina de cenar, eleva su pensamiento (τὴν διάνοιαν ἀπαίρουσιν) a otros placeres muy lejos del cuerpo cuando plantea enigmas...”²⁹ Los enigmas exigen el ejercicio de la *diánoia*. Y este ejercicio satisface un deseo que no tiene que ver con el cuerpo, cuyas necesidades quedan cubiertas gracias al vino. Por eso la gente juega a los enigmas: “porque el amor a la contemplación y al saber que por naturaleza hay en el alma de cada uno busca cierto goce y placer propios (ὄτι

Sobre los pitagóricos, ed. Ross, 7b. Cito la traducción de A. Vallejo Campos: Aristóteles, *Fragmentos*, Madrid, Gredos, 2005.

28 *Charlas de sobremesa* VIII, 717a. Cito la traducción de F. Martín García: Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, vol. 4, Madrid, Gredos, 1987.

29 Sobre esta costumbre griega, cf. Ateneo, *Banquete de los eruditos* 448B y ss.; Aristófanes, *Avispas* 15 y ss., y Heródoto VI, 129.

τὸ φύσει φιλοθέαμον ἐν ἐκάστῳ καὶ φιλόσοφον τῆς ψυχῆς ἰδίαν χάριν ζητεῖ καὶ τέρψιν), una vez librados del cuidado (θεραπείας) y preocupación (ἀσχολίας) por el cuerpo”.³⁰ También Clearco de Solos, el discípulo de Aristóteles que compuso un tratado sobre los acertijos, destacaba el papel de la *diánoia*: “Una adivinanza es un problema planteado en broma (παιστικόν), que requiere que su solución se halle, a través de una búsqueda (διὰ ζητήσεως), mediante la reflexión (τῆ διανοία)...”³¹

Ahora bien, estos usos del enigma, el de la filosofía, el del rito, el del hombre común, son todos ellos formas deliberadas de transmitir algo indirectamente; formas que exigen el ejercicio de la inteligencia; artificios que buscan crear esa impresión que para Platón y para Aristóteles es el motor de la filosofía: el asombro (*tò thaumázein*).³² Diciendo una cosa por otra, someten lo cotidiano -una flauta, el silencio, lo que alguna vez pudo haber causado asombro pero que la costumbre ha ido destiñendo- al efecto de una luz extraña que, como en un juego, les devuelve por un momento el asombro originario que todas las cosas (y más las ordinarias) despiertan en los niños. En este sentido, Plutarco advierte que los filósofos “ven en las cosas inanimadas... un enigma de lo divino (ἐν ἀψύχοις... πράγμασιν αἴνιγμα τοῦ θείου κατιδόντες)” y, así, “consideraron justo no despreocuparse en absoluto de ellas ni despreciarlos”.³³ Los enigmas y acertijos son, pues, una imitación de ese enigma primero que es el universo, que todo el tiempo parece decir una cosa por otra y que, bien mirado, tiene siempre algo de paradójico.

— — — — —

30 *Charlas de sobremesa* V, 672F-67B. Traducción citada.

31 *Banquete de los eruditos* X, 69, 448C. Cito la traducción de L. Rodríguez-Noriega Guillén: Ateneo, *Banquete de los eruditos*, vol. 3, Madrid, Gredos, 2006.

32 Cf. *Teeteto* 155d y *Metafísica* I, 982b.

33 *Isis y Osiris* 76, 382a. Traducción citada.

Este costado del enigma, el de la formulación de enigmas, supone un sujeto que quiere, más o menos a propósito, velar su pensamiento: puede ser un juego o puede ser una manera de ocultar lo que se piensa (para una mayoría que no podrá llevar su *diánoia* a buen puerto). De hecho el otro significado del término *próblema* es el de poner algo delante para protegerse, por ejemplo, un escudo. En el *Teeteto*, bromeando, Sócrates se pregunta si Protágoras, “ese hombre absolutamente sabio”, no habrá hablado en enigmas para la mayoría (καὶ τοῦτο ἡμῖν μὲν ἠνίξαστο τῷ πολλῷ συρφετῷ) y guardado la verdad en secreto para sus discípulos.³⁴

En los textos de Plotino, Platón es el filósofo enigmático por excelencia. El célebre *epékeina tēs ousías*, por ejemplo, no es, para el filósofo egipcio, sino un enigma. De hecho, si por un momento olvidamos la solemnidad con que los estudiosos aconsejan leer a Plotino, uno podría entender que la doctrina de lo Uno —supuesta en este enigma— es desarrollada por Plotino en forma de *grîphos* (basta cambiar el tono de la voz): “No está sometido ni a la *ousía* ni a sí mismo, ni la *ousía* es para él su principio, pero aunque es Principio de la *ousía*, no la creó para sí, sino que tras crearla, la dejó estar fuera de sí, como alguien que no necesitaba para nada del Ser”.³⁵

Podemos leer el pasaje con entonación de *grîphos*, pero el lector de las *Enéadas* advierte en él otra cosa. Es claro que, para Plotino, Platón habló en enigmas por necesidad. Cuando lo que se quiere decir no puede ser dicho, parece que, un poco naturalmente, la única manera de decirlo es jugando. Y, en este

— — — — —

34 *Teeteto* 152C. Cito la traducción de A. Vallejo Campos: Platón, *Diálogos*, vol. 5, Madrid, Gredos, 1988. Cf. también *Carta VII*, 332c-e.

35 *Enéada VI* 8 [39], 19. Mi traducción.

caso, la única forma de descifrar el enigma es ver por uno mismo. Algo así ocurre, según Plotino, en los misterios: “Los misterios son meras imitaciones; así que con ellas los sabios de entre los profetas expresan enigmáticamente el modo como aquel Dios es visto. Pero el sacerdote sabio, descifrando el enigma, puede, llegando hasta allá, hacer real la contemplación del sagrario.”³⁶

Este uso del enigma se refiere al caso del que busca expresar algo a través de un medio que, por su misma naturaleza, no está hecho para expresar ese algo. Un ejemplo de esto puede ser el Platón de Plotino. Pero también puede ser, por ejemplo, la luna de Diógenes Laercio. Pienso en ese pasaje en el que se refiere la muerte de Carnéades. Es uno de los pocos lugares en que Diógenes parece casi conmovido: “en el momento de su muerte hubo un eclipse de luna, como si el más bello de los astros después del sol quisiera indicar (ὥς... αἰνιττομένου) su compasión por él”.³⁷

Tampoco los amantes del discurso de Aristófanes en el *Banquete* pueden evitar el enigma. Cuando logran encontrarse, es decir, cuando las dos mitades de un único ser se reencuentran,

“pasan toda la vida juntos; sin siquiera saber decir qué esperan obtener el uno del otro. Pues a ninguno se le ocurriría que se trata simplemente de los placeres de la unión sexual; es decir, que es sólo por el deleite físico que el uno goza al unirse al otro con tanto ardor. Es claro que el alma de cada uno busca otra cosa, algo que no puede expresar (ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν). Y eso que quiere sólo puede

36 *Enéada* VI 9 [9], 11. Uso la traducción de J. Igal: Plotino, *Enéadas*, vol. 3, Madrid, Gredos, 1998.

37 *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* IV, 64. Traducción citada.

adivinarlo (ἀλλὰ μαντεύεται ὁ βούλεται), darlo a entender confusamente (καὶ αἰνίττεται).³⁸

Por último, para terminar de ilustrar esta necesidad del enigma, quiero citar un texto del final del libro I de las *Vidas* de Diógenes. Se trata de una carta que Ferécides de Siro, a punto de morir, habría enviado a Tales:

«¡Que tengas una buena muerte cuando lo disponga tu destino! La enfermedad me ha tenido dominado desde que recibí tu carta. Estoy infectado de gusanos por entero y la alta fiebre me da ataques. He encomendado a mis sirvientes, pues, que, después de darme sepultura, te lleven a ti mi obra. Si, de acuerdo con los otros sabios, tú la apruebas, puedes publicarla (σὺ δὲ ἢν δοκιμώσης σὺν τοῖς ἄλλοις σοφοῖς, οὕτω μιν φῆνον). Pero, si no, no la publiques (ἢν δὲ οὐ δοκιμώσητε, μὴ φήνης), porque a mí mismo no me convence. No hay una precisión en los términos ni estoy seguro de saber la verdad (ἔστι δὲ οὐκ ἀτρεκητῆ πρηγμαίων οὐδ' ὑπίσχομαι τᾶληθὲς εἰδέναι), sino sólo lo que uno logra explicar cuando se pone a hablar sobre los dioses (ἄσσα δ' ἂν ἐπιλέγη θεολογέων). Lo demás hay que pensarlo (τὰ ἄλλα χρὴ νοέειν), pues todo lo expreso por enigmas (ἅπαντα γὰρ αἰνίσσομαι). Encontrándome cada vez más afligido por la enfermedad no he dejado entrar a ninguno de los médicos ni a mis camaradas. Cuando se pararon ante la puerta y preguntaron qué tenía, saqué un dedo por la cerradura y les mostré cómo

38 *Banquete* 192C-D. Mi traducción (modificada): Platón, *Banquete*, Buenos Aires, Colihue, 2015.

estaba... Y les predije que volvieran al día siguiente para el entierro de Ferecides». ³⁹

El hombre puede tratar de imitar ese enigma que es el universo, buscando despertar el asombro originario que despierta en los niños o en los filósofos. Elabora así ese juego extraño de los enigmas que produce una extrañeza que pone en marcha el pensamiento. Pero quizá del otro lado, si es que hay un otro lado, no haya algo o alguien que, como Protágoras o Platón no quiera decir las cosas claramente. Quizá haya algo o alguien que, como la luna de Diógenes, hace lo que puede para comunicar algo incomunicable. Si la cosa fuera así, entonces el juego de los enigmas no sólo buscaría despertar el asombro y la inquietud del pensamiento para que el ser humano vuelva a mirar. En el fondo, y sin darse mucho cuenta, sería un reflejo del gesto originario de eso que llamamos el universo o el ser, el gesto de los amantes de Platón que buscan algo que no pueden expresar, sino sólo adivinar.

 39 *Vida y opiniones de los filósofos ilustres I*, 122. Traducción de C. García Gual, modificada.

Os sentidos de *par'hemês* na filosofia de Epicuro

Renato dos Santos Barbosa^{1*}

A expressão *par'hemês* é composta pela partícula invariável *pará* e pelo pronome da primeira pessoa do plural *hemês*. *Pará*, de acordo com P. Chantraine (1999, p. 856-857), significa próximo, ao lado, que acompanha ao lado. Por extensão também significa o que é possível. Segundo D. Sedley *pará* carrega algo semelhante ao “sentido causal (...) encontrado frequentemente na *Carta a Pithocles*” (1983, p. 16). Entendendo assim, Arrighetti (1960) traduz o *par'hemês* epicurista por “*nostro potere*” (nosso poder, i.e, o poder do homem) e esta é a tradução adotada de agora em diante.

O objetivo deste trabalho é mostrar os sentidos da noção de *par'hemês* na obra de Epicuro e sua relevância para o epicurismo. Para tanto, este texto se divide em dois tópicos principais: 1) poder ser livre; 2) poder conhecer. Estes tópicos caracterizam a noção de *par'hemês* nos textos de Epicuro, apresentando-a como um termo técnico que fundamenta o conjunto doutrinário epicurista.

Poder ser livre

A passagem 133 da *Carta a Meneceu* é a mais conhecida em que a noção de *par'hemês* aparece. Neste contexto, *par'hemês* se relaciona diretamente com as noções de liberdade e responsabilidade, temas amplamente discutidos nas áreas de metafísica e

1 Doutorando em filosofia pelo programa de doutorado integrado UFRN-UFPE-UFPB (Bolsista Capes)

ética. O objetivo específico deste tópico é mostrar dois aspectos presentes na noção de *par'hemâs* que ilustram o modo como o assunto da liberdade e responsabilidade são compreendidos e abordados por Epicuro.

***Par'hemâs* e a escolha deliberada**

Na *Carta a Meneceu* (133-135), depois de caracterizar a excelência da *autárkeia*, Epicuro argumenta que a vida boa e bela se traduz nos resultados obtidos através do percurso investigativo epicurista. Nesta passagem Epicuro pontua diversas teses e atitudes que conformam o caráter do epicurista exemplar, cuja asserção final é: “melhor ser infortunado (*atycheîn*) raciocinando bem (*eulogístos*) do que afortunado (*eutycheîn*) raciocinando mal (*alogístos*)” (*Men.*, 135). Esta afirmação dá pistas para a interpretação do sentido da noção de *par'hemâs* enunciada nos parágrafos anteriores quando afirma que “algumas coisas acontecem necessariamente (*anankén*), outras por acaso (*týches*) e outras estão em **nosso poder** (*par'hemâs*)” (*Men.*, 133). A presença da noção de *týche* (contida nos termos *eutycheîn/atycheîn*), apresentada neste passo e desenvolvida nos seguintes, é relacionada a de *lógos* (contida nos termos *eulogístos/alogístos*) com a intenção de criticar a vida desarrazoada, inconsistente com escolhas e decisões, levada ao sabor das circunstâncias. O bom raciocínio se coloca em oposição àquilo que vem por acaso ou fortuna, seja bom ou ruim. Uma vez posto o poder livre do homem sob a noção de *par'hemâs*, Epicuro esboça algumas das características desta noção, dentre as quais se destaca a deliberação ou o bom raciocínio nas resoluções.

A correlação entre o bom raciocínio (*eulogístos*) como característica intrínseca à noção de *par'hemâs* pode ser inferida da leitura da doxografia de Aetius: “Epicuro diz que tudo acontece

por necessidade, por escolha deliberada (*proaíresin*) ou por acaso” (Aetius I, 29, 5 p. 326, 3 D. (Stob. *ecl. phys.* 6,17= Us 375). Esta passagem tem, obviamente, como pelo menos uma das fontes o texto da *Carta a Meneceu*, ainda que a expressão *par’hemâs* tenha sido substituída pelo termo *proaíresin* (escolha deliberada). A preferência por *proaíresin* revela a compreensão que os antigos (Séc. IV de nossa era) tinham da noção de *par’hemâs* e que se configura como um dos sentidos impressos por Epicuro sob esta noção. Sendo assim, a noção de *par’hemâs* vincula-se de modo fundamental à ética epicurista, também chamada pelos seguidores de Epicuro de “ciência do que deve ser escolhido (*hairéseos*) e rejeitado (*kaì phygés*)” (DL, X, 30), na medida em que *par’hemâs* é condição para toda escolha e recusa.

Para alguém efetivamente deliberar e escolher é necessário que seja causa de seus pensamentos e ações. Em última instância, o indivíduo que recebe e processa os estímulos, articula os pensamentos e os pratica é o responsável pelo curso de ação escolhido. Embora a noção de *par’hemâs* possibilite uma abordagem por meio de seu aspecto deliberativo, ela não se esgota na apreciação dele – a noção de *par’hemâs* contém em seus limites a de *proaíresin*. É fácil supor que uma ação irrefletida ou mal pensada não estaria livre da atribuição de responsabilidades. Um comportamento pode ser considerado reprovável por ser desarrazoado quando poderia, pelo contrário, ser realizado de acordo com as regras do bem pensar. Esta interpretação conduz a consideração do aspecto causal de *par’hemâs*.

O sentido causal de *par’hemâs*

O epicurista exemplar do final da *Carta a Meneceu* reivindica seu direito a ser causa de suas decisões e escolhas segundo o bom raciocínio. Metrodoro, discípulo de Epicuro, escreveu uma

obra cujo título é “*Sobre ser melhor que a causa da felicidade esteja em nosso poder (par'hemâs) do que vir das circunstâncias*” (Koerte, Frag. 5). O título desta obra de Metrodoro apresenta a noção de *par'hemâs* enfatizando seu aspecto causal: a *eudaimonía*, em consonância com a afirmação final do epicurista exemplar, deve ter como causa o indivíduo que delibera e age de conformidade as suas deliberações. E ainda que as circunstâncias determinem a ação individual, não há isenção de responsabilidade por falta de deliberação.

A continuação do passo 134 da *Carta a Meneceu*, confirma o sentido causal de *par'hemâs* através da escrita do próprio Epicuro: “**nosso poder** é independente (*adéspotos* [sem senhor]) e as coisas que por ele acontecem são naturalmente acompanhadas de censura e seu contrário” [i.e. elogio]. A expressão *tò memptòn kai enantìon* (a censura e seu contrário) indica que o que acontece por meio do *nosso poder* é passível de atribuição de responsabilidade. É possível concluir através dessa passagem que *par'hemâs* revela também um sentido causal, visto que, o que está em poder do homem se descreve como um conjunto de possibilidades que, se efetivadas, são atribuíveis ao homem como causa.

No *Perì Phýseos* (*Sobre a Natureza*) há uma alternância de usos entre *par'hemâs*, *di'hemâs* e *ex hemôn autôn*². Essa *inconstância entre as expressões citadas* nessa obra *pode ser justificada pela intenção de Epicuro de esboçar uma explicação completa da natureza* e que, por isso mesmo, como comenta Sedley, não era

— — — — —
2 τὸ δι' ἡμῶν αὐτῶν (Arr. [31. 28] 7, IX, 20)/ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν ([31.29] 7, X, 20; na parte 25 do fragmento 7, X a expressão *ex hemôn* é substituída por *par'hemâs*); Esta alternância não tira o mérito da noção de *par'hemâs* como noção fundamental, visto que as noções de átomo e de vazio também apresentam variações. Cf. Hdt. § 40-41.

“um polido manual da doutrina, mas um trabalho exploratório escrito num estilo livre e coloquial” (1983, p. 18). A expressão *di'hemâs* significa “por nós” e de maneira mais evidente que *par'hemâs* mostra seu sentido causal em passagem conclusiva de uma discussão sobre os estímulos sensíveis (*pathologikós*) e as causas (*aitiologikós*): “eis aqui o que estabelecemos sobre o que diz respeito as causas e aos movimentos que acontecem por nós (*di'hemâs*) e ao que acontece por natureza e o que acontece devido ao que nos rodeia” (*periéchon*) (Arr. Frag. [31. 33] 7 XIV). No mesmo livro Epicuro escreve ainda: “τὴν καθ'ἡμ[ᾶς μὲν] αἰ[τίαν”³ (Arr. [31.7] frag. 3, I), traduzido por Arrighetti por “o princípio de causalidade que depende de nós” (p. 321). E, por último, é possível observar a relação direta de *par'hemâs* com a noção de *apogegenneména* (que foi traduzido por *produtos, movimentos da alma* ou ainda *desenvolvimentos*) e, deste modo, seu sentido causal: “consequentemente, o que nós produzimos (*apogegenneména*) está, em primeiro lugar, absolutamente em nosso poder (*par'hemâs*)” (L-S 20 C)⁴. Nestas e noutras passagens de sua obra, Epicuro apresenta uma visão sobre a *phýsis* que se coaduna com a tese da liberdade humana entendida como a capacidade do homem de ser causa real de suas ações. Da noção de *par'hemâs* depende a possibilidade do incitamento a uma vida autárquica e feliz, projeto da ética epicurista. Sem esta noção fundamental o conjunto doutrinário epicurista incorreria no mesmo erro que critica nos físicos fatalistas de seu tempo.

Par'hemâs também está presente no âmbito do que Diógenes Laércio chama de canônica⁵, parte introdutória do

3 Literalmente: “a causa *segundo nós*” [de acordo conosco].

4 Referente aos textos estabelecidos e traduzidos por LONG, A. A. e SEDLEY, D., 1987.

5 Conteúdo da obra de Epicuro intitulada *Cânon*, cf. DL, X, 30.

conjunto doutrinário que trata dos métodos de saber elaborados por Epicuro na tentativa de estabelecer critérios e justificativas para teses físicas e éticas.

Poder conhecer

O poder para agir livremente e o poder de conhecer as coisas são requisitos necessários para uma vida segundo a filosofia epicurista. Estas duas capacidades são expressas na noção de *par'hemâs*. A parte final deste trabalho tem como objetivo mostrar, no contexto dos métodos de saber epicuristas, que *par'hemâs* é a noção que justifica o dogmatismo de Epicuro ao mesmo tempo em que assegura a liberdade de agir e pensar do homem.

Indício para a contestação do fatalismo

Segundo Diógenes Laércio, Epicuro escreveu uma obra chamada *Cânon*, única obra a tratar da “ciência do critério (*kriteriou*)⁶” (DL, X, 30). Nela Epicuro estabelece os critérios da *aisthêsis*, (sensação), *prolépseis* (prenoções), *páthes* (afecções) e as *phantastikàs epibolàs tês dianoías* (projeções imagéticas do pensamento). Estes critérios regem os métodos de investigação epicurista, outro tema importante do *Cânon*. Embora este título não tenha sido preservado, é possível encontrar informações sobre os métodos de saber epicurista nas *Cartas a Heródoto* e a *Pithocles*, na obra *Contra os Matemáticos* (VII, 211-216) de Sexto Empírico e também na doxografia de Diógenes Laércio (DL, X, 31-34).

No início da *Carta a Heródoto*, Epicuro estabelece duas regras fundamentais para qualquer investigação: a) que os termos

6 Os epicuristas também chamam a Canônica de doutrina do princípio e doutrina elementar, cf. DL, X, 29-30

referentes a cada noção sejam fixados; e b) que a pesquisa seja conduzida de acordo com as afecções e percepções (*Hdt.* § 37-38; *Adversus Mathematicos*, I, 57.). Em seguida, o filósofo diferencia dois campos de investigação, o primeiro referente aos dados que são passíveis de confirmação sensorial (*tò prosménon*) e o segundo referente as coisas ocultas à apreciação direta dos sentidos (*ádelon*) (*Hdt.* § 38). Ainda que os entes deste último campo não se sujeitem a observação sensível, eles podem ser considerados por meio dos métodos da explicação única (*monachón trópon*) e das múltiplas explicações (*pleonachû trópon*). Epicuro faz afirmações sobre os átomos e o vazio por meio da redução ao absurdo da opinião contrária (Asmis, 1976), vetando qualquer possibilidade de explicação diversa. Este tipo de raciocínio caracteriza o método da explicação única, enquanto que o método das múltiplas explicações se caracteriza por inferências possíveis que têm como base a observação dos fenômenos cuja evidência assegura confirmação. Explicações astronômicas ou meteorológicas são, quando muito, consideradas possíveis. Uma explicação é possível quando se coaduna com o conjunto dos fenômenos confirmados sensorialmente e é impossível quando não é coerente com eles.

No entanto, os métodos utilizados para trazer à luz informações sobre a parte não manifesta da natureza (*ádelon*) não se restringem apenas à microfísica dos corpos e a astronomia, mas também põe à prova teorias como o fatalismo ou o ceticismo. Diógenes Laércio menciona um trecho da *Pequena Epítome* em que Epicuro rejeita a adivinhação, usando a noção de *par'hemâs* como instrumento de contestação.

Μαντική οὔσα ἀνύπαρκτος, εἰ καὶ ὑπαρκτή, οὐδὲν
παρ' ἡμᾶς ἠγῆτέα τὰ γινόμενα.

A adivinhação é irreal, e se fosse real consideraríamos que nenhum dos seus acontecimentos está em nosso poder. (DL, X, 135)

Epicuro sugere que a crença na adivinhação não é coerente com as evidências práticas da responsabilidade e do poder deliberativo dos homens. Desse modo, a prática divinatória é contestada pela evidência do poder do homem, de acordo com o modelo de contestação utilizado por Epicuro nas *Cartas a Heródoto* e a *Pithocles* e *apresentado* por Laércio e Sexto Empírico.

Para explicar esta passagem é necessário alguns apontamentos sobre a adivinhação e o destino.

A adivinhação e o destino

A *mantiké* (adivinhação) pressupõe a noção de *heimarméne* (destino) como fator determinante para os cursos das vidas, visto que, apenas se o futuro está determinado de antemão é que se pode fazer previsões sobre eventos da vida humana. Pressuposição risível aos olhos do epicurista exemplar, mas que Sêneca reverencia em *Sobre a Providência*: “O destino nos guia e a primeira hora dos recém-nascidos determina quanto tempo fica com cada qual. Uma causa depende de outra causa, o interminável encadeamento dos fatos arrasta consigo assuntos privados e públicos” (5, 7). Neste diálogo, Sêneca justifica a Lucílio porque os homens bons sofrem. A resposta depende da noção de destino e dos deuses que testam os homens para torná-los melhores. Posto que o destino está traçado desde o nascimento, os praticantes da adivinhação consideram-na

— — — — —
7 *Fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit* (*De Providentia*, 5, 7).

factível. Entretanto, ao rejeitar a realidade da adivinhação, Epicuro rejeita o destino e entende que o homem é motor e princípio de causas que se destacam do encadeamento causal do meio ambiente. Utilizando as noções de constituição inicial (*ἀρχῆς μόνον συστάσει*) e produtos (*ἀπογεγεννημένον*), ele opera uma separação entre o indivíduo que é produto das relações causais fora dele e o que é produto de si mesmo.

Para os epicuristas, os deuses não se preocupam com os homens, a noção de destino é risível, o acaso é inconstante (*ástaton*) e a necessidade é irresponsável (*anypeýthynon*). Resta apenas o próprio homem para assumir a responsabilidade por suas ações. Epicuro defende estas ideias dizendo que para o epicurista exemplar “é evidente que a necessidade é irresponsável e que o acaso é inconstante, e os acontecimentos que derivam de **nosso poder** sem senhor [livre] (*adéspotos*) são naturalmente acompanhados de censura e louvor.” (*Men.* § 133).

A evidência de *par’hemás*

A passagem que encerra o tópico anterior aponta para uma lista de evidências. O termo grego em que se baseia a tradução portuguesa⁸ “evidente” é *hóran*, o qual M. Conche (1977) traduz por “*il voit*” (ele vê), i.e., o epicurista exemplar “vê” as características de irresponsabilidade e instabilidade da necessidade (*anánke*) e do acaso (*týche*) e da liberdade acompanhada da censura e do elogio. O termo *hóran* nesta passagem tem função técnica no pensamento de Epicuro, indicando aquilo que subjaz as palavras (*Hdt.* § 37) e se imprime na alma sob a forma de *prólepsis* (prenoções). As prenoções são marcas deixadas na alma por via das interações sensíveis. O pensamento articula essas

— — — — —

8 Tradução, introdução e notas, Copyright © 1987 by Mário da Gama Kury.

impressões sensíveis, combina-as e reorganiza-as na produção de noções complexas como as de causa ou liberdade. Epicuro no *Peri Phýseos* critica a tese de que tudo acontece por necessidade (*anánke*) (e por isso não existe liberdade), afirmando que o ato de tentar convencer o interlocutor que esta tese é verdadeira já configura prova contra ela, pois a verdade dela invalidaria a eficácia da admoestação⁹. Se o determinista insiste em sua defesa é porque ele opta “por manter sua tese enquanto na prática continua a culpar ou louvar. Mas se ele agisse dessa forma, deixaria intacto o mesmo comportamento que, no que diz respeito a nós próprios, cria a prenoção (*prólepsin*) de nossa responsabilidade” (L-S 20 C 4). De acordo com Epicuro, o determinista se auto-refuta por meio de seu próprio comportamento, cuja observação é a raiz da *prólepsin* de reponsabilidade, i.e, da causa que é *segundo nós mesmos*.

A prenoção de responsabilidade explica porque o epicurista exemplar “vê” que *par'hemâs* é livre e acompanham-no a censura e o elogio. Vale lembrar que Clemente de Alexandria definia a *prólepsis* como “uma intuição (*epibolé* – percepção clara e imediata) sobre qualquer objeto evidente (enargés) e sobre o conceito evidente do objeto¹⁰” (255 Us). Os aspectos causal e deliberativo de *par'hemâs* têm caráter de evidência. Por conseguinte, as noções gerais de liberdade e responsabilidade se configuram como “evidências práticas fundamentais” (MOREL, 2013, p. 15).

É possível confirmar o caráter de *par'hemâs* como indício para a refutação do fatalismo pela leitura das passagens 94-96, 98 e 108 da *Carta a Pithocles*. *Par'hemâs* aparece nestas passagens

— — — — —

9 Um argumento tipo *peritropé*, cf. *Sentenças Vaticanas* 40

10 Cf. tradução italiana de Ilaria Ramelli (2007) para πρόληψιν δὲ ἀποδίδωσιν ἐπιβολὴν ἐπὶ τι ἐναργὲς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν.

sob a forma de *par'hemîn*, sua declinação no dativo. Jean Bollack traduz *par'hemîn* por “*près de nous*” (perto de nós) e explica em seus comentários que os fenômenos distantes, e por isso mesmo inacessíveis à apuração dos sentidos, são confrontados com a experiência dos “fenômenos próximos que nós dominamos” (BOLLACK, 1978, p. 129). Como comentado acima, a meteorologia e astronomia epicurista são possíveis por meio do método das múltiplas explicações: a causa de dado fenômeno pode ser explicada de várias maneiras, desde que não seja contestada pelo conjunto dos fenômenos que estão ao alcance da averiguação dos sentidos, i.e., que podem ser conhecidos pelo homem. O uso de *par'hemîn* como indício para validação ou invalidação de opiniões no contexto dos métodos de saber epicurista revela mais uma vez o sentido de indício ou evidência da expressão *par'hemâs*, posto que é utilizada por Epicuro como referência (paradigma) de suas explicações.

Conclusão

Cumprido notar que o aspecto causal de *par'hemâs* presente na *prolépsis* da responsabilidade humana é tratado por Epicuro como um fato *e*, de acordo com Morel (2010, p.10), “isto não é para ser demonstrado”, pois é evidente por si mesmo. Além disso, a expressão *par'hemâs* apresenta o sentido de indício ou evidência para a contestação da *mantiké*, do fatalismo e do mito à semelhança de seu uso nos métodos de saber. Os aspectos deliberativo (1.1) e causal (1.2) são comumente ligados à noção de liberdade e àquilo que está sob o poder do homem realizar, enquanto que o de evidência ou indício (2.1) pode parecer estranho à primeira vista, mas se harmoniza perfeitamente com a noção de poder humano: o que se pode conhecer, o que se pode

manipular e averiguar por estar no campo de possibilidade de atuação do homem.

Ser autárquico, ataráxico e desfrutar de uma vida bela e excelente, frutos da filosofia epicurista, dependem, portanto, da escolha pelo exercício de reflexão e prática. Sobretudo, dependem da compreensão de que a vida está aos cuidados e responsabilidade dos viventes, os quais possuem a capacidade de conhecer e de agir com liberdade. Excluir a noção de *par'hemês* do conjunto do pensamento epicurista, retira as bases da ética e deixa a física sem razão de ser.

Referências

ASMIS, E. *Epicurus' Scientific Method*. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*. 157. 1976. disponível em: <<http://orb.binghamton.edu/sagp/157>>. Acesso em: 07 Ago. 2017.

_____. *Epicurean Empiricism*. In: WARREN, J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Nova Iorque/Cambrígia: Cambridge University Press, 2009. pp. 84-104

BOLLACK, J. & LAKS, A. *Épicure à Pythoclès*. Cahiers de Philologie, v. 3. Lille: Publications de l'université de Lille III, 1978.

CONCHE, M. *Épicure: lettres et maximes*. Paris: éd. De Megare, 1977.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.

DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Gama Kury. Brasília: UNB, 2008.

EPICURO. *Opere*. Introduzione, testo critico, traduzione e note di Graziano Arrighetti. Torino: Giulio Einaudi editore, 1960.

_____. *Obras*. Trad. Montserrat Jufresa. Barcelona: Altaya, 1994

KOERTE, Alfredus. *Metrodori Epicurei Fragmenta collegit scriptoris incerti epicurei commentarium Moralem*. Leipzig: Aedibus B.G Teubneri, 1890.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic philosophers v.1-2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

MOREL, P.-M. *Why the epicurean eph'hêmin is not to be proved*. In: Colóquio de Filosofia Antiga - A noção de “eph' hêmin” após Aristóteles. São Paulo : USP, 2010.

_____. *Épicure*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2013.

SEDLEY, David. *Epicurus' refutation of determinism*. ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ **Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante**. Nápoles: Gaetano Macchiaroli Editore, p. 11-51, 1983

SÉNECA. *Diálogos*. Tradução de Juan Mariné Isidro. Madri : Editorial Gredos, 2000.

SEXTUS EMPIRICUS. *Against the logicians*. Traduzido e editado por Richard Bett. Cambrígia/Nova Ioque : Cambridge University Press, 2005.

USENER, H. *Epicurea*. Tradução e notas de Ilaria Ramelli. Milão: Edizione Bompiani, 2007

Arte, naturaleza y el espejo de la vida en Platón

Ivana Costa¹

Los espejos están presentes en la obra de Platón como juegos ópticos: a veces lúdicos, a veces engañosos, y también como ejemplos que buscan interpretar el funcionamiento de la visión o incluso aproximarse a la comprensión de las diversas facultades del alma. Aparecen en una doble valencia metafórica: como artefactos que se emplean para simular o engañar y como realidades naturales en las que se reflejan diferentes aspectos de nuestra vida animal, los más bajos y los más altos. Los espejos están involucrados en el tratamiento de los deseos más oscuros y de las funciones humanas más divinas, y su mecánica se vuelve descripción analógica del modo en que se produce el deseo, por el que accedemos a la sabiduría y a lo divino en nosotros. Nos concentraremos en el análisis de la analogía del espejo en el *Alcibíades I* para tratar de responder a la pregunta: ¿puede ser la metafísica –para Platón– un espejo de la vida?

Espejos que distorsionan y engañan

Platón emplea a veces a los espejos como artefactos que suelen inducir a engaño. El espejo engaña incluso en su formulación lingüística: la palabra “espejo”, se afirma en el *Crátilo*², en el marco de una investigación etimológica un poco estrafalaria, es una de esas que fueron retocadas con el agregado o con la eliminación de letras “para que sonara mejor”, para embellecerla:

— — — — —

¹ Universidad de Buenos Aires – Universidad Católica Argentina.

² *Crátilo* 414c.

“¿No te parece absurdo que en “espejo” (*kátōptron*) se agregue una r?” Efectivamente, sin la “r”, *katópton*, la palabra podría leerse como el compuesto de *katà* + *ópsis*, “a través del ojo” o “con el ojo”). Pero este adorno es obra de quienes “no se preocupan en nada por la verdad y modelan la boca para que, insertando muchos cambios en los nombres primarios, logran finalmente ninguno de los seres humanos comprenda lo que significa un nombre”. Antes de ser instrumento para el maquillaje y la simulación, “espejo” es ya una palabra maquillada, que nos aleja de la supuesta verdad que tendría el término en su pureza original, antes de que una pronunciación afectada venga a distorsionarla.

Por otra parte, las imágenes que devuelve el espejo parecen ser las de una visión miope o al menos muy reducida de una situación. En *Leyes X*³ se interpela al ateo que piensa que a los dioses no les importa la justicia humana; el que se ha vuelto ateo piensa así –razona el Ateniese– porque lo que ve es que los perversos triunfan a fuerza de impiedades, y esa “indiferencia de todos los dioses” le aparece al ateo “reflejada como en un espejo”. Sin embargo este reflejo proporciona una visión equívoca, que omite y desconoce el plan general en el que esas injusticias, en apariencia no castigadas, encuentran su sentido. El espejo que devuelve una imagen incompleta induce entonces a la miopía egocéntrica del que ya no cree en los dioses porque sólo observa una parte sesgada: “Tú eres una pequeña partícula que, aunque minúscula, tiende y apunta siempre al todo, y se te oculta que todo el devenir se produce por el conjunto, para que la vida del universo posea una existencia

3 *Leyes X* 905b.

feliz. El devenir no se produjo por ti, sino tú por el universo”⁴. Esta otra pintura completa y más amplia es imposible de ver en los espejos, los cuales pueden llevar al equívoco de manera sistemática. Justamente para ilustrar uno de los modos en que se da la opinión falsa, en el *Teeteto*⁵, Platón acude al ejemplo patente del error al que induce la imagen especular. El ejemplo es así: yo conozco a Teeteto y a Teodoro –es decir: ya tengo una representación mental de ellos (como señales, en un trozo de cera que viene a ser mi memoria)–; ahora los veo venir pero a la distancia, sin llegar a verlos realmente bien, y entonces trato de hacer coincidir la visión presente con la señal, para que encajen como en una huella; pero resulta que “no lo logro y hago una transposición, como los que ponen sus zapatos en el pie equivocado, y dirijo la visión de cada uno en dirección de la señal del otro, como con las experiencias visuales que se dan en los espejos, en las que la derecha cambia a la izquierda”.

Por supuesto que a estas observaciones relativas al error en la percepción no sigue una interpretación mágica o sobrenatural acerca del poder engañoso del espejo. En el *Timeo*, después de ofrecer una explicación sobre el funcionamiento de la visión como el choque entre dos fuegos (o dos haces lumínicos), el del sujeto y el del objeto, se propone una aclaración de por qué se produce la ilusión óptica que invierte derecha e izquierda: “Lo que se encuentra a la izquierda aparece a la derecha porque, contra lo que es usual en el choque de dos rayos, las partes entran en contacto con las partes opuestas de la visión” y “lo que está a la derecha aparece a la derecha y lo que se encuentra

4 *Leyes* 903c.

5 *Teeteto* 193c.

a la izquierda, a la izquierda, cuando la luz cambia de posición al unirse con el otro rayo”⁶.

Platón también se detiene en el carácter reproductivo del espejo. En el *Sofista*, cuando trata de definir al sofista aludiendo a su técnica de la simulación, a su arte de fabricar imágenes, se refiere a una reproducción de tipo artística, semejante a la duplicación que vemos en el agua y en los espejos, o a las “dibujadas, grabadas y otras por el estilo”⁷. El espejo es considerado como un aparato que reproduce imágenes, semejante en capacidad a las artes figurativas. Y sus productos resultan ser, por lo tanto, “algo que ha sido elaborado como semejante a lo verdadero”. Si es semejante a lo verdadero, entonces no es verdadero sino sólo parecido. La reproducción artificial de las artes y la del espejo no da por resultado originales sino copias. Esta es la idea que se plantea en *República X* para reafirmar un esquema ontológico tripartito: hay ciertas realidades en la naturaleza (formas), hay copias de esas realidades (los artefactos) y copias de segundo nivel (las imitaciones de pintores y escultores que reproducen artísticamente aquellos artefactos). Es el pasaje del célebre ejemplo de la cama que se fabrica mirando la forma o idea de cama. Pero aquí en *República X* el Sócrates platónico menciona a otra clase de artesano.

Se trata, dice, de un artista “hábil y sorprendente”, que “hace todo lo que produce cada uno de los trabajadores manuales (...), capaz de hacer cualquier objeto” y “producir todo lo que surge de la tierra, todos los animales, todo el resto de cosas y a él mismo”; capaz de hacer “la tierra, el cielo, los dioses, todo

6 *Timeo* 46a-c.

7 *Sofista* 239d-e.

lo que hay en el cielo y en el Hades bajo la tierra”⁸. Platón alude a un tipo de reproducción artística diferente: si “al tomar un espejo lo quieres girar hacia todas partes, podrás hacer rápidamente el sol y lo que está en el cielo, y rápidamente la tierra, y a ti mismo y al resto de los animales, objetos, plantas y todas las cosas”. En la descripción de este artifice de maravillas que gira y logra reproducir la totalidad de lo que lo rodea parece anticipar la mecánica del praxinoscopio, un artefacto pre-cinematográfico creado en 1877 y comercializado durante décadas como juguete, que consiste en un eje giratorio con un espejo cónico central rodeado de figuras parciales que, al girar, se muestran en movimiento. Las imágenes así producidas son la versión primitiva de lo que hace un hoy camarógrafo en una rotación panorámica. Es cierto que lo que le interesa señalar a Platón es que eso producido son apariencias, no cosas verdaderamente reales⁹, sin embargo reconoce que gracias a la capacidad de reproducción del espejo, ese artesano resulta ser –como le replican sus compañeros a Sócrates– un “sofista (*sophistés*) realmente admirable”.

El valor pedagógico de los espejos

Por supuesto que hay otra cantidad de pasajes del *corpus* en los que Platón no juzga negativamente sino que, por el contrario, reivindica el papel de las imágenes: ellas no son solamente copias distorsionadas de algún original sino nuestra vía de acceso a los originales, a lo real. Aunque las imágenes no son cosas netamente reales, a veces pueden aproximarnos al conocimiento de lo que es más real. Esa perspectiva aparece reiteradamente en diálogos de madurez y de vejez. Considerado desde esta perspectiva, el

8 *República* 596d.

9 *Rep.* 596e: *phainómena, ou méntoi ónta gé pou tēi alethéiai.*

espejo aparece con funciones positivas, sobre todo pedagógicas. Una de estas ocurrencias, en *República* III, presenta una analogía con el espejo para reclamar la necesidad de conocer “las formas de la moderación, de la valentía, de la liberalidad, de la grandeza de espíritu” y también “sus imágenes” en la vida social y política, que es el objetivo específico e irrenunciable del diálogo. El argumento es que aprendemos a leer y a escribir, y por lo tanto a descifrar un sentido, cuando “tomamos conciencia de que las letras son unas pocas en todas sus combinaciones”; por eso “si aparecieran alguna vez en el agua o en espejos, al principio no reconoceríamos las imágenes de las letras hasta que reconociéramos las letras mismas”; análogamente, cuando conozcamos aquellas formas podremos reconocer sus imágenes, tal como cualquiera que sabe leer reconoce a las letras reflejadas en el espejo¹⁰.

Mucho más decisiva (ya no sólo analógica) es la función pedagógica que cumple el espejo en el *Timeo*: allí se lo presenta como una herramienta de control y como instrumento educativo de la parte apetitiva del alma, esa fiera salvaje a la que hay que tener atada de por vida. Como se sabe, en el *Timeo* Platón retoma el esquema de un alma tripartita establecido en *República* IV y reafirmado en el *Fedro*: en el alma humana conviven una parte o función racional, otra irascible y otra apetitiva. En el diálogo de la vejez, cada una de ellas aparece situada en una determinada

10 *Rep.* 402a-c. Sócrates insiste en que no seremos músicos ni guardianes ni nada “hasta que conozcamos las formas de la moderación, de la valentía, de la liberalidad, de la grandeza de espíritu, sus cualidades asociadas y también sus opuestos combinados en todos lados y las percibamos estén donde estén a ellas y a sus imágenes, sin desestimarlas por pequeñas o por grandes, sino que creamos que se trata de la misma técnica y del mismo estudio”.

parte del cuerpo: la racionalidad en la cabeza y lo irascible en el pecho, separado prudentemente de la razón por el istmo del cuello. Y a la apetitiva los dioses auxiliares del demiurgo la colocaron en el vientre, “para lo cual construyeron como una especie de pesebre”, y allí ella se cría, amarrada, “lo más lejos posible de la parte deliberativa, de modo que cause el menor ruido y alboroto y permita reflexionar al elemento superior”¹¹. A su vez, sabiendo que el alma apetitiva “no iba a comprender el lenguaje racional y que, aunque lo percibiera de alguna manera, no le era propio ocuparse de las palabras, sino que las imágenes y apariciones de la noche y del día la arrastrarían con sus hechizos”, se construyó a su lado el hígado –que tiene las características físicas de un espejo: es “denso, suave, brillante”– para poder reflejar los pensamientos de la inteligencia pero traducidos en imágenes capaces de atemorizar y apaciguar a la parte del alma que es motor de los apetitos¹². Cada vez que vuelvo a este pasaje no puedo menos que pensar en el papel que juegan hoy las pantallas: televisores, computadoras, tablets, celulares, en la crianza de los chicos. Tan cuestionadas por la moderna pedagogía, nadie podría negar sin embargo el éxito que tienen las pantallas reproductoras de imágenes para apaciguar a las bestias, *para que causen el menor alboroto y dejen reflexionar al elemento superior* del hogar. No sé si el hígado habrá alcanzado alguna vez este poder de acallar a los sujetos menos racionales de la casa, pero no dejan de sorprenderme los intentos de Platón por hallar una solución a este conflicto recurrente, tan típico y cotidiano para los padres de hoy como alejado de su propia experiencia doméstica.

— — — — —

11 *Timeo* 71a.

12 *Timeo* 71b.

Algo más sobre el espejo reproductor de imágenes que Timeo imagina en el vientre: incluso la función estrictamente digestiva del hígado y de los órganos a él vinculados se presenta aquí como un complemento de esta otra función suya pedagógica, que se realiza además en virtud de su propia mecánica especular. Por un lado se afirma que el bazo se formó al lado del hígado para tenerlo siempre limpio, tal “como se limpian los espejos”¹³. O sea que también el bazo es instrumento de esta misma función de control. Por otro lado, la dulzura y la amargura que son propias del hígado se describen como el efecto fisiológico concreto y correctivo del más abstracto mensaje o moral inherente a las imágenes que en él se reflejan y que constituyen el contenido de su misión educativa. Timeo señala que el hígado, cuando utiliza su amargura, “se acerca <al alma apetitiva> y la amenaza”; provoca toda clase de alteraciones físicas: coloración amarillenta, contracción, aspereza, obturación de sus cavidades y accesos, causando dolores y náuseas. Por el contrario, cuando “alguna inspiración de suavidad proveniente de la inteligencia dibuja las imágenes contrarias” aplica la dulzura y entonces “endereza todo el órgano, lo suaviza y libera, y hace agradable y de buen carácter” a la parte apetitiva del alma, dándole un estado apacible¹⁴.

Conocerse a sí mismo en el espejo del otro

A los espejos está reservada una pedagogía mucho más valiosa y profunda en el *corpus*. En el *Alcibíades I*, el verse a sí mismo como a través de un espejo se revela crucial para llegar a definir la propia naturaleza humana. El Sócrates platónico (o académico, ya que la autenticidad del diálogo es todavía materia

13 *Timeo* 72c.

14 *Timeo* 72b-d.

de controversia) conversa con un Alcibíades insólitamente atento y obediente, que entiende que todavía no conoce lo suficiente como para afrontar sus deberes y sobre todo sus ambiciones políticas. El Alcibíades histórico, tremenda personalidad, impulsiva y polémica, aparece ahora como un discípulo que busca con paciencia los conocimientos que le faltan. Sócrates lo orienta hacia el más urgente de todos, el que indica el precepto délfico: el *conócete a ti mismo*. Por eso, en la primera parte del diálogo, lo conduce a identificar ese “sí mismo” con el alma, de acuerdo con la premisa tantas veces explorada en diálogos de madurez y de vejez acerca de la prioridad y hegemonía del alma por sobre el cuerpo. Este conocimiento a obtener se enmarca en un modelo técnico, según el cual todo conocimiento se dirige a un objeto que puede ser mejorado a través de la técnica conveniente y adecuada a esa naturaleza. En la segunda parte del diálogo, en la que aparece el espejo, se utiliza la analogía de la visión para especificar todavía más de qué se trata el conocerse a sí mismo; justamente Sócrates busca precisar en qué consiste “el sí mismo mismo”, al que se va a identificar con lo divino del alma, es decir, con su función intelectual que es su aspecto divino. El Sócrates platónico propone a Alcibíades este juego analógico:

Sóc. — Examina tú también. Si como quien aconseja a un hombre le dice a nuestro ojo: «mírate a ti mismo», ¿cómo entenderíamos lo que se nos aconseja? ¿No es acaso que intente mirar hacia aquello que, al mirarlo, el ojo está en condición de verse a sí mismo?

Alc. — Es evidente.

Sóc. — Observemos entonces: ¿mirando hacia cuál de los seres veríamos aquello y a nosotros mismos juntamente?

Alc. — Es evidente, Sócrates, que los espejos y cosas parecidas.

Sóc. — Tienes razón. Pues bien, ¿no hay también en el ojos con el que vemos cosas de este tipo?

Alc. — Desde luego.

Sóc. — ¿Has observado, entonces, que el rostro de quien mira fijamente a los ojos se deja ver como en un espejo en la mirada de quien está enfrente, y le llamamos precisamente *pupila*, puesto que es como una imagen de quien mira al rostro?

Alc. — Tienes razón.

Sóc. — Un ojo, entonces, al contemplar a otro ojo y dirigiendo la mirada hacia lo que es lo óptimo de él y con lo que ve, así se conocería a sí mismo.

Alc. — Así parece.

Sóc. — Y si de hecho mirara hacia otra cosa de las propias del ser humano o una de los seres, excepto hacia aquello con lo que resulta que esto es semejante, no se verá a sí mismo.

Alc. — Tienes razón.

Sóc. — ¿Por consiguiente, un ojo, si está en situación de verse a sí mismo, tiene que mirar por sí mismo a un ojo y hacia aquel lugar de la mirada en el que sucede que surge la excelencia de un ojo, y esto es probablemente visión?

Alc. — Así es.

Sóc. — Entonces, mi querido Alcibíades, ¿si un alma está también en situación de conocerse a sí misma tiene que mirar por sí misma a un alma, y especialmente hacia ese lugar de esta en el que surge la excelencia de un alma, la

sabiduría (*sophía*), y hacia eso otro con lo que esto resulta que es semejante?

Alc. — Así me parece, Sócrates.

Sóc. — ¿Podemos decir entonces que hay algo del alma más divino que esto, en el que están el saber y el pensar?

Alc. — No podemos.

Sóc. — Entonces esto de ella se asemeja al dios, y quien mira hacia esto conoce también todo lo divino, dios y la inteligencia (*phrónesis*), y así se conocería en especial a sí mismo.¹⁵

El espejo aporta aquí, en primer lugar, la dimensión reflexiva que exige el precepto délfico, pero dado que el *gnóthi heautón* está dirigido ahora al ojo como si fuera un hombre, es el ojo el que debe encontrar su propio espejo. Lo más parecido al espejo es la pupila de otro ojo en el que se está mirando. Según la analogía, ese espejo, la pupila, no es cualquier parte del ojo sino lo mejor de él, su excelencia, su parte óptima; por lo tanto, si ahora dirigimos el precepto délfico hacia el alma —a su vez prioritaria y hegemónica respecto del ojo y del cuerpo en general— ella también buscará su reflejo en la excelencia de otra alma, y esto, lo óptimo de un alma, es aquello en lo que reside la sabiduría, el saber y el razonar¹⁶. Esa parte —se afirma en el diálogo— se parece “a dios” (133c) por eso se concluye que quien la mira “y reconoce todo lo que hay de divino, dios y la inteligencia” y así se conoce cabalmente a sí mismo. De la enorme cantidad de aspectos destacables en este pasaje subrayo

— — — — —

15 *Alcibíades* I 132e-133c, traducción castellana de Óscar Velásquez (2013), con ligeras variantes.

16 Cf. *sophía* en *Alc.* 133b y *tò eidénai te kai phroneîn* en *Alc.* 133c.

un elemento que sigue siendo filosóficamente notable de la enseñanza platónica que se le trata de inculcar a Alcibíades: uno se conoce a sí mismo viéndose en otro; la persona se ve a sí misma cuando ve a otra y llega a descubrir “lo divino” en el alma, que además se asemeja a dios.

El uso analógico y el sentido que se da aquí al espejo en el reconocerse recuerdan otro pasaje en el que Sócrates habla de alcanzar lo divino mirándose en otra persona. El destinatario de esa lección es Fedro, otro de los discípulos malditos del Sócrates histórico, acusado igual que Alcibíades por la ominosa mutilación de las estatuas de Hermes que precedió a la catastrófica expedición ateniense sobre Siracusa, antes del final de la Guerra del Peloponeso. En el *Fedro*, Sócrates le explica a un Fedro muy jovencito cuáles son los cuatro diferentes tipos de locura divina (porque no siempre –aclara– la locura es mala), y cuando tiene que describir a la más importante de todas, a la locura erótica, y tiene que explicar lo que pasa en el momento en que un amado finalmente llega a estar invadido de esta locura, sumido en la perplejidad, pero en el colmo del deseo, dice Platón:

Entonces sí que es verdad que ama, pero no sabe qué, ni sabe qué le pasa, ni expresarlo puede, sino que, como a quien se le pegó de otro una oftalmía, no acierta a qué atribuirlo y se olvida de que, como en un espejo, se está mirando a sí mismo en el amante.¹⁷

Cuando amante y amado están ya los dos envueltos por la locura erótica aparece el otro aspecto relevante mencionado en el *Alcibíades*: la precisión normativa acerca de cuál es “la excelencia” del alma, su mejor parte, aquella en la que conviene

17 *Fedro* 255d.

mirarse para que la de los amantes sea realmente una vida feliz. Aquí Platón establece que si los dos se dejan guiar por la parte del alma “que conduce a una vida ordenada y a la filosofía” se encontrarán “dueños de sí mismos, llenos de mesura, subyugando lo que engendra la maldad y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita”¹⁸. En los dos casos, en el *Alcibíades* y en el *Fedro*, la aproximación a lo divino se alcanza mirándose en el espejo de otro semejante.

Foucault: el descubrimiento de la subjetividad

A pesar de que el papel del otro en el conocimiento de sí resulta bastante patente, una de las interpretaciones más influyentes del *Alcibíades* en la filosofía contemporánea y en las ciencias sociales sigue siendo la de Michel Foucault, que se concentra sobre todo en la reflexividad, en el volverse sobre uno mismo, que aparece en el diálogo. Foucault se interesa en esta indagación platónica sobre todo por el hecho de que, a su juicio, anticipa la moderna concepción de subjetividad. En *La hermenéutica del sujeto*, su curso en el College de France dedicado al cuidado de sí, en el que refiere al *Alcibíades*, afirma que aquí Platón introduce una concepción novedosa dentro de su obra y en la literatura griega al proponer la noción de alma-sujeto en lugar de la de alma-sustancia que aparecería, por ejemplo, en el *Fedón*. Según Foucault, Platón no se pregunta en el *Alcibíades*, como suele hacer en otros diálogos, qué es lo esencial de la naturaleza humana o qué es el ser humano sino “qué es el sí mismo”, lo “que hoy llamaríamos la cuestión del sujeto”. Y desde su perspectiva, lo decisivo sería aquí el deslizamiento conceptual que se produce hacia el sí mismo, la operación reflexiva por la

18 *Fedro* 256a-b.

cual la persona se vuelve a la vez sujeto y objeto. Leemos en *La hermenéutica del sujeto*: “[¿Cuál es] esta relación denotada por el pronombre reflexivo, *heautón*? ¿Cuál es el elemento que es el mismo desde el punto de vista del sujeto y del objeto?”¹⁹ La respuesta cree encontrarla Foucault en la expresión *αὐτὸ τὸ αὐτό* (*autò tò autó*), que aparece en dos pasajes clave del razonamiento que conduce a la analogía del espejo en el *Alcibíades*, en 129a-b y en 130c-d, y que ha sido fuente de grandes dolores de cabeza para los intérpretes antiguos y modernos.

En el primero de estos pasajes, Sócrates le pregunta a Alcibíades: “¿Cómo podría descubrir *αὐτὸ ταυτό* (*autò tautó*)? Porque si lo conociéramos, fácilmente descubriríamos lo que somos, pero seremos incapaces mientras lo ignoremos”. Para Foucault, *autò tò autó* designa la reflexividad en virtud de la cual la persona se constituye como sujeto; sería “ese elemento idéntico que está presente de un lado y del otro” de las relaciones reflexivas, cuidado de sí y conocimiento de sí, “como sujeto y como objeto”²⁰. La reflexividad del conocimiento de sí y del cuidado de sí es para Foucault el elemento clave. Efectivamente el *autós* presente en ambas expresiones, “cuidado de sí” (*epiméleia heautoû*) y “conócete a ti mismo” (*gnôthi seautón*), está poniendo de relieve una dimensión reflexiva, una vuelta sobre sí; sin embargo observar la analogía del espejo exclusivamente a la luz de la reflexividad reduce el alcance de nuestra interpretación.

A Foucault no le interesa particularmente la exégesis de la metáfora el espejo del *Alcibíades*²¹; su interés está más bien

19 M. Foucault (2001: 52).

20 *Ibidem*.

21 Su premura por llegar al final del diálogo, en la segunda hora de la cuarta sesión del curso, la del 13 de enero de 1982, no va acompañada por un análisis

en la búsqueda de una forma de subjetividad que, a su juicio, confiere un “criterio ético y estético a la existencia”, justamente el tipo de subjetividad que Foucault encuentra en algunos autores griegos y romanos de los primeros siglos de la era cristiana y que, al parecer, contiene una prefiguración de la subjetividad moderna. Según el intelectual francés, todo esto ya lo estaría anticipando el *Alcíades* en la medida en que para Platón la verdad del sí mismo está en nosotros; el diálogo constituiría la prehistoria de *esa forma de subjetividad* que él cree ver encarnada en la tardo-antigüedad, en la que el cuidado de sí se lleva a cabo tal como se confecciona una obra de arte: la propia vida ética como realización *estética*. Esta conclusión exige, sin embargo, que en la analogía del espejo no haya nada más que reflexividad; que la subjetividad allí expresada se limite a una mera relación. Esto lo han comprendido bien algunos seguidores de Foucault, que reivindican precisamente esta enseñanza en *La hermenéutica del sujeto*: “El sí mismo con el que tenemos relación no es más que la relación misma (...). Es, en suma, la inmanencia o, mejor, la adecuación ontológica de sí mismo con la relación”. No hay sujeto sino sólo relación (reflexividad)²².

Quizás esta forma de entender el conocimiento de sí se ajuste en alguna medida a cierto ideal de época helenística o imperial, pero no resulta convincente como descripción del

 detallado o novedoso de la analogía, y la atención se diluye hacia el complejo problema de la cronología, también irresuelto.

22 G. Agamben (2016: 104-5) cita *La hermenéutica del sujeto*, y vincula las ideas foucaulteanas acerca del sí mismo y de la vida como obra de arte con el supuesto de que “no existe un sujeto antes de la relación consigo mismo; el sujeto es esa relación y no uno de los términos de ella”. Otras conclusiones que Agamben presenta allí para reforzar la tesis (p.e.: “El sí, en cuanto coincide con una relación reflexiva no puede ser nunca sustancia, no puede nunca ser sustantivo”) nos alejan más aún del *Alcíades*, que afirma en rigor lo contrario.

pensamiento de Platón. Por eso la interpretación foucaultea aplicada sin reservas al *Alcibíades* resulta un intento por lo menos incompleto. En las últimas décadas, en el ámbito de los estudios platónicos, diversos autores buscaron otros caminos exegéticos retomando, una vez más, la clave que provee la expresión $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ (*autò tò autó*) y analizando su valor dentro del argumento que culmina con la analogía del espejo. En primer lugar, es necesario detenerse en la diferencia sutil pero relevante que plantea el diálogo entre conocer *lo que cada uno es* y *conocer $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$, “el sí mismo mismo”*. Volvamos al argumento. Sócrates, en diálogo con Alcibíades, se pregunta qué quiere decir “cuidar de uno mismo”; no es igual –dice– cuidar de uno mismo que de las cosas que a uno le pertenecen; e insiste: no podríamos conocer qué arte nos hace mejor si no sabemos “qué somos en realidad nosotros mismos”: *τί ποτ’ εσμεν αυτοί* (128e10–11). Como señala Christopher Gill, allí *autoi*, “nosotros mismos”, tiene un significado manifiestamente “intensivo”, no reflexivo; y es esta demanda de *intensificación* la que interesa al argumento²³; justamente como respuesta a ella aparece la expresión, $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}$ (*autò tautó*), en 129b1:

¿De qué manera se podría descubrir el sí mismo mismo (*autò tautó*)? Porque probablemente así descubriríamos qué somos nosotros, pero seremos incapaces mientras lo ignoremos.

La indagación procede entonces distinguiendo entre aquello que somos y los instrumentos que empleamos: Alcibíades y sus razonamientos, el zapatero y sus trinchetas, el obrero y sus herramientas... Nosotros somos almas que empleamos como instrumento al cuerpo, y no es lo mismo lo que somos (alma)

23 Retomo el análisis de C. Gill (2006: 349-351).

que nuestro instrumento o vehículo (el cuerpo). No obstante, esta respuesta todavía no es suficiente. Entonces encontramos la segunda ocurrencia de αὐτὸ τὸ αὐτό, en 130d:

... se debería examinar en primer lugar lo sí mismo mismo; pero ahora, en vez del sí mismo hemos estado examinando lo que es cada cosa, y ello tal vez sería suficiente, ya que podríamos afirmar que no hay nada más soberano que el alma.

Más allá de lo que cada cosa es –en el dialogo αὐτὸ (ο αὐτὸν) ἕκαστον (*autò hékaston*)²⁴– la pregunta sigue siendo por ese αὐτὸ τὸ αὐτό, el *verdadero* sí mismo, el “sí mismo mismo” que revela lo realmente esencial: no simplemente nuestra alma, a secas, sino la excelencia del alma. Cuando se interpreta αὐτὸ τὸ αὐτό no como mera expresión de alguna clase de reflexividad sino como demanda de *intensificación* tendiente a dar con lo realmente esencial hacemos coincidir la interpretación con la conclusión del razonamiento de Sócrates: podremos cuidar de nosotros cuando sepamos qué es lo que *realmente o verdaderamente* somos²⁵. Y eso que realmente somos no es para el platónico autor del *Alcibíades* una pura relación ni tampoco el alma a secas, sino la inteligencia, la parte divina del alma, aquello que en nosotros se parece “a dios”.

La exagerada preponderancia otorgada a la dinámica reflexiva del conocimiento de sí y del cuidado de sí, la interpretación

24 *Alc.* I 130d: “...en primer lugar había que someter a consideración lo que es el sí mismo mismo. En cambio, ahora, en lugar del sí mismo hemos estado considerando lo que es cada cosa, y ello tal vez sería suficiente, ya que podríamos afirmar que no hay en nosotros nada más soberano que el alma”.

25 Es la tesis de Gill (2006: 349-351), reafirmada en Gill (2007), y referida allí también a N. Denyer (2001: n.a 129b1-3), a B. Inwood (2005: 335-338), y a una sugerencia de C. Rowe.

foucaulteana eclipsa los dos aspectos más relevantes, a nuestro juicio, de la analogía del espejo: el énfasis en la excelencia del alma, vinculada a su naturaleza divina, y el valor del otro en el conocimiento de sí. Veamos ambas cuestiones, en orden inverso.

La mirada del otro en la formación del yo

Quizás el texto en el que mejor se refleje —ya que hablamos de espejos— la enseñanza del *Alcibíades* sea la *Magna Moralia*, atribuida a Aristóteles. Allí se afirma que “de la misma manera que nosotros, cuando queremos ver nuestro propio rostro lo vemos mirándolo en un espejo, así también tenemos que mirar al amigo si queremos conocernos a nosotros mismos. Pues, como decimos, *el amigo es otro yo*”²⁶. Se trata de una noción de auto-conocimiento que, con toda claridad, se opone a la perspectiva cartesiana, la cual prioriza la conciencia o conocimiento de uno mismo por encima de cualquier otro tipo de conciencia. Para Descartes, la única idea que está más allá de toda duda es precisamente ésta, formulada en primera persona: “pienso, existo”. C. Gill, en su estudio histórico sobre la noción de *self* en el mundo helenístico y romano, nos recuerda que también “en el pensamiento post-cartesiano encontramos varias versiones de esta concepción, incluyendo la idea de que una persona, en tanto sujeto, tiene acceso inmediato e infalible a su propia experiencia mental, y que la perspectiva de la primera persona tiene autoridad exclusiva en todos los aspectos de la vida psicológica y ética”²⁷. La concepción platónico-aristotélica reivindica, en cambio, el valor de la mirada del otro en el auto conocimiento —como es evidente en la analogía del espejo—, retomando así una

— — — — —
26 *Magna Moralia* 1213a20-24 (el subrayado es mío).

27 Gill (2006: 356).

idea muy antigua, vislumbrada ya en la tradición homérica: la del valor de los otros para la constitución del “yo”.

Los estudios sobre la noción de alma y del “yo” en la literatura homérica florecieron desde fines del siglo XIX y durante gran parte del siglo XX, y estuvieron dominados por una corriente historiográfica que tendió a subrayar la ausencia de una concepción unificada de las funciones que hoy llamaríamos psicológicas²⁸. El dato incontrastable de que *psyché* no aparece nunca en la *Iliada* o la *Odisea* describiendo funciones en el ser humano vivo, sumado al hecho de que las emociones, los impulsos a la acción, las reflexiones se manifiestan a través de múltiples agentes que llevan a cabo más bien operaciones fisiológicas²⁹, cimentaron la visión de una antropología fragmentada, sin unidad psíquica. No obstante, siguiendo algunas intuiciones que se encuentran ya en autores de los años 50 pero sobre todo en algunos estudios más recientes³⁰, encontramos que en Homero ya existe una perspectiva unificadora de la persona: por más que no se le atribuya *de manera explícita* la tarea de dar cohesión a todas las partes psico-fisiológicas que la conforman, el pronombre ἐγώ (*egó*) permite vislumbrar la concepción de un yo que es núcleo de todas esas funciones³¹, e incluso la de un cierto “conocimiento personal no reflexivo”. Aun sin una clara idea de autoconciencia, aunque no esté conceptualizada filosóficamente ni identificada claramente con la *psyché*, la unidad del yo está presente en el

28 Los trabajos pioneros de E. Rohde (1890-1894), W. Otto (1923) y J. Böhme (1929), y los de B. Snell (1948) y C. Eggers Lan (1967) insisten, con diversos matices, en la inexistencia de un concepto de “alma” en los poemas homéricos.

29 *Phrénes, kér, thymós, noûs*, etc. actúan como y/o son sede física de estas funciones.

30 Cf. los trabajos de D. Furley (1956), S. Darcus Sullivan (1988) y J. Bremmer (2002), entre otros.

31 Cf. A. Adkins (1970: 22 y 27).

pronombre ἐγώ (*egó*), a menudo enfatizado por el pronombre αὐτός: ἐγώ αὐτός (*egó autós*): “yo mismo”³². El héroe homérico repite con cierta frecuencia “yo mismo”, aunque no llegue a explicitar –ni a reflexionar– en qué consiste ese “yo mismo”.

Lo que me interesa aquí es que el *egó* de los personajes de la *Ilíada* suele aparecer representado por sus partes, psíquicas o físicas, y ellas son mentadas poéticamente como un *otro* que conforma al yo. Es muy frecuente encontrar a un héroe dialogando con su ánimo que lo reprende, o con su corazón furioso, a quien quiere hacer callar, o exhortando a sus (propias) manos a matar, a sus (propias) rodillas a levantarse; en fin, haciendo todo lo que lo constituye como esa singular personalidad heroica. Además, estos diálogos interiores de un yo con *otro yo* –su ánimo, sus piernas, sus manos, su corazón– se elaboran en analogía con otra dialéctica, la del héroe con otros semejantes en cuya mirada se observa para dar vía libre a determinadas emociones o para definir cursos de acción. Todas las relaciones que establece el yo del héroe homérico con *otros*, ya sean internos (su corazón, su ánimo) o externos, incluso trascendentes (los dioses), se elaboran en analogía con la que el yo tiene con *otros yo* semejantes a él. Una idea que también reencontramos en la Modernidad, no ya en la visión cartesiana sino en la dialéctica hegeliana de la formación del yo a través del *nosotros* y del *nosotros* a través del yo³³.

Vista desde esta perspectiva, la mecánica especular del conocerse a sí en el otro que propone el platónico *Alcibíades* a

— — — — —
32 Cf. H. Schwabl (1954: 48) quien admite, no obstante, que no hay *person Bewusstsein*.

33 Tomo esta sugerente analogía de *El yo y el alma en Homero* (2015), disertación de Javier Adrogué defendida en la Universidad de Buenos Aires, aún inédito. En ella aparecen profusamente documentadas las ocurrencias de diversas funciones psicológicas en la *Ilíada* y la *Odisea*.

la filosofía posterior podría encontrar remotos antecedentes en la forma literaria con la que se ilustra la constitución del yo de los héroes homéricos.

Lectura humanista y lectura teológica del paradigma óptico

Queda pendiente el análisis de la intuición platónica del carácter divino de una parte del alma (el otro elemento eclipsado por la interpretación subjetivista del *Alcibíadas*). Volvamos a la analogía del espejo: si mi ojo tuviera que conocerse a sí mismo debería verse a sí mismo viendo, y eso se lograría fijando la vista en la pupila de otro al que está viendo; al ver su pupila se verá a sí mismo viendo. E igualmente, el espejo del alma es otra alma (actuando como alma), con la que entramos en diálogo. Ésta es la base de la que Brunschwig llamó³⁴, la interpretación “horizontal y humanista” de la analogía de la visión, a la que él opuso algunas objeciones con el propósito de mostrar que esa relación dialéctica no es *conditio sine qua non* del conocerse a sí mismo. A su juicio, deberíamos preferir una interpretación “vertical” o “teológica”.

Brunschwig apunta en tres direcciones: por un lado considera que el conocimiento de sí no implica forzosamente verse en otro ojo: cualquier superficie especular cumpliría la misma función que la pupila, y en definitiva la elección del ojo obedece al carácter singular de la vista entre los sentidos (el oído no puede escucharse al escuchar, etc.). Por otro lado, advierte que no hay elementos textuales que permitan concluir que el ojo en el que nos miramos a su vez nos mira, ni que cuando dirigimos el ojo del alma hacia otra alma, ella a su vez se esté dirigiendo a la nuestra. En tercer lugar, se suele dar por supuesto que la pupila

— — — — —

34 J. Brunschwig (1996: 62 y ss.).

es el espejo por excelencia pero parece ser al revés: en la analogía, la pupila es lo que se parece al espejo, es decir: la pupila es la copia, no el modelo³⁵. Encima, el espejo (el modelo) no ve. Y tal como ocurre con el ojo, cuando Sócrates y Alcibíades admiten que “un alma en situación de conocerse a sí misma tiene que mirar por sí misma a un alma, y especialmente hacia ese lugar de esta en el que surge la excelencia de un alma, la sabiduría, y hacia eso otro con lo que esto resulta que es semejante”³⁶, se sugiere que “el segundo objeto de visión del alma (“eso otro”) es el modelo del cual la parte intelectual del alma resulta ser una copia más o menos imperfecta”³⁷. El modelo al que la parte intelectual del alma se asemeja es “dios”; pero entonces, al igual que en el caso del ojo, la pupila y el espejo, ¿por qué deberíamos dar por supuesto que la parte intelectual del alma, o su modelo, dios, a su vez, *nos miran*?

Por lo tanto, desde esta perspectiva, en lugar de leerse en forma horizontal—la relación de un ojo que se mira en otro ojo y se conoce por su intermedio—, la analogía debería interpretarse de manera vertical y asimétrica, apuntando a una visión solitaria en un espejo que, por su parte, no ve. Nos conocemos a nosotros mismos en el espejo de un alma intelectual y despersonalizada, y descubrimos que nuestro elemento más esencial es también intelectual y despersonalizado, en una relación que no tiene nada de simétrica, con un dios al que no se le puede pedir que se conozca a sí mismo en el alma que en él se conoce (ni tampoco pedirle al espejo que mire él mismo al ojo que en él se mira).

— — — — —

35 Brunschwig lee los pasajes 132e y 133a, donde se habla de hallar un objeto al que “la pupila se parece” para mostrar que “la pupila se presenta como la copia y el espejo como el modelo”.

36 *Alc.* I 133b.

37 Brunschwig (1996: 75).

La lectura teológica y vertical de Brunschwig reivindica un elemento central eclipsado en otras interpretaciones, ya sea por la búsqueda de una historia de la subjetividad o por un énfasis algo exagerado en la aparente simetría que proporciona el espejo. No obstante, la literalidad rigurosa no siempre traduce mejor ni de manera más completa el sentido de una metáfora. Por nuestra parte, luego de tomar al espejo como modelo y a la pupila como copia –tal como señala agudamente Brunschwig– advertimos que, de todas maneras, la analogía platónica induce al ojo a mirarse en la copia, es decir en otro ojo, y no en otro espejo paradigmático e impersonal. Pudiendo detenerse en el modelo que ofrece al ojo el espejo, Platón introduce de todos modos en el juego analógico un elemento ocioso, innecesario: la pupila de otra persona, de manera que en el acto de conocerse se enfrenten dos pupilas, es decir, en palabras de Gill: dos “capacidades activas”³⁸. En la sintética concisión de su metáfora, el diálogo no da explicaciones de por qué el ojo y el alma en lugar de dirigirse de manera directa y sin mediaciones al modelo (el espejo y el dios, respectivamente) buscan conocerse en una copia. A mi juicio, lo ocioso de la metáfora revela precisamente una de sus claves: el “énfasis en la idea de que uno es capaz de conocerse a uno mismo a través de la visión de otra persona” y “puede obtener mejor información sobre sí mismo a través del otro”³⁹.

En la analogía no se mira cualquier cosa: el ojo busca mirarse en otro ojo *que ve* y suponemos que análogamente el alma

38 Gill (2007: 11). En el caso del reflejarse en el espejo, es decir, en dios, no queda claro si ese dios debe ser entendido como sujeto activo o pasivo, como conecedor u objeto de conocimiento.

39 Las dos citas son de M. Boeri y L. De Brasi (2017: 29), quienes en su análisis de la metáfora agregan: “la inscripción délfica *conócete a ti mismo* dirige su advertencia a nuestros ojos *como si fuesen humanos*. Por lo tanto la imagen visual y el diálogo están mutuamente relacionados” (*ibid.*).

busca conocerse en otra alma que también está *obrando como alma*, es decir: viviendo, deseando o experimentando emociones, aprendiendo, tomando decisiones. Poner frente a frente dos “capacidades activas” implica que aquello en que nos reflejamos también está ejerciendo, como tal, su propia función. Por otra parte, no se mira cualquier cosa en ese ojo ni en esa alma, sino que para conocerse a uno mismo hay que apuntar y dirigirse a lo mejor de cada uno de ellos. Es decir: aunque la dimensión dialéctica esté presente, la mediación del otro en el conocimiento de sí no está dada por el mero reflejarse; la analogía subraya, tanto en el nivel de los ojos como en el de las almas, que uno puede verse a sí mismo y conocerse a sí mismo cuando *mira en ese otro lo mejor*: ni el ojo es completamente la pupila ni el alma es toda ella dimensión intelectual. La analogía no expresa, por lo tanto, una horizontalidad *tout court* sino un vínculo en el que está en juego el deber de buscar *la mejor parte* de aquello en lo que uno (el ojo o el alma) se refleja. Esta dirección explícita hacia “lo óptimo” (133a), “la excelencia” (133b 4 y 10), “lo divino” (133c) expresa, como Brunschwig advierte, un carácter *vertical*, pero en relación con él, los dos ojos y sobre todo las dos almas –la del que mira y la que es mirada– conforman un eje horizontal⁴⁰. Eso en lo que uno debe buscar conocerse, lo mejor del alma, es a la vez lo más propio de nosotros mismos, es una disposición común, y aquello cuyo conocimiento nos vuelve más felices⁴¹. Acotar la horizontalidad reivindicando el valor que tiene la búsqueda vertical no comporta, por lo tanto, eliminar la dirección personal y mutuamente beneficiosa de la búsqueda.

— — — — —

40 Gill (2007: 13) habla de una “relación triangular” entre el eje horizontal común y la tendencia común a la cima vertical.

41 Cf. *Alcibíades* I, 134e2 y 135b6.

Para concluir, retomo a la luz del *Alcibíades* I, apenas cambiada, la pregunta que nos convoca: ¿puede ser la metafísica –para Platón– un espejo de la vida? Platón no conoce la palabra “metafísica” ni revela en el *Alcibíades* una diferencia explícita entre ser y devenir, entre lo sensible y lo inteligible, que es propia de sus diálogos llamados “de madurez”, en los que alude a Formas trascendentes. Sin embargo sí habla aquí de dios, y también de la sabiduría y la inteligencia como algo divino en el alma humana, como aquello que, de lo humano, más se parece a dios. El espejo nos devuelve el conocimiento de sí, necesario para hacer de la vida en común –la vida política en la que aspira descollar el joven Alcibíades– una vida feliz. Lo divino, que es lo más propio (el sí mismo mismo) de lo humano, y lo que compartimos con otros semejantes, puede presentarse como en un espejo a quien sepa buscar, e incluso ser vehículo no para cualquier clase de vida sino para una vida feliz. Con todas estas aclaraciones de por medio, creo que podríamos tomar la respuesta de Platón en el *Alcibíades* casi como un sí.

Referências

Ediciones y traducciones del *Alcibíades* I referidas

Platón, Alcibíades, edición crítica del texto griego, traducción y comentarios de Óscar Velásquez, Santiago de Chile, Ediciones Tácitas, 2013.

Plato : Alcibiades I, Nicholas Denyer ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Platón, Diálogos, vol. VIII - *Dudosos y apócrifos*, trad. cast. de Juan Zaragoza, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1992.

Plato in Twelve Volumes, Vol. 8 translated by W.R.M. Lamb, Cambridge, Harvard University Press, 1955.

Platon, Œuvres complètes, tome 1, ed. et trad. M. Croiset, Paris, 1920.

The Dialogues of Plato Translated into English, with analyses and. introductions by. B. Jowett, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 1892.

Literatura secundaria referida

Adkins, W. H. (1970), *From the Many to the One. A Study of Personality and View of Human*

Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs, Ithaca.

Agamben, G. (2016), *El fuego y el relato*, trad. cast. de Ernesto Kavi, Madrid, Sexto Piso.

Boeri, M. y De Brasi, L. (2017), “Self-Knowledge in the *Alcibiades I*, the *Apology of Socrates*, and the *Theaetetus*: The Limits of the First-Person and Third-Person Perspectives”, en *Universum* 32.1, pp. 17-38.

Böhme, J. (1929), *Die Seele und das Ich im homerische Epos*, Diss. Gottingen, Leipzig.

Bremmer, J. (2002), *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid, Siruela, 2002.

Brunschwig, J. (1996), “La déconstruction du «Connais-toi toi-même» dans *l’Alcibiade Majeur*”, en *Recherche sur la philosophie du langage*, pp. 61-84.

Darcus Sullivan, S. (1988), *Psychological Activity in Homer. A Study of Phrên*, Ottawa, Mc Gill-Queen’s University Press.

Dorion, L.-A. (2004), *Platon. Charmide et Lysis*, Paris, Flammarion.

Foucault, M. (2001), *L’herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-2)*. F. Ewald, A. Fontana, A. y F. Gros (eds.), París, Gallimard (hay traducción castellana de H. Pons, México, FCE, 2002).

- Furley, D. J. (1956), "The Early History of the Concept of Soul", en *Bulletin of the Institute of Classical Studies* N° 3, pp. 1-18.
- Gill, C. (2006), *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford, Oxford University Press.
- Gill, C. (2007) "La connaissance de soi dans l'Alcibiade de Platon", en *Études platoniciennes*, 4, pp. 153-162 (<http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/908> ; DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.908).
- Inwood, B. (2005), *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Oxford University Press.
- Merker, A. (2003), *La vision chez Platon et Aristote*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Otto, W. (1923), *Die Manen oder von Urformen des Totenglaubens – Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volkeglauben überhaupt*, Darmstadt.
- Rohde, E. (1890-1894), *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 vol., Leipzig (trad. cast. *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México - Buenos Aires, 1948 y reed.).
- Schwabl, H. (1954), "Zur Selbständigkeit des Menschen bei Homer", en *WS* 67.
- Snell, B. (1948), *Die Entdeckung des Geistes*, Harrisburg (trad. cast. *El descubrimiento del espíritu: estudio sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, Barcelona, 2007).
- Tremblay, S. (2009), *La connaissance de soi dans l'Alcibiade Majeur de Platon: Mémoire présenté comme exigence partielle de la Maîtrise en Philosophie*, Université de Québec à Montréal.

O método antinômico no pirrônismo: uma herança protagórica

Wesley Rennyer M. R. Porto¹

Para que possamos compreender devidamente o grau de afinidade que a argumentação cética guarda com a antilógica de Protágoras, devemos, primeiramente, analisar três aspectos: I) em que consiste propriamente a antilógica; II) de que modo o princípio da antinomia do *λόγος* se apresentou na doutrina do próprio Protágoras; III) como os céticos recepcionaram e desenvolveram a antilógica do filósofo de Abdera harmonizando-a com a *sképsis*. Tendo sido realizado esse itinerário, garantiremos, com efeito, a possibilidade de julgarmos a legitimidade ou ilegitimidade da nossa hipótese filosófica.

De um modo geral, poderíamos explicar a antilógica (*ἀντιλογική*) como a arte de erigir discursos contrários acerca de um mesmo elemento. Em outras palavras, trata-se da concepção de que no âmbito de toda atividade teórica ou experiência humana há sempre, acerca do mesmo objeto, *dois discursos* (*δύο λόγους*) divergentes entre si. Nesse sentido, como nos diz Kerferd, a antilógica consistiria “em fazer que a mesma coisa seja vista, pelas mesmas pessoas, ora possuindo um predicado, ora possuindo um predicado oposto ou contraditório” (KERFERD, 2003, p. 106). Mas o que nos atesta que essas acepções coadunam com o que Protágoras concebia por antilógica? Era esse o sentido que o célebre sofista lhe atribuía?

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba.

Como todo leitor da tradição sofista deve saber, o acesso à doutrina de Protágoras se dá exclusivamente através da tradição doxográfica, de modo que essa questão, assim como outras, não pode ser respondida com absoluta certeza. Não obstante isso, temos bons motivos para acreditar que as acepções apresentadas acima são adequadas e não diferem do que Protágoras concebera por antilógica, pois o sentido desse método, nos diferentes relatos a que temos acesso, guarda o mesmo significado. A antilógica, utilizada por Protágoras ou outro filósofo, consiste na arte de erigir contradições.

Diógenes Laércio escreve que Protágoras teria sido o primeiro a declarar que em todas as coisas há duas razões contrárias entre si (DL, IX, 51). Essa é uma chave de leitura importante para os raciocínios que se seguirão. Não entraremos no mérito de discutir se Protágoras realmente foi o primeiro a declarar a existência de “*dois λόγοι divergentes entre si*”², pois o que nos interessa é investigar o método antilógico conforme conjecturamos que o sofista o tenha entendido e praticado; depois, como já anunciamos, traçaremos um paralelo da antilógica com o pirronismo. Decerto, para nossa primeira incumbência, não poderíamos deixar de contar com os relatos de Platão e Aristóteles, que atribuem o uso da arte antilógica aos sofistas, dentre os quais figura, obviamente, o sábio Protágoras.

No diálogo de Platão *O Sofista*, podemos depreender certo sentido do método antilógico, pois o filósofo ateniense desenvolve determinadas definições sobre o sofista que o identifica como

— — — — —

2 Para Untersteiner, a concepção da antilógica que aparece em Protágoras está diretamente relacionada à história do pensamento grego, que muito antes da sofística já tivera preparado seu terreno. Em Protágoras, os *dois discursos* ganhariam sua realidade dramática, mas sua essência encontrar-se-ia, antes de tudo, na própria espiritualidade helênica (cf. UNTERSTEINER, 2012, p. 50).

versado nessa “arte”. Aí, sobretudo, os sofistas são caracterizados por Platão como aqueles que “são hábeis em contradizer e fazem com que os outros sejam, como eles mesmos, capazes disso” (PLATÃO, *Sof.*, 232c). Ora, se analisarmos atentamente essa passagem veremos que ela aponta, com toda a probabilidade, para o que nós poderíamos entender por antilógica, pois extrair contradições acerca do mesmo assunto é uma das características desse método.

Por conseguinte, o diálogo avança fazendo referência a uma série de temas nos quais os sofistas aplicariam a tal arte da controvérsia; nesse ponto, o jovem Teeteto, respondendo ao Hóspede de Eléia, considera os elementos aludidos, isto é, os pontos comuns em que se emprega a controvérsia, como pertencentes aos escritos de Protágoras³ (*Sof.*, 232e), o que reforça a hipótese de que o sofista tenha de fato se dedicado ao método das razões contrárias. Se levarmos isso em consideração, perceberemos que a fórmula da controvérsia, exposta por Platão, embora também seja comum aos sofistas em geral, remete especialmente à figura do abderita.

De qualquer forma, talvez o melhor exemplo do uso da antilógica nos diálogos platônicos (do ponto de vista didático) apareça no *Eutidemo*. No referido texto, Sócrates explica para Críton como Eutidemo havia argumentado a favor de uma ciência que, uma vez encontrada, permitiria viver a vida belamente (293b). Logo em seguida, vemos Eutidemo iniciar o argumento,

— — — — —

3 Muito possivelmente, tratar-se-ia da obra do sofista denominada *Antilogia* da qual Diógenes faz referência (cf. DL, IX, 55). Essa é a interpretação de Untersteiner, que considera que as *Antilogias* “tratavam de quatro problemas fundamentais: 1) sobre os deuses; 2) sobre o ser; 3) sobre as leis e todos os problemas que concernem ao mundo da *pólis* e 4) sobre as artes” (UNTERSTEINER, 2012 [1996], p. 37).

manifestamente antilógico, perguntando a Sócrates se existe algo que ele conheça. Sócrates responde positivamente, o que, com efeito, faz de Sócrates alguém que sabe. Mesmo assim, continua Eutidemo, a necessidade não constrangeria Sócrates a saber tudo, embora seja alguém que sabe. Consequentemente, se alguma coisa ele não sabe, ele é alguém que não sabe; sendo assim, Sócrates seria “alguém que sabe” e “alguém que não sabe” ao mesmo tempo (293c-d).

Embora o método antilógico exposto no *Eutidemo* não se refira diretamente a Protágoras, temos um exemplo valioso da sua aplicação, pois percebemos que se extrai do mesmo objeto, no caso Sócrates, predicados contrários, isto é, “sabe” e “não sabe”, conclusão comum à antilógica. Nesse sentido, poderíamos deduzir que a *arte antilógica* (τέχνη ἀντιλογική), como entendida por Platão, diz respeito ao método de opor um λόγος a outro, para que se comprove, desse modo, a presença de uma antítese inerente a cada discurso.

A característica essencial da antilógica, pelo que nós analisamos acima, seria “a oposição de um λόγος a outro, por contrariedade ou por contradição” (KERFERD, 2003, p. 110). Obviamente, como era de se esperar, Platão critica o uso das antilogias no debate, pois, como bem lembra-nos Kerferd (2003), o considera inadequado enquanto método de investigação filosófica, afinal o jogo de contradições da antilógica não conseguiria – diferente da arte dialética⁴ –, êxito na apreensão da verdade (ἀλήθεια).

4 Vale lembrar que assim como Platão critica o uso do método antilógico no debate filosófico, ele também se preocupa com o abuso da dialética, nomeadamente entre os jovens. Por esta razão, no livro VII da *República*, Platão escreveu que: “[...] Não suponho que tenha escapado de tua percepção que, quando jovens experimentam pela primeira vez o manejo dos argumentos,

Aristóteles, assim como o seu mestre, também se referiu à prática da antilógica do ilustre sofista de Abdera. Em pelo menos duas de suas obras vemos o estagirita comentar sobre o método discursivo de Protágoras, tanto em sua *Metafísica* (1007b), ao criticar abertamente a concepção de que é “igualmente possível afirmar ou negar algo de algo”; quanto em sua *Retórica* (10402a), ao declarar que tal procedimento antilógico (atribuído a Protágoras) possibilita ao orador “tornar mais forte o discurso mais fraco”.

Ambas as passagens, se analisarmos atentamente, podem nos revelar características importantes do método antilógico. Na primeira delas, o estagirita declara que é possível “afirmar ou negar algo de algo”, demonstrando, assim, que há, para Protágoras, um caráter ambíguo intrínseco ao *λόγος*. Essa ambiguidade, por sua vez (e aqui a passagem da *Retórica* complementa a primeira), torna possível que o discurso mais fraco ascenda a uma condição de equivalência ao discurso mais forte, dado que não há nenhuma hierarquia entre os discursos, mas todos os prós e contras, com igual força de persuasão, poder-se-iam ser defendidos.

Como bem observou Porchat, tais características antitéticas estão estritamente relacionadas ao discurso protagórico, e elas inauguram, na filosofia, uma nova técnica argumentativa capaz

destes abusam, os tratando como uma espécie de esporte da contradição. Imitam aqueles que os refutaram refutando eles próprios a outros, e, como filhotes, extraem prazer em arrastar e despedaçar por meio de seus argumentos os que se encontram a sua volta. [...] Na seqüência, quando tiverem refutado muitos e forem por estes, por sua vez, refutados, cairão forçosa e rapidamente na descrença do que antes acreditavam. O resultado é que tanto eles quanto a totalidade da filosofia caem [finalmente] no descrédito dos outros” (PLATÃO, *República*, VII, 539b-c).

de tornar exequível a prova ou demonstração de praticamente qualquer argumento:

Ignorando se os deuses são ou não, dos homens, filósofos ou não, Protágoras verificava apenas que as opiniões sempre divergem e que elas não se põem de acordo. Mas também descobria, mestre de retórica e de eloquência, que os homens se deixam persuadir com frequência pelo discurso e que é sempre possível opor persuasivamente a um argumento um argumento contrário ou tornar mais forte a razão anteriormente mais fraca. Uma primeira formulação assim se propunha do que seria a contribuição fundamental da sofística para a filosofia, a saber: a descoberta de que *se pode provar tudo que se quer*, de que todas as teses se podem demonstrar, se se domina de modo adequado e conveniente a técnica da argumentação (PORCHAT, *Rumo ao ceticismo*, 2007, p. 14).

Diferente da racionalidade dos filósofos, comprometida com o *Ser*, Protágoras, como entendemos, fiou-se na dimensão do *Aparecer*, que se manifesta inexoravelmente múltiplo, repleto de contrariedades, ambivalente, mutável. A antilógica – antes que mero artilho sofístico – parece trazer à tona a natureza conflituosa do mundo fenomênico para o reino do *λόγος*, por isso Protágoras concebeu que, como nos diz Sêneca, *acerca de qualquer assunto é possível sustentar, com a mesma validade, tanto uma tese quanto a sua contrária*, e que *a respeito de todas as coisas é possível estabelecer o pró e o contra* (DK, 80 A 20).

Como aparece no texto anônimo conhecido por *Dissoi Lógoi*⁵, talvez um dos mais ricos registros do método das antinomias, a ambivalência presente nos *λόγοι* se manifesta nas mais variadas questões, seja acerca do *bom e ruim* (*ἀγαθὸν καὶ κακῶν*), do *belo e do feio* (*καλοῦ καὶ αἰσχροῦ*), do *justo e do injusto* (*δικαίῳ καὶ ἀδίκῳ*), etc. O autor, endossando os pensadores que faziam uso dos *discursos duplos* na Grécia, demonstra como é possível acerca de cada questão em debate extrair conclusões diametralmente opostas. Esses procedimentos, sem sombra de dúvida, foram minuciosamente dominados por Protágoras.

Costuma-se dizer, em muitos compêndios de filosofia, que a atividade filosófica visa desvelar o que há de permanente sob a camada da aparência. Se essa concepção é legítima, então podemos dizer que Protágoras, contrariando essa via, seguiu um caminho inteiramente oposto, pois entendeu que a aparência é o que demarca o limite da cognoscibilidade humana, uma vez que conhecemos apenas o que nos aparece relativamente e não, tomando emprestada uma expressão cara à tradição, como as coisas são em si mesmas.

É por constatar essa natureza contraditória da realidade que Protágoras se distancia da ontologia, pois não admite o caráter unívoco e essencial do real, mas, diferentemente, concentra-se

5 Publicado pela primeira vez em 1570 com o título de *Dialékseis* (Discussões), num apêndice à edição de Diógenes Laércio, os *Dissoi Lógoi* é um tratado anônimo do fim do século V a.C. que foi preservado junto com as obras de Sexto Empírico (cf. PREZOTTO, 2009, p. 30). A obra é composta por nove pequenos capítulos, e trata, em quase toda sua extensão, sobre a natureza antitética dos discursos. Em verdade, poderíamos pensar nos *Dissoi Lógoi*, como bem observou Prezotto, como um modelo de “ensino sofístico, centrado na transmissão e apropriação de técnicas argumentativas, um desdobramento da *antilogiké tékhne* como arte da contradição” (PREZOTTO, 2009, p. 63).

na dimensão ambígua do *λόγος* para atestar sua doutrina⁶. Há sempre, acerca do mesmo assunto, duas razões conflitantes entre si. Se esse é o diagnóstico, então o *λόγος*, cindido em razões contrárias e equivalentes, afasta, por consequência, a esperança que o discurso dos homens possa indubitavelmente dizer a *Verdade*. Resta aos homens, pois, apenas as boas e as más opiniões, ou, como diria Protágoras, “umas melhores que as outras, mas não mais verdadeiras” (PLATÃO, *Teeteto*, 167B).

Isso que caracterizamos por antilógica em Protágoras, também encontrou, assim como o relativismo, um lugar de relevo no discurso dos *σκεπτικοί*. Nomeadamente nas *Hipotiposes Pirrônicas*, Sexto Empírico explica em diversas passagens o quão importante é para o ceticismo o caráter antitético do discurso, chegando até mesmo a considerar um dos princípios da *via cética* (*σκεπτικῆς ἀγωγῆς*):

συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστὶν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι ἅπὸ γὰρ τοῦτο καταλήγειν δοκοῦμεν εἰς τὸ μὴ δογματίζειν (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Υ.*, I, 12).

O princípio geral da disposição cética é de que a todo discurso se contrapõe [outro] discurso equivalente; pois a partir disto, pensamos, segue-se o não dogmatizar (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 12).

— — — — —
6 O profundo desenvolvimento do método antinômico – que as evidências textuais nos indicam que Protágoras tenha desenvolvido – nos oferece base suficiente para justificar essa leitura. Aparentemente o fascínio que as especulações filosóficas (que transcendiam os limites da experiência humana) exerciam sobre os pensadores antigos jamais persuadiu o sofista de Abdera a adentrar nessa dimensão do mistério, afinal, nesse domínio, nenhum homem é mais sábio que outro, pois todos eles ensinam e discursam conforme suas predileções individuais.

Se observarmos detalhadamente, o princípio cético das razões contrárias, conforme apresentado por Sexto, se confunde com a própria maneira da *sképsis* ser identificada. Como o próprio Sexto Empírico elucidada, o ceticismo se caracteriza pela sua *capacidade de estabelecer oposição (δύναμις ἀντιθετική)*, que nada mais é do que a capacidade de estabelecer oposição entre as coisas que aparecem e as que coisas que são pensadas, de modo que elas se contraponham de todas as maneiras.

Cabe notar, todavia, que a prática de trazer à tona esse aspecto antinômico do *lógos*, tem, no pirronismo, o intuito de alcançarmos a *suspensão do juízo (ἐποχή)* e a *imperturbabilidade (ἀταραξία)*.

Ἦστί δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἷονδήποτε τρόπον, ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχὴν τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, Π.Υ., I, 8).

O ceticismo é a capacidade de estabelecer oposição entre aparências e pensamentos de todos os modos possíveis, de tal forma que através do equilíbrio entre as coisas e as razões contrárias chegamos primeiro à suspensão do juízo, depois à tranquilidade (SEXTO EMPÍRICO, P.H., I, 8).

Assim como o relativismo, o princípio das *razões contrárias* no pirronismo visa essencialmente conduzir-nos à suspensão do juízo, que, como já mencionamos, constitui parte fundamental dessa corrente filosófica. Cabe notar, no entanto, que esse princípio dos “*argumentos contrários*” (*ἀντικειμένους λόγους*)

adquiriu no ceticismo maior amplitude em sua significação, pois os cétricos não o entenderam como restrito ao domínio da *negação e afirmação* (*ἀπόφασιν καὶ κατάφασιν*), porém, como nos relata Sexto (*P.H.*, I, 10), no sentido mais geral de *razões conflitantes* (*λόγους μαχομένους*).

Nessa acepção cética, por assim dizer, a antilógica escapa da arte da contradição *stricto sensu* (ou, se preferirmos, da técnica de extrair predicados contrários do mesmo objeto, como fazem os sofistas no *Eutidemo*) e passa a ter maior amplitude no plano argumentativo. O antagonismo do *lógos* é apontado pelo discurso pirrônico como marca da divergência da opinião dos dogmáticos, cuja equivalência das teses conflitantes faz com que o cético não rejeite ou endosse qualquer um dos lados, mas, suspenda o juízo.

Se os pirrônicos argumentam antiteticamente contra os dogmáticos – os livros II e III das *Hipotiposes* e todos os livros dos *Adversus Mathematicos* atestam isso –, o fazem para demonstrar o universo conflituoso e isonômico dos *λόγοι* em disputa. Obviamente que, para frustrar as pretensões otimistas dos dogmáticos, os cétricos terminam por assumir posições negativas, porém, esses argumentos, como bem lembra Bolzani, são produzidos para “contrabalancear a força tética positiva da maior parte das filosofias dogmáticas, a eles cabe fornecer, em vista à equipotência e conseqüente suspensão, a alternativa oposta, contrária ou simplesmente conflitante” (BOLZANI, 2013, p. 32).

Como nos esclarece Sexto Empírico em suas *Hipotiposes*, o cético, ao dizer que “a toda razão opõe-se uma razão equivalente”, refere-se a toda razão submetida a seu escrutínio; essa “*razão*”, por sua vez, não significa uma razão qualquer, mas

aquela que visa estabelecer algo de modo dogmático; o termo “*equivalente*”, diz respeito à credibilidade e incredibilidade do argumento; por fim, o termo “*opõe-se*”, é entendido no sentido amplo de ‘está em conflito’ (*P.H.*, I, 202). Os discursos opostos e equivalentes nos forçam, na óptica cética, a não nos pronunciarmos peremptoriamente acerca da verdade ou falsidade, realidade ou irreabilidade do que se discute.

Em todo o caso, poder-se-ia argumentar, contra o cético, que declarar que “a toda razão opõe-se uma razão equivalente” não o exime do dogmatismo que busca evitar, mas, ao contrário, torna-o tão dogmático quanto as filosofias especulativas que sustentam teses sobre a natureza das coisas. Para dirimir tal objeção, basta que atentemos para o enunciado cético que diz que “tudo é relativo”, pois a declaração acerca dos discursos conflitantes e equivalentes precisa ser entendida à luz dessa mesma especificidade da linguagem pirrônica.

Nesse sentido, é deveras importante observar o que Sexto Empírico escreve sobre a máxima das *razões contrárias* e como ele a distingue do discurso dogmático:

ὅταν οὖν εἶπω “παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται”, δυνάμει τοῦτό φημι “παντὶ τῷ ὑπ’ ἐμοῦ ζητουμένῳ λόγῳ, ὃς κατασκευάζει τι δογματικῶς, ἕτερος λόγος κατασκευάζων τι δογματικῶς, ἴσος αὐτῷ κατὰ πίστιν καὶ ἀπιστίαν, ἀντικεῖσθαι μοι”, ὡς εἶναι τὴν τοῦ λόγου προφορὰν οὐ δογματικὴν ἀλλ’ ἀνθρωπέου πάθους ἀπαγγελίαν, ὃ ἐστὶ φαινόμενον τῷ πάσχοντι (ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ, *Π.Υ.*, I, 203).

Com efeito, quando digo “a toda razão opõe-se uma razão equivalente”, isso significa que digo “a toda razão por mim investigada, que estabelece algo dogmáticamente, outra razão me aparece contrapor-se, equivalente a ela em credibilidade e incredibilidade, que estabelece algo dogmáticamente”, assim, o discurso proferido não é dogmático, mas expõe uma afecção humana, que se mostra a quem é afetado (SEXTO EMPÍRICO, *P.H.*, I, 203).

Sexto está demonstrando o que reiteradas vezes ele comenta em sua obra: o cético não visa estabelecer positivamente nenhum dos seus enunciados – que em geral, em contraste com as teses dogmáticas, se anulam juntamente com os discursos adversários⁷ –, mas “o essencial é que na formulação destes enunciados [o cético] expressa o que lhe aparece e manifesta a sua própria afecção de maneira não dogmática” (SEXTO, *P.H.*, I, 15)⁸. Sob essa noção sextiana, podemos dizer que o discurso cético é a verbalização de uma *afecção* (πάθος), ou, nos termos do próprio Sexto, uma enunciação narrativa (ιστορικῶς), que em nenhum momento está interessada em comprometer-se com a verdade de qualquer uma das suas afirmações. Todo discurso tético⁹ é antípoda ao λόγος pirrônico.

— — — — —
7 O caráter autoanulativo das expressões (ou argumentos) dos céuticos serão melhor desenvolvidos e aprofundados no item 3.2 do capítulo três.

8 “τὸ δὲ μέγιστον, ἐν τῇ προφορᾷ τῶν φωνῶν τούτων τὸ ἐαυτῷ φαινόμενον λέγει καὶ τὸ πάθος ἀπαγγέλλει τὸ ἐαυτοῦ ἀδοξάστως” (SEXTOY EMPÍRÍKOY, *Y.Π.*, I, 15).

9 O discurso tético é todo o discurso positivo que estabelece algo como real/verdadeiro. Explicaremos mais detalhadamente a natureza dessa terminologia no capítulo 3, p. 114.

Referências

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.
- _____. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988.
- BOLZANI, Roberto. **Acadêmicos versus Pirrônicos**. São Paulo: Alameda, 2013.
- DIELS, Hermann. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Berlin: Ed. Weidmannsche Buchhandlung, 1903.
- DIOGENES LAERTIUS. Work in two volumes. **Lives of Eminent Philosophers**. Translated by R. D. Hicks. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. I, 1959.
- _____. Work in two volumes. **Lives of Eminent Philosophers**. Translated by R. D. Hicks. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. II, 1925.
- KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- PLATO. **Platonis opera**. Tomus I, Tetralogia I-II. Edited by E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan. New York: Oxford University Press, 1995.
- _____. **A República**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.
- _____. **Eutidemo**. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- _____. **O Sofista**. Tradução de José Trindade dos Santos, Henrique Murachco e Juvino Alves. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. **Teeteto**. Tradução de Adriana Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PORCHAT, Oswaldo. **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: UNESP, 2007.

PREZOTTO, Joseane. **Dissoi Lógoi: Sofística e Linguagem**. Curitiba, 2009.

SEXTUS EMPIRICUS. Work in four volumes. **Outlines of Pyrrhonism**. Edited by R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. I, 1976.

_____. Work in four volumes. **Against the Logicians**. Edited by R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. II, 1967.

_____. Work in four volumes. **Against the Physicists and Against the Ethicists**. Edited by R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. III, 1968.

_____. Work in four volumes. **Against the Professors**. Edited by R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. IV 1971.

UNTERSTEINER, Mario. **A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica**. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

Elementos de uma metafísica negativa em Tomás de Aquino

Leonardo Bernardino Rodrigues Lopes¹

O presente trabalho tem como objetivo demonstrar como o *Liber de Causis*, obra de autor árabe desconhecido, mas que se trata de uma reelaboração do neoplatonismo entre os árabes, constituiu-se como uma autoridade entre os séculos XII e XIV no ocidente cristão pela ideia de participação de todos os seres no Uno e de uma hierarquia da realidade, a partir da Causa Primeira, autoprodutora e autoconsciente, similarmente ao Deus judaico-cristão. O anacronismo histórico classificou a Idade Média como uma “idade das trevas”, conceito, erroneamente atribuído a Francesco Petrarca (1304-1374)². Estes recortes que caracterizam os diferentes tempos históricos são arbitrários, pois escondem sob as “trevas” uma luminosidade premente ainda por se pensar. Tomo aqui, esse jogo de luz-versus-trevas, como uma propedêutica ao elemento negativo na obra filosófica e teológica do pensamento de São Tomás de Aquino.

Argumentar, pois, sobre este viés na obra do Aquinate, pode parecer, a priori, uma hostilidade em oposição a uma tradição que logrou seu pensamento a uma tentativa de conciliação do aristotelismo ao cristianismo, ao estilo catafático, ou afirmativo, o que não, convém a uma leitura mais cuidadosa. O lugar que o homem ocupa, tendo este uma alma imortal e sua regressão ao divino por participação no Uno expresso no

1 (PPgFIL-UFRN)

2 Cf. Theodor E. Mommsen. “Petrarch’s Conception of the ‘Dark Ages’”, *Speculum*, 17 (1942), pp. 226-242.

Liber de Causis e a metafísica negativa de Deus na obra de Tomás se entrecruzam e contribuem de forma significativa para o pensamento medieval cristão. Como então, apreender o mistério divino, uma vez que este não se dá à predicação ou a narração, porém, transcende toda razão discursiva.

“A causa primeira é superior à descrição, e as línguas fracassam ao falar dela, quando descrevem o seu ser, porque ela está acima de toda causa, e dela podemos falar somente através das causas segundas, que são iluminadas pela luz da causa primeira.”³

Tomás, à guisa do *Liber de Causis* irá estabelecer uma via de remoção para se conhecer a Deus: “Deve-se usar, principalmente, na consideração da substância divina a via de remoção [negativa]. Com efeito, a substância divina, excede por sua imensidade, toda forma que nosso intelecto alcança, e assim não podemos aprendê-la o que ela é. Entretanto, temos alguma informação dela conhecendo o que ela não é. E tanto mais nos aproximaremos de sua informação, quanto mais coisas o nosso intelecto puder negar d’Ele.”⁴ Negando os atributos de tudo o que é criatural, pois, acerca de Deus só podemos dizer, “Aquele que é, é.” (AQUINO, S.T. I, Q. 13, art. 11,3). Desta forma, segundo Tomás, constrói-se o semblante do divino no mundo, como um artífice que em sua obra retira da matéria tudo o que não é para mostrar aquilo que é. Uno e múltiplo não estão desassociados completamente, pois a causa primeira só é conhecida por seus efeitos; e, por uma ascese das coisas visíveis

3 Utilizamos aqui a tradução do *Liber de Causis* de Jan Gerard Joseph Ter Reegen. Proposição, V, e a tradução de Juan Cruz, *Exposición sobre el Libro de las causas*. Proposição VI.

4 AQUINO, Tomás. *Suma Contra os Gentios I*. 2015. Cap. XIV.

e imanentes podemos chegar a algum conhecimento da Causa Primeira transcendente, que sempre se velou pois, nosso intelecto não consegue, nesta vida, conhecer o que é em si mesmo. O problema do conhecimento negativo de Deus, em Tomás de Aquino, é o ponto nodal deste nosso trabalho. Porém, antes de tratarmos do tema, faremos um breve comentário desta obra que foi intitulada como “*O livro da Suprema Bondade*”.

A autoria do *Liber* foi atribuída equivocadamente a Aristóteles por Alberto Magno, no entanto, foi Tomás de Aquino, no Proêmio⁵, em seu comentário do *Liber de Causis*, que ele o identifica como uma paráfrase das duzentas e onze proposições dos “*Elementos de Teologia*” de Proclo de Bizâncio (412-485), este, que está para a história da filosofia como o último expoente do pensamento grego pagão e “o maior neoplatônico pós-plotiniano”. A Causa Primeira é inefável, inenarrável. O Ser separado só é conhecido por seus efeitos, metaforicamente e está acima de toda linguagem conceitual com que é nomeado. A Causa Primeira, uma vez que está “rege todas as coisas criadas sem se misturar com elas” (LdC, *Proposição XIX-XX*). Podemos identificar claramente os elementos antitéticos neoplatônicos dos *Elementos de Teologia* no *Liber de Causis* e, conseqüentemente na especulação metafísica de Tomás de Aquino, tais como: o Uno-múltiplo; Identidade-diferença; Causa-efeito; Transcendência-imanência; Processão-retorno.

— — — — —

5 “Sobre os primeiros princípios existem textos escritos, distribuídos em diversas proposições, como que para algumas verdades sejam consideradas separadamente. E, em grego, encontra algo desse tipo do platônico Proclo, contendo duzentas e onze proposições, que se intitula “*Elementos de Teologia*”. E, em árabe, existe um livro, que os latinos denominam “*Sobre as Causas*”, que fora traduzido do árabe e não existe em grego. Donde parece ter sido extraído por algum filósofo árabe do citado livro de Proclo, especialmente porque tudo que se encontra neste se encontra mais complexo e amplo naquele.”

Em uma leitura menos aprofundada, parece haver um hiato entre o Ser separado e a multiplicidade dos seres. Para Tomás, a Inteligência, a Alma e todas as coisas existentes estão unidas por participação no Uno. “Dionísio escreve: Entre as coisas que existem, nada há que não participe do uno” (AQUINO, S.T. Q.11, art. 1, 3). Em seu comentário ao *Liber*, na *Proposição XX, 363*, Tomás fará uso da metáfora da luz que atravessa os cristais e geram as diversas cores, ou a multiplicidade dos seres.

“A causa primeira é recebida de diversos modos em diversas coisas. Um exemplo disso aparece claramente na luz: está, sem dúvida, procede de um corpo luminoso que atravessando diferentes cristais de diferentes cores, com seus raios, apresentarão diferentes tonalidades.”

Ainda nos dias atuais é corrente um pensamento superficial de que o filósofo e teólogo italiano e uma das figuras mais representativas da escolástica medieval, Tomás de Aquino, tenha cristianizado “o Estagirita”, Aristóteles, o que é uma imprecisão. Dado este, devido aos anacronismos da história da filosofia com seus recortes temporais. Apesar de o “Filósofo” ser recorrente em toda a sua vasta obra, cabe perguntar, que Aristóteles chegou até Tomás de Aquino no século XIII? Sabemos, pois, como afirma Etienne Gilson: “O desenvolvimento filosófico e teológico do século XIII seguiu-se à invasão do Ocidente pelas filosofias árabes e judaicas e, quase simultaneamente, pelas obras científicas, metafísicas e morais de Aristóteles. Assim, a obra dos tradutores precedeu e condicionou a dos filósofos e teólogos. Desde meados do século XII o francês Raymond de

Sauvetât, arcebispo de Toledo por volta de 1126-1151, manda traduzir ou incentiva tradução em latim de obras árabes.”⁶

As recepções dessas traduções por Tomás de Aquino vieram copiosas de viés neoplatônicos, as fontes gregas traduzidas pelos árabes contribuíram para o renascimento do neoplatonismo no ocidente para justificar o Deus Único, Vivo e Eterno. O desdobramento da especulação metafísica perante o Uno e a hierarquia dos seres, ficou para a história da filosofia como uma ontoteologia. A teologia apofática (*apóphasis*) já está inscrita em alguns diálogos “místicos e teológicos” de Platão, como na (*Carta VII* 341, c. 5), “Por isso ele não é dizível nem inscritível”, assim como no *Parmênides*, 142 a, onde Platão afirma a inefabilidade do Uno e seu caráter não discursivo. Este pensamento será reelaborado posteriormente por Plotino e sistematizado em Proclo, porém, irá encontrar seu fulgor no Pseudo-Dionísio Areopagita que é herdeiro dessa tradição e irá influenciar a Filosofia Medieval, e, sabemos que por sua vez, Tomás de Aquino fará citação do Areopagita mil e setecentas vezes⁷ em sua vasta obra, assim como irá comentar *Os Nomes Divinos* do mesmo autor e o *Liber de Causis* que se trata de um condensado dos *Elementos de Teologia* de Proclo, todos sob a insígnia do neoplatonismo. Portanto, não é uma hostilidade falar de conceitos neoplatônicos ou uma via de negação nas elaborações metafísicas de Santo Tomás sobre o conhecimento de Deus.

Para Tomás de Aquino, a mesmidade, ou seja, aquilo que permanece sem alteração e a ipseidade, atributo que faz com que um ser seja ele próprio e não outro são características

6 GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. 2001. p. 255.

7 DIONÍSIO, Pseudo-Areopagita. *Obras Completas*. 2004, p. 6.

exclusivas de Deus. Segue-se então, como a causa primeira gera o causado, ou seja, é pela pureza do ser (*puritas essendi*), por sua onipotência, que Deus cria os efeitos e se distingue deles como causa. Para Tomás, o intelecto criado não conhece senão o que existe; pois o que o intelecto apreende primeiro é o ente. Ora, Deus não é um existente; está acima da existência; não é inteligível, mas está acima de qualquer intelecto. (AQUINO, S.T. I.Q. 12, art. 1, 3).

Nos Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino (As vinte e quatro teses fundamentais)⁸, um resumo da Suma Teológica, Q. 2. Observamos a verve de Tomás por uma via negativa do conhecimento de Deus. Todo efeito pressupõe uma causa, assim, partindo das obras de Deus, pode-se demonstrar sua existência, ainda que por ela não possamos conhecê-lo perfeitamente sua essência. (AQUINO, S.T. Q. 2, art. 2).

“Digo, portanto, que a proposição Deus existe, enquanto tal é evidente por si, porque nela o predicado é idêntico ao sujeito. Deus é seu próprio ser, como ficará claro mais adiante. Mas, como não conhecemos a essência de Deus, esta proposição

— — — — —

8 HUGON, Padre Édouard, O.P. cf. “A existência de Deus nos é conhecida, não por uma intuição imediata, nem por uma demonstração a priori, mas sim por uma demonstração a posteriori, isto é, pelas criaturas, o argumento subindo dos efeitos à causa; das coisas que são movidas e que não podiam ser princípio do seu movimento, a um primeiro motor imóvel; de fato que as coisas deste mundo procedem de causas subordinadas entre elas, a uma primeira causa que não é ela causada; das coisas corruptíveis que são indiferentes a ser ou não ser, a um ser absolutamente necessário; das coisas que segundo as perfeições diminuídas do Ser, da vida e da inteligência, tem mais ou menos o ser, mais ou menos da vida e da inteligência, àquele que soberanamente inteligente, soberanamente vivente; enfim, da ordem do universo, a uma inteligência separada, que ordenou ou dispôs todas as coisas e que as dirige para seu fim”. Pg. 185-186.

não é evidente para nós, precisa ser demonstrado por meio do que é mais conhecido para nós, ainda que por sua própria natureza seja menos conhecido, isto é, pelos efeitos.”⁹

Tomás de Aquino tem uma dupla visada ontológica do ponto de vista de sua perspectiva metafísica do ser: o ser do ponto de vista da diferença entre os seres (*entes*) e o ato de ser (*actus essendi*), dando acesso ao ente material e negando o acesso ao ente imaterial. No *Liber de Causis* encontra-se uma visão monoteísta e uma hierarquia da realidade, onde “ser e pensar” estão no segundo degrau da realidade, a saber, o Intelecto, um contraponto à ontologia e ao Deus de Aristóteles que é uma “inteligência que se pensa a si mesma”.¹⁰

Aqui há um distanciamento de Tomás e Aristóteles, pois para Tomás o Uno é o ente indiviso, não tem um ser determinado por natureza, não é contido por nada exterior a sua forma de compreensão de si, e nada lhe é oculto. Em suma, para Aristóteles, Deus não conhece o que é distinto de si mesmo. Para Tomás é necessário que Deus conheça o que é distinto de si mesmo, uma dinâmica interior que conhece a si mesmo e em si mesmo todas as coisas, como cita a *Proposição XV (XIV) Liber de Causis*: “Todo ser, que conhece a sua própria essência, para ela volta, através de uma volta completa.”¹¹

Já nas primeiras obras de Tomás, como *O Ente e a Essência*, encontramos citações do *Liber de Causis*, para distinguir a pureza do ser de Deus em relação a todas as coisas finitas ou participadas. “Não se pode dizer de Deus da mesma maneira das

9 AQUINO, Tomás. *Suma Teológica I*. Q. 2, art. 1.

10 Aristóteles. *Metafísica*, Λ 7, 1072 b 19.

11 AQUINO, Tomás. *Suma Teológica I*. Q. 17, Art. 2, 1.

criaturas nem de maneira unívoca, nem de maneira equivocada, mas por analogia, ou seja, Deus possui todas as perfeições, porém de forma excelsa, pelo fato que n'Ele todas as perfeições constituírem uma só coisa, ao passo que nas outras coisas são diversas". (AQUINO, pg. 46).

“Tampouco é inevitável que se afirmarmos que Deus é exclusivamente ser ou existência, caíamos no erro daqueles que disseram ser Deus aquele ser universal, em virtude do qual todas as coisas existem formalmente. Com efeito, este ser que é Deus é de tal condição, que nada se lhe pode adicionar. Em consequência, em virtude da sua própria pureza, é um ser distinto de qualquer outro. Por esse motivo afirma-se, no comentário à IX(VIII) proposição do livro Sobre as Causas, que a individuação da causa primeira, a qual é puro ser, ocorre por sua pura bondade.”¹²

Para Tomás de Aquino o conhecimento de Deus, ou da Causa Primeira não é discursivo, mas análogo. Pelos efeitos, infere-se uma causa originária, dessa forma o ser adquirido é o ser participado da causa primeira que é superior a toda descrição, uma clara influência do *Liber de Causis* e do neoplatonismo, especificamente de Dionísio: “Logo é impossível predicar-se algo univocamente de Deus e das criaturas”.

Logo, os nomes que são atribuídos a Deus, os são por metáforas por uma relação de causalidade não mediata, entre a causa e o efeito; o efeito atribui à causa suas perfeições, mas na causa estão as perfeições preexistentes em si. Ora como

— — — — —

12 Idem. *O Ente e a Essência*. 2000, pg. 45.

dissemos acima o homem não é causa de si mesmo (*causa sui*), mas causado, a Causa Primeira é Una e absolutamente transcendente às causas sensíveis. Ou seja, Deus, comunica sua absoluta transcendência na imanência por sua pura bondade, pois o que se encontra dividido e múltiplo nas criaturas se encontra em Deus de maneira simples e una. “Nosso intelecto não conhece a si próprio, a não ser conhecendo outras coisas. Tampouco, Deus conhece a si próprio, a não ser talvez conhecendo algo diferente de si”. (AQUINO, S.T. Q.14, art. 2, 3).

Referências

- AQUINO, Tomás. **Suma Teológica I**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- _____. **Suma Teológica II**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. **Suma Contra os Gentios I**. Tradução, Joaquim F. Pereira. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- _____. **O Ente e a Essência**. Os Pensadores. Nova Cultural. São Paulo: 2000.
- _____. **Exposición sobre el “Libro de las causas”**. Introducción, traducción y notas, Juan Cruz Cruz. Navarra: EUNSA, 2000.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução, Marcelo Perine. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- DIONÍSIO, Pseudo-Areopagita. **Obras Completas**. Tradução, Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004
- GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução, Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HUGON, Padre Eduardo. **Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino. As vinte e quatro teses fundamentais**. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1998.

Elementos de uma metafísica negativa em Tomás de Aquino

Liber de Causis. Tradução e introdução, Jan Gerard Joseph Ter Reegen. EDIPUCRS. Porto Alegre, 2000.

MOMMSEN, E.Theodor. **Petrarch's Conception of the 'Dark Ages.** A Journal of Medieval Studies. Speculum, 1942.

PLATÃO. **Carta VII.** Tradução, José Trindade Santos e Juvino Maia Jr, São Paulo : Edições Loyola, 2008.

_____. **Parmênides.** Tradução, apresentação e notas, Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo : Edições Loyola, 2003.

Liberdade, igualdade e amor: da metafísica à ética do amor em Nicolau de Cusa (1401-1464)

Klédson Tiago Alves de Souza¹

Maria Simone Marinho Nogueira²

Nicolau de Cusa não escreveu uma obra exclusivamente dedicada ao problema da ética³, contudo, é possível identificar, nos seus vastos escritos, conceitos e princípios que indicam a possibilidade de se refletir sobre o tema. Ele é um filósofo que está, historicamente, no período da renascença, contudo, é, por muitos especialistas, considerado um pensador entre dois mundos, e tem como problema central em sua filosofia o querer compreender ou alcançar a verdade absoluta⁴, isto é, Deus.

1 UFPB. Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Medieval – *Principium*. E-mail: magal.ic@hotmail.com.

2 UEPB/UFPB. Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Medieval – *Principium*. E-mail: mar.simonem@gmail.com.

3 BOCKEN (2001, p. 173) ressalta o fato de Nicolau de Cusa não ter escrito uma obra sistemática sobre ética e mesmo assim está atento às questões éticas: “Même si Nicolas de Cues n’a jamais développé une éthique systématique et ne connaît pas la distinction entre la raison pratique et la raison théorique, il me semble que pour lui la réflexion sur la conduite concrète de l’homme appartient de par sa structure à la réflexion ontologique”.

4 André (1997, p. 441) afirma que a experiência do homem com a verdade é, em Nicolau de Cusa, sempre uma experiência simbólica, já que a apreensão da verdade é imprecisa: “A experiência da verdade é, assim, em Nicolau de Cusa uma experiência eminentemente simbólica, ou seja, só experimentando-se como símbolo (símbolo criado e símbolo criador), o homem se experimenta na sua tensão para a verdade que o ultrapassa e que, ao ultrapassá-lo, o obriga a ultrapassar-se a si próprio”.

Nesse seu processo de envolvimento filosófico ou de caça pela verdade absoluta percebe que esta verdade absoluta é incompreensível pelo fato de ser ela infinita – “[...] o infinito como infinito, porque escapa a qualquer proporção, é desconhecido”⁵ (*A douta ignorância*, I, I, 3) – e está para além dos limites de nossa compreensão.

É possível detectar que é o problema da relação da unidade com a multiplicidade que traspassa a filosofia cusana, como destaca Machetta (1999). Problema este que Heimsoeth (1960, p. 33, tradução nossa, grifo do autor) elenca como o primeiro dos seis grandes temas da metafísica ocidental:

A mais imediata e primária de todas as questões filosóficas que se apresentam ao espírito humano, para nunca emudecer, é a da oculta unidade do ser, que se nos mostra múltipla e dividida, envolto na variegada diversidade das experiências. E este primeiro problema da metafísica alcança toda sua gravidade com a percepção dos *contrários* na realidade e com a singular vivacidade com que estes se nos impõem, como últimos recursos da existência ritual⁶.

— — — — —
5 Todas as citações da obra *De docta ignorantia* em língua portuguesa são traduções de João Maria André. Cf. NICOLAU DE CUSA. *A Douta Ignorância*. Trad. João Maria André. Lisboa/PT: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

6 HEIMSOETH, 1960, p. 33: “La más imediata y primaria de todas las cuestiones filosóficas que se presentan al espíritu humano, para no emudecer nunca, es la de la oculta unidad del ser, que se nos muestra múltiple y dividido, envuelto em la abigarrada diversidad de las experiencias. Y este primer problema de la metafísica alcanza toda su gravedad con la percepción de los *contrarios* en la realidad y con la singular vivacidad con que éstos se nos imponem, como últimos rasgos de la existencia ritual”.

Ora, como perceber a unidade do ser que se manifesta na diversidade, na multiplicidade e na divisão da realidade, já que Nicolau aponta que a primeira contração geral do universo é a pluralidade⁷?

O símbolo é a via de acesso do homem à verdade absoluta (sabendo-se sempre que sua apreensão é imprecisa), tendo em vista que, seguindo uma tradição filosófica e cristã, Nicolau entende que “as coisas visíveis são verdadeiramente imagens do invisível” e que “o criador pode ser cognoscivelmente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas” (*A douta ignorância*, L. I, cap. XI, 30). O mundo, como criação de Deus, é um complexo de símbolos e todos de natureza teofânica, isto é, traz em si a manifestação de Deus.

O homem, estando neste complexo de símbolos que é o mundo, participa da natureza simbólica que o caracteriza (ANDRÉ, 1997). E se a via de busca da verdade absoluta é a *investigatio symbolica*⁸, se faz necessário alguém que interprete os símbolos. Para que o símbolo não se perca e não se realize do melhor modo possível em sua natureza é preciso alguém que o interprete. Desta forma, percebe-se o lugar do homem no mundo como símbolo, mas também, como aquele que decifra a natureza simbólica do símbolo, como destaca André (1997, p. 437, grifo nosso):

Daí que a exploração da simbologia do mundo deva confluir para uma tematização do lugar do homem no contexto dessa simbologia, não como mero símbolo entre os outros símbolos, mas como

7 Cf. *De docta ignorantia*, w.. III, I, 184.

8 Cf. *De docta ignorantia*, w., I, XI, 30.

o símbolo dos símbolos, como o símbolo em que o sentido dos outros símbolos acontece e se desvela: o homem é um símbolo que interpreta.

O homem como símbolo dos símbolos cumpre o papel de interpretar todo o complexo de símbolos que é o mundo. O homem se interpreta como símbolo que interpreta os demais símbolos até mesmo aqueles que lhe são semelhantes, isto é, os outros símbolos humanos⁹.

Posto isto, percebemos que o homem ganha lugar central nesta perspectiva de ser o símbolo-intérprete dos demais símbolos do mundo. Nicolau de Cusa em *De docta ignorantia* (1440), no livro III onde trata do máximo simultaneamente contraído e absoluto, aponta a natureza humana como “aquela que é elevada acima de toda obra de Deus e pouco inferior à natureza angélica”. Afirma ainda que ela complica a natureza intelectual e a natureza sensível e, apoiando-se numa tradição diz ser o homem como microcosmo¹⁰, ou, pequeno mundo.

— — — — —

9 André (1997, p. 438) comentando sobre a dimensão interpretativa do homem como símbolo afirma: “[...] o homem se interpreta como símbolo-que-interpreta-os-outros-símbolos-do-mundo, aí incluindo os símbolos idênticos a ele próprio, ou seja, os outros símbolos humanos. Nestas três dimensões (1. o homem é símbolo integrado no complexo de símbolos que é o mundo; 2. o homem é símbolo que interpreta esse complexo de símbolos; 3. o homem é símbolo que a si próprio se interpreta como símbolo-intérprete) se revela a eminência do homem no conjunto do mundo e a singularidade da sua estrutura simbólica”.

10 Isso se dá mediante o conceito de *contractio* presente na filosofia de Nicolau de Cusa. Este conceito começa a aparecer em sua obra no livro II do *De docta ignorantia* quando O cardeal descreve sobre o máximo contraído, isto é, o universo. Ademais, André (1997, p. 443, grifo nosso) quando está a tratar sobre a antropologia cusana em que se manifesta a dimensão simbólica afirma: “Toda a categoria em que ela encontra o seu verdadeiro fundamento de natureza ontológica é, tal como acontece para cada um dos entes que constituem o todo que é o mundo, o conceito de ‘contractio’. Se em qualquer ente se contrai a unidade contraente característica do universo, de tal modo

Vemos, assim, que para percorrer o caminho lógico da pesquisa sobre a ética cusana, antes é preciso partir da ideia de singularidade que se dá no conceito de *contractio* que em Nicolau de Cusa é importante. Tal conceito aparece com veemência no livro II do *De docta ignorantia* quando o autor está a falar sobre o máximo contraído, ou seja, o universo. Para o Bispo de Brixen a pluralidade não é simplesmente a manifestação da multiplicidade de coisas desconexas, ele pensa-a a partir de sua fonte, a unidade¹¹. Neste ponto nos defrontamos com o conceito de *contractio*, fundamental para entender os aspectos antropológicos e, conseqüentemente, éticos da obra deste pensador alemão.

No início do livro II do *De docta ignorantia* o filósofo de Cusa relembra alguns traços do que fora dito no livro I da mesma obra e tenta afirmar a diferença como pressuposto para a criação, devido a igualdade absoluta só a Deus convir¹². Para sustentar esta tese faz uso da matemática, da música e da aritmética. Os rastros da ideia de singularidade iniciam-se justamente quando Nicolau de Cusa afirma ser a diferença a marca da realidade devido a igualdade está apenas no princípio unitrino fundante, e afirma:

que tudo está em tudo e qualquer coisa está em qualquer coisa, no homem se contrai, conseqüentemente, todo o mundo e todo o universo (e, com todo o mundo e todo o universo, também o próprio Deus), o que faz com que na natureza humana tudo se encontre contraído a essa própria natureza. [...] Com efeito, *o homem participa, pela sua natureza intelectual, das regiões óticas mais elevadas, e, pela sua natureza corpórea, das regiões óticas mais inferiores*".

11 Cf. MACHETTA, 1999, p. 825. Em *De docta Ignorantia II*, Nicolau alerta de início que "o causado é inteiramente pela causa", indicando assim que mesmo na realidade tendo multiplicidade, mas esta não é desconexa nem desordenada, ela (a multiplicidade) é inteiramente pela causa (unidade). Cf. *De docta ignorantia*, L. II, prólogo, 90.

12 Cf. *De docta ignorantia*, w., II, I, 91.

Porque nenhum homem é como outro no que quer que seja, nem nos sentidos, nem na imaginação, nem no intelecto, nem na ação, como a escrita, a pintura ou a arte, e ainda que procurasse imitar outro no que quer que seja nunca atingiria a precisão, apesar de a diferença sensível nem sempre ser percebida. (*A douta ignorância*, L. II, cap. I, 94)

Cada homem tem sua particularidade e ao que nos parece é irrepetível pelo que se pode observar na citação acima. Nada é a partir de si a não ser o máximo absoluto e é a partir dele, do máximo absoluto, que as coisas são o que são¹³, por isso, diz Nicolau:

A criatura tem de Deus o ser una, discreta e conexas com o universo e quanto mais una, mais semelhante a Deus. Mas que a sua unidade esteja na pluralidade, a discreção na confusão, e a conexão na discordância, não o tem de Deus nem de alguma causa positiva, mas de uma causa contingente. (*A douta ignorantia*, L. II, cap. II, 99)

O ser das criaturas vem de Deus, mas a unidade daquelas é na pluralidade¹⁴. D'Amico (1999, p. 817) chama-nos atenção quando afirma: “os entes não recebem sua pluralidade da unidade”¹⁵. Destarte, Surge a questão: como se dá essa unidade na pluralidade vinda do princípio? Aqui emerge propriamente o conceito de *contractio* em que o infinito é recebido pelas criaturas de forma finita, isto é, cada coisa participa de um modo

13 Cf. *De docta ignorantia*, w., II, II, 98.

14 Cf. *De docta ignorantia*, w., II, II, 100.

15 D'AMICO, 1999, p. 817: “los entes no reciben su pluralidad de la unidad”.

diferente do princípio Uno e esta unidade se dá de modo finito e não absoluto e assim “o Deus piíssimo comunica, pois, o ser a todas as coisas de modo como pode ser recebido” (*A douta ignorância*, L. II, cap. II, 104). Ao tentar apresentar, da melhor forma possível, o conceito de *contractio*, Machetta (1999, p. 825) afirma:

O termo faz referência ao determinado, ao delimitado, ao circunscrito. Mas nele se destaca um matiz especial: a realidade contracta não mostra senão uma realidade de ordem superior, enquanto este tem descendido e se faz presente, de um modo peculiar, em uma ordem ou realidade inferior.

Daí pode-se conjecturar que a *contractio* é a manifestação finita do infinito, isto porque o infinito é a fonte de todo ser. *Contractio* é o termo utilizado por Nicolau de Cusa para dizer o fato de cada coisa ser um isto, um aquilo, tendo em vista que é a igualdade que mantém cada coisa naquilo que é: “Cada ente individual é um expoente único de um tipo particular de contração, isto é, de um peculiar recorte na explicação do infinito no finito”¹⁶. Se as coisas são de modo contraído a manifestação do infinito, desta forma elas também são a sua explicação (*explicatio*). Esta relação Unidade/Diversidade em Nicolau de Cusa é tratada a partir de dois movimentos, a saber, primeiro a unidade complica todas as coisas (*complicatio*) e, segundo as coisas explicam (*explicatio*) a unidade em sua multiplicidade¹⁷: “o universo é uno, sendo a sua unidade contraída através da

16 D’AMICO, 1999, p. 818: “Cada ente individual es un exponente único de un tipo particular de contracción, esto es de un peculiarísimo recorte en el despliegue de lo infinito en lo finito”.

17 De *docta ignorantia*, w., II, III, 107: *Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus.*

pluralidade, de modo a ser unidade na pluralidade” (*A douta ignorância*, L. II, cap. VI, 123). Poderíamos perguntar pelo modo como se dá tal complicação e explicação, mas Nicolau já afirma que o modo excede a nossa mente.

É pelo conceito de *contractio* que chegamos à ideia de singularidade, isto devido aos graus de contração que o filósofo de Cusa explica no capítulo VI do segundo livro do *De docta ignorantia*. Nicolau afirma que “só o singular é em acto e nele os universais são o próprio singular de modo contraído” (*A douta ignorância*, L. II, cap. VI, 125). Esse é o primeiro passo que o Cardeal dá para afirmar a singularidade, e é interessante notar que ele não entende os universais fora dos entes, é do singular que se tem o universal, ou seja, existe a humanidade enquanto existe os homens (Pedro, Paulo, João etc.) pois os universais não se encontram fora das coisas singulares em ato¹⁸.

A diferença presente no mundo é vista de forma afirmativa pelo filósofo moselano, assim afirma: “É necessário que as coisas defiram umas das outras ou no género, na espécie e no número, ou na espécie e no número, para que assim cada um subsista no próprio número, peso e medida” (*A douta ignorância*, L. III, cap. I, 182). É necessário que, no mundo, as coisas não coincidam, porque coincidência só na unidade absoluta. Deixando mais claro ainda a ideia de singularidade, Nicolau afirma: “Ora os géneros não subsistem a não ser de modo contraído nas espécies e as espécies nos indivíduos, os quais só existem em acto” (*A douta ignorância*, III, I, 184). Ademais, entre a diversidade de indivíduos nenhum atinge a perfeição da sua espécie que não possa haver um mais perfeito e nenhum é tão imperfeito que não possa haver mais imperfeito, assim percebemos que cada

— — — — —

18 Cf. *De docta ignorantia*, w., II, VI, 125.

ser é único na sua singularidade, de modo que “nada seja no universo que não goze de uma certa singularidade que se não encontra em nenhuma outra” (*A douta ignorância*, III, I, 188). Desta forma, podemos concluir uma certa irrepetibilidade da singularidade, como também não multiplicável e isso fica mais claro quando vemos Nicolau afirmar:

O singular abraça todas as coisas, pois todas são singulares e cada coisa imultiplicável [...] De onde como Deus é singularíssimo e maximamente imultiplicável, assim depois de Deus a singularidade do mundo é maximamente imultiplicável e logo a das espécies, depois dos indivíduos, dos quais nenhum é multiplicável. Pois nisto todas as coisas se alegram em participar da semelhança de Deus. (*De venatione sapientiae*, cap. XXII, 65)

Temos assim, uma singularidade única, irrepetível e imultiplicável. Contudo, é preciso se ater que tudo o que é característico da singularidade é devido sua fonte, o máximo absoluto que de modo contraído se manifesta nas coisas. Se o singular, como dissemos acima, não atinge a perfeição de seu ser, ele está sempre em processo, ou poderíamos ainda dizer que está sempre em busca, pois como o autor do *De docta ignorantia* afirma no início de sua obra:

[...] por uma graça divina, há em todas as coisas um desejo natural de serem do melhor modo que lhes permite a sua condição natural, que agem em ordem a esse fim e dispõem dos instrumentos adequados. (*A douta ignorância*, L. I, cap. I, 2)

Ao que nos parece, há um desejo inato nas coisas de serem do melhor modo que lhes permite a sua natureza. Se estamos falando do homem, devemos pensar: qual o fim desse desejo natural? Esse desejo utiliza-se de instrumentos adequados para atingir, segundo sua natureza, do melhor modo possível o objetivo de conhecer, contudo “não tem apetência por outra natureza, mas apenas ser perfeito na sua” (*A douta ignorância*, L. II, cap. XII, 169). Ademais, como se dá o agir do homem para atingir este fim? É nesta questão que nasce a ética em meio a metafísica cusana.

Se o homem procura atingir a perfeição da sua natureza é porque não a tem em ato, isto é, está sempre em busca e sempre pode ser de um modo melhor, ou seja, é sempre possibilidade, isto é, é sempre movimento e dinamismo como ressalta André (1997, p. 445):

O homem nunca é em acto tudo aquilo que ele pode ser, o que faz com que a condição humana seja inevitavelmente movimento e dinamismo, tendendo, conseqüentemente, para uma actualização permanente dessa natureza contractiva e encontrando naquilo de que é contracção o impulso que dinamiza a sua potencialidade.

Tendo em vista que o homem nunca é em ato tudo aquilo que poder ser, ele pode ser sempre da melhor forma possível que lhe permita a sua condição natural. Abre-se, então, a perspectiva da ação, pois o homem pode como símbolo-intérprete interpretar o melhor modo de ser possível. E neste contexto de experiência ascensiva humana, enquanto processo de aperfeiçoamento, o homem experimenta-se eticamente perante sua relação com a diversidade. Poderíamos afirmar que nesta relação do homem

consigo mesmo e com os outros entes presentes no mundo se caracteriza um processo eticamente dialético e dialógico.

Desta problemática emerge a centralidade desse texto, a saber: os fundamentos metafísicos que asseguram a discussão ética em Nicolau de Cusa. Como fora dito acima, o nosso filósofo não escreveu nenhuma obra especificamente de cunho ético, contudo, há vários traços no decorrer de suas obras que conduzem o pensamento do leitor à reflexão ética. Pretendemos apresentar traços éticos importantes no contexto da obra cusana para fazer o caminho de análise dos conceitos fundamentais, dentre os quais destacamos: a liberdade, a igualdade e o amor como princípios. Contudo, não se pode negligenciar o imperativo ético presente na sua obra: “A justiça funda-se na regra da igualdade [que diz]: *aquilo que desejas que seja feito a ti, fá-lo ao outro*”¹⁹.

Destarte, após estes esclarecimentos iniciais, adentramos na discussão em que podemos destacar alguns aspectos éticos e políticos presentes no pensamento do moselano, apontando para a possibilidade da pesquisa que estamos desenvolvendo.

Nicolau ao fazer uso da metáfora²⁰ do homem como microcosmo²¹ ajuda ao leitor a compreender o movimento ou o dinamismo que caracteriza o homem, isto é, o princípio de

— — — — —

19 **De aequalitate**, h x/1, 27 (citamos aqui o passo supra no seu contexto): *Iustitia in regula aequalitatis «quod tibi vis fieri, alteri fac» fundatur. Sublata aequaitate cessat prudentia, cessat temperantia et omnis virtus, quoniam in medio, quod est aequalitas, consistit.* Cf. **De docta ignorantia**, III, VI, 216; Cf. **De coniecturis**, II, XVII, 183.

20 André, 1997, p. 447: “Microcosmo não é, no pensamento do Cardeal alemão, um conceito teoricamente elaborado, mas uma metáfora que simbolicamente pretende exprimir a natureza simbólica do próprio homem”.

21 Cf. **De docta ignorantia**, III, III, 198.

liberdade. Tal princípio aparece de forma clara no *De visione dei* em que num solilóquio o Cardeal reza:

Deste-me, Senhor, o ser e um ser tal que se pode tornar cada vez mais capaz da tua bondade e da tua graça. E esta força que recebo de ti, na qual tenho a imagem viva da virtude da tua onnipotência, é a *vontade livre* pela qual posso ampliar ou restringir a capacidade de acolher a tua graça. (*A visão de Deus*, cap. IV, 11)

É preciso ressaltar aqui o que André (1997) percebe com relação a essa liberdade dada por Deus, isto é, se o homem é símbolo resultante da infinita e divina produção de sentido, também a liberdade é igualmente símbolo, na finitude e no devir temporal, da eterna liberdade. Assim, se em Deus a liberdade é absoluta, no homem aparece de modo contraído, nunca o homem tem a liberdade de ser tudo o que pode, mas sempre tem a vontade livre de escolher ser isto ou aquilo da melhor forma que lhe permite a sua natureza. Está presente nessa liberdade contraída a vontade que se desdobra na capacidade de escolha do homem, como escreve o Bispo de Brixen: “Mas tu, pai, que, pela liberdade concedida por ti, que és a própria liberdade, a nós por sermos teus filhos, permites embora que nos afastemos e consumamos a liberdade e a substância admirável de acordo com os desejos corrompidos dos sentidos” (*A visão de Deus*, VIII, 28). Isto nos implica a questionar o que, de fato, é a liberdade contraída no homem e como se dá tal liberdade.

A liberdade não é entendida como livre arbítrio (ANDRÉ, 1997), mas o que a condiciona é a capacidade de escolha. Outro aspecto nos chama a atenção: a ideia de pertencimento, isto é, parece que a essência da liberdade humana se dá quando

o homem pertence a si próprio. Nicolau destaca isso quando, de forma ousada em diálogo com Deus, pergunta: “Como te tenho, Senhor [...]?” , ao passo que quando o Cardeal repousa no silêncio da contemplação Deus lhe diz em seu íntimo: “Sê tu teu e eu serei teu” (*A visão de Deus*, VII, 25). Na liberdade humana contraída está a possibilidade de o homem se pertencer. Como se dá essa posse de si no homem é o que o moselano responde mais à frente afirmando: “que os sentidos obedeçam à razão e que a razão domine. Por isso, quando os sentidos servem a razão, eu sou de mim próprio” (*A visão de Deus*, VII, 26). Pelo domínio da razão sobre os sentidos o homem tem a liberdade de se pertencer como também de pertencer a Deus.

Outro aspecto da ética que se pode destacar em Nicolau de Cusa é o da igualdade, pois a perspectiva da liberdade não esgota em si a abrangência à problemática do homem como microcosmo. A igualdade, como posto no *De docta ignorantia* por Nicolau de Cusa, é o segundo elemento da vida trinitária do princípio fundante, junto à unidade e à conexão. Na qualidade de símbolo vivo da estrutura trinitária do Máximo, o homem se compreende como ser ético-moral na medida em que toma a igualdade como princípio determinante para se orientar no caminho da perfeição de sua natureza (ANDRÉ, 1997). Contudo, o modo contraído dessa participação da igualdade se dá mediante o princípio da justiça²². É o princípio da justiça que, provavelmente, constitui o núcleo da ética cusana, como salienta André (1997).

— — — — —
22 *De coniecturis*, cp, L. II, cap. XVII, 174: *Participas equidem divinitatem intellectualiter in aequalitate, in qua unitas atque conexio, et hoc quidem lumen est iustitiae. Quanto igitur aequalitatem absolutam, in qua unitas et conexio, intellectualiter plus participas, tanto deiformior.*

Nicolau de Cusa, parece-nos, que funda no conceito de igualdade os valores e as virtudes, como destaca no *De coniecturis* (II, XVII, 183, tradução nossa): “Observas também que nesta igualdade, de que se tem falado, estão complicadas todas as virtudes morais, e que a virtude pode ser somente na participação da igualdade”²³. Assim, podemos tomar essa ideia de igualdade no seu modo contraído como o cerne da ética em Nicolau de Cusa. Efetivamente desta radicação da contração da igualdade é que segue a lei em toda moralidade: não fazer aos outros o que não queres que seja feito a ti.

Por fim, o último aspecto ético que pretendemos discutir é o amor. Aqui, poderíamos dizer que caminhamos propriamente para uma ética do amor. Se acima vimos que para o homem se pertencer é preciso que a razão domine, aqui, quando se trata da ética do amor, alguns passos a mais podem ser dados, pois parece que não se esgota no domínio da razão a hierarquia de pertencimento. Em *De docta ignorantia*, o autor afirma: “se a razão domina os sentidos, é necessário ainda que o intelecto domine a razão, para que acima da razão, pela *fé actuada*, adira ao mediador, a fim de que, assim, possa ser atraído por Deus Pai à glória” (III, VI, 217, grifo nosso). Desta forma, temos os sentidos que são dominados pela razão, esta por sua vez é dominada pelo intelecto, contudo resta-nos investigar se a *fé atuada* seria uma outra instância acima do intelecto ou se seria a realização do domínio do intelecto. Para entender melhor este caminho o próprio Nicolau de Cusa apresenta:

— — — — —

23 *De coniecturis*, cp, L. II, cap. XVII, 183: *Vides autem in ea ipsa aequalitate iam dicta omnem moralem complicari virtutem nec virtutem esse posse, nisi in huius aequalitatis participatione existat.*

Mas como isto não pode ser feito senão pela conversão do intelecto – a que os sentidos obedecem – a ele por uma fé máxima, é então necessário que esta seja actuada pela caridade que une; a fé não pode ser máxima sem caridade. Com efeito, se todo o que vive ama o viver e todo o que entende o entender, como se pode acreditar em Jesus como a própria vida imortal e a verdade infinita se não for sumamente amado? A vida é amável por si; e se se crê que Jesus é a vida eterna, ele não pode não ser amado, a fé não é viva, mas morta e não será de modo algum fé, sem caridade. A caridade é a forma para a fé, é o que lhe dá o ser verdadeiro, e é, mais ainda, o sinal da fé mais constante. (*A douda ignorantia*, III, XI, 250)

Recapitulando a partir de Nogueira (2008, p. 95, grifo nosso): “sentidos, imaginação, razão, intelecto, fé e amor. É bem que não entendamos este caminho como uma linha *recta*, que tem como ponto inicial os sentidos e como ponto final o amor”. Claro, Nogueira está tratando sobre a relação amor e conhecimento, contudo, nos ajuda a pensar o caminho traçado no âmbito da ética cusana e chama-nos a atenção para não entendermos as instâncias separadas como se fosse primeiro sentido, depois razão. É tudo caminhando junto, afinal o homem se constitui como um todo complexo.

A ética do amor se dá na realização de uma *fé atuada*, isto é, da caridade. André (1997, p. 473) vai afirmar que “toda a ética cusana conflui, no que se refere à configuração do comportamento do homem na prossecução do seu ser como tarefa, para uma ética do amor”. Assim, entendemos que além de ser

um movimento que nasce do interior do homem²⁴ perpassa pelo seu comportamento exigindo mais que conhecimento, como ressalta Nogueira (2008, p. 102): “Isso exige do homem mais do que um conhecimento meramente racional, exige, antes de mais, uma espécie de conversão do intelecto às coisas imortais”. É num processo de conversão a certas virtudes imortais que o homem atinge da melhor forma possível o fim ético, isto é, a justiça que é a contração da igualdade na pluralidade. E, é o amor, enquanto caridade, o caminho para tal.

Referências

I – Obras de Nicolau de Cusa (Obras primárias)

1. LÍNGUA PORTUGUESA:

NICOLAU DE CUSA. **A douta ignorância**. 2ª Ed. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

NICOLAU DE CUSA. **A Visão de Deus**. Trad. João Maria André. Lisboa/PT: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

2. LÍNGUA ITALIANA:

NICOLÒ CUSANO. Le congetture. In: **Opere filosofiche di Nicolò Cusano**. A cura di Graziella Federici-Vescovini. U.T.E.T : Torino/Italia, 1972. p. 205-301.

NICOLÒ CUSANO. L'uguaglianza. In: **Opere filosofiche di Nicolò Cusano**. A cura di Graziella Federici-Vescovini. U.T.E.T : Torino/Italia, 1972. p. 691-717.

24 Cf. MACHETTA, 1997, p.

NICOLÒ CUSANO. La dotta ignoranza. **Opere filosofiche di Nicolò Cusano**. A cura di Graziella Federici-Vescovini. U.T.E.T : Torino/Italia, 1972. p. 55-202.

NICOLÒ CUSANO. La visione di dio. **Opere filosofiche di Nicolò Cusano**. A cura di Graziella Federici-Vescovini. U.T.E.T : Torino/Italia, 1972. p. 543-605.

NICOLÒ CUSANO. La caccia della sapienza. **Opere filosofiche di Nicolò Cusano**. A cura di Graziella Federici-Vescovini. U.T.E.T : Torino/Italia, 1972. p. 931-1015.

3. LÍNGUA LATINA

NICOLAI DE CUSA. *De visione Dei*. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. VI. Hamburgi: Felicis Meiner, 2000.

NICOLAI DE CUSA. *De coniecturis*. In: Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. III. Hamburgi: Felicis Meiner, 1972.

NICOLAI DE CUSA. *De Aequalitate*. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. X. Opuscula II. Fasciculus I. Hamburgi: Felicis Meiner, 2001.

NICOLAI DE CUSA. *De venatione sapientiae*. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. XII. Hamburgi: Felicis Meiner, 1982, p. 1-113.

II. Obras secundárias (Obras secundárias)

ANDRÉ, João Maria. **Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa**. Coimbra, 1997.

BOCKEN, Inigo. L'éthique des conjectures. In ANDRÉ, João Maria & ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano (Coord). **Coincidência dos opostos e concórdia: Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa**. Actas do

Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de Novembro de 2001. Tomo I. Coimbra: Faculdade de Letras, 2001. p. 213-243.

D'AMICO, Claudia. El hombre como “Secundus Deus”: Forma única y reconstrucción nocional de géneros y espécies en el pensamiento cusano. In: *Veritas*, Vol. 44, n. 3, Porto Alegre: PUC, 1999. p.815-822.

HEIMSOETH, Heinz. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Trad. Jose Gaos. 3 ed., Madri: Revista de Occidente, 1960.

MACHETTA, Jorge Mario. Nicolás de Cusa: perspectivas éticas a partir de su concepción del individuo y de la visión de dios. In: *Veritas*, Vol. 44, n. 3, Porto Alegre: PUC, 1999. p.823-830.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. *Amor, caritas e dilectio – Elementos para uma Hermenêutica do Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa*. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2008 (Dissertação de Doutoramento em Filosofia. Orientação do Professor Doutor João Maria Bernardo Ascenso André). Disponível em: <https://estudogeral.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316/9688/5/MSimoneMNogueira_Tese.pdf>.

A árvore das sefirot como possibilidade para a ascensão cosmológica do homem em Pico della Mirandola

Ana Carolina Aldeci¹

Com o intuito de fornecer uma introdução metodológica à obra *Conclusiones nongentae in omni genere scientiarum* (900 teses filosóficas, cabalísticas e teológicas) e, de antemão, defender a referida da condenação do Papa Inocêncio VIII. Pico della Mirandola escreveu a *Oratio Elegantissima*, posteriormente denominada de *Oratio de hominis dignitate* (Discurso sobre a Dignidade do Homem), e *De Dignitate Hominis*. Aqui falaremos um pouco de como o termo *dignidade* se apresenta nesta obra, bem como, sobre os conceitos e autores que realizaram um prognóstico do que viria a ser a dignidade piquiana.

Apesar da palavra *Dignitatem* constar em título principal, na versão em latim do *Discurso*, a expressão *dignitatem*, por exemplo, aparece expressamente apenas duas vezes no corpo principal do texto (§49-50 e §103²), e apenas nos parágrafos 49-50, o autor remete, diretamente, a dignidade ao homem, afirmando:

1 Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

2 “[...] também a teologia dos antigos nos mostra tanto as vantagens como a dignidade das artes liberais sobre as quais vim discutir” (Tradução nossa); “[...]bensì anche la teologia degli antichi ci mostra sia i vantaggi che la dignità di quelle arti liberali di cui son venuto a discutere.” (MIRANDOLA, Pico della. 2014, p.23, §103); “[...] sed priscorum quoque theologia harum, de quibus disputaturus accessi, liberalium artium et emolumenta nobis et dignitatem ostendit” (MIRANDOLA, Giovanni Pico della, 2014, §103).

Serafins, Querubins e Tronos ocupam os primeiros lugares; e nós, agora incapazes de ceder e insatisfeitos dos segundos assentos, imitamos sua dignidade e a sua glória. Se quisermos, não seremos em nada inferiores a eles. (MIRANDOLA, 2014, §49-50. Tradução nossa)³

Contudo, a ocorrência escassa da expressão, não dirime a força que esta noção imprime à liberdade e, por conseguinte, à responsabilização do homem sob seu arbítrio individual. Podemos dizer, a esta altura, que o homem, para Pico, é digno porque é antes livre e possui a capacidade de através do exercício de sua liberdade alcançar a dignidade celsa, segundo a qual foi criado em semelhança, de modo a poder, nesta etapa, identificar sua natureza a natureza divina e não apenas a ela se assemelhar.

Como Pico deglutiou e se apropriou ecleticamente de diversas concepções filosóficas e teológicas, a fim de concretizar o seu projeto da *prisca theologia* e da *pax philosophorum*, antes de retornar a ele, farar-se-á um apanhado histórico da significação do conceito de *dignidade* e dos possíveis autores que contribuíram para que este conceito fosse construído, da maneira que foi, nas obras de Pico.

Na Grécia, segundo o dicionário etimológico da língua grega (CHANTRAINE, P., 1999) o termo *areté* (ἀρετή) “é inserido dentro de um sistema filosófico e moral, a partir de Platão, no

3 “Serafini, i Cherubini e i Troni occupano i primi posti; e noi, ormai incapaci di cedere e insoddisfatti dei secondi seggi, emuliamo la loro dignità e la loro gloria. Se lo vorremo, non saremo in niente inferiori a loro (MIRANDOLA, 2014, §49-50); “*Seraphin, Cherubin et Throni primas possident; horum nos, iam cedere nescii et secundarum impatientes, et dignitatem et gloriam emulemur. Erimus illis, cum voluerimus, nihilo inferiores.*” (MIRANDOLA, Giovanni Pico della, 2014, §49-50);

contexto comunitário da pólis”, podendo significar: excelência e valor humanos, glória, milagre de Deus. As tradições platônico-aristotélicas já pressupunham a existência de uma essência peculiar inerente a cada ser humano, a qual se desenvolve na medida em que se desenvolve a capacidade, de cada um, de guiar sua própria existência por meio da razão. Esse desenvolvimento do espírito, que implica em exercício disciplinado da razão, encontra-se expresso no conceito de *virtude moral* ou *areté* que se assemelha, como mais a frente veremos, ao conceito de *dignitas* utilizado por Pico della Mirandola.

Contudo, a origem do termo *dignitas* é latina e reporta-se ao significado que lhe foi atribuído inicialmente na Roma Antiga, a saber, e de acordo com as definições presentes no dicionário do Gaffiot, *dignitas* pode significar (em tradução nossa): mérito, estima, prestígio, influência honorável, honra, respeito, consideração social, nobreza, virilidade, a imponente magnificência das expressões. Através de todos esses atributos, cada homem, supostamente, estabeleceria e conquistaria, de acordo com o seu grau de dignidade, o lugar que lhe cabe dentro da hierarquia social.

Marco Túlio Cícero, que viveu entre 106 a.C à 43 a.C., inserido neste último contexto, trata o conceito de *dignidade* tal como resultado da assunção de uma qualidade moral, social, política, desenvolvida e construída pelo homem que age civil, moral e politicamente para tornar-se bom e honesto. Ação que, por sua vez, só se torna possível por meio do exercício da faculdade da razão, esta sim, considerada, por ele, inata a qualquer ser humano. Sobre a distinção entre os humanos e as demais criaturas, Cícero afirma no *De Officiis*:

[...] Mas a maior diferença entre homens e animais, é a seguinte: a besta, tanto é movida pelos sentidos como pela pouca percepção do passado ou do futuro, adapta-se ao presente momento; enquanto o homem - porque é dotado de razão, através da qual, compreende a cadeia de conseqüências, percebe as causas das coisas, entende a relação entre a causa do efeito e o efeito da causa, desenha analogias e conecta e associa o presente e o futuro - pesquisa facilmente o curso de sua vida inteira e faz os preparativos necessários para sua conduta.⁴ (CICERO. *De Officiis*. London: William Heinemann Ltd, 1928, §11. Tradução nossa)

Cícero refina a *dignitas* romana articulando-a com o conceito de *virtus* (OLIVIERI, A. *apud* DE AZEVEDO, E. 2013, p. 26.), que de acordo com o dicionário do Gaffiot pode significar (em tradução nossa): Qualidades que fazem o valor do homem moral e físico; característica distintiva do homem, mérito essencial, bem como, as qualidades de um orador, seus maravilhosos talentos, vigor, bravura e coragem.

Para distinguir o aspecto que concede dignidade ao ser humano, mas é por este construído, conquistado e desenvolvido; do aspecto que o dignifica desde a sua criação, por traduzir-se

4 “[...]But the most marked difference between man and beast is this: the beast, just as far as it is moved by the senses and with very little perception of past or future, adapts itself to that alone which is presente at the moment; while man – because he is edowed with reason, by which he comprehends the chain of consequences, perceives the causes of thinges, understands the relation of cause to effect and of effect to cause, draws analogies, and connects and associates the presente and the future – easily surveys the course of his whole life and makes the necessary preparations for its conduct.” (CICERO. *De Officiis*. London: William Heinemann Ltd, 1928, §11)

como a excelência da natureza humana, Cícero se utiliza de dois conceitos (OLIVIERI, A. *apud* DE AZEVEDO, E. 2013, p. 26.), a saber: *dignitas sapientis e dignitas hominis*. O primeiro cumpre a função, na prática, de distinguir, valorar e classificar a dignidade dos homens, pois reporta-se a uma virtude própria dos sábios, magnânimos, a qual se efetiva apenas verdadeira e intimamente; o segundo, cumpre a função de igualar os homens em natureza e não os diferenciar, porque reporta-se ao que existe de peculiar na natureza humana.

Por meio da combinação dessas duas instâncias, a *dignidade* precisa se efetivar, portanto, por meio de dois movimentos: um interno, que se caracteriza pelo trabalho íntimo de desenvolvimento e aprimoramento de qualidades morais e virtuosas, e um externo, que se realiza por meio do exercício da *dignidade* na prática civil e do reconhecimento dessas qualidades por parte dos outros civis que compartilham e constituem um espaço social.

Ao averiguar o conceito de *dignitas*, Boécio desdobra-o em *vera dignitas*, identificando-o ao conceito de “virtude em sentido clássico” (DAL RI, L., 2014, p. 763), para que este não fosse equivocadamente utilizada de maneira vã e em favor dos que apenas possuem riqueza e poder materiais, mas não alimentam verdadeiramente suas ações e espírito com a nobreza da bondade e a generosidade, manifesta pelas orientações divinas.

E nem as riquezas podem apagar a avidéz inextinguível, nem o poder torna proprietários de si aqueles que os prazeres do vício mantêm presos em correntes irresolúveis, e a honra conferida aos malvados não só não os rende dignos, mas revela e coloca em clara luz que são indignos. Por que isso ocorre? Porque vós encontrais prazer em chamar com nomes errados

coisas que são diferentes, e o valor de tais nomes vem facilmente demonstrado falso pelas conclusões dos fatos: dessa forma, não é justo chamá-las de riquezas, nem chamar de potências aquelas, nem chamar estas de dignidade (BOECIO, 2006, p. 158, tradução nossa *apud* DAL RI, L. 2014, 763).

Essa concepção, que influencia de modo geral o medievo, influenciou São Tomás de Aquino que, por seu turno, reflete sobre a relação entre Deus e o homem, a partir do fato de ter sido o homem a única criatura gerada à imagem e semelhança de seu Criador (Gênesis, I, 26); reflexão que edifica o conceito de *dignidade* para Aquino e que o faz afirmar o homem como a mais digna das criaturas.

Três obras elencadas como fundamentais por Olivieri (OLIVIERI, A. *apud* DE AZEVEDO, E. 2013, p. 28), nas quais os autores já entendem a *dignidade humana* a partir da semelhança que o homem possui com Deus, por ter sido aquele criado segundo sua imagem, são: *De anima* de Hugues de Saint-Victor, o *In Cantica canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry e a *carta 104* de São Bernardo (Bernardo de Clairvaux). Em São Bernardo, por exemplo, a noção de livre-arbítrio identifica-se à noção de *dignidade* e é utilizada de modo a expandir a noção de *ratio* (razão), sendo esta, mais uma vez, apresentada como elemento crucial para a possibilidade de consolidação e aperfeiçoamento da dignidade humana. Isto porque, o reconhecimento, a compreensão do livre-arbítrio e do objetivo que devemos alcançar através deste dom divino, isto é, unir-se a Ele em virtude e dignidade, só se torna possível por meio da razão.

Pouco antes do nascimento de Pico, em 1452, Giannozzo Manetti, em sua obra *De dignitate et excellentia hominis* (Da dignidade e da excelência humana), escreve:

[...]. Nossas as pinturas, nossa a escultura, nossas as artes, nossas as ciências, nossa sabedoria. Nossos [...], em seu número quase infinito, todos os inventos, nossos todos os gêneros de línguas e literaturas [...], nossos, finalmente, todos os mecanismos admiráveis e quase incríveis que a energia e o esforço do engenho humano (dir-se-ia antes divino) conseguiram produzir e construir por sua singular e extraordinária indústria”⁵ (CASSIRER, Ernst. *The individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1963, p.83 traduzido por João Azanha Jr./Mario Eduardo Viário in CASSIRER, Ernst, *Indivíduo e cosmo na filosofia da Renascença*, São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 140)

Pois bem, como vimos, desde a Antiguidade, o homem imerso nas especulações que empreendia sobre si e sobre cada aspecto e criatura do universo, que com ele coexiste, já supunha a existência de uma natureza humana singular, de caráter microcósmino, e ensaiava compreender o seu papel no mundo, bem como estabelecer os objetivos de sua existência.

— — — — —
 5 “Nostrae sunt picturae, nostrae sculpturae, nostrae sunt artes, nostrae scientiae, nostrae ... sapientiae. Nostrae sunt ..• omnes adinventiones, nostra omnium diversarum linguarum ac variarum litterarum genera, de quarum necessariis usibus quanto magis magisque cogitamus, tanto vehementius admirari et obstupescere cogimur.”(MANETTI, G. *De dignitate et excellentia hominis*, 1452 *apud* CASSIRER, Ernst. *The individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1963, p.83)

A reflexão sobre o homem enquanto *microcosmos*, representação completa e consciente do universo, e sobre a singularidade da natureza humana, que se apresentará mais a frente como um justificador de nossa *dignidade*, se estabelece, portanto, muito antes do período hoje denominado renascentista. No entanto, em geral, enquanto no período clássico os objetivos se voltaram, primordialmente, para a compreensão das regras do mundo, da definição do lugar do homem no cosmos e da condição humana perante isso; no Renascimento, “o objetivo da compreensão de todas essas concepções não se voltava tanto para a obediência às regras naturais superiores, mas antes para uma nova definição de *liberdade humana*”. (PELE, A. 2010, p. 53.)

Em torno de alguns motivos comuns – o homem como microcosmo, a situação média do homem na cadeia do ser, o homem como vínculo de ligação entre o mundo inferior (material) e o mundo superior (espiritual de divino) ou como *copula mundi* –, constrói-se uma variedade de discursos antropológicos, como talvez em nenhuma outra época tenha acontecido. E não se trata apenas de diversidade nos discursos, mas também nas formas de vivência e de realização efectiva da humanidade: o humanista erudito, o mago, o artista, o político. (SANTOS, Leonel Ribeiro dos, 2007, p. 48.)

Em Pico della Mirandola não é diferente, nele, a *liberdade humana* é erigida ao topo de suas reflexões. O homem além de carregar em si todos os elementos do cosmos, torna-se o centro desse cosmos, o intérprete, o mediador e o representante da natureza criadora de Deus, por ter sido criado à sua semelhança,

na medida em que pode tanto transformar o mundo, quanto a sua própria natureza.

A exaltação da *dignidade do homem*, no Renascimento, encontra-se, no mais das vezes, situado como contrapartida ao discurso da *miséria humana*, que fora evidenciado na Idade Média, mas isso não implica dizer que a meditação sobre a *miséria do homem* é sobrepujada completamente no Renascimento; que a tese sobre a *dignidade humana* não existia na Idade Média e, muito menos, que não é possível ainda encontrar em um mesmo pensador, no Renascimento, a tensão entre esses dois aspectos do ser humano. Portanto, “a diferença entre as duas épocas não reside tanto nos temas, quanto no tom e na intensidade como são desenvolvidos” (SANTOS, Leonel Ribeiro dos, 2007, p.49.). Aliás, isso vale para a determinação de todos os temas elencados como centrais em cada período, e que auxiliam nosso entendimento historiográfico, ao passo que o limita, quando apreciados na qualidade de instâncias temáticas absolutas⁶.

6 “Essas classificações poderão ser muito cômodas, mas todos sabemos que são também muito frágeis e caem à medida que o conhecimento que se tem de qualquer destes períodos ultrapassa o nível das generalidades e se torna mais vasto, mais pormenorizado e mais profundo. Pelo que respeita ao pensamento antigo, já Rodolfo Monfolfo (*La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*), há precisamente cinco décadas, se encarregou de mostrar a importância e a extensão que nele teve a reflexão antropológica. Quanto à Idade Média, também Étienne Gilson (*Humanisme medieval et Renaissance*) mostrou como segundo a qual essa época seria deserta do cultivo daqueles tópicos de exaltação do homem, da sua dignidade e das suas faculdades e realizações que geralmente se associam ao Humanismo e ao Renascimento, e o mesmo medievalista punha até em realce os aspectos de anti-humanismo presentes em algumas manifestações da época renascentista, nomeadamente, na Reforma Luterana. E, mais recentemente, Chales Trinkaus (*In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*), numa monumental obra em dois volumes, provou com abundância de documentos e de razões o quanto a reflexão antropológica dos humanistas italianos quatrocentistas é devedora da meditações dos pensadores tardo-antigos e

É certo que a radicalização de posturas pessimistas, desencadeou um entusiasmo exagerado em torno da excelência da natureza do homem, mas em Pico, a formulação da *dignidade do homem*, que se dá por meio da combinação da razão, da liberdade e da indeterminação de sua natureza, não exclui desta, a possibilidade de miséria. O que é fornecido ao homem, por meio da combinação dessas nuances, é a possibilidade de ele reconhecer e compreender sozinho o mundo que o rodeia, sem ter de perseguir algum dogma moral ou religioso específico. O homem não está fadado, portanto, a perseguir nem à *miséria*, nem à excelência de sua natureza, mas a poder ser qualquer coisa diante disso.

Mas com que objetivo recordar tudo isso? Para que compreendamos, a partir do momento em que nascemos na condição de sermos o que quisermos, que o nosso dever é preocuparmo-nos sobretudo com isto: que não se diga de nós que estando em tal honra não nos demos conta de nos termos tornado semelhantes às bestas e aos estúpidos jumentos de carga. Acerca de nós repita-se, antes, o dito do profeta Asaph: ‘Sois deuses e todos filhos do Altíssimo’. De tal modo que, abusando da indulgentíssima liberalidade do Pai, não tornemos nociva, em vez de salutar, a livre escolha que ele nos concedeu. Que a nossa alma seja invadida por uma sagrada ambição de não nos contentarmos com as coisas medíocres, mas de anelarmos às mais altas, de nos

medievais da Patrística e até da Escolástica sobre os tópicos da antropologia bíblica e em particular sobre aquele em que o homem é apresentado como criado “à imagem e semelhança” do próprio Deus” (SANTOS, Leonel Ribeiro dos. 2007, p. 44 -45)

esforçarmos por atingi-las, com todas as nossas energias, desde o momento em que, querendo-o, isso é possível.”⁷ (MIRANDOLA, Pico della. *Discurso sobre a dignidade do homem*, Tradução de Maria de Lurdes Sirgado, pp. 54-55.)

Sob esta perspectiva, e ainda que com o intuito de conduzir a todos os limites o dom da liberdade concedido ao homem divinamente, Pico Della Mirandola sugere algumas orientações⁸ para que o homem possa auferir o seu desígnio, de modo a usufruir da mesma dignidade e glória das criaturas

— — — — —

7 “Ma perché dire tutto questo? Perché comprendiamo come (essendo nati in questa condizione, quella cioè di poter essere ciò che vogliamo) nostro principalissimo dovere sia fare in modo che riguardo a noi si dica che, pur essendo collocati in grado onorevole, non ci siamo accorti di essere diventati simili agli animali bruti e agli stolti giumenti, ma piuttosto si ripetano le celebri parole di Asaf profeta: «Voi siete dei, e tutti quanti figli dell’Altissimo»; affinché noi, abusando della clementissima liberalità del Padre, non trasformiamo da benefica in perniciosa quella libertà di scelta che Egli ci ha concesso. Pervada il nostro animo una sorta di sacra e giunonica ambizione, sì che noi, insoddisfatti delle cose ordinarie, aspiriamo alle più alte, e ci impegniamo con tutte le forze (giacché possiamo, se vogliamo) per conseguirle”; “Sed quorsum haec? Ut intelligamus (postquam hac nati sumus conditione, ut id simus quod esse volumus) curare hoc potissimum debere nos, ut illud quidem in nos non dicatur, cum in honore essemus non cognovisse similes factos brutis et iumentis insipientibus, sed illud potius Asaph prophetae: «Dii estis et filii Excelsi omnes»; ne, abutentes indulgentissima Patris liberalitate, quam dedit ille liberam optionem e cesso. Salutari noxiam faciamus nobis. Invadat animum sacra quaedam et Iunonia ambitio, ut mediocribus non contenti anhelemus ad summa, adque illa (quando possumus, si volumus) consequenda totis viribus enitamur” (MIRANDOLA, Giovanni Pico della *Discorso sulla dignità dell’uomo*. Curado por Francesco Bausi. Milão: Guanda, 2014, § 45-48)

8 Seu projeto englobava dialética, moral, filosofia da natureza, metafísica, teologia, magia, Cabala. E a unidade das tradições caldeia, hebraica, árabe, grega e latina. Nada disso representada “palavra do passado, pois desaparecidos os autores, permaneciam as tradições de ideias associadas aos problemas que eles suscitaram.

angelicais e quiçá, do seu Criador, algumas dessas orientações, são: espelhar-se na caridade e no amor do Serafim, no esplendor da inteligência e da contemplação do Querubim, na firmeza do julgamento dos Tronos; e permanecer em vigília para seguir com retidão, posto que possuímos uma natureza indeterminada, corruptível e suscetível aos afetos.

Para alcançarmos a mesma perfeição dos anjos, é necessário, portanto, que nos purifiquemos e depois nos iluminemos, restando os ímpetus das paixões e dos vícios imoderados com a filosofia moral, esclarecendo as ideias e nos afastando da ignorância através da dialética, e posteriormente, aperfeiçoando nossos conhecimentos sobre as realidades divinas para só então alcançarmos a felicidade plena de ser o que se quer em Deus, atingindo o cume do que ele chama de filosofia natural ou teologia pura, traduzida como o ápice de uma paz interior que denota a concórdia com a Alma que está acima de toda alma.

De acordo com as concepções de Pico, este caminho pode ser desempenhado por caminhos diversos e um dos símbolos citados em suas *900 teses*, que figura essa escalada e pode ser utilizada como guia para tal, é a árvore das 10 *sefirot* presente na Cabala judaica.

Para ilustrar numericamente a importância das considerações de Pico acerca da Cabala, do misticismo, da magia e da astrologia, aqui me utilizo dos dados cedidos pelo professor Antônio Valverde. Dentre as suas *900 teses filosóficas, cabalísticas e teológicas*, 45 tratam pontualmente da Cabala e 500 de conteúdo pessoal, tangem orfismo, magia e cabalística. A concessão dessa relevância também está evidente em sua *Oração Elegantíssima* ou *Discurso da dignidade humana*, cujo

conteúdo da segunda parte trata integralmente das observações de Pico relativas ao Hermetismo e à Cabala.

Poucos dentre os autores que foram lidos por Pico Della Mirandola e identificados ao longo da história da filosofia se dedicaram a definir e a classificar a cabala. Segundo o Wirszusbski fora Abuláfia um dos únicos autores lidos por Pico a realizar esse feito e é, por isso, esperado que dentro da obra deste estejam contidas algumas das características antes presentes nas obras de Abuláfia, cujas provas e demonstrações, atesta o próprio Abuláfia, foram pensadas e estruturadas em conformidade com a Lei: Aquela dada por Deus à Moisés no Monte Sinai (A Torah - escrita e o Talmud – oral). É deste episódio que Pico, a partir de Esdras, deduz o surgimento da cabala, nos contando que Moisés receberá tanto as tábuas da lei que deveriam ser ofertadas ao povo como os ensinamentos secretos que não poderiam ser divulgados, nem traduzidos. A ordem Divina era de que esses ensinamentos fossem repassados apenas através da iniciação de setenta sábios a cada nova geração. Esdras temendo pelo destino desses mistérios mediante guerras e exílios, descumpra a ordem de Deus e as escreve, dando origem aos livros da Cabala, classificada por Pico como a mais antiga das teologias.

Uma das características que Pico e Abuláfia possuem em comum é o entendimento da cabala a partir de duas concepções que são apresentadas em uma carta de Abuláfia destinada ao seu discípulo (Yehuda Salmon), conhecida pelo título “*Opúsculo sobre a manifestação dos segredos da Lei*”. Essas concepções surgem da divisão da Cabala em cabala especulativa e em cabala prática, que, por sua vez, devem ser apreciadas tanto mística quanto magicamente. A concepção mística, segundo a definição

de Wirszubski (2007, p. 211), é aquela que “enxerga na cabala a interpretação divinamente revelada dos mistérios da Lei” e a concepção mágica é aquela que enxerga a cabala como “a ciência das virtudes das coisas superiores que constituem a parte suprema da magia natural”. Neste contexto, como explicita Pico na conclusão número I das *conclusões cabalísticas segundo sua opinião*, a ciência da cabala especulativa e a ciência da cabala prática equivalem, respectivamente a “ciência dos nomes”, que trata das Semot e a “ciência dos números”, que tratam das Sefirot. Cito Abuláfia:

[...] Essa ciência da cabala é inteiramente dividida em duas partes. A primeira é o conhecimento do nome de Deus em quatro letras em meio à dez numerações que são chamadas “plantas”; e dizem delas que as separem e as cortem, e são elas também as que revelam o segredo da unidade. A segunda parte é o conhecimento do grande nome em vista das vinte e quatro letras do alfabeto, que com seus pontos e acentos, compõem os nomes, os caracteres ou signos. Os nomes que invocamos são os que conversam com os profetas em sonho [...]” (ABULAFIA, Abraham apud Wirszubski, Chaim, 2007, p. 113)

As duas acepções da cabala provenientes desse desmembramento não devem, no entanto, ser compreendidas nem postuladas de maneira radicalmente isoladas⁹, posto que se implicam mutuamente, e, por isso, só é possível pensar a segregação do termo, aos moldes de Pico, a partir de uma conjuntura onde a

— — — — —

9 “Todas as letras do alfabeto hebreu são também números: a letra, a criação e o nome de Deus estão inseparavelmente ligados na ontologia da cabala. Os nomes, as letras, os números, se harmonizam porque na cabala judaica todos eles revelam ao mesmo tempo linguagem e número”.

comunicação e a harmonização desses balizamentos estejam estabelecidas, mesmo porque a maioria de suas produções filosóficas deixam claro o empenho do autor na procura de uma coerência basilar entre todas as correntes filosóficas das quais se utiliza; e ,tendo isso dito, na busca por um saber universal que pudesse ser desvendado a partir da harmonização desses antagonismos e que se valesse da prestanta da cristandade. Sempre resguardando as diferenças sem transgredir com a verdade que para ele só poderia ser encontrada a partir da unidade da fé; do que ele chama de teologia pura.

Pico divide a cabala especulativa, ou “a ciência dos nomes” em quatro partes que correspondem às quatro partes da filosofia estabelecidas por ele. A primeira parte se trata da “ciência da revolução alfabética” que corresponde à filosofia universal, as três outras são a tripla Merkabah que correspondem à filosofia particular das naturezas divinas, das naturezas intermediárias e das naturezas sensíveis. “Revolução alfabética”, quer dizer “arte de combinar”; “arte de combinar letras”. Já a Merkabah é um signo e símbolo místico proveniente da raiz (râkháv) “a andar” ou “cavalgar”, que significa “veículo montando”.

De acordo com a Kaplan (1982, p. 13), o termo, conforme usado no Talmud, refere-se ao mistério de Ezequiel, muito embora a palavra não seja mencionada na própria visão (os querubins, 1 Crônicas 2:18), os seres que foram vistos atrelados a uma carruagem e identificados por Ezequiel possuem uma estreita ligação com a descrição dos Querubins em Êxodo 25, onde o termo Merkabah é utilizado.

A merkabah é, portanto, o transporte que nos permite transitar pelas câmaras celestiais que culminam na revelação da divina Glória de Deus. Cito Kaplan:

Em geral, o conceito de equitação envolve viajar e deixar o seu lugar natural. Quando a Bíblia diz que Deus “monta”, isso significa que ele deixa seu estado natural onde Ele é absolutamente desconhecido e inconcebível e se permite ser visualizado pelos profetas. [...]. O termo Merkava ou “Funcionamento da Merkava” refere-se à criação de um Merkava, isto é, alcançar um estado onde uma visão Merkava pode ser alcançada (KAPLAN, Aryeh, 1982, p. 15)

Foi neste contexto que os místicos cabalistas, interpretando a visão de Ezequiel como um voo místico para o céu, desenvolveram uma técnica meditativa utilizando o símbolo da Merkabah, como ponto focal, a partir do qual poderiam realizar uma viagem interior e transitar por aqueles espaços celestes. Tendo Pico defendido a religiosidade como a implicação de uma vivência que ocorre na dimensão subjetiva do espírito, esta viagem interior, pode ser nele talvez equiparada à ideia do ‘eu’ como espaço autêntico de usufruto da fé cristã, tal como defendiam os místicos medievais. Como as Sefirot são as pontes de acesso entre o Criador e toda Sua criatura; são as dez emanções de *Ain Soph*, atributos dessa unidade abstrata e incomunicável, podem ser consideradas um dos mentores possíveis para a elevação de nossa natureza e de nossa dignidade rumo à unidade com Deus.

Pico representa com a tripla Merkabah os três estados do ser, os quais também são considerados por Abuláfia. Este, no entanto, omite as Sefirot em sua interpretação, sem as quais, segundo a análise de Wirzsubski (2007, p. 221), a tripla merkabah, como Pico a compreende, não pode ser corretamente interpretada, uma vez que ao representar os três estados do ser,

a saber, o intelecto, a alma e a natureza (inteligível, celeste, corruptível), a tripla merkabáh se apresenta também como uma configuração triádica das próprias Sefirot, o que demonstra mais uma vez a inseparabilidade dos elementos da alçada da cabala especulativa e da cabala prática. As Sefirot seriam separadas, então, da seguinte maneira:

Intelecto	Alma	Natureza
(3) Inteligência, entendimento	1) Coroa	(2) Sabedoria
(5) Julgamento, poder	(6) Beleza, glória	(4) Misericórdia
(8) Esplendor, graça	(9, 10) Fundamento, reino	(7) Vitória, eternidade

Examinando a simbologia das três graças gravadas no verso da medalha de Pico, medalhas que foram produzidas em homenagem ao círculo de intelectuais da corte, Edgar Wind nos lembra que segundo a teologia platônica todo Deus exerce sua pulsação conforme um ritmo triádico, Vênus se manifesta dentro da trindade das Graças, as mesmas que para os neoplatônicos simbolizam o amor e o chamado às meditações celestes; e a unidade da necessidade, por exemplo, se manifesta na trindade das Moiras, aquelas que fabricam, tecem e selam os destinos (*Cloto, Láquesis e Átropo*). Para Pico, também é desta maneira que Deus exerce sua pulsação e, por isso, admitir a Cabala, aplicando devidamente os seus princípios e afirmações, é ao passo, para ele, admitir a trindade de cada pessoa divina: o Pai, o Filho e o Espírito Santo e essa consideração pode ser exemplificada pela passagem rememorada por Feracine (2007, p. 88) do final do *Heptaplus*, no qual Pico, analisando matematicamente e

combinando os signos da palavra bíblica *In principio; bereshit*, conclui uma dúzia de significações diversas que apontam para o mistério do dogma católico da Santíssima Trindade.

A cabala prática, por seu turno, é demarcada por Pico na conclusão 831, como sendo a ciência que “coloca em pratica a totalidade da metafísica formal e da teologia inferior”. Wirzubski (2007, p. 223) demarca a passagem do quarto livro de Esdras utilizada por Pico no *Discurso* e na *Apologia* onde se afirma que: “A cabala divinamente revelada compreende três coisas: A inefável teologia da divindade; A metafísica precisa das formas inteligíveis e angelicais; e uma filosofia muito sólida das coisas da natureza”, a partir disso, ele declara que a teologia inferior seria a análoga à inefável teologia da divindade e que a metafísica formal se trata dessa metafísica das formas inteligíveis e angelicais que são as Sefirot. As Sefirot são as pontes de acesso entre o Criador e toda Sua criatura; são as dez emanções de *Ain Soph*, unidade abstrata e incomunicável dessas emanções, e por isso inacessível à inteligência humana. Em sua conclusão quarta das *conclusões cabalísticas segundo sua opinião*, Pico identifica as emanções ao termo “Numerações”, por associar em sua conclusão primeira a ciência prática à ciência das Sefirot, que identificada como sendo a ciência dos números, no entanto, as Sefirot não se tratam apenas de números, mas sobretudo de emanções, atributos da divindade. Além disso, ainda comentando sobre a inseparabilidade da cabala prática e da cabala especulativa, como alerta Wirzubisk (2007, p. 223), é preciso atentarmos para o fato de que “todas as letras do alfabeto hebreu são também números: a letra, a criação e o nome de Deus estão inseparavelmente ligados na ontologia da cabala. Os nomes, as letras, os números, se harmonizam

porque na cabala judaica todos eles revelam ao mesmo tempo linguagem e número”.

Há pouco falamos sobre a relação que pode ser estabelecida entre a meditação realizada com o ponto focal na Merkabah e a concepção do “eu” como espaço legítimo de fruição da fé cristã. Ambas ligadas talvez, nos termos de Scholem, a um “ato direto de evolução interior cósmica”, para onde, do mesmo modo, devem convergir cabala prática e especulativa (SCHOLEM, apud WIRSZUBISKI, 2007, p. 324) Tendo isto dito, podemos ensaiar estabelecer uma ligação entre essa possibilidade de ascensão cósmica do ser humano até o patamar dos seres celestiais com a primeira parte do *Discurso da Dignidade humana*, onde Pico descreve a estrutura cosmológica da realidade, assim como Ficino, tal como uma escada cujos degraus partem dos seres inferiores e culminam em uma divindade onipotente, onisciente e onipresente, a partir da qual apenas o homem pode ascender, por ser o único a possuir a consciência de que nasceu para a eternidade para a qual foi criado e por ser o único também a possuir a capacidade de se autodeterminar no mundo, podendo alcançar por meio de suas ações livres, o patamar dos Serafins, Querubins e Tronos. Se o homem transcende todas as outras criaturas porque sua perfeição se estabelece por meio de sua essência não determinada, diferente das outras criaturas que possuem lugares fixos e determinados divinamente na hierarquia cosmologia em questão, o homem, através deste “dom da liberdade”, como observa Védrine (1971, p.31), não se define apenas pela relação de micro e macrocosmo, mesmo que Pico tenha considerado e dissertado também sobre esta perspectiva, porque isto significaria, para ele, limitar o homem a ser, tão somente, uma espécie de modelo reduzido da totalidade, mas a audácia das formulações picanas acerca da dignidade humana

versam sobre a afirmação do homem como um ser à parte da criação, cuja inferioridade em relação aos seres celestiais pode ser quebrada porque a estes o homem pode se igualar em dignidade e glória. Cito Feracine:

Embora o homem não esteja localizado em ponto estratégico pelo próprio Criador, ele está direcionado para captar todos os vetores da realidade a fim de conhecer seu Criador de modo pleno. Destarte, o homem, esse micromundo, sente-se solidário, simpaticamente, com o macro-universo do qual pode, com liberdade, investigar as forças mais secretas. Já apto a conhecer a si mesmo, o homem se descobre qual parte do mesmo todo cuja plenitude aponta para o UNO que é Deus. [...] Quando Pico se descortina envolto nessa atitude de busca mais devotada aos fenômenos de forças secretas, ele apela para os direitos que lhe confere a liberdade, porque esta faculdade equivale a responder pelo próprio destino. Nada pode coatar o desempenho daquilo que tanto dignifica o homem como artífice do próprio destino. (FERACINE, L. *in* MIRANDOLA, P. 2007, p. 85)

Nesta medida, observamos que além de Pico ter afirmado o cristianismo a partir da Cabala judaica, ele reflete as orientações da Cabala em todas as suas formulações filosóficas e o faz de uma maneira particular, na medida, em que mesmo dentro dos limites dessas diversas acepções, Pico se empenha em conduzir a todos os limites o dom da liberdade concedido ao homem divinamente.

Referências

- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque (histoire des mots)*, Paris: Klincksieck, 1999.
- DAL RI, L.; *Dignitas: continuidades e discontinuidades entre o antigo e o medieval*, 2014.
- FERACINE, L. Pico della Mirandola, Giovanni. A dignidade do homem. São Pedro, Escala, 2005.
- GAFFIOT, F. Dictionnaire Latin- Français, Paris: Hachette Education, 2016
- MIRANDOLA, Giovanni Pico della *Discurso sulla dignità dell'uomo*. Curado por Francesco Bausi. Milão: Guanda, 2014.
- _____. A dignidade do homem. Tradução, notas e estudo introdutório de Luiz Feracine. São Paulo: Escala, 2005.
- OLIVIERI, A. (Org.). *Immagini dell'uomo e Trasformazioni della storia del Rinascimento*. Milano: Unicopli, 2000. p. 55- 57 *apud* DE AZEVEDO, E. *Natureza humana e liberdade na oratio de hominis dignitate de pico della mirandola*. Dissertação (mestrado em filosofia): Universidade Estadual do Ceará, 2013.
- PELE, A. *El discurso de la dignitas hominis en el humanismo en el humanismo del Renacimiento*, 2010.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *O espírito das letras: Ensaio de hermenêutica da modernidade*. Estudos gerais: série universitária. Lisboa, 2007.
- VÉDRINE, Hélène. *Les Philosophies de la Renaissance*, Paris: PUF, 1971.
- WIND, Edgar. *Mystères Païens de la Renaissance*. Paris: Gallimard, 1992.
- WIRSZUBSKI, Chaim. *Pic de la Mirandole e la cabale*. Paris: éditions de l'éclat, 2007.

As ideias da razão

Rogério Luiz Moreira Júnior¹

Razão

Um dos conceitos mais complexos em sua definição e em sua aplicação na filosofia kantiana é o conceito de *ideia*, tal conceito possui um lugar ímpar dentro do pensamento metafísico e epistemológico de Kant, assim também como no pensamento prático. Antes que esse trabalhe se debruce propriamente acerca da matéria em torno deste conceito e seu escopo teórico, não é de modo algum obsoleto realizar uma contextualização de plano de fundo, no que diz respeito ao projeto da *Crítica da razão pura*, sobretudo, porque o foco deste trabalho se limita as ideias relacionadas à teoria do conhecimento e a metafísica. Posteriormente o alvo do exame do trabalho será a função que as ideias ocupam nesse projeto, o da *Crítica da razão pura*, apontando a percepção de Kant para inserir e demonstrar as funções das ideias em sua teoria do conhecimento e refletir tal processo na metafísica, ou vise e versa.

Ao que se refere ao primeiro prefácio da edição de 1781 da *crítica da razão pura*, lá se encontra, de modo geral, uma caracterização da razão humana. A razão no primeiro prefácio se encontra numa situação dramática, pois, “se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza” (*KrV*, A VII). A maneira pela qual a razão tenta

¹ Mestrando em filosofia no programa de pós-graduação em filosofia (ppgfil) da Universidade federal do Rio Grande do Norte com ênfase em ética kantiana. E-mail: jr.ifrn@gmail.com

buscar respostas para suas questões inerentes é ultrapassando o terreno da experiência, tentando, por meios dos princípios que a mesma se utiliza para tornar possível a experiência, indo com isso para além do condicionado². Através desses princípios que asseguram a experiência, a razão ultrapassa esse campo do uso empírico e eleva de modo cada vez menos empírico a aplicabilidade de tais princípios, desse modo se encontram sempre em “condições mais remotas” (*KrV*, A VIII), sobretudo porque as questões levantadas pela natureza da razão não podem ser resolvidas, pois “ultrapassam toda a capacidade da razão humana” (*KrV*, A VII). No movimento dramático que a razão se coloca, onde ultrapassa todo o terreno da experiência, na tentativa de dar respostas as suas inerentes indagações, ocorre à inexistência da “pedra de toque”, ou seja, da experiência que encerra os princípios do conhecimento nela mesma, tendo se afastado da pedra de toque da experiência a razão “cai em obscuridades e contradições” (*KrV*, A VIII). As compreendidas obscuridades e contradições da razão encontram o seu lugar de evidencia, segundo Kant, na metafísica, que é definida no primeiro prefácio como “a arena destas discussões sem fim”. Dito de outra maneira, a razão extrapola no uso dos seus princípios procurando respostas as suas questões naturais, ultrapassa porque tais princípios não possuem um uso empírico, isso será demonstrado ao longo deste trabalho.

A metafísica então, por se tratar da “arena” das discussões sem fim sobre os princípios que ultrapassam a experiência, é o lugar onde é percebida a natureza da razão humana em sua

— — — — —

2 Aquele que se encontra determinado pelas condições de espaço e de tempo, pela sensibilidade e também que se encontra sobre as categorias do entendimento, ou seja, aquilo que pode ser experimentado.

maior expressão, visto que, na metafísica se encontra a razão em seu mais essencial conflito, em sua *dialética*. A disputa mais basilar da razão é a procura por respostas para as suas naturais aspirações de conhecer, cada vez mais e de modo cada vez mais sistemático, partindo do condicionado ao incondicionado. Encontra-se a razão incomodada e deste modo, de acordo com Hamm, “é concebida como faculdade (a razão) que procede [...] de modo orgânico, [...] conforme uma ideia” (HAMM, 2012, pág. 13). Desse modo, as questões fundamentais da razão se relacionam com as ideias dessa mesma faculdade, tendo em vista que ela (a razão) não consegue não se sentir inclinada a tentar responder as suas indagações e desse modo de utilizar de seus conceitos, i.é., suas *ideias* tentando uma sistematicidade absoluta, pois ela é uma faculdade orgânica.

A dialética transcendental

Depois de uma caracterização da razão a partir do primeiro prefácio da *Crítica*, onde a razão é a fonte de conflitos naturais do ser humano, pois tem questões insolúveis, agora é necessário compreender o local na *Crítica* onde Kant irá tratar de modo organizado a problemática da razão e esse lugar na *Crítica* é a dialética transcendental. Aqui é mister uma tipologia de onde se encontra a *dialética transcendental* no trabalho de Kant. A primeira parte da *Crítica* é conhecida como a doutrina dos elementos, elementos constituintes do conhecimento, a segunda parte se refere à doutrina do método responsável pela análise completa das condições formais para um sistema completo da razão pura (*KrV*, B 735).

Esta dialética é considerada por Kant como a “lógica da ilusão” (*KrV*, B349), esta afirmação é estabelecida por ele logo após a entendida fundamentação do conhecimento. Os

elementos que corroboram para a elaboração do conhecimento são: primeiramente as intuições puras do espaço e do tempo apresentadas, demonstradas e justificadas na estética transcendental. Segundo, encontram-se as categorias que são conceitos puros do entendimento responsável por dar forma as múltiplo oriundo da intuição. Desse modo, uma vez acreditado ter alcançado por completo a exposição de como é possível à experiência que pode alcançar o status de conhecimento, Kant ainda precisa apontar onde consiste a inovação da sua filosofia, que pretende dar um fim definitivo aos problemas da metafísica, apresentados como foi notificado neste trabalho sobre as considerações acerca do primeiro prefácio.

Como foi dito a *dialética transcendental* é o seio de onde a ilusão transcendental surge, pois bem, agora é necessário fazer um exame sobre as ilusões que todos os seres humanos, de acordo com Kant, estão suscetíveis a cair em tais erros. Um ponto em comum entre as ilusões que ocorrem no homem, a saber, a ilusão empírica, ilusão lógica e por fim a ilusão transcendental, é que os erros ocorrem nos juízos que são conexões entre conceitos. Voltando os olhos a primeira ilusão elencada por Kant, qual seja, a ilusão empírica, tem se que esta ilusão surge a partir da influencia da imaginação em relação a sensibilidade. No momento em que se julga alguma experiência a imaginação influencia a sensibilidade e esta conduz o entendimento a julgar de modo errado e assim cometer a ilusão empírica. Um exemplo utilizado pelo próprio filósofo para ilustrar esse gênero de ilusão, é o exemplo são das ilusões óticas, quando um bastão se encontra inserido por completo num recipiente preenchido pela metade por água, a sensibilidade faz com que o entendimento conclua, através de um juízo, que aquele bastão se encontra quebrado, porém o mesmo só está inserido em dois meios diferentes, quais

sejam o líquido e o ar o que proporciona uma visão diversa do bastão e assim um julgamento errado que este se encontre quebrado. A ilusão lógica, por seu turno, “consiste na simples imitação da forma da razão (a ilusão dos silogismos sofisticados), surge unicamente de uma falta de atenção à regra lógica”(KrV, B353), essa ilusão não se relaciona com a sensibilidade, como a ilusão empírica, ela (ilusão lógica) ocorre como colocara Kant mediante erros das regras que compõem algum silogismo. Silogismo correspondente a uma estrutura lógica estruturada a partir de duas premissas que se relacionam afim de que ocorra uma conclusão que é uma inferência que vem a tona a partir das premissas do silogismo. Um exemplo clássico é o seguinte: primeira premissa é que todo ser humano é racional. Segunda premissa todo grego é racional, logo a conclusão é que todo grego é racional. Já que o silogismo é uma estrutura totalmente formal, o a ilusão lógica entra em cena a partir de erros de compreensão das premissas de algum silogismo.

A ilusão transcendental, diferentemente da empírica e da lógica, é inerente ao ser humano, “não cessa, embora tenha sido descoberta a sua nulidade tenha claramente discernida pela crítica transcendental”(KrV, B353). Esta ilusão não se encontra envolvida com a sensibilidade, ou com o entendimento, muito menos com ambos reunidos, mas sim com a razão. A ilusão transcendental “influi sobre princípios cujo uso nunca se apoia na experiência”(KrV, B352), tais princípios são os princípios transcendentais que, efetivamente de acordo com Kant, conduzem para a realização de juízos que vão além do terreno do empírico, ou seja, da experiência. A *Crítica da razão pura* tem o objetivo de monitorar a razão na sua natural ilusão transcendental, porém Kant argumenta que a sua crítica é capaz de apontar o erro da razão e assim de algum modo conseguiu corrigir este

erro, ou melhor, não corrigir o erro em sua ontologia, mas em sua consequência.

A solução para a ilusão transcendental, pretendida por Kant, parte primeiramente de uma análise para com a razão. No primeiro prefácio da crítica Kant lança mão de algumas notas caracterizastes da razão como já foi apresentado neste trabalho, na dialética por sua vez é apresentada outras características da razão. No prefácio a razão era a faculdade do paradoxo, da busca constante daquilo que ultrapassa a sua capacidade, ademais, agora na dialética, a razão será “inserida” na questão da teoria do conhecimento e desse modo a sua incumbência na nova metafísica pensada por Kant.

A razão entendida no aspecto “geral” é a última instancia do conhecimento, este parte dos sentidos, chega ao entendimento e por fim se encontra na razão. Uma vez colocado que a razão situa-se como última instância do conhecimento, observa-se nas palavras da Crítica que:

Da razão como do entendimento há um uso meramente formal, isto é, lógico, uma vez que a razão abstrai de todo o conhecimento, mas há também um uso real da mesma, uma vez que contém a origem de certos conceitos e princípios que não toma emprestado nem dos sentidos e nem do entendimento (*KrV*, B355)

O uso lógico da razão consiste na estrutura do silogismo, já o uso real da razão, advém dos princípios que são adquiridos pelos conceitos independentes da experiência e do entendimento. Esses princípios da razão são entendidos como *principium*, ou seja, um princípio universal onde os conhecimentos particulares

podem ser subsumidos a tais princípios (*KrV*, B357). Realizando uma comparação entre o entendimento e a razão temos que o primeiro é a faculdade da unidade dos fenômenos por meio das regras (categorias, ou conceitos puros), a razão por sua vez, é a faculdade das regras do entendimento sob princípios (*principium*), desse modo ela não se refere de modo imediato com a experiência, como o entendimento faz para aplicar as categorias, mas de modo mediato por meio do entendimento.

Ainda sobre os usos da razão, i.e., o lógico e o real vale considerar alguns aspectos, pois assim ficará mais evidente a função do conceito de *ideia* dentro do sistema kantiano. O uso lógico da razão é expresso por meio das inferências, ou melhor, dos juízos inferidos, tais juízos são compreendidos como silogismos. A estrutura de um silogismo é a seguinte: existe uma primeira premissa que é a regra (*maior*), contém o universal a primeira premissa onde a segunda premissa será submetida, ou seja, a segunda premissa, a premissa (*minor*) será o particular em relação com o universal, e por fim encontra-se a conclusão (*conclusio*).

Assim, a relação que a regra maior estabelece entre um conhecimento e sua condição constitui os três modos possíveis dos silogismos, que são os três modos possíveis dos juízos expressarem a relação entre o conhecimento e o entendimento. Quais sejam, juízos, *categóricos*, *hipotéticos* e por fim os *disjuntivos*. Já no que diz respeito ao uso puro da razão, Kant inaugura a sua exposição a partir de uma indagação que pretende responder em todos os seus desdobramentos, tal questão é a seguinte:

Pode-se isolar a razão, e é então ela ainda ser uma fonte peculiar de conceitos e juízos, que surgem unicamente dela, e pelo quais se refere a objetos,

ou é ela uma faculdade simplesmente subalterna de fornecer a conhecimentos dados uma certa forma, denominada lógica, e pela qual os conhecimentos do entendimento são somente subordinados uns aos outros, e regras inferiores subordinadas a outras superiores (cuja condição abrange em sua esfera a condição das regras inferiores) de acordo com o que se pode ser realizado pela comparação e tais conhecimentos e regras? (*KrV*, B362)

A passagem supracitada questiona o que de fato é a razão e como ela funciona. E de como os seus conceitos são utilizáveis em relação a faculdade da sensibilidade e a faculdade do entendimento.

Sobre as ideias

Antes mesmo de tecer considerações sobre a definição do conceito de ideia para Kant, faz-se mister discorrer acerca da interpretação kantiana do conceito de ideia em Platão, pois este resgate histórico filosófico foi realizado pelo próprio. Pode-se compreender pelo menos duas razões para que Kant empreenda seu pensamento em relação as ideias a partir das considerações de Platão. Primeiro ao resgatar a explicação sobre ideia em Platão Kant indica que o conceito de ideia esta presente na história, sobretudo na história filosófica, este ponto é importante, pois a partir da caracterização da razão como uma faculdade orgânica constata-se que inevitavelmente as ideias da razão surgiria a partir do seu uso, ou seja, em toda história da razão as ideias já estavam presente. O segundo ponto é que o grande filósofo Platão compreendera o caráter totalmente não empírico das ideias.

De acordo com Kant, Platão acerta em sua teoria sobre as ideias ao denotar tal conceito como algo que extrapola, por completo, os sentidos, ou seja, não toma emprestado dos sentidos. Em meio à exposição sobre Platão e suas ideias ocorre ainda uma pequena menção, mas não menos importante, sobre Aristóteles no que concerne a função de suas categorias, qual seja, a aplicabilidade de um uma forma ao múltiplo da sensibilidade, as ideias não são subsumidas nas categorias para as coisas empíricas. A teoria kantiana das ideias resgata a interpretação platônica, porém a “corrige”, ou melhor, compreende de um modo mais abstrato, antes de uma melhor consideração acerca desse ponto é importante verificar as próprias palavras do Kant sobre a ideia em Platão, tem se que:

Para Platão as ideias são arquétipos das próprias coisas e não como uma chave para experiências possíveis. Na sua opinião, elas emanaram da razão suprema, desde a qual tornaram-se participes da razão humana, a qual, todavia, não mais se encontra em seu estado originário mas com esforço tem que reevocar, mediante a recordação (denominada Filosofia), as antigas ideias agora muito obscurecidas (*KrV*, B 370).

Nessas considerações é demonstrada de modo extremamente sintético a teoria do conhecimento platônico no que se referem às ideias, tais conceitos possuem a sua realidade para além do mundo compreendido como material, i.e., o mundo sensível para Platão. De acordo com esse mesmo filósofo é possível um determinado acesso a tais ideias por meio de um exercício de recordação que a mente humana é absolutamente capaz de efetuar. Ainda sobre as ideias em Platão, Kant reflete

que o antigo filósofo observou de modo exato atributos das ideias, isso através dos elementos da razão. As ideias percebe Platão são sempre conceitos que por definição ultrapassam o mundo sensível, outro nota sobre as ideias é que elas não só estão presente quando se referem aos objetos material, ou seja, a teoria do conhecimento, nota-se que as ideias também estruturam também o campo prático, por exemplo, Platão também concebe a ideia de bondade, coragem, virtude e etc..

Retornando a Kant e sua teoria do conhecimento, a experiência, na visão kantiana, é a pedra de toque da veracidade, ou seja, a experiência indica o que é conhecimento de fato, já no campo do prático, ela não pode ser considerada a pedra de toque, pelo contrário é a fonte de contradição moral. O percurso da exposição do conceito kantiano de ideia percorre a análise que o mesmo realiza sobre a faculdade razão, faculdade da razão é uma das três faculdades que compoem a natureza humana, as outras são as duas já mencionadas nesse trabalho, a saber, a *sensibilidade* e o *entendimento*. A definição de Kant das ideias encontra-se nessas palavras:

Por ideia entendo um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum outro objeto congruente. Portanto, os nossos conceitos racionais puros ora considerados são ideias transcendentais. Eles são conceitos da razão pura, pois consideram todo o conhecimento empírico determinado por uma absoluta totalidade das condições. Não são inventados arbitrariamente, mas propostos pela natureza mesma, relacionando por isso necessariamente ao uso total do entendimento (*KrV*, B 358).

As ideias da razão buscam o incondicionado por meio de suas inferências, a fim de que se obtenha uma unidade absoluta, onde o absoluto é compreendido como aquilo que vale sem qualquer tipo de restrição. Diante dessa unidade absoluta pretendida, segundo Kant, há três tipos de relação das ideias que expressam a relação com o absoluto (incondicionado), qual seja, a unidade absoluta do sujeito pensante, a *psychologia rationalis*, a segunda unidade do absoluto é a série das condições dos fenômenos, a *cosmologia rationalis* e por fim tem-se a relação dos objetos pensantes em geral, a *theologia transcendentalis* (*KrV*, B392)

Desse modo a razão busca uma unidade cada vez mais ampla e seus conceitos não são utilizáveis para constituir o conhecimento, sua função é apenas de proporcionar uma unidade ampla e completa que em si é incondicionada, isso não significa que esses conceitos são dispensáveis, uma vez que eles não constituem o conhecimento eles possuem a função da unidade última do conhecimento, eles servem como uma problematização onde o conhecimento sempre é perseguido para que consiga uma unidade cada vez maior.

Conclusão

Os conceitos da razão, chamada de ideias, ou também de ideias transcendentais foram consideradas de modo errado ao longo da história da filosofia, essas ideias ao surgirem a partir da busca da razão por plena sistematicidade ao conhecimento. As ideias não possuem objetos correspondentes no mundo fenomênico, mundo este em oposição ao mundo que seria a coisa em si, impossível na visão kantiana da constituição da realidade, pois a realidade só pode ser interpretada mediante o “filtro” das nossas faculdades que constituem o conhecimento, a sensibilidade e o entendimento.

As ideias não podem ser consideradas como conceitos com realidade fenomênica, elas só servem como função regulativa da busca da sistematicidade, elas surgem de modo inevitável na razão, mas depois da Crítica imputada por Kant a razão tem condições de perceber o seu erro e corrigir o que ela faz com os seus conceitos.

Referências

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuel Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo B. Moosburger, São Paulo: Abril Cultura, 1980 (coleção Os Pensadores).

HAMM, C. *Os prefácios (KrV A e B)*, in *Comentários às obras de Kant [Crítica da Razão Pura]*. Centro de investigações Kantianas – UFSC, org. Joel Thiago Klein. Florianópolis: NEFIPO, 2012.p.11-39.

O homem possui uma necessidade metafísica?

Victor Hugo Melo de Medeiros¹

A necessidade Metafísica

A partir da leitura do filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860), pretendemos investigar se o homem possui uma necessidade metafísica enquanto uma busca contínua por responder questões a exemplo de “Qual é o sentido da vida?”, “Por que morremos?”, já que não encontramos essas respostas de forma autoexplicativa na realidade do mundo fenomênico.

Antes de prosseguirmos, gostaríamos de reproduzir o conceito de metafísica do filósofo que irá nos acompanhar nessa discussão:

Por metafísica entendo todo assim chamado conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, logo, mais além da natureza, ou aparência dada das coisas, para fornecer um esclarecimento sobre aquilo através do que, em um outro sentido, estaríamos condicionados; ou, para falar em termos populares, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível (Schopenhauer, 2015, p. 200).

Schopenhauer pensa que o espanto ou estranhamento do ser humano em relação à natureza do mundo deu origem a dois

¹ Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte e mestrando em Filosofia pela mesma Universidade.

tipos de Metafísica que são: 1º a metafísica religiosa, divulgada por profetas que tiveram revelações divinas, explanadas em alegorias que atendem grande parte da humanidade. Elas dão explicações para o sofrimento do mundo e têm por objetivo consolar as misérias humanas, isto numa promessa de satisfação além dessa vida, renovando assim a esperança em dias melhores aos seus fiéis. Entretanto, nesse campo impera o poder da fé e não da razão.

E em 2º lugar há a metafísica filosófica. Construída a partir de argumentos racionais elaborados por filósofos que tentaram compreender essas questões, ela tem por objetivo não consolar, mas compreender esses problemas, o que em alguma medida não impossibilita suas teorias de fornecer algum consolo para os seus poucos seguidores, devido à filosofia requerer uma acuidade de espírito que poucos homens possuem.

Para o filósofo, o ser humano também é um animal, mas se diferencia dos outros animais, pelo modo em que ele representa e lida com a realidade graças à faculdade de razão. Possuímos uma distinção metafísica em relação aos animais, pois vivemos sob a influência de conceitos e abstrações no nosso cotidiano:

Já no início de nossa consideração acerca dessa faculdade observamos, em termos gerais, como a ação e o comportamento do homem se diferenciam bastante da ação e do comportamento animal, e como semelhante diferença deve ser vista tão somente como consequência da presença de conceitos abstratos na consciência (Schopenhauer, 2005, p.139).

Na leitura schopenhaueriana de Lefranc (2005, p. 139), o ser humano é o único ser vivo que se espanta com a sua própria existência, um animal sem dúvida, mas um *animal metafísico*.

Schopenhauer aponta que a razão, como uma faculdade de conceitos, é manifestação da Vontade de conhecer que nos ajuda a tecer considerações sobre o mundo. A razão nos dota de uma disposição filosófica que em sua matriz se origina no espanto, o qual possui direta ligação com a necessidade metafísica humana. Esse estranhamento é suscitado por nossa observação acerca do mundo e de suas manifestações, onde o sofrimento parece ser algo comum à vida de todos os homens que culmina na morte.

Sobre o espanto, o filósofo declara:

Mas o espanto dessa “essência íntima da natureza” é tanto mais sério pelo fato de aqui pela primeira vez estar com consciência em face da morte e também se impõe ao lado da finitude de toda existência, em maior ou menor medida, a vaidade de todo esforço (Schopenhauer, 2015, p. 195).

No texto dos suplementos sobre a necessidade metafísica humana, que afirma o nosso desejo de conhecermos a nossa essência, o filósofo nos diz que há dois sistemas com esse mesmo fim: o 1º é a religião (questão de fé); 2º a filosofia (questão de persuasão). Para ele, ambos são modos de consideração metafísica por buscarem tratar de algo que supera os limites do fenômeno. Essas metafísicas são tentativas de decifrar o enigma do mundo e a perduração após a morte (Schopenhauer, 2015, p. 196).

Tratando sobre as diferenças entre religião e filosofia, o pensador nos diz que os seguidores das religiões reverenciam seus deuses por interesse, tendo em mente alguma garantia da

imortalidade de sua individualidade, uma espécie de troca. No entanto, se lhes fosse revelada a impossibilidade da satisfação do seu desejo, possivelmente eles abandonariam suas crenças. Por outro lado, se revelado que a imortalidade independesse do culto às divindades, do mesmo modo isso diminuiria o contingente dos seus fiéis.

Apesar da necessidade metafísica que alegamos há pouco ser a base desse desejo tácito que possuímos, há uma certa diferença entre ela e a “capacidade metafísica”. As religiões partilham dessa necessidade por meio de alegorias que tentam dar respostas satisfatórias aos seus seguidores, que, segundo o filósofo, além de serem bem numerosas, também não são intelectualmente muito exigentes. Porém, entre elas reside grande diferença. Por exemplo, o filósofo cita o *Corão*, ou *Alcorão*, escritura sagrada do Islã que até o seu tempo satisfazia a necessidade de milhares de pessoas (Schopenhauer, 2015, p. 197). Porém, o entusiasmo dessa doutrina em defender o desprezo extremo pela morte provocou a desvalorização completa da própria vida. Assertiva que contemporaneamente pode ser observada na atitude dos radicais “homens bombas” que, além de se matarem, cometem homicídios em massa.

Nada obstante, existem religiões que possuem uma capacidade metafísica que ainda lidam com alegorias, mas pelo fato de estarem mais próximas do surgimento do gênero humano seriam menos enigmáticas. Um exemplo disso para Schopenhauer é o Hinduísmo e o Budismo indiano antigo que possuem desde os seus primórdios práticas espirituais de cultivo da interioridade como uma forma de expressar a intuição de que todos somos a manifestação da mesma unidade.

Acreditamos que isso fez Schopenhauer enxergar alguma proximidade nessas religiões com a sua filosofia, que nos diz que o mundo é o espelho da Vontade que ora se mostra, ora se vela. Porém, diferente de grande parte das religiões que se limitam apenas às questões do “exterior a si”, rituais e cerimonialismos, as doutrinas orientais partilham de algo próprio da filosofia que lida com as questões do “interior a si”, ou seja, a busca pelo autoconhecimento e o cultivo da nossa relação com a natureza que nos conduz ao entendimento do modesto valor da vida.

Já a filosofia, ou doutrina de persuasão, que possui um compromisso com a busca pela verdade, é estruturada sob um rigor extremamente lógico que exige dos seus seguidores uma acuidade de espírito singular e rara que se reflete no número reduzido dos seus entusiastas. Os filósofos possuem a capacidade de se concentrar por horas em um problema e analisá-lo, levando-o, mediante a reflexão, até as últimas consequências para assegurarem o nível de sua razoabilidade e solidez desse conhecimento.

No nosso trabalho, Schopenhauer indica a origem do temor à morte mostrando que, contra ele, a razão tem suas ferramentas, mas não é suficiente. Para ele a origem do nosso temor à morte é irracional, ou seja, provém da própria Vontade, que impetuosamente se mostra no ser humano insuflando o seu apego à vida.

A positividade do consolo metafísico

Mesmo com os limites das religiões citados anteriormente, os quais impedem a aproximação da verdade, Schopenhauer não desconsidera o valor das doutrinas de fé, enxergando uma razão de ser para elas que confluem na teorização de sua própria

filosofia, em alguma medida. Para ele, a essência da esperança que consola o homem tanto no sofrimento quanto no temor à morte consiste no fato de que o intelecto exalta as características da vida quando refletimos sobre o seu valor, isso a fim de acalmar o ímpeto da Vontade. Entretanto, o intelecto só faz isso pelo querer da vontade soberana. Assim, o intelecto age contra sua natureza para crer que está amenizando o ímpeto da Vontade com contra motivos, quando, na verdade, foi a vontade que decidiu se acalmar e mais uma vez a razão foi em enganada ao pensar que estava no controle.

Podemos pensar que o consolo para a morte que as religiões proporcionam renovando a esperança dos seus fiéis em outra vida, é uma artimanha do querer da Vontade que impulsiona a razão a criar o artifício metafísico das religiões, o qual abraça a maioria das pessoas que dão continuidade à perpetuação da espécie, ou seja, afirmam inconscientemente o próprio querer da Vontade. Possivelmente a ausência de esperança na vida de pessoas que não possuem a agudeza de espírito para compreender a verdade buscada pela filosofia schopenhaueriana, poderia levar a humanidade a um suicídio em massa, visto que nem todos estão preparados para assumir uma possibilidade interpretativa de mundo que nos diz o quão trágica e incompleta é a existência desprovida de finalidade para além dela mesma.

Referências

LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como Vontade e como Representação*.

Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

El cuerpo propio como espejo de la voluntad en la metafísica de Arthur Schopenhauer

José González Ríos¹

Una sola y feliz ocurrencia

El único pensamiento que postula la filosofía de Schopenhauer entorna una puerta que no volverá a cerrarse en la historia de la filosofía. Algunos comentadores ponen en duda que haya traspasado el umbral de aquella puerta. Utilizando una expresión de Hans Blumenberg, podríamos afirmar que Schopenhauer es un *filósofo de umbrales*.

Con aquel único pensamiento (*Einfall*) forjó una obra. En una anotación de 1821 Schopenhauer afirmaba que el conocimiento verdadero se funda en una percepción o captación intuitiva que conmueve al filósofo.² Es más, la intuición es para él la única fuente legítima de conocimiento. Pues, aquella, en su indivisibilidad, confiere vida y sentido a toda ulterior explicación

— — — — —

1 Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

2 Véase Schopenhauer (HN III, 108 [70] <1821>). Las referencias bibliográficas de los escritos de Schopenhauer se consignan del siguiente modo. Tras el nombre “Schopenhauer”, se ofrece entre paréntesis la referencia al texto alemán a través de la abreviatura de la obra, el tomo correspondiente si lo hubiera, el número de página de la edición crítica (seguido de un número entre corchetes, si se trata de un fragmento) y finalmente el año de su composición entre corchetes angulares. El elenco de abreviaturas se despliega en el apartado “Fuentes” de la Bibliografía. Cuando se brinda una cita de Schopenhauer se ofrece dentro del paréntesis, en primer lugar, la referencia a la traducción en español (año de publicación de la traducción y la/s página/s correspondientes). El lector encontrará en la sección “Traducciones de las obras de Schopenhauer” de la Bibliografía la referencia completa al escrito buscando por el año.

conceptual. Es más, todo desarrollo conceptual remite en última instancia a una intuición como a su origen. Si bien los conceptos integran la carpintería del filósofo, no constituyen la fuente a partir de la cual elabora su arte.

En uno de sus diarios de viaje, Schopenhauer sostiene que cuando las palabras se explican con otras palabras y los conceptos con otros conceptos, la filosofía es sometida a un vanidoso juego de lo que denomina allí mismo “esferas conceptuales” (*Begriffssphären*).³ Los resultados de estos juegos de esferas abstractas no ofrecen para él nuevos conocimientos, sino disposiciones u órdenes diversos de lo ya sabido. Sin embargo, alcanzar una intuición y traducirla en conceptos y luego en palabras es lo único que puede ofrecer nuevos conocimientos en filosofía. Schopenhauer considera en esto que establecer la relación entre conceptos e intuición es un *don* de los auténticos filósofos.⁴

Su obra puede ser concebida así como la expresión múltiple de la potencia de aquella única intuición que cifra su filosofía. En su escrito *Fragments sobre la historia de la filosofía* se alegra del hecho de que su doctrina, frente al carácter monumental y enciclopédico de la especulación de su tiempo, sea un organismo compuesto de pocos elementos que encuentran su fundamento en la unidad y coherencia de un único pensamiento.⁵ En un fragmento de su cuaderno de senectud *Senilia* afirmaba: “Debería ver una edición completa de mis escritos; el lema del título debería ser: *non multa*”.⁶

3 Schopenhauer (HN III, 46 [119] <1821?>).

4 Véase Schopenhauer (HN III, 554 [151] <1829>).

5 Véase Schopenhauer (P I, 138 <1851>).

6 Schopenhauer (HN, IV 2, 8 (22) <1853>).

Ahora bien, ¿qué intuye Schopenhauer con aquel pensamiento? Algunos comentadores sostienen que con él afirma que “el mundo es tanto voluntad como representación”. Es cierto que Schopenhauer concibió como el mayor acierto de la filosofía que le precede, la distinción entre lo que verdaderamente es y lo aparente, entre la cosa en sí y el fenómeno, que él determinó bajo los conceptos de “voluntad” y “representación” respectivamente. Sin embargo, consideramos que con aquel pensamiento expresa la intuición de lo real como *una* fuerza bruta, absurda e irracional que se manifiesta u objetiva de modo *múltiple* en el espejo de todo lo viviente, sea orgánico o inorgánico.

De aquí podemos desprender su definición de “metafísica”. A su entender, la metafísica no es más que la comprensión de lo viviente, el “desciframiento del mundo”. Y sólo una metafísica que no rebase la experiencia, sino que trate de comprenderla y explicarla, podrá, partiendo del fenómeno o de la representación, llegar a lo que se oculta y a la vez se manifiesta en él, esto es, la voluntad.

Un pensamiento orgánico

Schopenhauer concibe la exposición de aquel pensamiento de modo orgánico. Elaboró para ello un concepto de “sistema de pensamiento” que no establece una relación de *fundante-fundado* entre las partes, al modo del árbol cartesiano o la arquitectónica kantiana. Sin embargo, la expresión “sistema de pensamiento” lo sitúa en un contrapunto complejo con las diversas entonaciones del Idealismo especulativo. Ellas también parecen disolver la relación *fundante-fundado* entre las partes del sistema. Sin embargo, lo que repugna a Schopenhauer de sus contemporáneos no es tanto la idea de un sistema orgánico

de pensamiento, en el cual el todo sostiene a la parte y la parte al todo, sino su naturaleza intelectual.

En el “Prólogo” a la primera edición de *El mundo*, Schopenhauer afirma que la obra es un “organismo” en el que cada uno de los cuatro “libros” y no “partes” que la conforman sostiene al todo. A pesar de esto, no puede evitar en la exposición una insalvable contradicción entre forma y contenido. El escrito, en cuanto a su forma, tiene una primera y una última línea. El contenido, por el contrario, es la unidad orgánica de aquel pensamiento. Es por esto que debe ser leído dos veces. Primero con paciencia, dado que el lector debe demorarse en el análisis de los elementos considerados de modo aislado, en una teoría del conocimiento, una metafísica de la naturaleza, una metafísica de lo bello y una metafísica de las costumbres. Luego, una segunda lectura debe considerar aquel pensamiento en su unidad.

El sujeto de conocimiento

Herederero de una tradición dominante en la filosofía moderna, Schopenhauer se ocupa primero entonces del sujeto de conocimiento. A esto destina su *Disertación Sobre la cuádruple raíz del principio de razón*, su tratado *Sobre la visión y los colores*, el Libro Primero de *El mundo* y otros textos (publicados tanto en vida como póstumamente).

En sus *Parerga* encontramos un breve pero contundente escrito que lleva por título “Esquema de una historia de la teoría de lo ideal y lo real”. Bajo los términos de “ideal” y “real”, Schopenhauer refiere de otro modo aquella distinción capital de la filosofía. Pero el título de este escrito expresa no sólo la distinción entre los ámbitos del pensar y del ser sino la cuestión de su misteriosa relación, aquello a lo que Kant destina

la “Deducción Trascendental”. Schopenhauer enhebra en este texto fragmentos de una historia del problema en el horizonte de la filosofía moderna.

Para él es Descartes quien primero meditó sobre la relación entre lo ideal y lo real a partir de la consideración de un sujeto cuya única fuente de conocimiento evidente resultan sus “ideas innatas”. Sólo a partir de ellas el sujeto, en tanto *res cogitans*, puede establecer con legitimidad la existencia de otras sustancias: Dios y, de un modo sumamente problemático, el mundo.

Según Schopenhauer fue Berkeley quien radicalizó la postura cartesiana, y merece por esto el título de creador del verdadero idealismo. Berkeley conjeturó que lo que es se agota en lo representado (las ideas) y en quien se lo representa (el sujeto), como reza el *dictum* de su filosofía “ser es ser percibido (*esse est percipi*)”.⁷ Es quien demostró que los objetos externos existen sólo como representación del sujeto. En su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710) Berkeley afirma que la creencia en la existencia de las cosas materiales es completamente errónea. Hay ideas a las que precipitadamente se les confiere el carácter de imágenes de cosas materiales, en una duplicación completamente innecesaria. En verdad la vida transcurre en un sueño sistemático que Dios produce en el sujeto. Sueño del que no hay salida. Pues no hay un despertar y un encuentro diurno con las cosas, porque no hay cosas, no hay mundo más que como ideas de un sujeto de conocimiento.

Schopenhauer considera, con todo, que el problema de estas posiciones, que buscan consolidar el idealismo (de Descartes a Berkeley), es que remiten a Dios como garante último del sujeto de conocimiento. Afirma en aquel escrito:

— — — — —

⁷ Véase Berkeley (1939 [1710]: 42).

“A todas ellas las echa a perder el teísmo inasequible a toda prueba, indiferente a toda investigación y así presente como una idea fija, que a cada paso corta el camino a la verdad; de modo que el daño que causa aquí en lo teórico se presenta parejo al que a lo largo de milenios ha ocasionado en lo práctico: me refiero a las guerras de religión, los tribunales de fe y la conversión de los pueblos por medio de la espada.”⁸

Son aquellos que Kant en su escrito pre-crítico *Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la metafísica* (1766) denominaba como los “sueños de un metafísico dogmático”, que se extravía en la ensoñación de creer que es capaz de alcanzar con el entendimiento el conocimiento cierto de lo real. El “metafísico científico”, por el contrario, es quien busca despertar al visionario. Pero el despertar del “metafísico científico” no es aun la vigilia, ya que la metafísica no es aún una ciencia estricta.

Como es sabido, el idealismo transcendental kantiano erradicó toda acción divina como garante de la objetividad, esto es, de la universalidad y necesidad del conocimiento humano. Estableció que todo objeto, en cuanto tal, es una representación del sujeto de conocimiento. Aquello que constituye el “en sí” de las cosas es inaccesible para él, y, por tanto, incognoscible. Sólo puede ser postulado pero no conocido. En este punto, el mérito de Kant para Schopenhauer es haber advertido que el entendimiento humano encuentra en la forma de sus facultades (sensibilidad y entendimiento) un límite teórico infranqueable frente a las cosas en sí mismas. La conciencia de este límite es para Kant lo que permite delimitar el campo de la objetividad.

8 Schopenhauer (2009: 49; P I, 15 <1851>).

Heredera del idealismo kantiano, la proposición “el mundo es mi representación”, con la que inicia el libro primero de *El mundo*, constituye para Schopenhauer la primera certeza desde el punto de vista científico-filosófico. A través de ella el sujeto entiende “que el mundo que le rodea no existe más que como representación”, esto es, que no percibe las cosas tal como son en sí sino como se las representa: como objetos de y para un sujeto. En su cuaderno de fragmentos *Senilia*, afirma que de esta primera proposición de su obra se sigue que “primero soy yo, después, el mundo”,⁹ que necesita como soporte de su existencia, en tanto representación, un sujeto activo de conocimiento.

La representación, como es sabido, no se dice de una única manera. Schopenhauer toma de Kant también la distinción entre dos tipos de representación. Pero considera en su “Crítica de la filosofía kantiana”, que añade como Apéndice a *El mundo*, que es uno de los aspectos más importantes y desafortunados, por su resultado, del idealismo trascendental kantiano:

Si él hubiera disociado netamente las representaciones intuitivas de los conceptos pensados en abstracto, hubiera podido mantener separadas ambas cosas y haber sabido en cada caso con cuál de las dos tenía que ocuparse. [...].¹⁰

Las “representaciones intuitivas” son las que se dan a través de las formas de la sensibilidad. Con ellas el sujeto alcanza una representación inmediata del objeto, que nos es dado como fenómeno y no como cosa en sí. Por esto no hay más intuición que la sensible. Es más, como hemos indicado, concibe que la

 9 Schopenhauer (S, 262, 148, 1 <1858>.

10 Schopenhauer (2005: 541-542; W I, 517-518 <1819>).

intuición es la única fuente legítima de conocimiento.¹¹ En su manifiesta polémica con el Idealismo especulativo desestima la noción de una “intuición intelectual”, dado que nunca puede comprenderse la experiencia a partir de nociones que no pueden ser desprendidas de ella.

Las “representaciones abstractas” son los conceptos mediatos elaborados a partir del material que suministran las representaciones intuitivas. Éstos pueden ser concebidos como “representaciones de representaciones”. Si bien por medio de los conceptos abstractos se desarrollan las diversas ciencias, por su intermedio el sujeto no es conducido hacia las cosas mismas. Cuanto más sofisticada y elaborada es la pajarera (*columbarium*) de la representación abstracta, esto es, las “esferas conceptuales”, más se aleja el sujeto de la comprensión intuitiva del mundo. De aquí que las representaciones que proporcionan conocimiento genuino, para Schopenhauer, sean únicamente las intuitivas.

Y es que el sujeto de conocimiento intuye que el mundo no es sólo una síntesis ideal de sus representaciones abstractas. En este sentido, Schopenhauer considera que la inoportuna irrupción de anomalías en la conexión necesaria de la experiencia, pone delante del sujeto de conocimiento la tensión entre lo ideal y lo real. Aquello que Giordano Bruno denominaba “la inoportuna voz de la naturaleza”.¹² Pues lo real sorprende, asombra,

— — — — —

11 Véase Schopenhauer (HN III, 99 [57] <1821>).

12 En el “Diálogo V” del *Infinito: universo y los mundos*, el personaje de Filoteo, que encarna la filosofía de Bruno, responde a trece argumentos que presenta el personaje Albertino contra la pluralidad de mundos. Apela allí no sólo a fuentes griegas, como Demócrito y Epicuro, sino también latinas, como el poema *Sobre la naturaleza de las cosas* de Lucrecio. La expresión “la inoportuna voz de la naturaleza” (*importune voci di quella [natura]*) la emplea Filoteo al responder al séptimo argumento de Albertino, que afirmaba que

perturba, pero, sobre todo, se expresa sin ley, sin regla, de manera absurda e irracional, resquebrajando el cristal de lo ideal.

La metafísica de la voluntad – Una fuerza bruta

Pero ¿qué es entonces aquel gruñido que irrumpe de modo inoportuno afectando la conexión de nuestras representaciones? Si bien Schopenhauer compartirá con la filosofía dominante de su tiempo, el Idealismo especulativo, la reivindicación de una comprensión de la realidad tal como es en sí, esto es, como una unidad anterior a toda multiplicidad, la rebatirá en el modo en que la concibe y, por tanto, en el camino que propone para su comprensión. Las respuestas del Idealismo fuerzan al yo, al sujeto de conocimiento, a traspasar de manera ilegítima el límite que Kant había trazado al establecer la incognoscibilidad de la cosa en sí. De aquí que para Schopenhauer la respuesta no pueda ser entonces de índole racional o intelectual.

En este sentido Schopenhauer recrimina ya al presocrático Anaxágoras el “gravísimo error” de haber hecho del intelecto (el *nôus*) el principio de todas las cosas.¹³ Contraría de este modo la opinión de Hegel, para quien “el griego Anaxágoras fue el primero en decir que el intelecto en general o la razón, rige el mundo”, y con ello “que la razón ha regido y rige el mundo y, por consiguiente, también la historia universal”.¹⁴

no hay razón suficiente para demostrar la existencia de una pluralidad de mundos. Véase Giordano Bruno (2001 [1584]: 236).

13 Véase Schopenhauer (HN III, 113 [81] <1821>). Este gesto lo retomará Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (1872), al afirmar que Anaxágoras irrumpe entre los filósofos como el primer sobrio entre borrachos. Véase Nietzsche (1993 [1872]: 113).

14 Hegel (1997 [1832]: 49).

Para Schopenhauer lo real, es reactivo a toda intelección. Pues para él lo intelectual es para él *algo* de índole secundario. Afirma que todo “genuino ser” es inconsciente. Cuando se vuelve consciente deviene representación, y, por tanto, ideal.¹⁵

Pero su propia consideración respecto de qué sea lo real no se hace esperar. En una anotación de 1816 afirma: “aquello que reconocemos en nosotros como *voluntad*”.¹⁶ De esto se desprende que la comprensión de qué sea lo real no requiera que el sujeto se proyecte en un ilusorio mundo de representaciones, ya que no es algo ajeno a él. Como veremos en un momento, a través de la intuición de la voluntad en el propio cuerpo el sujeto tenderá no sólo a una comprensión de sí sino de que podrá acceder a la comprensión de qué sea el mundo.

Pero, ¿por qué llamar a aquello que se *revela* en nosotros como real “voluntad”? ¿Por qué emplear un término que ha sido utilizado para referir a una de las facultades de conocimiento en la tradición filosófica moderna? Al respecto, Schopenhauer afirma en un fragmento berlinés, que bajo esta perspectiva:

La voluntad sería considerada por lo tanto como un acto mental y quedaría identificada con el juicio (como sugieren Descartes y Spinoza). A mi modo de ver es justo al revés, la voluntad es lo primero y originario; el conocimiento hace mero acto de presencia y pertenece a la manifestación de la voluntad.¹⁷

15 Véase Schopenhauer (HN III, 439 [40] <1828>).

16 Schopenhauer (HN I, 347 [521] <1816>).

17 Schopenhauer (1996: 85-86; HN III, 91 [44] <1821>).

Contra esta posición, Schopenhauer ofrece una comprensión metafísica del concepto de “voluntad”, en la medida en que afirma que no sólo es la esencia del mundo, sino lo único verdaderamente real. Si la voluntad es libre, esto se debe a que es la condición de todo fenómeno o representación. Y, en este sentido, se encuentra *liberada* de toda privación, determinación o impedimento. Es libre de toda forma. Es la negación de toda determinación.

La voluntad ocupa así el lugar de un principio de unidad de lo múltiple, sin ser, en rigor, ni un principio ni un medio ni fin de y para las cosas. Por eso se trata de un elemento o principio (ambos términos resultan equívocos) que unifica, desde el punto de vista físico-metafísico, lo múltiple. Es “una”, aunque no entendida en términos espacio-temporales, como una unidad numérica, sino más bien como una fuerza única que se expresa y visibiliza en todo lo viviente. Y, en tanto se expresa, lo dota, como objetivación suya, de fuerza para existir y obrar. Es indivisible, y por esto se encuentra toda ella presente en cada cosa. En cada una se expresa conforme a un grado diverso de objetivación.¹⁸

En su escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*, encontramos un pasaje claro para comprender la relación entre la unidad

— — — — —

18 Véase Schopenhauer (2005: 246; W I, 184 <1819>): “La voluntad es indivisible (*untheilbar*) y está presente por entero en cada fenómeno, aunque los grados de su objetivación, las ideas (platónicas), sean muy distintas.” Schopenhauer encuentra explícitamente el concepto de “voluntad” en el tratado *Acerca de la signatura de las cosas* (1622) del místico alemán Jakob Böhme, en los términos de una forma interior que se *revela*, que se exterioriza. Böhme, como él, entienden que lo más íntimo tiende siempre a revelarse, a visibilizarse. Cada cosa revela su forma, que se expresa por la fuerza de su esencia. Véase Schopenhauer (W I, 259 <1819>).

de la voluntad y su manifestación, expresión u objetivación como multiplicidad. Dice allí Schopenhauer:

“Ese sustrato de todos los fenómenos y de la Naturaleza toda, por lo tanto no es más que aquello que, siéndonos conocido inmediatamente y muy familiar, hallamos en el interior de nuestro propio cuerpo como *voluntad*, en vez de ser, como hasta aquí han supuesto los filósofos, algo inseparable del *conocimiento*; independiente de la inteligencia, que es de origen secundario y posterior, la voluntad puede, por lo tanto, subsistir y manifestarse sin la inteligencia, que es lo que sucede real y efectivamente en la Naturaleza entera, desde la animal hacia abajo [...]

Que esta voluntad, que es la única cosa en sí, lo único verdaderamente real, lo único originario y metafísico, en un mundo en que todo lo demás no es más que fenómenos, es decir, mera representación. La voluntad, digo, presta a cada cosa, sea la que fuere, la fuerza para que pueda existir y obrar; no sólo las acciones arbitrarias de los animales, sino la vegetación de las plantas, y, por último, en el reino inorgánico, la cristalización, y, en general, toda fuerza originaria que se manifieste en fenómenos físico-químicos y hasta la gravedad misma. Todo esto, en sí y fuera de la representación, es lo mismo que hallamos en nosotros como *voluntad*, [voluntad] de la cual tenemos el conocimiento más inmediato e íntimo posible.¹⁹

19 Schopenhauer (1987: 40-41).

El cuerpo propio como “autoconocimiento” de la voluntad

A partir de esto, quisiera entonces abordar la cuestión del cuerpo propio como *espejo* de la intuición o captación inmediata del mundo como voluntad. Pues para Schopenhauer nuestro propio cuerpo es la visibilidad de la voluntad.

Podemos recordar, como preámbulo, que en el capítulo 17 de los complementos a *El mundo*, Schopenhauer concede validez a la doctrina de Kant, conforme a la cual el mundo de la experiencia es mera apariencia, fenómeno o representación, y que el conocimiento *a priori* está en relación con esto tan sólo. Pero añade, precisamente que como fenómeno, el mundo de la experiencia, es la manifestación o visibilización de la cosa en sí, la voluntad, y debe ser interpretado ya no bajo las formas *a priori* o condiciones de la experiencia posible. La metafísica debe quedar ligada así a la experiencia, a la inmanencia, a aquello que se muestra o visibiliza como esencia del fenómeno o representación, esto es, la voluntad, primero, en nuestro propio cuerpo.

Aun Kant, crítico del racionalismo moderno que le precede, no confirió un estatus privilegiado a la experiencia del cuerpo propio. En este sentido, en lo que guarda relación con la comprensión del cuerpo propio, Spinoza resulta una fuente privilegiada para Schopenhauer. Como es sabido, para Spinoza la distinción entre alma y cuerpo es tan sólo *de razón* y no *real*. El individuo no es una sustancia pensante y/o extensa, sino una expresión finita de una fuerza o potencia absolutamente infinita a través de los atributos del pensamiento y de la extensión, respectivamente. Es un *conatus* (deseo) que, al igual que toda otra cosa, busca perseverar, tanto como puede, en su ser (Ética, III, proposición 6). Schopenhauer comparte con Spinoza

la concepción de lo real como una potencia infinita que obra movida por la necesidad de su naturaleza más que por una razón o querer. Y concibe al hombre también como un grado de esa potencia. Sin embargo, Schopenhauer abandona no sólo el camino de una comprensión racional o intelectual de lo real sino también el paralelismo que Spinoza establece entre el orden del ser y del conocer (Ética, II, proposición 7: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”). Schopenhauer busca, en todo caso, una comprensión de lo irracional que excede toda determinación racional o intelectual.

En el Libro Segundo de *El mundo* (18), considera el propio cuerpo desde dos puntos de vista. De un lado, como un objeto de conocimiento del sujeto, como una representación abstracta, y, en este sentido, igual a todos los objetos del mundo de la representación. El cuerpo es así una representación más de un sujeto de conocimiento.

Pero el cuerpo no es sólo un fenómeno entre los fenómenos, y por tanto, objeto de representación para el entendimiento bajo las determinaciones de espacio, tiempo y causalidad. Es, de otro lado, también aquello que primero visibiliza en nosotros la cosa en sí, lo real. Tenemos una representación intuitiva de nuestro cuerpo como visibilización de la voluntad. Sin esta percepción inmediata de mi cuerpo, que no sin provocación denomina “autoconocimiento”, éste aparecería como cualquier fenómeno.

La experiencia cotidiana muestra la insuficiencia de la concepción del cuerpo como mera representación o fenómeno. Continuamente el cuerpo propio se rebela y no responde al orden y conexión de las representaciones, ya que a través de él se expresan diversas fuerzas, impulsos y motivaciones absurdas e irracionales. Por esto el cuerpo auspicia el pasaje de la

comprensión del mundo como mera representación para un sujeto de conocimiento a su intuición como voluntad. En una anotación de 1814 Schopenhauer afirmaba que el cuerpo es el conocimiento *a posteriori* de la voluntad, y la voluntad el conocimiento *a priori* del cuerpo.²⁰

La noción de “voluntad”, anclada en una comprensión del cuerpo propio, permite definir al hombre, en virtud del carácter secundario o subsidiario del entendimiento, como una “objetivación de la voluntad”. Nunca experimento “mi mano” como una representación más del mundo, porque “mi mano” en este caso es una objetivación o visualización de la voluntad. La experiencia del cuerpo resquebraja la abstracción de la representación del sujeto. Es a partir de la propia vivencia del cuerpo que el sujeto podrá tender no sólo hacia la comprensión de sí mismo sino del en sí del mundo: la voluntad. Todo movimiento, todo impulso, toda fuerza natural que se expresa a través de un cuerpo orgánico o inorgánico es visibilización u objetivación de la voluntad, del en sí de todas las cosas. Así Schopenhauer identifica objetivaciones de la voluntad y acciones del cuerpo.

A través de los movimientos y motivaciones del cuerpo propio el sujeto puede comprender que su esencia es idéntica a la de todo. Pues todo no es más que expresión de la voluntad. En la multiplicidad expresiva del propio cuerpo se define, de un lado, su identidad con lo real, con la esencia del mundo, dado que cuerpo y voluntad son una y la misma cosa.²¹ Schopenhauer considera que esta identificación entre cuerpo y voluntad es “el principio fundamental de su filosofía”.²²

— — — — —

20 Véase Schopenhauer (HN I, 153 [255] <1814>).

21 Véase (W I, 122-123 <1819>).

22 Schopenhauer ((HN I, 180 [292] <1814>).

Pero, de otro lado, en su multiplicidad expresiva, el propio cuerpo establece su diferencia respecto del resto de lo viviente. Pues en la singularidad irrepetible de su devenir expresivo –a través de acciones o motivaciones– cada cuerpo establece la distinción con el resto de los otros cuerpos. Aún más, el mismo movimiento o motivo no tiene para todos los cuerpos la misma fuerza o intensidad.

Ahora bien, el conocimiento más íntimo de la voluntad a través del cuerpo o bien el lugar donde la voluntad logra la más auténtica visibilización es para Schopenhauer el deseo sexual:

“Cuando se me pregunta dónde se alcanza el *conocimiento más íntimo* de aquella esencia interior del mundo, de aquella cosa en sí que yo he llamado *voluntad de vivir*, o por dónde penetra esa esencia la consciencia del modo más claro, en dónde logra la más pura revelación de su yo, tengo que señalar al *deseo del acto de copulación*. ¡Eso es! Tal es el verdadero ser y núcleo de todas las cosas, el objetivo y la meta de toda existencia.”²³

El deseo sexual es así el deseo de los deseos, el más intenso y persistente de los apetitos. Es la cumbre de todos nuestros “afanes naturales”. Expresa en nosotros el núcleo de la voluntad de vivir. Es, por tanto, la causa de las causas de nuestros padecimientos. El deseo sexual resulta la fuente última del constitutivo sufrimiento de la existencia, más allá de su posible satisfacción o no. Del mismo modo, todo deseo, todo querer, todo anhelo personal, en tanto motivos que visibilizan la voluntad, son motivos de sufrimiento.

— — — — —

23 Schopenhauer (1996: 142; HN III, 240 [111] <1826>).

Los animales y la expresión de la voluntad

Finalmente, quisiera tan sólo señalar que de la reivindicación del cuerpo propio como *espejo* de la voluntad, y de la identificación del cuerpo con la voluntad, Schopenhauer desprende el elogio de la animalidad. De este modo, toma parte en una plural tradición que integra el tópico de la animalidad en la consideración filosófica: Sexto Empírico, Michel de Montaigne, Giordano Bruno, Nietzsche y Derrida, entre otros. Schopenhauer toma de las tradiciones budistas e hinduistas el aprecio por los animales, dado que confieren un carácter moral a lo “no-humano”. En este sentido, en distintos pasajes de su obra, insistiendo en la identidad entre el hombre y el animal, rememora la expresión védica “Tú eres eso (*tat twam asi*)”.

La distinción entre el hombre y el animal en su filosofía, en todo caso, es sólo de grado. No de naturaleza. En ambos la voluntad es el elemento común. Para enfatizar que se trata de una distinción tan sólo de grado, Schopenhauer llama al hombre “*animal metaphysicum*”. Señala que los animales están dotados de representaciones intuitivas, mientras que el hombre no sólo de éstas sino también, como hemos visto, de representaciones abstractas.²⁴ Pero esto no expresa una evolución o superación, toda vez que son las representaciones intuitivas las que resultan determinantes para el “autoconocimiento” de la voluntad. En los animales la voluntad, la esencia del mundo, no se oculta bajo el ensueño de la representación sometida al principio de razón. En virtud de ello, los animales no tienen una segunda vida abstracta, sólo aquella efectiva, enclavada en el presente. De aquí que los animales, según Schopenhauer, no tengan el

²⁴ Véase al respecto el Capítulo V de los “Complementos” al Libro Primero de *El mundo*, que lleva por título “Sobre el entendimiento irracional”.

recuerdo de un pasado ilusorio, un pasado que sólo resulta de una representación abstracta y no intuitiva de la vida. Los animales viven únicamente el presente, apegados a la intuición del instante. Olvidan el pasado e ignoran el futuro, de cuya ilusión es presa el hombre que, de modo abstracto, clausura su presente entre un pasado y un futuro, entre un “antes” y un “después”. La vida del animal se realiza en un eterno presente. En esto, el animal parece aventajar al hombre.

Consideración final

Schopenhauer concibió un sistema a partir de un único pensamiento con el que buscó descifrar el enigmático libro del mundo, y, por tanto, de todo lo viviente. Encontró en el cuerpo propio la primera y más inmediata objetivación de la esencia del mundo. De aquí que el cuerpo devenga en el espejo que revela en nosotros la voluntad. De este modo se alzó contra la filosofía dominante de su tiempo, que traspasaba, de manera ilegítima -a su entender-, el infranqueable límite que Kant había establecido al entendimiento. Ofreció así una comprensión metafísica del cuerpo propio que encontraría en la “filosofía del porvenir” múltiples y fecundas resonancias.

Fuentes

SCHOPENHAUER, A. (1988), *Sämtliche Werke*, Hg. von Arthur Hübscher, 7 Bde., Mannheim F.A., Brockhaus (4ta ed.):

- | | |
|------|--|
| W I | <i>Die Welt aus Wille und Vorstellung I</i> (Bd. II) |
| W II | <i>Die Welt aus Wille und Vorstellung II</i> (Bd. III) |
| N | <i>Ueber den Willen in der Natur</i> (Bd. IV [I]) |
| P I | <i>Parerga und Paralipomena I</i> (Bd. V) |

- P II *Parerga und Paralipomena II* (Bd. VI)
- SCHOPENHAUER, A. (1966-1975), *Der Handschriftliche Nachlaß*, Hg. von Arthur Hübscher, 5. Bde. in 6. Frankfurt a.M., Verlag W. Kramer:
- HN I *Die frühen Manuskripte 1804-1818* (Bd. I)
- HN II *Kritische Auseinandersetzung 1809-1818* (Bd. II)
- HN III *Berliner Manuskripte 1818-1830* (Bd. III)
- HN IV (1) *Die Manuskripte der Jahre 1830-1852* (Bd. IV.1)
- HN IV (2) *Letzte Manuskripte /Graciáns Handorakel* (Bd. IV.2)
- HN V *Arthur Schopenhauer Randschriften zu Bücher* (Bd. V)
- S Schopenhauer, A. (2010), *Senilia. Gedanken im Alter*, München, Hg. Franco Volpi & Ernst Ziegler, C. H. Beck Verlag.

TRADUCCIONES DE LAS OBRAS DE SCHOPENHAUER

- SCHOPENHAUER, A. (2012), *Diarios de viaje. Los Diarios de viaje de los años 1800 y 1803-1804*, trad. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Trotta.
- SCHOPENHAUER, A. (2010), *Senilia. Reflexiones de un anciano*, trad. Roberto Bernet, Barcelona, Herder.
- SCHOPENHAUER, A. (2006), *Parerga y Paralipómena I-II*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta.
- SCHOPENHAUER, A. (2005 3ed.), *El mundo como voluntad y representación*, 2 vols., trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- SCHOPENHAUER, A. (1998), *Escritos de juventud (1808-1818). Sentencias y aforismos II*, trad. Roberto R. Aramayo, Valencia, Pre-Textos.

SCHOPENHAUER, A. (1996), *Manuscritos berlineses*, trad. Roberto R. Aramayo, Valencia, Pre-Textos.

OTRAS FUENTES

BERKELEY, J. (1939 [1710]), *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, trad., introd. y notas de Risieri Frondizi, Buenos Aires, Losada.

BRUNO, G. (1993 [1584]), *Del infinito: el universo y los mundos*, trad., introd. y notas de Miguel A. Granada, Madrid, Alianza.

HEGEL, G. W. F. (1989, 5ed. [1832]), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal I*, trad. José Gaos, Barcelona, Altaya.

NIETZSCHE, F. (1993 [1872]), *El nacimiento de la tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.

SPINOZA, B. (1987 [1677]), *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad., introd. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial.

A crítica de Nietzsche à transcendência metafísica

Bruno Camilo de Oliveira ¹

Levando em consideração o tema principal do V Colóquio Internacional de Metafísica, realizado em Natal/RN, entre os dias 07 e 10 de novembro de 2017, cujo tema escolhido contemplava a seguinte questão: “é a metafísica o espelho da vida?”¹; este artigo tem como objetivo geral apresentar a perspectiva crítica de Nietzsche à transcendência metafísica e, consequentemente, responder a seguinte pergunta: é a filosofia um saber para a vida?; que com muita objetividade desenvolveremos tomando como apoio os textos **A filosofia na época trágica dos gregos** (1978), **O nascimento da tragédia** (1992) e **Genealogia da moral** (1998), que tratam respectivamente sobre o nascimento da filosofia com Tales de Mileto, sobre o significado dos conceitos “apolíneo” e “dionisíaco”, e sobre o significado do termo “nihilismo”. A análise dessas obras será adotada como procedimento principal para que possamos realizar uma apresentação sobre a crítica de Nietzsche à transcendência metafísica, uma crítica que atinge em cheio exatamente os pilares que sustentam as mais tradicionais teorias filosóficas.

Para tanto, no tópico 1, apresentaremos o modo como Nietzsche entende a estrutura do pensamento filosófico, especialmente no que diz respeito à transcendência metafísica, a partir de uma análise sobre o surgimento da filosofia com Tales de Mileto. No entanto, apesar da transcendência ser uma característica

¹ Professor assistente da Universidade Federal Rural do Semiárido e estudante de doutorado do Programa de pós graduação em filosofia da Universidade Federal do Ceará.

fundamental da atitude filosófica, argumentaremos nesse tópico que ela por si só não é suficiente para definir o filósofo. No tópico 2, apresentaremos a distinção nietzschiana entre os chamados princípios “apolíneo” e “dionisíaco”, de modo que possamos argumentar como a preponderância do ideal do repouso pôde contribuir para a valorização da transcendência, a desvalorização da filosofia e da sociedade comum. No tópico 3, com base nas argumentações dos tópicos anteriores, apresentaremos a crítica de Nietzsche à transcendência metafísica, principalmente no que diz respeito à fuga da realidade e a negação de si. Por fim, nas considerações finais, concluímos que a fé na noção metafísica de “verdade” é o resultado da influência de um ideal ascético e que a crítica de Nietzsche à transcendência metafísica diz respeito a uma má consciência por parte dos filósofos de que a filosofia deve ser um “saber para a vida”, não para o além ou o transcendental.

Tales e o surgimento da transcendência metafísica mediada pela epistémé

Segundo Aristóteles (1979), na Grécia antiga a filosofia parece começar com uma expressão que remete a uma ideia absurda. A expressão é: “tudo é água”.² Ora, diz Nietzsche (1978, p. 10), essa expressão é importante para o surgimento da filosofia, principalmente, por “três” motivos: em primeiro lugar, porque essa expressão enuncia algo sobre a “origem” das coisas; em segundo lugar, porque ela enuncia algo sem fazer

— — — — —
2 Para mais informações sobre o pensamento de Tales e a expressão “tudo é água” ver o cap. 4, do Livro I, da *Metafísica* de Aristóteles (1979) e os textos de Hegel e Nietzsche intitulados respectivamente “Preleções sobre a história da filosofia” e “A filosofia na época trágica dos gregos”, ambos presentes em Souza (1978).

uso de mitos e “fabulações fantásticas”; e, enfim, em terceiro lugar, porque ela expressa o seguinte pensamento: “tudo é um”.

O motivo citado em primeiro lugar, por si só, não foi capaz de tornar Tales o primeiro filósofo. Isso porque enunciar algo sobre a origem das coisas não é uma característica exclusiva do filósofo. De fato, grande parte dos filósofos antigos, como Tales, Pitágoras, Heráclito e Parmênides, por exemplo, almejavam saber ou investigar a origem de tudo. Quando Tales diz que “tudo é água” ele está dizendo que a água é a origem e a matriz de todas as coisas – o arkhé do mundo para ele seria o úmido –, mas não podemos esquecer que os adivinhos, os místicos e os religiosos, por exemplo, também almejavam investigar a origem das coisas e nem por isso foram considerados filósofos. Portanto, querer investigar a origem das coisas, por si só, ainda não é uma característica capaz de fazer de Tales o primeiro filósofo, isto é, Tales não se tornou o primeiro filósofo por ter simplesmente enunciado algo sobre a origem das coisas porque essa atitude não é uma exclusividade dos filósofos.

O motivo citado em segundo lugar, embora talvez tenha feito de Tales o primeiro cientista do ocidente, no sentido epistemológico, sistemático e racional dessa expressão, ainda não foi suficiente para fazê-lo ser o primeiro filósofo da Grécia antiga. Ora, é que o pensamento calculador, lógico, criterioso, medidor e racional também não é uma exclusividade dos filósofos. Um exemplo disso é o saber matemático – dentre vários outros tipos de saberes – que busca o afastamento de todo tipo de explicação dogmática, fabulosa, fantasiosa e incoerente com os critérios da razão – busca construir um conhecimento de maneira não dogmática, mas epistémica – e nem por isso é considerado um pensamento filosófico. Portanto, o fato de que Tales tenha

enunciado a expressão “tudo é água” de maneira não fantasiosa, não ingênua, não desmedida e não dogmática, ainda não foi capaz de torná-lo o primeiro filósofo do Ocidente, porque proferir expressões não dogmáticas não é uma característica exclusiva dos filósofos.

O motivo citado em terceiro lugar, por si só, também não foi suficiente para fazer de Tales o primeiro filósofo. Ao contemplar a unidade de tudo, Tales foi além do particular, isto é, do empírico, material, físico e observável, com a expressão “tudo é água” – o mesmo que dizer “tudo é um” – e alcançou o geral. Se Tales tivesse dito “da água provém a terra” teríamos apenas uma visão particular, grosseira, pequena e empírica sobre a realidade. Porém, Tales foi além do sensível e da matéria. Ao exprimir que “tudo é água” Tales marcou o limite que o separava da experiência e, no mínimo, saltou por sobre ela. As modestas e desordenadas observações que Tales havia feito sobre o úmido foi o que menos permitiu tão monstruosa generalização. Segundo Nietzsche, o que permitiu tal generalização foi uma crença que encontramos em todos os filósofos, a crença de que existe uma verdade e que ela pode ser alcançada pela contemplação ou *theoría*. Ao exprimir que tudo é água, Tales enxergou a unidade de tudo somente porque aí ele transcendeu a experiência quando pensou no conceito de unidade. No entanto, transcender, além da experiência e da matéria, de modo a obter uma visão geral sobre o mundo físico, não é uma característica exclusiva do filósofo. Pois, os religiosos, os poetas e os adivinhos da época de Tales também eram capazes de transcender a matéria e nem por isso foram considerados filósofos, uma vez que eles só conseguiram exprimir a contemplação geral de maneira dogmática e fantasiosa.

Mas, se é assim, o que tornou Tales o primeiro filósofo? Segundo Nietzsche (1978), foi a junção dos três motivos citados anteriormente, isto é, ele buscou saber sobre a origem das coisas, realizou essa busca de maneira não dogmática e transcendeu a matéria para visualizar o arché da totalidade. Assim, escreve Nietzsche, Tales foi um “mestre criador” (p. 12) de uma atitude que passou a ser exclusiva do filósofo.

A supervalorização do princípio apolíneo em detrimento do princípio dionisíaco

Após Tales ter se tornado o primeiro filósofo, isto é, ter sido o primeiro a investigar a origem das coisas de maneira epistêmica e transcender a experiência para visualizar o geral, surgiu na Grécia antiga uma série de outros pensadores como ele – todos preocupados em estabelecer sua própria contemplação epistêmica sobre a totalidade ou *phýsis*. Eis, então, que após algum tempo surge o primeiro grande problema da filosofia antiga, o famigerado problema conhecido como “o problema do Ser”. A grande pergunta que está por trás de tal problema é a seguinte: se o que existe é a “unidade”, como é possível explicarmos a existência do múltiplo? Ou, de outra forma: como é possível o múltiplo surgir do uno e, no fim, retornar ao uno? A disputa mais acirrada e famosa que marcou as discussões em torno dessas questões, sabemos bem, foi a disputa intelectual travada por Parmênides e Heráclito.

Heráclito parece que estava convicto da ideia de que a totalidade está em constante devir, que tudo flui e que tudo se modificará com o tempo, isto é, não existe o repouso, nem a permanência, nem a identidade, assim como no fogo. Essa concepção, por bons motivos, pode ser considerada como uma concepção da luta entre os opostos, ou seja, a mudança que

acontece entre todas as coisas é sempre uma alternância entre contrários: o escuro torna-se o claro, o claro torna-se o escuro; o ódio torna-se o amor, o amor torna-se o ódio; o bem torna-se o mal, o mal torna-se o bem, etc. Para Heráclito, a totalidade é exatamente essa guerra entre opostos – a guerra entre os opostos é tudo o que é, isto é, é o uno. Por isso, Heráclito identifica a forma do Ser no devir, ou seja, só a mudança, o movimento e a guerra são reais porque tudo flui em resultado da disputa entre opostos. Não é à toa que Heráclito foi e ainda é considerado por alguns como “o obscuro”. A ideia da guerra, da discórdia e da disputa, em seu pensamento, remete a outra ideia de que a chama acesa, o conflito como justiça e o prazer da ação não podem ser dissociados de uma contemplação da *phýsis*. Essa visão incomum sobre a *phýsis* representa uma tradição fundamentada em um princípio, o qual Nietzsche chama de “princípio dionisíaco”. Dioniso, o Deus grego das festas mais loucas, da embriaguez que aproxima o homem da deidade, do prazer da carne, dos ciclos da vida, da insanidade, mas, sobretudo, da supremacia amoral dos instintos e dos sentidos, era o Deus que representava apenas uma parte do modo de vida das pessoas na Grécia antiga. Dioniso representava, portanto, o prazer das sensações, a quebra das barreiras impostas pela civilização, a guerra, à dissolução dos limites dos indivíduos e o eterno devir. É nesse sentido que podemos relacionar esse “apóstolo” do prazer com o filósofo do movimento.

Oposto a todo esse filosofar da sensação e da mudança, que podemos relacionar ao princípio dionisíaco, temos Parmênides, mestre criador como Tales, que sem fabulação fantástica contemplou a *phýsis* de maneira diferente. Para Parmênides, a guerra era mau negócio. Isso pode ser deduzido a partir da maneira como ele entendia a realidade, pois, como é consenso entre

os historiadores da filosofia, para ele a realidade é imutável, permanente, uniforme e necessária. Sem a imutabilidade ou a permanência dos seres não poderá existir a verdade! Esta é uma afirmação típica daqueles que se recusavam a aceitar a disputa e a guerra como elementos naturais de uma realidade. Partindo da concepção de que a totalidade é uma unidade e imobilidade do Ser, temos então que: a mudança passa a ser impossível; o mundo sensível é uma ilusão; o ser é uno, eterno, não gerado e imutável; e, por fim, não se confia no que vê. Parmênides vai, então, afirmar toda a unidade e imobilidade do Ser. Fixando sua investigação na pergunta: “o que é” – ele tenta vislumbrar aquilo que está por detrás das aparências e das transformações. Parmênides chega, então, à conclusão de que toda mudança é ilusória. Só o que existe realmente é o ser e o não-ser. O vir-a-ser é apenas uma ilusão sensível. Isso quer dizer que todas as percepções de nossos sentidos apenas criam ilusões, nas quais temos a tendência de pensar que o não-ser é, e que o vir-a-ser tem um ser. Apolo, Deus grego das formas, das regras, das medidas, dos limites individuais, do equilíbrio, da beleza, da perfeição, da harmonia e da razão é a sedução máxima de todo um ideal de perfeição e que se relaciona, nesse sentido, ao pensamento de Parmênides, e representa também uma parcela da população da Grécia antiga, assim como aquele outro princípio mais ligado a Dioniso representa uma outra.

Portanto, devemos interpretar a cultura clássica da Grécia antiga como um embate de impulsos contrários: o dionisíaco, ligado à disputa, ao movimento e aos sentidos, e o apolíneo ligado à medida, ao repouso e à razão. Em Nietzsche (1992) encontramos o argumento de que a vitalidade da cultura e do homem grego, atestadas pelo surgimento da tragédia, deveu-se ao desenvolvimento de ambas os impulsos, e o adoecimento da

mesma sobreveio ao advento do homem racional, cuja marca é a figura de Sócrates, que pôs fim à afirmação do homem trágico e ao equilíbrio entre os dois ideais nas formas de explicação, e desencaminhou a cultura ocidental, que acabou vítima do cristianismo durante séculos. O dilaceramento, o afastamento, a condenação e o desprezo do movimento e das sensações, inaugurou o fim da harmonia entre os dois princípios nas explicações sobre a totalidade e marca, portanto, o fim da filosofia. Pois, a partir de Sócrates, vieram Platão e Aristóteles, e os cristãos, os porta-vozes da verdade tradicionalista e que dilaceraram o princípio dionisíaco, quando promoveram o sepultamento do princípio dionisíaco e supervalorizaram o princípio apolíneo. É por essa razão que vemos Nietzsche (1992) afirmar que a filosofia se inicia e termina com os pré-socráticos, porque Sócrates, Platão e Aristóteles a destroem quando acabam com a harmonia existente entre os dois princípios nas explicações sobre a totalidade. O interessante é que o fim da harmonia nada mais é que a tentativa – diga-se de passagem, malsucedida – de apresentar uma solução para “o problema do ser”.

O conceito de niilismo em Nietzsche e a crítica à transcendência metafísica

Embora a transcendência seja uma característica necessária para que ocorra a contemplação metafísica do mundo e, conseqüentemente, classificar o filósofo como tal, segundo Nietzsche não devemos pensar que a atitude de Tales deve ser comemorada por aqueles que realmente amam conhecer ou que se consideram filósofos. Há no fundo dessa atitude transcendental uma escamoteação, um mascaramento, uma mentira e uma negação que somente um pensador com ar livre, diz Nietzsche, poderia transpor. Nietzsche argumenta que o homem é livre,

dentre outras coisas, quando é capaz de afirmar a si mesmo no agir. Mas, será que podemos considerar Tales – assim como qualquer outro que pratique a transcendência metafísica – como um homem livre à maneira Nietzscheana? Quando é senhor de si, o homem está acima do bem e do mal, e usufrui de sua vontade para recriar os valores de modo a afirmar a si e a própria vida. A análise sobre o significado de “nihilismo”, de acordo com a concepção nietzscheana, faz surgir uma crítica a Tales e a todos os filósofos, na medida em que o filósofo crê em princípios externos a si. Ele escreve o seguinte:

Neste ponto não posso suprimir um suspiro e uma última esperança. Que coisa é para mim completamente intolerável? Aquilo com que não posso, que me faz enlanguescer e definhar? O ar ruim! O ar ruim! [...] Mas de quando em quando me concedam – supondo que existam protetoras celestes, além do bem e do mal – uma visão, concedam-me apenas *uma* visão, de algo perfeito, inteiramente logrado, feliz, potente, triunfante, no qual ainda haja o que temer! De um homem que justifique o homem, de um acaso feliz do homem, complementar e redentor, em virtude do qual possamos manter *a fé no homem!*... Pois assim é: o apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra nosso grande perigo, pois *esta* visão cansa... Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão – não há dúvida, o homem se torna cada vez “melhor”... E precisamente nisso está o destino fatal da Europa – junto com o temor do

homem, perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que exista ele. A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não *isto?*... Estamos cansados do homem... (NIETZSCHE, 1998, p. 34-35, grifos do autor).

Assim, para Nietzsche, o niilismo representa a condição deprimente de alguém ou de uma sociedade ou de uma instituição – como a filosofia – que cria obstáculos que impedem o seu próprio desenvolvimento. Isto é, no caso da transcendência metafísica realizada pelo filósofo, ao procurar o além para resolver questões mundanas, ele perde a fé em si mesmo e credita fé em algo que está além dele e da sua própria vida, projetando a solução de seus problemas em algo que está além da vida. Por isso, ironicamente, apesar de possuir a disposição para subir, para ir além, ele na verdade está em um rumo decadente em relação a si mesmo.

Segundo Nietzsche, todos os fins e todas as utilidades das ciências são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função. E toda a história da filosofia pode, desse modo, ser uma ininterrupta cadeia de signos, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Com o poder da influência dos símbolos sociais ou de ideologias, a necessidade do filósofo em contemplar algo que só pode ser contemplado pela transcendência é forjada em nome de uma meta e de um desenvolvimento progressivo, mais especial e importante, o qual sempre aparece em forma de vontade e via de maior poder, e é sempre imposto à custa de poderes menores. Tudo o que é

considerado perfeito ou especial se transformou e se mascarou no que é espiritual, espiritualíssimo, que hoje passo a passo penetra nas mais rigorosas e mais objetivas ciências como a filosofia.

Desse modo, o que realmente move o pensamento de Tales – e de qualquer outro filósofo – tão rapidamente – e magicamente – ao seu alvo? Acaso Tales se distingue dos outros por possuir asas e, com isso, consegue voar mais alto, podendo ter uma visão generalizada de toda a realidade? Segundo Nietzsche “não, pois seu pé é alçado por uma potência alheia, ilógica, a fantasia” (NIETZSCHE, 1978, p. 11). Existe uma “fantasia”, algo um tanto mágico, ilógico e poderoso, que atua sobre o filósofo, diz Nietzsche. O filósofo age no mundo de acordo com a crença no valor de verdade. É isso que permitiu Tales – assim como Sócrates, Platão, Aristóteles e vários outros – realizar tão monstruosa generalização, ou seja, a crença de que existe uma essência capaz de ser compreendida exclusivamente pela contemplação filosófica. Assim, a “potência alheia” nada mais é que essa crença “que encontramos em todos os filósofos”. Por isso, o filósofo pensa a todo instante deter-se na contemplação ou *theoría* daquilo que é realmente importante e “grande”.

Todas essas aspirações ao além, às propensões não naturais, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos e à natureza são fundamentadas em ideais vigentes, os quais são hostis à vida, difamadores do mundo e consequências de uma má consciência coletiva, influenciada por um “ideal ascético” (cf. NIETZSCHE, 1998). Se foi normalizada a condição niilista do homem, em um sentido geral, então não é difícil entendermos como também foi normalizada a condição niilista das ciências, visto que a ciência e a epistemologia são tradições pertencentes à mesma sociedade doente e niilista.

Se isso está correto, significa dizer que a filosofia procedeu em todos os tempos de maneira hipócrita e dogmática, porque apesar de ter surgido com a prerrogativa de evitar o falso, o fabuloso, o místico e o fantasioso em suas explicações sobre a natureza, e de querer a todo instante condenar o falso, o injusto, o particular, o efêmero e perecível, a própria filosofia é, desde o início, com Tales, um paradoxo em si mesma. É isso que certamente leva Nietzsche (1998) a uma crítica à ciência em geral e, conseqüentemente, à filosofia moderna, cuja crítica sobre a sociedade, a cultura ocidental e, especialmente, sobre a metafísica, merece ser também analisada.

Nos textos que compõem a primeira dissertação da **Genealogia da moral**, Nietzsche tece uma crítica à metafísica dizendo que ela é “a *fé no próprio ideal ascético*, mesmo como seu imperativo inconsciente” (NIETZSCHE, 1998, p. 139, grifo do autor), e conclui escrevendo que “é preciso tentar pôr em dúvida de uma vez o valor de verdade”.³ Segundo Nietzsche, “a crença num valor metafísico, num valor em si de verdade” é a consagração do ideal ascético porque não há, julgando a rigor, liberdade. Em outra obra, chamada **Gaia ciência**, encontramos a mesma crítica sobre a metafísica, quando ele escreve o seguinte:

A nossa fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma

3 Para um maior esclarecimento sobre a crítica de Nietzsche à metafísica, ver também: o texto 51 do livro **Gaia ciência** (2001), intitulado “Senso de verdade”, p. 91; o texto 344 da mesma obra intitulado “Em que medida também nós ainda somos devotos”, p. 234 e seguintes; o livro V dessa mesma obra, intitulado “Nós, os impávidos”, p. 233; e o prefácio do livro **Aurora** (2008), p. 9 e seguintes.

fé milenar acendeu aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... (NIETZSCHE, 2001, p. 236).

O que moveu e ainda move a metafísica e o filósofo é a crença, que foi ideologicamente estabelecida, que pode ser chamada também de “fantasia”, que caracterizou a Filosofia no decorrer da história. A crítica de Nietzsche ao filósofo é, sobretudo, à sua atitude de transcendência e negação da vida, principalmente quando o que move essa atitude é um princípio externo à própria vida. E o que é isso senão niilismo puro?

A causa para essa disposição peculiar do filósofo, em ir além da vida para contemplar a totalidade, pode ser entendida se levarmos em consideração a tese exposta em Nietzsche (1998) sobre a disputa política entre o “senhor” e o “escravo”. O aspecto niilista, no caso do escravo, caracteriza-se quando esse concebe o valor “bom” a partir do outro, e não dele mesmo. Compreende-se que o homem, quando é coagido pelos valores da sociedade comum, pode perder a sua liberdade, justamente por não ser autônomo. A ação desse homem é na verdade uma reação porque desde o início sua ação é movida por uma potência externa, vinda de um outro. Nietzsche escreve: “enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador (1998, p. 29). A ação do “aristocrata”, o “nobre-guerreiro”, é fundamentalmente “ativa” ou positiva e a ação do “escravo”, o “homem ressentido”, é fundamentalmente uma “reação” ou negativa. Assim, fica evidente a analogia entre os conceitos de “senhor” e “escravo” e a crítica proferida à ação transcendental e essencialmente negadora.

Portanto, a visão do escravo é análoga à transcendência metafísica. E, a visão do “escravo” é a visão predominante na sociedade comum, numa bem-sucedida “inversão de valores” e, deste modo, numa determinação da ação pelo cristianismo ou por uma “potência alheia”. Assim como o “escravo” e o “cristão”, o filósofo acredita num significado de “verdade” e rejeita o exercício filosófico em sua autonomia e liberdade. Desse modo, fica estabelecida a crítica nietzschiana sobre o filósofo, apenas quando a sua atitude é asceticismo “em alto grau”, é niilismo “em grau ainda mais elevado” (NIETZSCHE, 1998, p. 144), é transcendente à vida, na medida em que o filósofo vai, pouco a pouco, negando a si e a sua vida em nome de um “além”, por estar influenciado e determinado por uma ideologia advinda de uma moral escrava.

Alçado por essa “potência alheia”, Tales inaugura a filosofia e, ao mesmo tempo, o limite que a separa da prudência. Essa potência externa nada mais é do que a crença na verdade e na possibilidade de contemplá-la pela filosofia ou, conforme se dirá posteriormente, a crença na existência do “Ser”. O início do afastamento do filósofo de si e de seu mundo é também o início de uma decadência que ele não saberá, ao menos por um momento, em que se encontra.

No décimo parágrafo, do Capítulo um, do Livro Alfa, da **Metafísica**, Aristóteles escreve que a despreocupação com o “útil” e o “necessário” faz surgir, em várias partes do Egito, as artes matemáticas e astronômicas, porque “aí se consentiu que a casta sacerdotal vivesse no ócio” (1979, p. 12-13). Escreve também que o filósofo surge “primeiramente naquelas regiões onde [os homens] viviam no ócio” (Ibidem, os colchetes são do autor), aliviado do trabalho manual, porque usufruía de

condições específicas que possibilitavam o exercício do trabalho teórico, sem a preocupação dos afazeres necessários à vida prática.⁴ Aristóteles contribuiu para consolidar a visão de que a matéria, a prática e as sensações empíricas são sinônimos de movimento e, conseqüentemente, imperfeição. No entanto, alguns filósofos antigos, como Epicuro de Samos, insistiram no absurdo que é considerar somente o teórico como algo especial. Segundo Silva (2003), Epicuro define a atitude filosófica como o “exercício da sabedoria”. É o exercício prático, pois, aquilo que dá utilidade e importância a atitude filosófica, não a singela contemplação metafísica. No entanto, se a ação do filósofo está completamente influenciada pelo que ele conhece da natureza e, se seu conhecimento estiver influenciado pelos valores da sociedade comum, então o filósofo não será livre, porque sua ação será essencialmente uma reação e não uma afirmação de si para o mundo. O filósofo precisa atentar para os valores, para que a visão do senso comum não acabe prevalecendo sobre a vida no mundo. Cabe ao sábio ou *sophós/phróneo* distinguir o que é opinião e convenção do que é conhecimento e sabedoria, para que a realização de suas ações caracterize o modo de ser do filósofo livre. Significa dizer que a afirmação de si na ação é a confirmação de que o filósofo produz a sua própria liberdade, quando tem um conhecimento apurado sobre a natureza. Por outro lado, se a atitude do filósofo é uma reação à princípios externos a si, a sua ação será aparente ou *phantasia*, será fundamentada de acordo com os valores que têm origem nas opiniões vazias do senso comum ou *kenón doxái*, que estimulam o niilismo e o apequenamento dos seres humanos.

4 Pelo que se compreende das passagens sobre o “ócio”, na *Metafísica*, sem o “ócio” a especulação desinteressada não teria possibilidade de existir, porque a utilidade e a necessidade práticas seriam consideradas obstáculos para a contemplação filosófica.

Considerações finais

Conforme a argumentação de Nietzsche, podemos concluir que o ideal ascético influenciou não apenas a saúde e o desejo dos seres humanos, mas também a ciência e, especialmente, a filosofia. A ideologia da transcendência que esse ideal supõe tem uma finalidade, projetar a solução dos problemas humanos em uma esfera espiritual e que se encontra além da vida. Essa ciência que, como verdadeira filosofia da realidade, evidentemente crê apenas em si mesma, determina que qualquer outro ideal e qualquer outra meta seja imediatamente rejeitada. Por isso, escreve Nietzsche, “a ciência hoje não tem absolutamente *nenhuma* fé em si, e tampouco um *ideal* acima de si” (1998, p. 136, grifo do autor). Onde não é a mais nova manifestação do ideal ascético, a ciência é hoje um esconderijo para toda espécie de desânimo, descrença, remorso, desprezo de si, má consciência.

Os filósofos representam exatamente o rebento mais espiritualizado desse ideal, sua mais avançada linha de frente, em sua mais afável forma de sedução. Eles estão longe de serem espíritos livres, pois ainda creem na “verdade”. Mas o que os forcem a isso? Já o vimos, a incondicional vontade de verdade, a fé no próprio ideal ascético, mesmo como seu imperativo inconsciente, sem sombra de dúvidas a fé em um valor metafísico, um valor em si da verdade, tal como somente esse ideal garante e avaliza. A crítica de Nietzsche à transcendência metafísica diz respeito a má consciência dos filósofos mais antigos e mais novos, faltam-lhes consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação. Nisso falta consciência porque, segundo Nietzsche, “o ideal ascético foi até agora *senhor* de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser,

como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema” (1998, p. 140, grifo do autor).

A ciência e a filosofia representam, portanto, o próprio ideal ascético. Ambas são aliadas do ideal ascético e propõem-se hoje dissuadir o homem do apreço que até agora teve por si, ao incentivar ao homem recorrer ao além para solucionar seu enigma de existir. Assim, a crítica de Nietzsche à transcendência metafísica remonta a uma pergunta sobre o agir do filósofo, quando a transcendência metafísica representa a fuga da realidade e a negação da vida. O conceito de liberdade está na base desse problema, uma vez que a liberdade é destruída pela crença do homem em valores e ideais externos a si e que põem obstáculos à própria dignidade humana. O propósito da transcendência metafísica oculta, na realidade, uma política da má-consciência.

Ademais, podemos argumentar que a perspectiva crítica de Nietzsche sobre a sociedade em geral conduz a uma crítica à própria filosofia, enquanto ciência, e à transcendência metafísica, enquanto atitude, quando coloca em questão o agir determinado por uma aceitação prévia dos valores de forma inquestionável. Uma vez influenciado pelos valores do senso comum, a própria reflexão do filósofo sobre o mundo será abalada.

E o que sucede depois disso? O filósofo que pressupõe sua fé na metafísica, afirma, por isso mesmo, sua fé em algo distinto de si mesmo? Ora, a filosofia deve trabalhar as ações humanas mediante um “pensamento calculador” e esclarecedor sobre a realidade. Tem a função de esclarecer os valores e a finalidade das ações, para que o homem tenha uma vida sábia, tranquila e equilibrada, enquanto utiliza a sabedoria para agir a partir de si mesmo. Somente ao pensar criticamente o filósofo pode se

autocriar, se remediar contra as potências externas e efetivamente tornar a filosofia um “saber para a vida”.

Referências

- ARISTÓTELES. **Metafísica** (Livro I e Livro II) / **Ética a Nicômaco** / **Poética**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).
- HEGEL, G. W. F. Preleções sobre a história da filosofia. In: SOUZA, J. C. (org.). **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 09-10.
- NIETZSCHE, F. A filosofia na época trágica dos gregos. In: SOUZA, J. C. (org.). **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 10-12. (Os pensadores).
- _____. **Aurora**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Textos Filosóficos)
- _____. **Gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- _____. **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- SILVA, M. F. **Epicuro: sabedoria e jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal: UFRN, Programa de pós-graduação em filosofia, 2003.
- SOUZA, J. C. (org.). **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

A metafísica como um espelho da vida em Nietzsche

Antonio Edmilson Paschoal¹

Apresentação da questão

O propósito deste pequeno ensaio é expor alguns tópicos do pensamento de Nietzsche concernentes ao modo como ele se utiliza da metafísica em sua filosofia, em seus primeiros escritos, como a crítica em obras posteriores e, por fim, como essa crítica parece voltar-se contra ele mesmo quando, mais velho e mais exigente, realiza uma “autocrítica”. O primeiro desses tópicos corresponde à concepção de uma “metafísica de artista”, encontrada na sua obra de juventude intitulada *O nascimento da tragédia*. Tal concepção, conforme veremos, compreende a tese de que os traços essenciais e mais importantes da existência se deixam refletir em uma metafísica que atuaria, assim, como um espelho da vida em sua totalidade. O segundo, ao contrário, corresponde à ideia de que a metafísica não revela o enigma da vida em geral, mas, antes, o quando essa vida estaria atada a certas necessidades e circunstâncias específicas. Ela seria, assim, um espelho da vida na sua forma mais elementar, fisiológica, refletindo modos de reagir frente às circunstâncias mais específicas e pontuais e não algum pressuposto da vida que se esconderia por traz deste mundo. Por fim, o terceiro tópico, que tem por pressuposto que o pensamento se vincula a estados fisiológicos circunstanciais, corresponde às

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UFPR e pesquisador do CNPq.

considerações críticas de Nietzsche sobre o seu próprio pensamento, em especial sobre o seu livro *O nascimento da tragédia*, no qual produziu sua metafísica de artista. Esse olhar crítico compreende, conforme veremos, uma avaliação das condições fisiológicas sob as quais foi produzida aquela metafísica. A hipótese de trabalho assumida neste ensaio, e que perpassa todos esses três tópicos, é que em todos eles há um ponto em comum que é justamente a possibilidade de se tomar a metafísica como “um espelho da vida”.

A metafísica como um reflexo do sofrimento do verdadeiramente existente

Como é amplamente conhecido, o autor do *Zaratustra* é um duro crítico da metafísica tradicional. Contudo, a despeito dessa dura crítica, que ganha corpo a partir de *Humano, demasiado humano*, ele desenvolve em sua obra de juventude, *O nascimento da tragédia*, de 1872, o que designa anos depois como uma “metafísica do artista” (NIETZSCHE, 1992, p. 22), que teria em seu escopo o modo como os gregos eram “consolados metafisicamente” (NIETZSCHE, 1992, p. 23).

Tema polêmico, a *metafísica de artista* de Nietzsche corresponderia à primeira forma de expressão de sua filosofia. Por um lado, um modo profícuo de traduzir a vida em sua plenitude, incluindo tanto as suas belezas quanto as suas contradições e absurdos e, por outro, um modo de expressão que traria consigo certos riscos não avaliados pelo filósofo em 1872. Por exemplo, de admitir que o homem necessitaria de um “consolo” e que esse consolo seria, em última instância, “metafísico”, o que tornaria sua própria filosofia um alvo de sua crítica à metafísica.

Incongruente, portanto, sob esse aspecto, em relação ao conjunto de sua obra, o livro de juventude de Nietzsche chama a atenção justamente por aquela *metafísica de artista* delineada em suas páginas. De início, vale dizer que a expressão “metafísica de artista” não foi cunhada pelo filósofo em 1872, ano em que o livro foi escrito, mas em 1886, quando seu autor se refere ao trabalho desenvolvido em *O nascimento da tragédia* em uma “tentativa de autocrítica”. Grosso modo, a expressão designa um conhecimento que ultrapassa os limites da linguagem conceitual e que, no geral, se traduz por meio da linguagem do artista, como obra de arte. Muito próximo do que encontramos na metafísica do belo de Schopenhauer, explicitada em especial no terceiro livro de *O mundo como vontade e representação*.

Enfatizando essa proximidade, Nietzsche afirma, logo nas primeiras linhas do livro que ganharíamos “muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica, mas à certeza imediata da introvisão” (NIETZSCHE, 1992, p. 27). Essa “introvisão”, ou “intuição”² é uma atividade própria ao artista que ultrapassaria os limites da representação conceitual e que chegaria a um conteúdo que não seria revertido por meio de uma linguagem lógica, mas em uma obra de arte. Ela poderia ser atribuída também ao filósofo, que apreenderia metafisicamente aquilo que existe, por meio de uma “intuição mística” (NIETZSCHE, 1988, vol. 1, p. 813). O filósofo, contudo, em função das particularidades de sua atividade, dificilmente expressaria esse conteúdo em uma obra de arte,

 2 Na citação, que tomamos de J. Guinsburg, de *O nascimento da tragédia*, o termo *Anschauung* é traduzido por *introvisão*. No geral, contudo, tem-se optado pela utilização do termo *intuição* para traduzir a expressão alemã *Anschauung*. Um termo que parece já convencionalizado e que passamos a utilizar na sequência do ensaio.

mas em palavras. O que corresponderia, no seu limite, a uma “transposição metafórica” do conhecimento obtido por ele. A uma linguagem inapropriada para aqueles conteúdos vistos e vividos e que seriam, assim, balbuciados “em uma língua estrangeira”. Algo semelhante ao que teria ocorrido, por exemplo, com Tales de Mileto que, segundo Nietzsche, teria intuído metafisicamente “a unidade do ente” e que, ao expressar essa intuição inicial, se viu obrigado a fazê-lo por meio de uma linguagem estranha e canhesta: “quando quis comunicá-la, ele falou da água” (NIETZSCHE, 1988, vol. 1, p. 817).

Tal concepção de conhecimento, que demarca um campo possível para o intelecto, teria suas raízes nas filosofias de Kant e de Schopenhauer. A Kant remonta o estabelecimento de limites ao intelecto para apreender o mundo, no interior dos quais encontram-se os fenômenos, mas, *não a coisa em si*, ou o sentido último do que aparece ao homem. A Schopenhauer remonta a inquietação com o enigma do mundo, que não poderia ser apreendido pelo intelecto que seria, segundo ele, regido pelo “princípio de razão” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 46), mas que poderia, de algum modo, ser contemplado pela intuição artística própria ao “gênio” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 254).

Um vínculo reconhecido mais tarde por Nietzsche, que na sua “tentativa de autocrítica” se lamenta por ter expressado “penosamente, com fórmulas schopenhauerianas e kantianas” (NIETZSCHE, 1992, p. 20) suas intuições próprias. Contudo, se em 1886, quando escreve sua “tentativa de autocrítica”, ele se refere duramente a essa ligação com seus predecessores, em 1872, quando escreve *O nascimento da tragédia*, o reconhecimento para com eles possui um tom elogioso. Como se verifica, por exemplo, na seção 18, onde Schopenhauer e Kant aparecem

como “grandes naturezas com uma inacreditável sobriedade” que “souberam utilizar com incrível sensatez o instrumento da própria ciência, para expor os limites e o condicionamento do conhecer em geral e, com isso, negar definitivamente a pretensão da ciência à validade universal e a metas universais”. Kant em especial, teria, “por meio de tal prova”, permitido reconhecer pela primeira vez o caráter ilusório da crença de que pelas leis formais do conhecimento, “pela mão da causalidade, se poderia pretender sondar o ser mais íntimo das coisas” (NIETZSCHE, 1992, p. 110), estabelecendo, assim, os limites às pretensões da ciência e da lógica. Também em seus cursos sobre a filosofia grega, daquele período, Nietzsche reafirma que graças a Kant e sua crítica ao “aparelho do conhecimento”, não se poderia mais aceitar uma distinção como aquela feita por Parmênides entre um “ser” e um “não ser”, assentada na crença de que teríamos um “órgão de conhecimento que penetraria na essência das coisas”. (NIEZSCHE, 1988, Vol. 1, p. 845-846).³

A ligação com a filosofia de Schopenhauer é ainda mais marcante nesse momento e diz respeito tanto ao estabelecimento de limites ao intelecto, quanto à identificação de uma linguagem não conceitual capaz de expressar aquilo que ultrapassa esses limites, a música. O primeiro ponto, que nos encaminha novamente para a filosofia de Kant, retoma, com Schopenhauer, o princípio de que o pensamento abstrato não atinge a essência das coisas, mas apenas as aparências, representadas pelo *princípio de razão*, que atua por meio das noções de tempo,

3 Desenvolvemos particularmente a relação entre Nietzsche e Kant num texto chamado “Nietzsche e Kant: aproximações, usos e afastamentos” (PASCHOAL, 2011), publicado no livro *As ilusões do eu*. Organizado por André Martins, Homero Santiago e Luís César Oliva e publicado pela Editora Civilização Brasileira.

espaço e causalidade. Diferentemente de Kant, contudo, para Schopenhauer, tal conhecimento, limitado às aparências, não é a única forma possível de apreensão do mundo. Para ele, além da intuição empírica, que fornece os dados para o pensamento abstrato, há uma intuição artística, que permite ao homem uma contemplação que ultrapassa aqueles limites do intelecto, bem como uma analogia com o corpo, que permite identificar no fundo de todas as coisas o seu enigma, designado por ele por meio da palavra “vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156-160).

O reconhecimento do vínculo com Schopenhauer se dá, por exemplo, no uso feito por Nietzsche do termo “vontade” (NIETZSCHE, 1992, p. 50) para referir-se àquela essência apreendida pelo gênio, embora fique claro que ele mantém uma distância crítica em relação à utilização de uma palavra ou conceito próprio ao mundo da representação, como é o caso do termo “vontade”, para designar aquilo que estaria para além da representação e que seria, porquanto, “indecifrável” (NIETZSCHE, 1988, vol. 7, p. 361). Preferencialmente, ele utiliza o termo “Uno Primordial” (NIETZSCHE, 1992, p. 31) ou ainda o nome “Dionísio” (NIETZSCHE, 1992, p. 36) para referir-se àquele fundo anterior às aparências que não poderia ser apreendido pelo intelecto e designado por meio de conceitos.

Partindo de tais pressupostos, é possível afirmar que a “metafísica de artista” de Nietzsche corresponde à possibilidade de uma contemplação daquele mundo indizível que, para além do mundo aparente e das formas de conhecimento relativas a ele, permite vislumbrar a existência metafisicamente. O que Nietzsche identifica no modo como os gregos apreenderam a vida em sua totalidade e a justificavam. Um modo de conceber a vida que inclui tanto aquilo a aparência e coerente em termos

racionais, lógicos, quanto aquilo que ultrapassa a aparência e comporta o indizível e o caráter sem sentido da existência. Uma forma, portanto, de expressar a vida que considera sua beleza e lucidez, mas também o sombrio e terrível, como é o caso do desfacelamento da unidade primordial em indivíduos e do posterior desaparecimento dessas individualidades por meio da morte.

Segundo o filósofo, ao retratarem a vida em sua força e exuberância, ao se colocarem diante de seus mistérios, por meio da obra de arte, os gregos estabelecem uma relação com a vida que a reafirma tanto de um modo apolíneo, quanto de um modo dionisíaco. A dimensão apolínea da arte corresponde, nesse sentido, ao embelezamento da existência, por exemplo, traduzindo como bela aparência aquilo que é horrendo, como no caso das guerras que são vertidas em quadros, figuras heroicas e poemas épicos. A dimensão apolínea compreende ainda ao empenho por tornar o mundo compreensível, conferindo a ele uma ordem causal, lógica, o que, juntamente com a poesia, o mito e as artes plásticas tracejam com tinta dourada o lado terrível da existência tornando-a, porquanto, suportável.

A arte visual apolínea, bem como esse universo de representações, contudo, não ultrapassa o campo da aparência, nem revela aquele lado sombrio que se mantém, em última instância, encoberto pelo véu de maia, e que não poderia ser desconsiderado quando se trata de compreender as ações – e não apenas de representá-las. Algo que os gregos não descartam e que, porquanto, exige deles a consideração também pelo modo dionisíaco de ver o mundo. Isto porque, apesar da eficácia de Apolo para expressar a existência, Dionísio é o deus que remete àquilo que é mais íntimo do homem e da natureza e, ao mesmo

tempo, o mais terrível: a instabilidade e a morte. Dionísio é, assim, a expressão para esse lado sombrio da vida, mas, também, a *embriaguez*, a “beberagem narcótica” (NIETZSCHE, 1992, p. 30) que permite vivenciar esse lado, experimentar o esquecimento de si e, por analogia, a dissolução do princípio de individuação, da aparente estabilidade na qual o indivíduo é levado a acreditar e que parece dar sentido à existência. Por meio de Dionísio, o homem “se manifesta como membro de uma comunidade superior” (NIETZSCHE, 1992, p. 31). Se relaciona, de algum modo, metafisicamente com o mundo.

Dionísio é a transposição metafórica para os soluços da natureza por seu “despedaçamento em indivíduos”. Soluços que, enquanto arte, são perceptíveis não por meio dos olhos, das artes visuais, mas dos ouvidos, da música. Nos festivais que se expressam como um “traço sentimental” (NIETZSCHE, 1992, p. 34), numa música pobre em harmonia, mas que se prorrompe na violência de um som comovedor, “numa fantástica exaltação da vida” (NIETZSCHE, 1992, p. 36). Com o traço dionísíaco, a arte reitera seu papel de espelho da natureza, colocando o homem em contato com ela e, ao mesmo tempo, produzindo um efeito de consolo e de estímulo. Um consolo e um estímulo metafísicos.

O deus das bacantes, das festas e das orgias, dos sentimentos colocados acima da razão, daquilo que não se permite reduzir pela linguagem conceitual, é o meio de expressão utilizado por Nietzsche para traduzir o impulso cego que se encontra além dos limites do intelecto e que, se não pode ser revertido em conceitos, pode ser vislumbrado por meio daquela música que remete ao embate do homem com o fato mais básico de que ele é um “filho do acaso e do tormento”, para o qual, o mais salutar é “inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser” e

o melhor seria “morrer logo” (NIETZSCHE, 1992, p. 36). Uma revelação terrível frente à qual o grego não fica paralisado, abominando a existência, mas termina por concluir, diante de tal “espelho transfigurador” e do efeito que esse espelho produz nele, que a pior coisa de todas é “morrer logo” e a “segunda pior, simplesmente morrer um dia” (NIETZSCHE, 1992, p. 37).

Assim, se para Schopenhauer a arte, como uma forma de redenção, corresponde a um “quietivo” momentâneo do sofrimento, uma forma momentânea de libertar-se da “servidão da Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 249), porquanto, a uma forma de “resignação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 350), além de “expiar a culpa da existência mesma” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 334), para Nietzsche, a redenção produzida pela arte não consiste em evitar o sofrimento, ou em expiar alguma culpa pela existência. Antes, a arte enquanto uma metafísica de artista, um “espelho transfigurador” da “vontade helênica” corresponde a uma força transbordante que leva o homem a desejar a vida em sua totalidade e total inocência. O lado sinistro da existência, pleno de contradição e sofrimento, é desejado assim como a beleza e o seu lado racional. Redenção para Nietzsche é “sentir-se digno de glorificação” (NIETZSCHE, 1992, p. 38).

Tal redenção, porquanto, não diz respeito apenas ao indivíduo, ou à aparência, tornando-a “digna de glorificação”, justificando-a, mas possui um efeito redentor sobre a natureza em sua totalidade, incluindo aquele lado obscuro da existência. Nesse sentido, Nietzsche trabalha com a “suposição metafísica de que mesmo o verdadeiramente-existente (*Wahrhaft-Seiende*) e Uno-Primordial (*Ur-Eine*), enquanto o eterno-padecente e pleno de contradição, necessita, para a sua constante redenção, também

da visão extasiante, da aparência prazerosa” (NIETZSCHE, 1992, p. 39).

De fato, enquanto para Schopenhauer a vida é “um fardo insuportável” oscilando “como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 402) e a arte um meio para a vida se tornar suportável, por um quietismo do querer, para Nietzsche o espelho transfigurador da metafísica é justamente expressão de um querer que afirma a vida tanto no que ela tem de essência quanto de aparência. Ela é afirmação da vida em sua totalidade. Motivo pelo qual, para Nietzsche, a música não deixa de significar “a réplica desse “uno-Primordial”, como um “reflexo afigural e aconceitual da dor primordial” (NIETZSCHE, 1992, p. 44), da “vontade”, lembrando que faz tal afirmação “tomando a palavra no sentido de Schopenhauer” (NIETZSCHE, 1992, p. 50), porém, ela não poderia ser tomada de forma isolada, ou expressaria ainda um sentimento de separação. Diferentemente, o que Nietzsche pretende enfatizar é o “sentimento místico de unidade” (NIETZSCHE, 1992, p. 32). Sua busca é pelo equilíbrio entre a natureza e suas formas de representação. Entre o apolíneo e o dionisíaco, o que possuiria sua manifestação mais completa, porquanto, não na música, mas na tragédia.

Para Nietzsche, a arte dionisíaca, a música, se torna superior quando mantém relação com aquele “segundo espelhamento”, o apolíneo. Assim, a harmonia, em Nietzsche, reúne o apolíneo “mergulhado na contemplação das imagens” e o dionisíaco “inteiramente isento de toda imagem”. (NIETZSCHE, 1992, p. 50) A tragédia, a arte que agrupa esses dois elementos, interligando o mito (Apolo) e o coro (Dionísio), expressa a necessidade mútua entre os princípios apolíneo e dionisíaco.

Sófocles, Ésquilo e, em parte, Eurípedes, dariam figura e voz, imagem e som a esse conjunto harmonioso.

Aquele espelho metafísico, a tragédia, contudo, tem uma duração breve entre os gregos e, com o seu fim, o equilíbrio entre os opostos se rompe, segundo Nietzsche, dando lugar a uma sobrevalorização da razão. O que se efetivaria pela retirada da música, pela saída do coro da tragédia, operada por Eurípedes, e pelo otimismo da razão que se tem com Sócrates. Com a pretensão de que o mundo, a vida e o agir humano poderiam ser explicados pela razão, e que o homem poderia calcular os benefícios e danos decorrentes de sua ação e, assim, optar entre o bom e o mau de forma racional. Uma razão que permitiria um governo de si e, porquanto, uma correção daquilo que não seria razoável no homem – a loucura dionisíaca, por exemplo. O que é, segundo Nietzsche, ratificado por Platão, que teria realizado “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje”. Um erro metafísico, que consiste em acreditar na existência em si do bem e na possibilidade do espírito de alcançar, conhecer, esse bem em si: “a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (ABM Prefácio). Assim, tomada apenas por seu caráter racional, a vida – e não apenas o reflexo diante do espelho – é mutilada, dando início, segundo Nietzsche, a um processo decadencial que marcará a cultura ocidental.

Tais considerações acerca do fim da tragédia e do subsequente ocaso daquela metafísica de artista e sobrevalorização da razão, nos coloca diante dos primeiros movimentos da crítica de Nietzsche à metafísica. O alvo dessa crítica, nesse momento, não é a metafísica de moldes schopenhauerianos, que busca contemplar o enigma do mundo por meio de uma intuição capaz de “uma compreensão do mundo mesmo sem,

no entanto, atingir a explanação conclusiva de sua experiência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 539), mas aquela pressuposição de que o enigma do mundo seria desvendado pelo conhecimento racional, pela dialética.

Do mesmo modo, Nietzsche não inclui no seu horizonte crítico, nesse momento, a possibilidade de uma metafísica imamente. A consideração de que o enigma do mundo não estaria num além, mas seria tão inerente a ele quanto sua aparência. Motivo pelo qual, para Nietzsche, a redenção não se dá pela afirmação de uma das manifestações desse mundo, a aparência ou o em si do mundo, mas pelo encontro entre elas. Tal metafísica também seria diferente daquela criticada por ele. Daquela que acredita na potencialidade da razão para conhecer o enigma do mundo e não apenas para compreender esse enigma, conforme vimos, mas também corrigir o mundo a partir das formas eternas descobertas por uma dialética pura.

A metafísica como um reflexo de estados fisiológicos

Conforme vimos, a metafísica de artista do jovem professor de filologia clássica da Universidade de Basileia não o impedia de criticar a metafísica tradicional. Uma crítica, naquele momento, construída a partir da crítica kantiana à filosofia dogmática e da interpretação feita por Schopenhauer dessa crítica. Com relevo para a delimitação do alcance do intelecto e da linguagem conceitual, por um lado, e para a intuição estética como uma hipótese a ser considerada quando se trata de compreender o enigma do mundo, por outro. A despeito dessa sua crítica e também das peculiaridades que ela ganha em outros escritos do período, como é o caso de *Sobre verdade e mentira*, em que as pretensões do intelecto humano são convertidas em uma fábula, o fato é que sua crítica mais efetiva e com uma conotação própria

à metafísica ganhará corpo e ocupará um lugar central em sua filosofia especialmente a partir de *Humano, demasiado humano*, de 1878. Um livro cujo título já evidencia a contraposição do filósofo à separação entre o que é metafísico e o que é humano. Melhor, que aponta como sendo humano, muito humano, aquilo que foi pretensamente idealizado como perene, com tendo uma origem acima da contingência, como é o caso de ideias como *coisa em si*, *essência*, *substância* etc. Num sentido oposto a tais pretensões idealizadoras, o filósofo se serve das ciências para mostrar o caráter efêmero de tais ideias e especialmente da ciência histórica para revelar o enraizamento delas no devir, com origem determinada e transformações vinculadas às contingências pelas quais tem de passar.

Embora não assuma os mesmos contornos de sua crítica à metafísica realizada na juventude, a crítica que ganha corpo em *Humano, demasiado humano* e nas obras subsequentes mantém como alvo principal a filosofia de Platão e sua perigosa e persistente invenção “do puro espírito e do bem em si” (NIETZSCHE, 1988, vol. 5, p. 12). Um “bem em si” que seria estável e preservado das contingências inerentes ao “fluxo perpétuo das coisas” (PLATÃO, 1973, p. 194). Um “puro espírito” capaz de conhecer o bem, o belo, a justiça em si, por meio de uma dialética depurada das mazelas dos sentidos, poderia conforme encontramos na *República* de Platão, em especial no livro IX (1996, p. 411-450). Esse conhecimento puro que chegaria àquele “bem em si”, porém, indicam, constitui uma meta inatingível e que exige a cada nova tentativa, uma nova correção do intelecto e da moral, pois o homem sempre será culpado de não atingir aquele alvo elevado.

Um círculo vicioso que seria, segundo Nietzsche, derivado de um erro lógico, conforme expõe de forma provocativa num fragmento póstumo de 1886 (NIETZSCHE, 1988, vol. 12, p. 327) nos seguintes termos:

Esse mundo é aparente – *logo*, existe um mundo verdadeiro.

Esse mundo é condicionado – *logo*, existe um mundo incondicionado.

Esse mundo é cheio de contradições – *logo*, existe um mundo sem contradições.

Esse mundo é um efetivar-se – *logo*, existe um mundo do ser.

Em alto e bom tom, são conclusões falsas (crenças cegas na razão: se A *existe*, então o seu conceito-oposto deve *ser* um B).

Para além de um debate no campo da lógica, entretanto, interessa ao filósofo, nesse momento, a raiz do problema, que teria um fundo fisiológico. Segundo ele, aquele tipo de necessidade de opostos, assim como a busca por uma origem do condicionado no incondicionado tem sua origem na “esfera prática”, na esfera da utilidade, em associação com um “problema de disposição e de sofrimento”. Segundo essa tese, a aversão à aparência e ao erro, assim como a crença de que a “felicidade estaria ligada à verdade”, no caso, um desejo metafísico, seriam expressões de cansaço e adoecimento, que inibem o homem para o novo, para aquilo que dinâmico, transformação e movimento. (NIETZSCHE, 1988, vol. 12, p. 328)

Mais, portanto, do que um debate teórico sobre as possibilidades e alcance do intelecto, para Nietzsche, a metafísica consiste num problema relativo à vida. Ela seria a expressão de um estado de saúde mórbido que se manifesta na necessidade de segurança, que afirma aquilo que seria supostamente perene em oposição ao mundo da efetividade que é, de fato, mutável. Se manifesta na busca por um “mundo [da verdade, estabilidade...]” que teria sua origem, assim, no sofrimento e em desejos do homem. Segundo Nietzsche, “é desse modo, imaginando-se um outro mundo, um mundo perfeito, que se expressa o ódio contra um mundo que faz sofrer: neste ponto, o ressentimento da metafísica contra a efetividade é [de fato] criativo” (NIETZSCHE, 1988, vol. 12, p. 327). Com aquele mundo perfeito no horizonte, o homem condena o mundo da aparência, do sofrimento, que é, então, associado ao erro e ao pecado.

Porquanto, se nessa nova fase de seu pensamento, a metafísica não corresponde mais ao “reflexo afigural e aconceitual da dor primordial” (NIETZSCHE, 1992, p. 44), nem a um espelhamento da vida enquanto seu “verdadeiramente existente” (NIETZSCHE, 1992, p. 39), mesmo assim, ela não deixa de ser um espelho da vida. Não, ao certo, do enigma da vida em geral, mas de estados de saúde e condições de vida que são consideradas em casos e circunstâncias particulares. Uma ideia que se mantém claramente no horizonte quando, em 1886, ele retoma seu próprio trabalho de juventude em sua “tentativa de autocrítica” e avalia as condições que o levaram a produzir uma metafísica de artista. O que torna tal “tentativa”, não tanto uma refutação de suas posições anteriores, mas uma interpretação da sua metafísica de artista a partir das suas vivências naquele

momento, como um espelho para as suas próprias condições de vida e de saúde na época em que escrevia seu primeiro livro.

Metafísica de artista como um reflexo de estados de saúde de Nietzsche

A mencionada “tentativa de autocrítica” é um texto escrito em 1886, momento em que o filósofo considera a possibilidade de uma reedição de suas obras e prepara prefácios para seus livros produzidos até aquele momento. Ela, contudo, assim como os demais prefácios desse ano, não segue o roteiro básico da apresentação de uma obra, mas é um texto com uma proposta filosófica própria, assim como os demais textos e obras do filósofo. Desse modo, os prefácios podem ser tomados tanto individualmente quanto em conjunto, tendo como elemento unificador desse conjunto, o vínculo entre as vivências de um filósofo e seus estados de saúde com suas obras. Cada prefácio constitui, assim, um caso especial de como uma filosofia seria um espelho da vida de seu autor e, tendo em vista o prefácio à obra de 1872, um caso particular de como a produção de uma metafísica é um reflexo das condições de vida e saúde do seu autor naquele momento.

Retomando, assim, em 1886, sua obra de 1872, *O nascimento da tragédia*, Nietzsche oferece uma descrição do cenário que se apresentava no momento em que ela foi escrita. Um cenário de paz, tanto em relação à guerra contra a França, que terminara em 1871, quanto em relação a si mesmo, que, de resto, “convalescia em casa, de uma enfermidade contraída em campanha” (NIETZSCHE, 1992, p. 13). Naquele momento, contudo, uma carência se faz notar, segundo o filósofo. Faltava a ele coragem ousadia para lançar mão de uma linguagem própria. O que teria mantido a obra nos limites da linguagem kantiana e

schopenhaueriana, conforme vimos anteriormente. Também as vivências expressas na obra seriam muito juvenis, “prematuras e demasiado verdes”, o que teria tornado o livro desagradável para seu autor 14 anos mais tarde, quando apresentaria um olhar “mais velho” e “mais exigente” (NIETZSCHE, 1992, p. 15).

Outro equívoco da obra vinculado também à sua condição juvenil e às crenças que assolaram a juventude naquela época, teria sua origem no fato de seu autor ver esperanças “onde não havia nada a esperar”, nas “coisas modernas” (NIEZSCHE, 1992, p. 21) e não apenas na filosofia moderna, leia-se Kant e Schopenhauer, mas também na música moderna de Wagner, o que a fazia se aproximar mais do romantismo do que dos gregos de fato.

Além disso, segundo Nietzsche, naquele momento, em que o seu caráter juvenil o tornava pouco perspicaz e o levava a se esconder “sob o capucho do douto, sob a pesadez e a rabugice dialética do alemão”, ele ainda não mostrava atenção para as questões psicológicas e fisiológicas, que permaneciam, então, “estranhas e inominadas” (NIETZSCHE, 1992, p. 16). Contudo, conforme afirma no prefácio em questão, em seu espírito já se anunciava um “pessimismo ‘além do bem e do mal’”, na medida em que “a justificação puramente estética da existência” seria uma forma diametralmente oposta da justificativa moral-cristã do mundo (NIETZSCHE, 1992, p. 19) e também da filosofia moderna. Desse modo, a obra, mesmo tendo traços juvenis e utilizando de uma linguagem estranha para intuições próprias, apresenta já o instinto que marca o filósofo, sua posição em relação à moral que irá se acentuar nas obras posteriores. O que alinha sua obra de juventude com as obras posteriores e a

aproxima mais do que afasta do conjunto de seus trabalhos e da tarefa que se efetiva nelas.

No desdobramento dessa tarefa, porém, o filósofo buscará novas formas de se colocar diante dos infortúnios que marcam a vida. Formas que não terão relação com um consolo metafísico, mas com uma “arte do consolo *deste lado de cá* –”. Formas como o riso e a dança que, de resto, sequer seriam formas de *consolo*, mas meios para, um dia, conforme ensina Zaratustra, mandar “ao diabo toda a ‘consoladora’ metafísica – e a metafísica em primeiro lugar!”. (NIETZSCHE, 1992, p. 23). Mas isso, a leveza que se traduz na capacidade de rir, requer uma condição de saúde que, a rigor, para Nietzsche, não se espelharia numa metafísica que nega a vida.

Referências

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)* in 15 Einzelbände. Berlin/New York: De Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PASCHOAL, A. E. Nietzsche e Kant: aproximações, usos e afastamentos. In: MARTINS, A.; Santiago, H.; OLIVA, L. C. *As ilusões do eu – Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 41-62.

PLATÃO. *Diálogos IX: Teeteto – Crátilo*. Trad. De Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

PLATÃO. *A República*. Trad. e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

O caminho heideggeriano de questionamento em *Der Satz vom Grund* (1957)

Daniel Freire Costa¹

A figuração da metáfora do espelho é tão diversa quantos são diversos os campos referenciais em que pode ser formulada. O tema do colóquio articula metafísica e vida através do espelho. O espelho reflete. A questão é se a metafísica, por sua vez, reflete a vida. Mas que vida? Se é a vida histórica, então ela ganha aí muito peso e exige assim uma compreensão adequada ao significado dessa metáfora assim figurada. A vida histórica pode ser compreendida, desde um diálogo com a tradição hermenêutica e fenomenológica, como participação existencial em um horizonte de sentido historicamente constituído. Se a metafísica é o nexos estrutural que liga a vida à história, então ela é espelho (reflexão projetiva de sentido), uma vez que é determinação do ente na totalidade, a medida vinculadora do horizonte de manifestabilidade. O objetivo é investigar se no questionamento heideggeriano sobre o problema do fundamento, em *Der Satz vom Grund* (1957), no contexto filosófico pós viragem, não encontramos aí um caminho de transformação do pensamento: pode a recolocação da questão do fundamento por um pensar inicial nos afinar à retenção e abrir um espaço existencial para além do espelho, para além de toda determinação? Sim e não.

Em *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, obra capital do projeto filosófico tardio de Heidegger, o nosso

¹ Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio grande do Norte.

tempo histórico é caracterizado pelo abandono do ser e pela consequente inquestionabilidade de tudo, em que mesmo a questão diretriz *o que é o ente?* Já não é questão, não porque não é passível de questionamento, mas porque o ser do ente na totalidade já não é digno de questão. Agora restaria apenas aplicar o nosso foco teórico para questões particulares, já que ser do ente é aquilo que se dá a cada vez circunstancialmente a partir dos condicionamentos conjunturais da totalidade. Nessas condições, nenhuma questão fundamental é digna de questão, já que nada propriamente aí pode se dá, porque o ser do ente é por demais circunstancial, fruto das conjunturas (maquinação). Se isto é assim, fica fenomenologicamente patente que não faz sentido esse questionamento científico-pragmático sobre o fundamento que a cada vez se dá no aparecimento circunstancial do particular, incapaz de revelar algo de originário. Se nada é digno de questão, então, no abandono do ser, o aprofundamento radical do afiançamento no ente é proporcional ao desencantamento do mundo: tudo é familiar, principalmente o novo. O perigo mais perigoso é a obstrução de toda e qualquer possibilidade da experiência existencial do mistério, do lastro de negatividade, a indeterminação ontológica do *seer*², que todo ente carrega

— — — — —

2 Marco Casanova traduz *seyn* ('y', em vez de 'i'), grafia do alemão arcaico, por *seer*, grafia do português arcaico. *Seyn* é o ser enquanto ser, e designa a questão fundamental, que é a questão sobre a verdade do ser como *ereignis*: na medida em que o ser se remate ao homem, instaurando o espaço de jogo do tempo ao legar um fundamento histórico de determinação do ente na totalidade, ele se retrai no abismo absoluto de sua diferença. *Seer* é indeterminação, é a alteridade de todo e qualquer ente histórico possível, o escuro do claro, a escuridão que toerna possível a clareira. Mas não é só isso. *Seer* é também acontecimento da verdade na medida em que ganha a voz que não possui no acolhimento do homem como acontecimento histórico. Em suma, essa indeterminação do ser como doador da essência pensante do homem revela o caráter histórico dos fundamentos epocais (entidade, *ente criatum*, subjetividade, niilismo) do que Heidegger chama de primeiro e único

inelutavelmente como seu traço estrutural. Em suma, o perigo é que jamais o caráter de questão do seer venha a tona (questão fundamental) para que se torne possível a experiência do pensamento sobre o acontecimento histórico da verdade como abertura epocal de um horizonte fenomenológico-hermenêutico de determinação do ente na totalidade.

Se mundo é o horizonte fenomenológico-hermenêutico de mostraçãõ dos entes, e se sua historicidade é pensada não mais a partir da temporalidade existencial do ser-aí, como em *Ser e tempo*, mas agora do próprio acontecimento histórico da verdade do seer, então a negatividade estrutural da existência histórica não é algo que provenha da indeterminação ontológica do ser-aí, mas do próprio aí, uma vez que o ser-aí humano é o sei aí. O aí do ser-aí humano é tradição. Essa tradição é delimitada pelo espaço existencial do esquecimento do seer. No primeiro início o seer é esquecido na medida em que é pensado a partir do ente (questão diretriz) como metafísica da presença (ser do ente como presença constante). Esse início agora experimenta sua consumaçãõ, denominada por Heidegger como fim da metafísica. O acontecimento apropriador dessa era é niilismo, marcado pelo abandono do seer e pela conseqüente ausência total de toda e qualquer questão fundamental: agora é como se o ser do ente fosse pensado a partir da circunstância conjuntural como uma metafísica da ausência (ausência de fundamentos, na medida que, em última instância, o fundamento epocal é sem fundamento). Em *Contribuições*, Heidegger explicita a estabilidade

 início possível do Ocidente e, portanto, revela também o caráter histórico de nossa existência: o ter sido da história do ser é nosso destino histórico, é nossa historicidade: todo e qualquer comportamento possível em relação aos entes é determinado pelo fundamento epocal como medida histórica de determinação do ente na totalidade.

da vida histórica de nossa era atual a partir do conceito de maquinação (*machenschaften*). E já vincula a maquinação como uma ressonância dissonante da *techné* grega, o que mais tarde denominará de *ge-stell* (essência da técnica moderna).

Nas preleções sobre Nietzsche, Heidegger fala explicitamente de uma estrutura que antes era condicionada e agora é condicionante. Essa estrutura determina todas as coisas às suas reivindicações conformadoras, em que mal estabelece uma conjuntura e já se projeta para a próxima, numa velocidade que torna tudo rapidamente muito velho. Como nada propriamente pode aí acontecer, então nada torna-se digno de questão. Tudo é muito habitual, e também o novo já é velho. O mundo da técnica é uma prisão sem a qual nada poderíamos ser. Porém, no tempo em que a questão do fundamento já não é questão, torna-se necessário questionar o fundamento uma vez mais. Contudo, esse questionamento rememorante deve ser capaz de conquistar um outro espaço existencial, se libertando do ôntico num salto para o ontológico, que proporcione ao pensamento a experiência da inicialidade do primeiro início do pensar numa confrontação com os pensadores dessa tradição. Esse espaço é o que Heidegger denomina de outro início, um espaço de dissonância e de mesmidade ao mesmo tempo, mas um espaço em que toda e qualquer inicialidade pode ter o seu lugar. O outro início se constitui numa relação de dependência como confrontação com o primeiro. Nessa confrontação é conquistado a visão rememorante dos acontecimentos apropriadores da história do seer.

O que Heidegger oferece em *Der Satz vom Grund* é um caminho de questionamento que proporcione uma afinação do pensamento à questão fundamental da verdade do seer a partir

do problema do fundamento. No outro início, a tonalidade afetiva fundamental é a retenção, porque a verdade do ser não é nada de entitativo, portanto, exige uma disposição afetiva retentora, que deixe o fenômeno aparecer na sua constituição originária. No nosso caso aqui em específico, é do fenômeno do fundamento que se trata. Para isso, Heidegger se utiliza da formulação leibniziana do princípio da razão suficiente.

A medida para o sucesso desse empreendimento de alcançar a questão fundamental não é da ordem do calculável, pois o que está em jogo é uma transformação do pensamento. O caminho dessa transformação vai ao encalço da essência pensante que é o homem na sua correspondência histórica com o retirável remetimento do ser como ser através da linguagem. Só se pode determinar o sucesso dessa empreitada caso, como diz o mestre, o pensamento salte do princípio do fundamento como um dizer sobre o ente para o princípio do fundamento como um dizer sobre o ser. Portanto, o princípio do fundamento reza em duas tonalidades. Conforme a qual deles o pensamento esteja afinado, o dizer do princípio obedecerá à escuta das respectivas afinações. De antemão já adianto que a proposição de fundamento na primeira tonalidade, isto é, como um princípio sobre o ente, é aquela determinada em nossa era atual, em que a natureza é reduzida a energia disponível, a Era Atômica da técnica moderna, como uma tonalidade que se afina ao que hoje é normativo em toda parte, a época do niilismo que a tudo mobiliza em uma única determinação a partir da figura do homem trabalhador. Já a segunda tonalidade é aquela que exige o salto para ser auscultada como um princípio do ser. Esta segunda tonalidade exige que o pensamento se afine à tonalidade afetiva fática da retenção que, entre todas as tonalidades fáticas fundamentais, é a mais simples de todas, porque justamente

por ser a mais simples, é a que mais concentra a possibilidade inevitável, caso a ela afinado, de o pensamento habitar à margem do primeiro início, o outro início, onde toda inicialidade pode propriamente iniciar e ter seu confronto. Jogado nesse espaço existencial de alteridade, o pensamento joga o jogo essencial do acontecimento, do *ereignis*, e acolhe numa retrospectiva rememorante confrontadora, como um todo, os tesouros ocultos da história acontecida do pensamento Ocidental como aquela que repousa no destino do ser. Em suma, como diz o mestre em várias ocasiões da preleção, é só no salto que o pensamento Ocidental, que hoje domina planetariamente, pode se revelar, na confrontação entre o primeiro e outro início, como a retirável destinação do ser, que se retraindo, instaura o espeço de jogo temporal da manifestação do ente legando uma medida histórica de determinação do ente na totalidade.

Mas como é possível o salto confrontador rememorante do princípio do fundamento como um dizer sobre o ente para o princípio do fundamento como um dizer sobre o ser? Segundo Heidegger, a afinação à segunda tonalidade, que é propriamente o salto, não depende de uma vontade assim arbitrária, de uma decisão assim de todo autoritária. Mas, então, do que depende? Heidegger nos dá os indicativos a partir do exercício piedoso ao pensamento, a partir dos caminhos de questionamento, em que a própria coisa questionada indica para nós como devemos perquiri-la. Porque, o que Heidegger faz nesse exercício piedoso ao pensamento é fenomenologia: o perquirir as coisas elas mesmas em sua essência, isto é, remontando o acontecimento da coisa à sua origem. Para que esse movimento fenomenológico seja possível e o salto aconteça, é necessário uma preparação do caminho, que quer dizer o mesmo que: é necessário uma lida destrutiva com as ontologias históricas. No nosso caso

aqui, é necessário limpar a área de desprendimento do salto, que é a história do pensamento, de toda impropriedade em sua compreensão. De todo modo, de início e na maioria das vezes, nos encontramos nessa ária sem perceber que nela estamos e habitamos. Heidegger sabe disse e por isso a preparação do salto na lida destrutiva com a tradição é a primeira coisa que deve acontecer.

No que diz respeito ao nosso caminho experimental de transformação do pensamento, Heidegger nos oferece inicialmente uma apreensão representativa da história do pensamento ocidental como história do ser indicando, embora ainda não nos sendo possível experimentá-la como tal, pois isso acontece somente no salto, que essa história repousa no destino do ser. O ser se nos remete se retraindo no abismo absoluto de sua diferença. Esse é o traço metafísico da abertura do horizonte epocal de manifestação do ente. O homem, o reivindicado, recebe o seu próprio acolhendo a reivindicação do ser; o ser, o reivindicador, ao ter o seu remetimento acolhido, ganha na essência pensante do homem enviado pela reivindicação do próprio ser a voz que ele não possui. Assim ambos se pertencem mutuamente, conquistando, na relação recíproca, suas essências. Essa conquista no outro é acontecimento, *ereignis*. O *ereignis* instaura a historicidade do habitar do homem. Essa relação recíproca se dá no mesmo, e o mesmo, como logo veremos a seguir é *lógos*. Na medida em que o ser se retrai, lega em cada época, as medidas epocais, os fundamentos históricos que determinam o modo como o ente pode ou não aparecer. Portanto os fundamentos epocais que a cada vez são legados da retração do ser, determinam o tipo de perduração do sido que advêm ao pensamento.

Dito isso, agora podemos começar o caminho de questionamento que Heidegger oferece em sua última preleção na universidade de Freiburg, intitulada *Der Satz vom Grund* (O princípio do fundamento). Nas primeiras sete aulas Heidegger procura nos proporcionar um estranhamento naquilo que hoje é habitual no que diz respeito à discussão sobre o princípio do fundamento. Seu objetivo, como já foi adiantado, é preparar a ária de desprendimento do salto, que em última instância, é o domínio que se convencionou chamar por história do pensamento Ocidental. E ele o faz a partir de cinco temas, chamando-as de as cinco coisas principais no tocante a discussão do princípio do fundamento. São eles: 1) A incubação do princípio do fundamento; 2) A ordenação do princípio do fundamento como um princípio fundamental supremo; 3) A reivindicação do princípio do fundamento como o princípio mais poderoso, que define a nossa era; 4) O fundamento como “porquê” e como “porque”; 5) A mudança de tonalidade no princípio do fundamento.

Tratemos das quatro primeiras. A incubação do princípio do fundamento soa estranho na medida em que o seu dito nos parece obvio assim sem mais, pois, em sua formulação corrente e abreviada, ele reza: *Nihil est sine rationis*, nada é sem fundamento. Ora, se é assim tão óbvio que tudo aquilo que é só o é porque possui um fundamento, então o que explica 2.300 anos de história do pensamento para que esse princípio pudesse ser expressamente formulado no contexto da Filosofia de Leibniz? É verdade que Aristóteles já havia indicado essa atitude da filosofia de vincular o ente no seu ser a partir das causas totais de sua manifestabilidade no jogo de corresponder e dever entre as quatro *atias*, e que Leúcipo já havia dito que todo ente tem seu porquê, mas essas indicações eventuais na história da tradição só revela que o princípio do fundamento ainda não havia

sido formulado de maneira expressa e evidente. Nem Hobbes, no que diz respeito à causalidade, nem muito menos Crusios foram capazes de assim o fazer. Somente um raro como Leibniz conseguiu corresponder plenamente a uma nova época que se abria, a que a historiografia periódica denominou por Época Moderna, que hoje, em outras formas, e segundo Heidegger, no início de sua consumação, ainda é a nossa.

A segunda coisa principal no que diz respeito a discussão do princípio do fundamento é a ordenação do princípio do fundamento como um princípio fundamental supremo. Heidegger aponta que Leibniz chama esse princípio como o *principium grande*, porque é ele que rege todos os demais princípios fundamentais do pensamento, em que estes recebem o fundamento daquele. Mas agora é necessário observar que para Heidegger esse princípio não é apenas uma regra fundamental do representar humano, mas que exatamente por isso, o princípio é o móbil de todo comportamento. Onde quer que uma representação aconteça, e justamente para que aconteça, ela já entregou o seu fundamento. E aqui entra a terceira coisa principal: a reivindicação do princípio do fundamento como o princípio mais poderoso, que define a nossa era. Segundo Heidegger, na Monodologia, dos parágrafos 29 ao 32, Leibniz oferece uma formulação mais precisa em seu rigor enquanto princípio fundamental supremo. Nessa versão, ele reza: *Pincipium reddendae rationes sufficientis*, o princípio fundamental da entrega do fundamento suficiente; ou, nada é sem o fundamento suficiente a ser entregue. Nessa formulação, o representado só vem a sua representação se o fundamento suficiente da possibilidade de ser plenamente o que é já tenha sido entregue previamente ao representador. Somente o fundamento suficiente pode estabelecer as condições perfeitas do ente no seu ser, e todo representar deve estar assente nessa

entrega prévia do fundamento suficiente do representado. A reivindicação a entrega do fundamento suficiente rege, assim, desde o contexto de pensamento do século XVII, a nossa era. O poder poderoso da reivindicação do princípio do fundamento pode ser atestado na forma como o pensamento de Kant, ao corresponder nessa reivindicação, estabelece as condições perfeitas e suficientes da objetualidade do que vem ao encontro como contra-lançado, o objeto, na subjetividade. Na *Crítica da razão pura*, para escapar ao mesmo tempo do dogmatismo e dos perigos do ceticismo, Kant limita o conhecimento possível à esfera da fenomenalidade, restringindo, assim, os objetos em geral aos objetos da experiência possível, eliminando tudo o que não pode ser racionalmente conhecido e fazendo coincidir plenamente aquilo que a razão pode pensar com aquilo que realmente há para ser pensado. A esse movimento se aplica o método transcendental, que estabelece as condições de possibilidade suficiente de todo objeto possível no seu ser. A objetualidade é agora o ser do ente, que já está previamente determinado na subjetividade transcendental, quer dizer, que detêm em si todas as condições puras e a priori do conhecimento de objetos, que, tal como Casanova descreve em *Eternidade Frágil*, são absorvidos em séries gerais em que cada conhecimento encontra seu lugar específico:

Agora o sujeito não é apenas responsável pelo conhecimento de determinações específicas dos objetos da experiência possível, mas também acaba por ser mostrar como a vida mesmo dos objetos, uma vez que é ele que estrutura as possibilidades de inserção dos objetos em séries complexas e em campos cognitivos determinados. No momento em que isso acontece, a totalidade se torna de certa

forma espelho para a projeção das imagens da subjetividade transcendental.”³

Heidegger indica que esse movimento acontece em resposta à reivindicação de poder do *principium magnu* pelo método da dialética: em Kant, no sentido que ela estabelece a distinção entre fenômeno e númeno, ao mesmo tempo que os termos servem na economia reguladora da razão na constituição de sistemas fechados de cognição de objetos a partir das séries gerais; em Hegel, esse movimento se radicaliza ao incluir a contradição como causa do movimento da história; e em Marx, ao inverter os termos da proposição especulativa, enclausurando a essência do homem na mobilização do trabalho, determina em grande medida nossa história hodierna. E agora cito Heidegger: “Através da entrega do fundamento suficiente, recebe esta representação aquela singularidade, que define a relação moderna do homem com o mundo, e isto quer dizer que possibilita a técnica moderna.”⁴

Agora tratemos da quarta coisa principal, a saber, fundamento como “porquê” e como “porque”. Aqui Heidegger evoca Angelus Silesius, mais precisamente, os versos que levem o título “*Ohne Warum*”: “a rosa é sem porquê; ela floresce, porque ela floresce, / Ela não repara em si própria, não pergunta se a vemos.”⁵ O que é decisivo aqui é o seguinte: a rosa é sem porquê porque ela não está na área de domínio do princípio grande. Seu florescer não exige a entrega do fundamento do rebentar de seu florescer, porque a rosa é nesse florescer como um abrir-a-partir-si-mesma. Mas isso não quer dizer que a rosa

— — — — —

3 Casanova, 2013, p. 265.

4 Heidegger, 2015b, pp. 129-30.

5 *Ibid.*, p. 67.

é sem fundamento. A rose é sem fundamento no sentido do porquê com acento. Mas ela não é sem fundamento no sentido do porque sem acento, já que a causa de seu florescer é o próprio florescer. O que fica evidente aqui é que no porquê com acento o fundamento é buscado para ser entregue. No porque sem acento, o fundamento é assentido. No exemplo da rosa, ele é assentido no florescer.

Dito isso, agora passemos a tratar o princípio do fundamento como um princípio sobre o ser, para assim darmos conta da quinta coisa principal, a mudança de tonalidade. Na segunda tonalidade o princípio reza: ser e fundamento, o mesmo; ser, o sem fundo.

O que é importante nesse momento é promover o significado desse mútuo-pertencimento entre ser e fundamento a partir das palavras condutoras do pensamento ocidental que remetem tanto a ser como a fundamento. São elas: *physis*, *lógos* e *rátio*. *Physis* é aquilo que se-abre-a-partir-de-si-mesmo. O ente é aquele que é nessa abertura. *Rátio* é traduzida nas línguas ocidentais por razão e fundamento. *Ratio* na tradução fala, portanto, num sentido duplo como razão e como fundamento. Essa tradução é um corresponder em nossa época à tradição romana. *Ratio* é substantivo do verbo *reor*. Heidegger apresenta esse verbo como significando duas coisas que se complementam: tomar algo por algo, e aquilo pelo qual uma coisa é tomada, é posto por baixo, suposto; e dirigir algo para algo, no sentido de contar, em que um é colocado defronte o outro, comparativamente, avaliativamente. Através de um tal contar e de um pôr por baixo, algo é trazido para diante do representar, é trazido à evidência. Portanto *ratio* significa conta. Quando contamos assim significado, damos a razão daquilo que é consequência de uma coisa, “do que está

nela como aquilo que dela é determinante. Na razão manifesta-se aquilo onde resido o motivo de uma coisa ser como ela é. Conta significa por um lado o contar como um fazer; e por outro, o que resultou de um tal fazer...”⁶

Mas *ratio* é uma palavra traduzida e, portanto, uma palavra transmitida, é a tradução romana de *lógos*, e *lógos* pertence ao verbo *legein*, que significa reunir, situar um junto ao outro. Nesse situar pode acontecer que um se dirija ao outro, e na *ratio*, isso ressoa realçado como contar. Em um âmbito mais geral, em ambos as ressonâncias, soa a relação de algo com algo. Mas é só no *lógos* e no *legein*, segundo Heidegger, que se nomeia algo ainda mais de essencial do que na *ratio* e *reor*: a essência do dizer, “que é um trazer à luz, mostrar algo no seu aspecto, mostrar no modo como isso nos olha... o *legein* e o *lógos* são o deixar existir do ter sido no seu estar presente... nós dizemos, o ente no seu ser”.⁷ Portanto *lógos* é ao mesmo tempo estar presente, que significa o mesmo que ser, e fundamento, que quer dizer o mesmo aquilo que rege o ter sido no seu estar presente. Logo, *Lógos* nomeia o mesmo entre ser e fundamento. Somante uma reflexão rememorante histórico-ontológica é capaz de ver a mesmidade do mesmo entre ser e fundamento no acontecimento salvaguardando a diferença entre ambos: o ser que, ao se remeter, se retrai no abismo absoluto de sua diferença, instaurando o espaço de jogo temporal de manifestação do ente; e ao instaurar esse espaço a partir de sua retração essenciante, lega o fundamento epocal que a tudo vincula, determinando o modo como o ente pode ou não aparecer. E é somente no salto do princípio do fundamento como um dizer sobre o ente para o princípio do

6 Ibid., p.146.

7 Ibid., p. 156.

fundamento como um princípio do ser que essa visão, em que a história acontecida do pensamento é salvaguardada em seu todo como destino do ser, pode se dá para o ser-aí. No salto, a área de desprendimento, que é a história do pensamento, é recuperada numa confrontação entre o espaço que o salto abre, o outro início, o espaço de alteridade em que toda inicialidade pode ter propriamente o seu lugar, e o primeiro início do pensar.

Se o caminho heideggeriano de questionamento sobre o problema do fundamento em *Der Satz vom Grund* pode nós proporcionar o salto a transformação do pensamento para o livre que há e pode haver na pertença do homem ao ser, isso depende de como acolhemos esse caminho. Esse acolhimento deve ser um deixar ser levado, sem resistências. Através de seus desvios, diz Heidegger, pode ser que a afinação se dê, se nos deixarmos ser nesse caminho. O que acontece aí é um abrupto confrontar-se com a próprio essência destinada antes ainda não experimentada. Hoje reina em toda parte o desenraizamento, porque justo no momento em que vigora a figura de Zarathustra como vontade de vontade, o poder poderoso do princípio do fundamento impera em seu máximo poder. Por isso é recomendado o esforço pela prontidão serena. Pela tonalidade afetiva fática da serenidade, nossa prontidão se afina a uma poderosa mensagem: na era em que tudo é vinculado a uma única determinação, e que toda a planificação do calculo arrazoa o existente em uma estrutura fundada no vazio, em que a subjetividade técnica é o vetor que ultrapassa as conjunturas no momento mesmo em que as estabelece, deixando-nos suspensos no nada, encontramos assim no precipício, de prontidão à possibilidade de salvar, diante da crise, o mistério em que tudo há, o escuro que torna toda luminescência possível.

Referências

CASANOVA, Marco Antonio. *Eternidade frágil: ensaio de temporalidade na arte.* – Rio de Janeiro: Via Vêrita, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Der Satz vom Grund.* – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

_____. *Ser e Tempo.* Tradução de Marcia Sá Schuback. 4. ed. – Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. *Nietzsche I. Trad. de M. A. Casanova.* – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador.* Rio de Janeiro: Via Vêrita, 2015a.

_____. *O princípio do fundamento.* Tradução de Jorge Telles Menezes. 2. ed. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 2015b.

A importância de se ouvir o inaudito no dito sobre o princípio do fundamento

Luana Alves de Oliveira¹

Desde a antiguidade filósofos e pensadores buscam compreender o ser e encontrar o seu sentido, Heidegger é o filósofo que, por meio, de uma ontologia fundamental vai buscar compreender o sentido do ser trilhando um novo caminho que nos permitirá compreender o ser do ente que se encontra oculto no dito sobre o fundamento. Heidegger inicia em um dos seus últimos cursos sobre *O Princípio do Fundamento* uma caminhada que pretende não só resgatar o fundamento como também identificar o que está encoberto nessa proposição.

O princípio do fundamento diz: *nada é sem fundamento*, aquilo que o princípio enuncia, parecemos entender sem dificuldades, mas o evidente da preposição do fundamento exige de nós um novo olhar sobre o fundamento. Nesta investigação sobre o princípio do fundamento somos levados por Heidegger a repensar o enunciado que está dito na proposição do fundamento. *Nil est sine ratione*, nada é sem fundamento, uma vez que o mesmo parece conter algo que precisa ser desvelado ou visto de mais perto, assim se torna necessário trazer aí o que está velado. Heidegger inicia uma nova investigação sobre o enunciado do princípio do fundamento sobre aquilo que vem ao encontro e nos exige fundamento.

O representar humano aspira por um fundamento por meio de tudo aquilo que o cerca e está aspiração exige do homem

1 (PPGFIL-UFRN).

um aprofundamento sobre aquilo que lhe requer ou que vem ao encontro. O princípio do fundamento retorna depois de longo período de incubação e a sua volta nos dá a oportunidade de repensar e buscar o essencial que aparece oculto no seu dito. Nada é sem fundamento.

O princípio volta a ser pronunciado e nada de novo parece trazer no seu dito o que, o torna inútil, uma vez que nos encontramos em um mundo tomado pelas inovações da ciência e da técnica, a chamada era atômica que chega com toda força e começa a transformar as coisas naturais em fontes de energias, de onde se pode sempre extrair mais e mais riquezas. As ciências naturais parecem apresentar coisas mais interessantes e inovadores para que aí possamos nos deter, uma vez que o dito do princípio do fundamento não nos comove e se apresenta como algo claro, próximo ao nosso entendimento. E como tudo que está próximo parece não nos incitar uma busca acabamos deixando de lado a proposição do fundamento, pois “o caminho para o próximo é, para nós humanos, em qualquer altura, o mais longínquo e por isso o mais difícil”. (HEIDEGGER, 1999, p.14).

A importância de trazermos à luz a proposição do fundamento se faz necessária, pois o princípio não elucidada de modo imediato aquilo que ele afirma na sua proposição sobre o fundamento. Assim temos em mãos a importante tarefa de trazer a luz o que a proposição do fundamento deixa inaudível. Em um primeiro momento nos há percebemos caminhando em círculos quando nos detemos apenas nos jogos de palavras que é gerado entre as palavras *Fundamento e Princípio*, mas se compreendemos o que é pronunciado pela proposição, nada é sem fundamento e na sua versão afirmativa, cada um e todos os

entes tem necessariamente um fundamento poderemos avançar e nos deter assim na busca pela essência dessa proposição.

A aspiração ao fundamento exige um aprofundamento daquilo que vem ao encontro e nos solicita. Em todo aprofundar e fundamentar nos encontramos no caminho para o fundamento e assim mesmo sem notar, estamos continuamente a ser chamados, para cuidar dos fundamentos e do fundamento. Encontramo-nos a todo tempo no nosso agir e representar a caminho do fundamento, assim “O nosso comportamento dá conta por toda parte, do que o princípio do fundamento diz” (HEIDEGGER, 1999, p. 12). Por toda parte onde o representar humano e o pensamento refletido vigoram fica claro essa relação que existe entre o homem e o fundamento.

Na tentativa de compreender cuidadosamente o que o dito sobre o fundamento diz; Heidegger analisa de forma minuciosa a famosa frase: *Nada é sem fundamento*

Nibil est sine ratione. Nada é sem fundamento. Nada, aqui, significa: não uma qualquer de tudo aquilo que de algum modo é, o é sem fundamento. Nesta versão do princípio do fundamento nota-se imediatamente que ele contém duas negações: *nibil—sine*; nada—sem. A dupla negação resulta numa afirmação: Nada daquilo que de certo modo é, o é sem fundamento. Isto quer dizer: cada coisa que é de algum modo um ente tem fundamento. A formulação latina reza: *omne ens habet rationem* (HEIDEGGER, 1999, p. 14).

Assim compreendemos que o princípio possui a sua forma negativa e a afirmativa. Trabalharemos, no entanto, com a

forma negativa, uma vez que na forma afirmativa exige que investiguemos cada ente que existe para então examinarmos até que ponto ele tem um fundamento para si e em si. Devemos por tanto, avançar com o pensamento que nos apresenta a proposição, cada ente até ao ponto que o ente pôde ser observado tem um fundamento. O princípio do fundamento não é nem uma verificação nem uma regra o que ele apresenta, o apresenta como necessário. Mas isso que é enunciado se torna contornável a partir da negação nada – sem.

A reflexão sobre o princípio

Alcançamos assim uma primeira reflexão sobre a proposição do fundamento como um princípio fundamental, desta tomada de entendimento somos levados a um novo olhar sobre nossa relação habitual com a proposição do fundamento que parece relacionar o princípio com nós próprios e dá uma luz sobre o nosso modo de pensar que já é familiar. O princípio em seu dito parece pronunciar algo sobre a nossa própria essência, sem que antes pudéssemos perceber.

Aquilo que vem ao nosso encontro muitas vezes é aprofundado ou não, mas a nossa estada no mundo exige de nós essa relação com o fundamento. No entanto, das verdades que nos são requeridos, exigimos que elas sejam fundamentadas, aprofundar e fundamentar determinam a nossa conduta. E enquanto o mundo caminha sem que nós reflitamos sobre a proposição do fundamento a nossa conduta segue irrefletida, de certo modo, continuamos a ser solicitados a aprofundar e fundamentar as coisas que nos aparecem.

O princípio do fundamento reza na breve versão: nada é sem fundamento, o princípio apresenta-se assim como uma coisa

que segundo a própria afirmação deverá ter um fundamento. Mas qual seria o fundamento para o princípio do fundamento? “O fundamento para o princípio do fundamento seria então o mais eminente entre todos os fundamentos, assim qualquer coisa como o fundamento do fundamento” (HEIDEGGER, 1999, p. 26). Se o nosso pensamento seguisse esse caminho até o fundo nos encontraríamos com o sem-fundo da proposição sobre o fundamento. Quando levamos a sério o que o próprio princípio diz nos encontramos com o sem fundo da proposição do fundamento.

O princípio do fundamento lança assim uma luz sobre o caminho para o fundamento e nos ensina que quando nos dispomos a travar conhecimento com os enunciados fundamentais dos princípios, alcançamos uma região perigosa na discussão sobre o dito do fundamento. Leibniz observou que “O caminho para o fundamento e para a permanência na região dos enunciados fundamentais e dos princípios são necessárias simultaneamente duas coisas: a sagacidade do pensamento e a reserva — as duas, no entanto de cada vez no sitio certo” (HEIDEGGER, 1999, p. 27). Quem se dirige para a região dos princípios precisa da diferenciação entre aquilo que é conveniente e aquilo que é o simples estado de coisas, o princípio do fundamento é usado e seguido por nós em toda parte, o princípio do fundamento é o fundamento do princípio.

Para Leibniz, o princípio do fundamento pode ser visto como um axioma que teria a função de revelar qualquer coisa na consideração em que ela permanece, e aí conservá-la. Na visão de Aristóteles para se aproximar dos princípios fundamentais seria preciso para não se sobrecarregar da *paideia* e do dom da diferenciação entre aquilo que convém e aquilo que não convém.

Mas o princípio do fundamento parece ir além, uma vez que contém o fundamento do fundamento, algo que o coloca em primeira posição. Por isso, toda maneira segura para encontrar aquilo que é visa evitar as contradições, através de novas e apropriadas suposições.

O princípio do fundamento diz: nada é sem fundamento, no entanto, somos levados a nos questionar sobre o fundamento do próprio princípio do fundamento, qual seria então o fundamento da proposição do fundamento?

Nada é sem fundamento — o próprio sem fundamento — isto é uma notória contradição. Aquilo que, no entanto é sem si contraditório, não pode ser. Isto diz o princípio do fundamento da contradição. Ele reza em poucas palavras: *esse non potest, quod implicat contradictionem*; aquilo que encerra em si uma contradição não pode ser (HEIDEGGER, 1999, p. 33).

Por essa razão devemos analisar o princípio fundamental da contradição para formularmos um conhecimento seguro daquilo que é, visando assim dissipar as contradições já existentes, uma vez que pretendemos formular novas e apropriadas suposições a cerca do princípio. A contradição se apresenta pelas palavras de Hegel da seguinte maneira, como a vida interior da efetividade do efetivo. Esta interpretação da essência e eficiência da contradição são assim parte fundamental da metafísica de Hegel. Mas toda vez que falamos do fundamento nos referimos ou representamos isto ou aquilo, o nosso representar recorre por toda parte a um fundamento. O princípio do fundamento sem fundamento, isto se apresenta como irrepresentável, mas

o irrepresentável não se caracteriza por ser impensável, desde que o nosso pensar não se esgote no representar.

O fundamento é um a ser devolvido e, é por meio da conexão entre representação e reflexão que ele será devolvido ao eu, o representado assim permanece salvaguardado para o sujeito representante. O fundamento a ser entregue deve ser uma razão suficiente, assim escreve Leibniz sobre o princípio do fundamento, “O princípio do fundamento, << que eu costumo enunciar (em *a* forma): nada existe, a que o fundamento da sua existência não possa ser entregue como o suficiente >> (HEIDEGGER, 1999, p. 171)”. O fundamento ao entregar o seu juízo sobre um objeto exige simultaneamente, que esse juízo seja suficiente para o fundamento do objeto, isto é que ele baste como conta.

A entrega do fundamento para a permanência no objeto na totalidade de seu estado é assegurado através da perfeição dos fundamentos a serem entregues, a *perfectio*, garante que algo esteja seguro para o representar humano como objeto verificado no seu estado. Nada é sem fundamento o princípio enuncia agora: cada um é válido então como ente e apenas então como ente, assim ele se torna um objeto calculável para o conceber humano.

O princípio do fundamento é para Leibniz o princípio racional que é governado pela razão passando a ser compreendido como aquilo que dá conta no sentido de justificar algo legitimamente existente, como algo assegurado que o homem recolhe isto é perceber algo em geral. Mas Heidegger observa que o princípio do fundamento é o supremo princípio fundamental da razão na medida em que através dela (a razão) atingimos o pleno desdobramento da essência do princípio. O princípio do

fundamento é a preposição fundamental da concepção racional no sentido do dar conta salvaguardador.

Todo conceber e todo comportamento é definido pelo princípio do fundamento, por isso devemos observar e ouvir a reivindicação, que fala a partir do princípio fundamental de toda representação. Nós sabemos que a técnica moderna irresistivelmente impele para acionar os seus equipamentos e produtos na maior perfeição possível, a perfeição da técnica moderna apóia-se na geral calculabilidade dos objetos. A calculabilidade dos objetos dá legitimidade ao princípio racional: assim o domínio do princípio do fundamento na era moderna é caracterizado como técnica.

A humanidade inicia assim uma era chamada de atômica onde o materialismo tem o seu domínio estabelecido, "A era atômica pode, por conseguinte tornar-se uma era de plena esperança, florescente, feliz uma era na qual nós viveremos através de átomos. Isso dependerá de nós!" (Heidegger *apud* Otto Hahun e Franz Joseph, 1999, p.173). O que depende de nós agora é distinguir o pensamento calculador do pensamento meditativo. Precisamos assim utilizar a nossa capacidade de reflexão para que possamos fazer uma análise que ponha diante de nós a diferença entre o simples pensamento calculador e o simples pensamento ponderando. Essa diferença pode ser percebida através da observação da proposição do fundamento.

Na era Atômica a máquina afastou das maquinas os próprios trabalhadores, deslocou o homem de lugar para gerar mais e produzir cada vez mais bens, o materialismo se torna para o homem uma ameaçadora configuração do espírito, porque nós não conseguimos perceber a sua capacidade manipuladora, capciosa e violenta de controlar o homem. A era atômica é dominada

pelo poder da reivindicação, que nos ameaça a subjugar através do princípio do fundamento a ser entregue. Mas parece haver algo na própria técnica, algum mistério, que pode salvar o homem dele mesmo, uma vez que “O materialismo não é absolutamente nada de material, ele próprio é uma configuração do espírito” (HEIDEGGER, 1999, p.174). Assim compreendemos que o homem pode através do pensamento reflexivo tornar aquilo que é considerado inútil (pensamento meditativo) um meio para se libertar do pensamento puramente calculador.

Um novo olhar sobre o dito do fundamento

Iniciaremos um novo caminho para a compreensão do enunciado sobre o princípio do fundamento: nada é sem fundamento, mas que em meio ao mundo da técnica precisamos nos libertar desse pensamento calculador e trazer a tona a nossa capacidade de refletir sobre a reivindicação do próprio princípio. Vivemos na era da informação, onde por toda parte o homem contemporâneo informa-se mais rápido, o mais abrangente e o mais produtivo possível sobre o seu chamamento as suas necessidades e carências. Portanto, a informação ao in-formar, ela comunica, transmite e institui formação.

Na configuração da informação é comunicado ao homem todas as formas de existências e os objetos de uma forma que é suficiente, para salvaguardar o domínio do homem sobre a totalidade da terra e sobre até mesmo o que é exterior a ela. O homem escuta o princípio do fundamento ao tornar-se um servo do princípio, mas a servidão não é a maneira própria de ouvir, por isso se torna necessário ouvir novamente a reivindicação que está presente no princípio do fundamento.

Na conhecida frase já dita anteriormente o princípio do fundamento reza: *Nibil est sine ratione, nada é sem fundamento*. Nós assim pronunciamos o princípio do fundamento sem nos preocuparmos com a palavrinha <é> como se fosse algo óbvio. Mas por que devemos prestar atenção nesse é, uma vez que o princípio do fundamento é uma afirmação sobre o ente, contudo só podemos compreender o ente quando prestamos atenção ao que ele é e como ele é. Heidegger menciona na sua obra *Ser e Tempo* que,

O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão ‘sou’ conecta-se a ‘junto’; ‘eu sou’ diz, por sua vez: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. Como infinitivo de ‘eu sou’, isto é, como existencial, ser significa morar junto a, ser familiar com. O ser em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2009, p. 100).

O princípio do fundamento: nada é sem fundamento agora devemos compreender como sendo o dito sobre o ser do ente, o <é> passa a dá o tom que tudo afina, depois de ouvirmos isso passemos a compreensão do sublime do fundamento, ser e fundamento soam agora em unissonância, nesse ressoar que se fundamenta é que ser e fundamento se tornam o mesmo, ou seja, um pertence ao outro em um. Agora o princípio não fala mais como o princípio fundamental supremo de todo o conceber do ente, em que cada um tem um fundamento. O princípio do fundamento fala agora como um dito sobre o ser. O dito é uma

resposta à pergunta sobre o ser, onde nos questionamos o que significa ser, significa fundamento.

Mas é importante deixarmos claro que ao ser não pertence fundamento, ou seja, o ser não tem fundamento, apenas o ente tem necessariamente um fundamento, o ser, contudo, por que é o próprio fundamento, permanece sem fundamento. Na medida em que o ser, o próprio fundamento, fundamenta, ele permite que o ente seja respectivamente um ente. “Assim tem, pois cada ente, porque dado do ser como fundamento no ser, inevitavelmente o dote de um fundamento. Por que de outro modo não seria ente” (Heidegger, 1999, p. 179). O princípio é entendido como o princípio fundamental do fundamento suficiente isso porque nele se expressa um dito sobre o ser que diz: ser e fundamento o mesmo.

Fundamento significa ser e ser significa fundamento, aqui parecemos caminhar em círculos, mas o que queremos compreender nesse jogo é se o dito do fundamento pode nos aproximar da pergunta sobre o sentido do ser, pois precisamos trazer a luz o dito sobre o ser para que assim possamos desvelar o seu sentido,

No entanto, [...] o que, num sentido extraordinário, se mantém velado ou volta novamente a encobrir-se ou ainda só se mostra ‘distorcido’ não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes. O ser pode-se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e de seu sentido se ausentam (HEIDEGGER, 2009, p. 75).

Assim devemos buscar aqui resgatar o sentido do ser e questionarmo-nos sobre a concepção do fundamento para

o outro, uma vez que estamos sempre a ser solicitados a dar fundamento a tudo que nos cerca. Nesta relação entre o ser e os fundamentos podemos perceber a importância do pensamento meditativo que liberta o homem do mundo puramente técnico e o encaminha para uma compreensão maior de si mesmo e do mundo que o cerca. O dito do ser como fundamento fala: ser e fundamento o mesmo, o ser permanece sem fundamento, ou seja, sem porquê.

Esse porquê desdobra-se em perguntas: Como? Quando? Onde? O perguntar pelo curso dos movimentos espaço-temporal é o modo regulador pelo qual o estudo persegue o porque do ente. Mas o importante não está na resposta contida nesse porquê, o que devemos considerar aqui de mais importante é o porque que nos dá a pergunta para que assim possamos alcançar a reflexão desejada sobre o ser para aprofundarmos o nosso entendimento. “Pois o Porque é sem Porquê, não tem qualquer fundamento, é o próprio fundamento” (HEIDEGGER, 1999, p. 181). O próprio princípio do fundamento é visto como o que jaz mais fundo, fundamento é aquilo, sobre o qual se apoia tudo que para todos os entes já existe como sustentado.

O Porque que rejeita toda a fundamentação e designa um simples existir, sem Porquê, onde tudo é situado, sobre onde tudo se apóia. O Porque designa o fundamento. Mas o Porque também designa, o enquanto e o durar: o ser. O Porque nomeia o ser e o fundamento, o durar e o ser como fundamento. Ser e fundamento no Porque podemos entender o mesmo. Ambos se pertencem a si próprios. A compreensão dos porquês é necessária para que possamos dá um salto em direção ao ser do ente nos ocupando assim com o fundamento que fundamenta todas as coisas e não possui, no entanto, fundamento algum.

O princípio do fundamento reza: nada é sem fundamento, agora que podemos ouvir o <é> pronunciado no dito, temos a oportunidade de desvelar o ser do ente, esse ser que pode nos aproximar de todos os fundamentos, uma vez que ele próprio é o ser que fundamenta todas as coisas. O ser está a todo tempo em relação com os fundamentos, o ser é sempre solicitado a dar um fundamento e por meio desta relação entre ser e fundamento podemos alcançar o conhecimento não só daquilo que nos solicita, mas também do nosso próprio ser, uma vez que é ele que está sempre em jogo. “A presença é de tal modo que sendo realiza a compreensão de algo como ser” (HEIDEGGER, 2009 p. 55). Heidegger havia observado que o ser-aí ou presença é o único ser capaz de se questionar sobre si-mesmo, os outros e o mundo.

Assim o princípio do fundamento como dito do ser dá ao princípio fundamental do conceber, antes de tudo o fundamento. Nada é sem fundamento fala antes como o magno princípio fundamental, uma vez que,

O dito do ser como fundamento consegue tais fundamentos. Em virtude deste conseguir é que ele é um dito poderoso. Ele é magno, mas num sentido completamente diferente do que a magnitude do poder do princípio fundamental. O princípio do fundamento é como dito do ser magno no sentido da magna capacitação, da magna volição, do magno poder. Ele não fala do poder da reivindicação sobre o Porquê. O magno dito é um dito não violento, atribui-nos apenas simplesmente o sentido do ser (HEIDEGGER, 1999, p. 182).

O dito do fundamento compreendido como o dito do ser pode nos aproximar da pergunta pelo sentido do ser, dando-nos a

oportunidade de dá um salto para fora da era atual, na qual, nos encontramos regidos pelo princípio fundamental do fundamento suficiente a ser entregue. A busca pela compreensão do ser e do seu sentido nos leva a refletir não só sobre o magno princípio do fundamento, mas também sobre o mundo onde esse ser habita. Podemos caminhar sem nos preocuparmos tanto com o porque, mas não podemos seguir sem refletir sobre a magnitude do ser. No princípio do fundamento se expressa a reivindicação do princípio fundamental. Na proposição do fundamento fala sobre o conselho do dito do ser.

Heidegger ressalta a importância da filosofia não só para a formação das ciências, mas também para a nossa própria libertação desse mundo da técnica, dessa era caracterizada como atômica onde o dito do ser permanece inaudível, diferentemente da comunicação do princípio fundamental supremo regido pela magnitude da razão. Se, no entanto isso permanecer assim ouviremos apenas ruídos, não ouviremos o conselho que fala, por meio, do princípio fundamental, onde temos a relação entre ser e fundamento. Para assim compreender ser e fundamento: o mesmo.

Tudo depende de nós sermos zeladores e guardiões que zelam por que o silêncio do conselho no dito do ser, triunfe sobre o soar na reivindicação do *principium rationis*, como o princípio fundamental para todo o conceber. [...] Tudo depende de que o poder da reivindicação sobre o Porquê se submeta á magna capacitação do conselho do Porque (HEIDEGGER, 1999, p. 183).

Assim para que possamos compreender o que o dito do fundamento quer nos mostrar de mais importante devemos nos

deter no conselho que o dito parece pronunciar sobre o ser, uma vez que só assim o pensamento pode alcançar um caminho que nos conduzirá aquilo que na tradição do nosso pensamento, desde muito tempo se demonstra como digno de ser pensado e que mesmo assim permanece no ocultamento. O digno de ser pensado pertence à correlação de coisas que por meio do princípio do fundamento se moveu para mais próximo de nós quando o ser foi experimentado como fundamento.

O fundamento é interpretado como *ratio*, como conta, e uma vez que o homem é um *animal rationale*, é ele que parece ser segundo a definição um ser vivente que exige conta e que também dá conta. O homem apresenta-se assim como o ser vivente contador que dá conta no sentido vasto da palavra *ratio*, assumindo a posição daquele que dá conta dos fundamentos que a todo tempo estão a lhe solicitar. “O ser é experimentado como fundamento. O fundamento é interpretado como *ratio*, como conta. O homem é o ser vivente contador “(HEIDEGGER, 1999, p. 184). Assim temos o homem como aquele que está nessa constante relação com o fundamento por que é ele que é sempre solicitado a dá um fundamento. O homem é o ser capaz de compreender essa relação entre o ser e o fundamento, uma vez que é ele que está sendo sempre requerido nessa relação.

O dito do fundamento apresenta-se como um dito sobre o ser e, por meio, dessa nova forma de compreender o que está contido no dito temos a oportunidade de ser os mortais que nós mesmos somos, ou seja, aqueles que se encontram no conselho do ser, que auscultam o que o princípio contém de mais essencial. Perceber o desvelamento do ser e auscultar o seu conselho aproxima o homem dele mesmo, daquilo que ele mesmo é, ou seja, este homem pode assumir a sua própria morte por que sabe que

é um ser para-o-fim, mas isso não lhe impede de continuar sendo no mundo, apenas lhe informa que ele só tem uma oportunidade para viver como ser autêntico e que ninguém pode morrer no seu lugar, uma vez que,

A possibilidade de substituição fracassa inteiramente quando se trata de substituir a possibilidade de ser, que constitui o chegar-ao-fim da presença e, como tal, lhe confere totalidade. Ninguém pode retirar do outro a sua morte. Decerto, pode-se morrer por outrem. No entanto, isso quer dizer sempre: sacrificar-se pelo outro ‘*numa coisa e causa determinada*’. Esse morrer por..., no entanto, jamais pode significar que a morte do outro lhe tenha sido, de alguma maneira, retirada. Cada presença deve, ela mesma e a cada vez, assumir a sua própria morte. Na medida em que ‘é’, a morte é, essencialmente e cada vez minha (HEIDEGGER, 2009, p. 314, grifo do autor).

Assim podemos observar a importância de compreender o que o dito do fundamento fala entre linhas, o mesmo diz: *Nada é Sem Fundamento*, o seu dizer carrega consigo algo que está inaudito é isto, que Heidegger busca desvelar na proposição do fundamento, a importância de auscultar o dito novamente para perceber o ruído que desde a muito pode relevar o ser e colocarmo-nos na compreensão do seu sentido. O dito do fundamento passa a ser compreendido como um dito sobre o ser, como aquele dito que pode nos trazer de volta para a importância do pensamento meditativo, nos possibilitando assim, um salto para fora do mundo no qual nos encontramos presos ao pensamento calculador. Por isso, ressaltamos a importância

do cultivo do pensamento meditativo ou reflexivo que nos dá a oportunidade de salvaguardar o sentido do ser que parece ter caído no esquecimento pela tradição antiga.

Considerações finais

À guisa de conclusão, gostaríamos de lembrar as questões mais importantes que foram discutidas no texto acima e ressaltar a importância de se cultivar o pensamento meditativo que encaminha o homem para a apreensão dele mesmo e sua relação com o mundo a sua volta. Percebermos que ao longo do texto Heidegger vai traçando importantes caminhos que tem por objetivo nos demonstrar as etapas às quais o princípio do fundamento está imerso e como esse tal princípio era compreendido. E por meio de uma leitura da proposição do fundamento de Leibniz, Heidegger vai buscar relevar algo que pra ele se encontra inaudito no dito do princípio do fundamento: *Nada é Sem Fundamento*. Isto que o princípio pronuncia já parece claro e de fácil compreensão, mas a referência ao que é dito no princípio do fundamento deve nos orientar para a região a partir da qual o princípio do fundamento nos dirige a palavra, quando nós, questionantes, dele nos aproximamos da essência que guarda no seu dito.

O nosso representar técnico-científico não é suficiente para atingirmos a região do princípio do fundamento e os ensinamentos filosóficos dos supremos princípios fundamentais que perguntam sobre os fundamentos esclarecedores parecem ter se desviado do centro do pensamento. Em compensação a essência do fundamento agora parece se revelar quando entendemos ser e fundamento o mesmo, mas ele não se fecha o ser sempre permanece em aberto, visto que enquanto existência ele é também possibilidade.

Observou-se anteriormente que o dito do fundamento era um dito sobre o ente, pois quando a necessidade de representar se apresentava acabávamos representando como isto ou como aquilo, nós assim acomodamos o representado, levamo-lo até um fundamento. O nosso representar recorre por toda parte a um fundamento, nós estamos sempre arraigados a esses fundamentos, a essas relações de solicitude geradas, por meio, da existência no mundo do ser do ente. Compreender o princípio do fundamento, por meio, do ente se torna inviável, uma vez que aquilo que fundamenta todas as coisas parece não ter fundamento.

A modernidade ainda não chegou ao fim e caminha cada vez mais para longe do seu acabamento quando não se permite refletir e nem se prepara para a entregabilidade de tudo que é, e pode ser. O esquecimento do ser nos coloca em uma região perigosa que acaba por nos privar dessa relação entre o homem com ele mesmo e com o mundo da técnica onde o pensamento reflexivo é visto como inútil só havendo, portanto espaço para o útil. Assim se torna necessário o resgate do ser para que possamos salvaguardar o homem dele mesmo e desse pensamento calculador. O amadurecimento da questão do fundamento pode nos aproximar dessa importante relação na qual estamos arraigados o tempo todo.

O princípio do fundamento reza: *Nada é sem fundamento*, estamos sendo guiados por Heidegger através deste dito para um novo caminho, caminho este capaz de nos devolver a correspondência entre o pensamento e aquilo que é digno de ser pensado. Em vez de nos deixarmos guiar simplesmente pelo pensamento calculador que nos proporciona a superficialidade daquilo que se apresenta ao pensamento devemos resgatar a importância

de se voltar para o ser e acolher aquilo que vem ao encontro do homem e o solicita. Talvez o resgate da correspondência entre ser e pensar possa nos aproximar da mística que desde sempre parece envolver o ser e o seu sentido. O que buscamos elencar aqui foi a importância de se compreender a relação que existe entre o sujeito, o fundamento e pensamento meditativo.

Referências

CARNEIRO, L. Emmanuel. Itinerário do Pensamento de Heidegger. In **Introdução à Metafísica**. 3º ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

BLANC, M. F. **O Fundamento em Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1984.

HEIDEGGER, M. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão**. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Língua de tradição e língua técnica**. Trad. Mário Botas. Lisboa: Editora Vega – Passagens, 1995.

_____. **Que é metafísica?** Traduzido por: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores). Título original: WasistMetaphysik? (1929c).

_____. **Ser e Tempo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **O princípio do fundamento**. Trad. Jorge Telles Meneses. Lisboa: Piaget, 1999.

_____. **La proposición del fundamento**. Trad. Félix Duque. Barcelona: Ediciones Del Sérbal, 2003.

_____. **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2012.

_____. **Ensaio e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a metafísica da *Gestalt* do trabalhador

Thalles Azevedo de Araujo¹

O texto busca abordar a confrontação entre Martin Heidegger e Ernst Jünger, sobretudo no que diz respeito à transformação heideggeriana do conceito de *Gestalt* do trabalhador de Jünger, como também a posição destes autores diante do problema do niilismo. Assim, poder-se-á dizer que, mesmo em relação ao viés ontológico da análise de Heidegger sobre a essência da técnica, ele é tributário daquilo a que Jünger, no século XX, chamou de uma nova *Gestalt*: a do trabalhador. Esse modo de ser próprio é o modo subjacente de ser de um novo tipo de humanidade, que não pode ser o de um indivíduo no seio da massa, mas o da pessoa singular (*Einzelne*), já não como *Individuum*, mas como *Typus*. A contribuição de Heidegger – e o que ele acrescenta – à questão da técnica está em afirmar que a técnica moderna representa o estágio final da história ocidental do esquecimento do ser e que sua essência é a *Gestell*: o modo de desencobrimento que provoca o homem a explorar a natureza como um fundo de reserva sobre o qual dispõe.

Heidegger reconhece que a pergunta pela essência da técnica moderna surge em seu pensamento sob a inspiração de duas obras de Jünger: *Die Totale Mobilmachung* e *Der Arbeiter*. A publicação do volume 90 das *Gesamtausgabe*, intitulado *Zu Ernst Jünger* (2004), possibilita elucidar até que ponto se estende

— — — — —
1 Professor Adjunto na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB); Coordenador do BIOS – Núcleo de Estudos em Biopolítica e Filosofia Contemporânea (UEPB/CNPq).

a relação do pensamento de Heidegger com Jünger, a partir de 1930. No decorrer dos anos 30, Jünger buscou descrever a passagem daquilo a que chamava uma “era burguesa da segurança” para uma nova era, cuja história se mostrava agora como determinada por uma nova *Gestalt*. Se o “mundo burguês” do século XIX surgia como um mundo projetado para ser cada vez mais seguro, o mundo emergente no século XX, marcado pela experiência da Primeira Guerra Mundial, despontava cunhado pela figura do trabalhador. Em *Der Arbeiter*, o caráter total do real vem à tona como trabalho e a técnica é um fenômeno compreendido à luz da *vontade de poder* corporificada na *Gestalt* do trabalhador. Para Jünger, a totalidade da vida é transformada em energia potencial por essa mobilização total causada pela técnica moderna, que resulta num enorme processo de trabalho objetivado pela figura titânica do trabalhador.

A mobilização que incide sobre o homem através do caráter do trabalho tem como efeito a dissolução daquilo que, por uma noção abstrata da liberdade, faz o indivíduo parecer único: no âmbito do trabalho determinado nas especializações, diferenciações, separações que o definem, é profundamente mais solicitada uma aptidão, um caráter típico, do que uma individualidade. Agora, a pessoa singular já não se pode manifestar, enquanto indivíduo, mas só enquanto tipo: “tal homem deve despojar-se de si mesmo enquanto sujeito desvinculado, único e separado. O seu poder e a sua liberdade dependem de que ele se abandone enquanto indivíduo e se conquiste como um tipo (*Typus*)” (SÁ, 2008, p. 13). Com este termo, aplicado ao homem, Jünger indicou que na era tecnológica niilista o trabalhador comum continha duas possibilidades: aprendia a participar na ordem tecnológica de boa vontade como mero dente da roda dentada ou pereceria.

Em *Der Arbeiter*, Jünger adverte que estamos no mundo sob o domínio da *Gestalt* do trabalhador. É isto que Heidegger corrobora em sua análise da *Gestalt* do trabalhador nas anotações reunidas no volume 90 das *Gesamtausgabe*, ao assinalar que “o trabalhador – uma nova figura [*Gestalt*] – constitui a própria essência do homem!” (HEIDEGGER, 2004, p. 293). A técnica, por sua vez, seria o elemento dinâmico com que a *Gestalt* do trabalhador mobiliza o mundo e nesta mobilização planetária reside o traço primordial dela, bem como sua irrupção histórica. A *Gestalt* está ligada à dominação. Nesse sentido, não é possível pensar a figura sem o correspondente espaço, que se refere às próprias possibilidades de desenvolvimento da matéria. Cabe frisar que é em meio à morte e à aniquilação da I Grande Guerra, que Jünger diz ser imprescindível aprender a ver. Mas, com isso, desponta aqui a questão: ver o quê? A *Gestalt* do trabalhador com a máscara de aço do soldado elevar-se por entre os destroços de uma civilização e heroicamente intervir no curso da história.

A guerra propiciou o avanço da *Gestalt* tecnológica do planeta, acelerando o processo de fabricação e industrialização em que os trabalhadores nas fábricas e os soldados nos campos de batalha se tornaram virtualmente indistintos, pois os soldados consumiam aquilo que os trabalhadores produziam em larga escala. Este ciclo em firme crescimento pode ser chamado de permanente economia de guerra. E esta ideia Jünger expressa claramente num trecho já no final da década de 30, na segunda versão de seu *Das abenteuerliche Herz*: “atravessamos este mundo como se fosse uma cidade titânica, que ilumina aqui o clarão de terríveis incêndios, enquanto além os operários trabalham nas fundações de enormes construções” (JÜNGER, 1994, p. 87). Aqui, o potencial bélico dos Estados é medido pela rapidez com que eles são capazes de exibir o conjunto de energia disponível,

assim como a capacidade de torná-la efetiva e em constante movimento.

Nos primeiros dois capítulos de *Der Arbeiter*, Jünger apresenta o conceito orgânico de *trabalhador*. Tal conceito surge no âmbito de ponderações que permite uma discussão de teor contra-iluminista – contra a dominação dos valores, nascidos do “matrimônio sangrento da burguesia com o poder” (JÜNGER, 2000, p. 52), valores cujo rosto e divisa são o burguês/cidadão (*Bürger*) e a liberdade universal. E diz que tal como não há uma potência abstrata, também não há uma liberdade abstrata. A esta ideia da liberdade abstrata ligada ao ideal burguês, contrapõe Jünger uma liberdade que é inseparável da *responsabilidade*: uma liberdade em que se responde pelo poder próprio. É no trabalho que essa vontade se manifesta, o trabalho seria, portanto, o lugar de uma nova consciência da liberdade e da responsabilidade. Em *Über den Schmerz*, de 1934, Jünger diz que uma das mais notórias propriedades do homem enquanto tipo, está na posse de uma segunda consciência. Esta segunda e mais fria consciência mostra-se na capacidade, que se desenvolve de um modo cada vez mais forte, de se ver como objeto. É assim que o “ser humano é capaz de tratar o corpo – isto é, o espaço pelo qual tem parte na dor – como objeto” (JÜNGER, s. d., p. 164).

Assim, o trabalhador é o homem que, diante de um mundo mobilizado por aquilo que Jünger chama o *caráter total* do trabalho, se transforma de sujeito em objeto inserido na mobilização total. Nossa sociedade foi instituída a partir de uma procura por mais segurança cujos esforços buscariam impedir que irrompa o perigo (ideal do velho mundo burguês). Contudo, indivíduos como o guerreiro, o artista e o trabalhador trazem o perfume do perigo, pois estão numa relação de proximidade com o *elementar*.

Todos esses fenômenos causam aversão por parte do “bom” burguês, que reconhece a segurança como valor supremo. Para Jünger (2000, p. 68), talvez já se torne clara a razão da aversão que o burguês sente diante destes e de outros fenômenos que, já nas suas roupas, “trazem para as cidades como que o odor do que é perigoso. É a aversão diante do ataque, não contra a razão, mas contra o culto da razão que se dá através da mera presença destas atitudes de vida”.

No campo de ação da *Gestalt*, o domínio da técnica tem duas fases: uma *destrutiva* e uma *construtiva*. A junção das diferenças, entre o orgânico e o mecânico, está relacionada à fase *construtiva* da técnica, processo em que ela seria o intermediário, enquanto textura, uma língua das formas de que se serve a figura do trabalhador na formação do mundo. É por isso que Jünger descreve o homem como *construção orgânica* cujos nervos eram fios elétricos, e cujos músculos eram pistões. Já a fase destrutiva seria encoberta, num primeiro momento, com todas os benefícios empreendedores do avanço. Depois, ocorreria como destruição ativa perceptível na paisagem industrial e nas destruições maciças da Grande Guerra. A técnica toma lugar nesse processo de dominação como meio de mobilização do mundo pela *Gestalt* do trabalhador. A relação do homem com a técnica não seria de cunho antropológico-instrumental. O fundamento deste fato deve-se buscar em “entre o homem e a técnica não haver nenhuma relação de dependência imediata, mas mediata. A técnica tem o seu curso próprio, que o homem não consegue arbitrariamente encerrar quando o estado dos meios parece bastar-lhe” (JÜNGER, 2000, p. 202). Uma análise da técnica precisaria começar por interrogar esses pressupostos: “para possuir uma relação real à técnica, tem de se ser algo mais do que técnico” (JÜNGER, 2000, p. 176). Que o homem

não possua uma relação imediata com a técnica, isso não quer dizer, porém, que o humano e a técnica constituam dois blocos irreduzíveis, quer significar, precisamente, algo contrário, e tudo se elucida uma vez mais pela *Gestalt* do trabalhador. É na medida em que o homem é trabalhador que a técnica está ao seu serviço. A técnica marca no espaço o domínio da figura do trabalhador, e, assim, é a técnica que faz surgir o homem enquanto *trabalhador*.

Em *Die Totale Mobilmachung*, Jünger indica o que de substancial se lhe revelou na I Grande Guerra Mundial: a ligação permanente da guerra ao trabalho por intermédio de uma mobilização total que transforma a totalidade da existência em energia a ser explorada. Ou seja: “a mobilização total é consumada por ela mesma muito mais do que por nós, ela é, na guerra e na paz, a expressão de reivindicação misteriosa e compulsória à qual nos submete essa vida da época das massas e das máquinas” (JÜNGER, s. d., p. 132). Em *Der Arbeiter*, Jünger (2000, p. 98) também afirma que “num espaço esvaziado de qualquer domínio real até aos últimos limites, a vontade de poder está atomizada”. Quanto ao homem, em especial na sua disposição com a figura, as particularidades individuais retrocedem cada vez mais em favor do advento de uma totalidade típica, da qual Jünger nos exhibe uma imagem com a descrição do caráter de máscara gravado nos rostos. Isto condiz ao rosto de um novo tipo de humanidade em que a pessoa singular (*Einzelne*) atinge a expressão somente enquanto tipo (*Typus*): “o *Typus* é a fase final da subjetividade” (HEIDEGGER, 2004, p. 74). À partida, Jünger falou do tipo como tendo uma face acerada e cinzelada, todavia, mais tarde, apontou a presença total da máscara nas mais diversas esferas da sociedade tecnológica, seja ela a máscara antigás do soldado, a máscara do capacete

da soldagem industrial, a máscara do jogador de hóquei, ou a máscara de produtos de beleza da mulher moderna. A máscara surge de formas variadas em locais onde irrompe o caráter especializado e fragmentado do trabalho, seja como máscara de rosto para o desporto e para alta velocidade, tal como a possui todo automobilista, seja como máscara de proteção no trabalho num espaço atemorizado por radiações ou difusão de narcóticos (Cf. JÜNGER, 2000, p. 131).

Poder-se-á afirmar que a mobilização total é a face concreta da ideia de Heidegger em torno da *Gestell*, como se alguns textos de Jünger, sobretudo *Die Totale Mobilmachung* e *Der Arbeiter*, compusessem o horizonte essencial para que o pensamento heideggeriano pudesse alcançar o que alcançou na tematização da técnica moderna. Fique isto posto, é importante salientar o encontro do intelecto de dois homens que *não pensam da mesma maneira* mas que se movem *no mesmo pensamento*. Heidegger observa que desde seu contato inicial com as obras de Jünger algumas perguntas prosseguiram inconclusas: a partir de onde se determina a essência do trabalho? Ela seria um resultado da *Gestalt* do trabalhador? De onde resulta o sentido de trabalhar e trabalhadores no alto nível que o senhor atribui à *Gestalt* e seu domínio? Surge este sentido do fato de o trabalhador ser pensado, neste caso, como marca da *vontade de poder*? Ou origina-se esta peculiaridade da essência da técnica como mobilização do mundo através da *Gestalt* do trabalhador? E não conduz, finalmente, a essência da técnica, assim determinada, a âmbitos ainda mais originários? (Cf. HEIDEGGER, 1976, p. 399) Na perspectiva heideggeriana, o pensamento não é hoje capaz de dar outro passo que não seja meditar sobre essas questões.

Como ponto de controvérsia, notamos que, para Heidegger, a *Gestalt* jüngeriana não superou os limites de uma abordagem metafísica do ser. Situado na metafísica da vontade de poder nietzschiana, Jünger elaborou a noção de *Gestalt* em termos subjetivistas: como se a própria *Gestalt* tivesse definido conjuntamente na humanidade os poderes niveladores da máquina, e as energias da vontade de poder, que estão em funcionamento em toda a manifestação de vida. Para Heidegger, embora Jünger se movesse na direção correta, ele não conseguiu esclarecer a relação entre *Gestalt*, trabalho e trabalhador. Jünger determinou *trabalho* como a representação da *Gestalt* do trabalhador, mas não explicou em que sentido é a *Gestalt* uma representação seja do que for. Será que ela própria abrange a característica do trabalho? Na negativa, como é que ela obtém especificidade enquanto *Gestalt* do trabalhador? Se Jünger entende a técnica como mobilização do mundo através da *Gestalt*, que se realiza pela presença da vontade de poder, então, segundo Heidegger, Jünger poderia ter visto “a ‘vontade de poder’ enquanto a realidade do real, um modo de aparecer do ‘ser’ do ente. ‘Trabalho’ do qual, por sua vez, a figura do trabalhador recebe seu sentido, se identifica com ‘ser’” (HEIDEGGER, 1976, p. 400). A *Gestalt* é, nesse sentido, um termo incorreto se por meio dele compreendermos que a humanidade trabalhadora possui ou dá-se origem a si mesma enquanto tal *Gestalt*. Heidegger ressalta que seria mais preciso Jünger pensar *trabalho* como fase de desencobrimento do ser.

Ora, a partir disso, Heidegger (1976, p. 395) sinaliza em *Zur Seinsfrage* que Jünger está a pensar numa relação de *moldagem* e de *cunhagem* quando considera a ligação entre a *Gestalt* e aquilo que ela forma e que, provavelmente, Jünger está a entender a moldagem no âmbito moderno de outorga de sentido àquilo que carece de sentido: “a *Gestalt* é fonte de

doação de sentido”. Isto quer dizer que *Gestalt* se revela como mais um conceito fundamental da metafísica. Jünger falou como se a humanidade tecnológica se tivesse transformado a si mesma em doadora de sentido para a totalidade da existência. Heidegger, ao contrário, diz que a humanidade foi transformada sob o prisma da *Gestalt* do trabalhador porque hoje *ser* significa achar-se trabalhado e transformado segundo os ditames da razão operativa. É nesse contexto que Heidegger (1976, p. 401) lança suas questões a Jünger:

É permitido pensar, mais originariamente, em sua emergência essencial, a *Gestalt* do trabalhador como figura, a *idéa* de Platão como *εἶδος*? Será que a essência da *Gestalt* emerge dentro da área de origem a que eu chamo de *Gestell*? Não pertence também, de acordo com isto, a origem essencial da *idéa* à mesma esfera da qual brota a essência da *Gestalt* com ela aparentada? Ou a *Gestell* é apenas uma função da *Gestalt* humana? Se fosse este o caso, então a essência do ser e, em última instância, o ser do ente permaneceriam uma obra da representação humana.

Em contraste com o traço subjetivista que Jünger concedeu à *Gestalt*, Heidegger diz que a essência da técnica dar-se-ia na forma de relação ontológica demandante/fundo de reserva (*Besteller/Bestand*), modo do desencobrimento técnico para o qual Heidegger, como veremos, conferiu à noção de *Gestell*. Com ela, se refere precisamente à totalidade dos modos de pôr (*stellen*) técnico. A determinação ontológica da *Bestand* (ente como fundo de reserva) não é a *Bestandlichkeit* (a permanência constante), mas a *Bestellbarkeit*, ou seja, a constante possibilidade

de ser ordenado. O ser é posto como o ser permanente disponível para o consumo no cálculo global. Estes modos se integram numa *composição* que dispõe o real como estoque, produzindo-o, portanto, como um fundo de disponibilidades. Assim, a *Gestell* não é nada de técnico, mas o modo segundo o qual a realidade se desencobre como reserva disponível. Ainda que esse desencobrimento não ocorra num além a todo fazer humano, ele não é de modo algum obra humana, mas um *acontecimento* na história do ser. Em termos epocais, a configuração essencial do mundo moderno é o *crivo da técnica*, não porque haja máquinas de vapor ou motores, mas sim porque a época é técnica.

A *Gestell*, enquanto *composição*, provoca o homem ao desencobrimento do mundo como disposições, ou seja, revela o domínio da razão eficiente que tudo conquista pela técnica, que assinala uma época em que o homem busca as razões, os fundamentos de tudo, calculando a natureza, e em que a natureza provoca a razão do homem a explorá-la como um fundo de reserva sobre o qual dispõe. A essência do desencobrimento técnico se encontra na propensão em reunir e acumular nela todas as possibilidades do colocar à *disposição*, como um certo acesso ao ser, que demanda e desafia o mesmo, assumindo, com isso, seu caráter desafiador que alcança também o homem a quem a técnica demanda igualmente como mero depósito. Heidegger não descarta a possibilidade de que no futuro possam existir fábricas para repor essa matéria-prima fundamental que é o homem.

No crivo da *Gestell*, o homem tenciona submeter a natureza a uma experiência constante de controle e se torna também, ao mesmo tempo, dominado e subjugado em sua existência pela técnica moderna. Aqui dar-se-ia o anúncio do ataque total

contra a vida e a essência do ser humano, pior do que a explosão de uma bomba de hidrogênio. Ora, mesmo se as bombas desse tipo não detonarem, continuará, em virtude dos persistentes resultados da pesquisa genética, a mais radical e inconcebível transformação do mundo humano. Em relação a isso, afirma Heidegger (2000 b, p. 93) no § 26 de *Überwindung der Metaphysik*:

Como o homem é a matéria-prima mais importante, pode-se contar que, em virtude da pesquisa química contemporânea, algum dia fábricas haverão de ser construídas para a produção artificial de material humano. As pesquisas do químico Kuhn, condecorado este ano [1949] com o prêmio Goethe da cidade de Frankfurt, permitiram a possibilidade de se planejar a geração do sexo masculino e feminino, de acordo com a demanda.

Heidegger observara que o desencobrimento técnico dos entes enquanto matéria-prima compele a humanidade a erigir um mundo operativo: o mundo da mobilização total, de um cálculo planificador que assegure a totalidade dos entes inteiramente presentes como reserva disponível. Dado que, na era do átomo, a investigação científica descobre mais coisas sobre a estrutura genética do organismo humano, tal informação pode alterar fundamentalmente a maneira como a humanidade trata o seu próprio organismo: os investigadores definem a vida humana em termos de estrutura genética. Com o domínio do código genético, os cientistas podem, dentro de um tempo previsível, tornar-se capazes de *fabricar* o homem, quer dizer, constituí-lo em sua própria essência orgânica, tal como ele se fizer necessário: homens hábeis e inábeis, inteligentes e estúpidos. É dessa forma que a humanidade se transforma no seu próprio objeto, tal como

havia indicado Jünger, em *Der Arbeiter*, com respeito ao tipo do trabalhador que, ao se deslocar para além do dualismo sujeito e objeto, torna-se não só no sujeito de processos técnicos, mas, ao mesmo tempo, no seu objeto. Neste sentido, o tema da fabricação do homem ressurgiu em outros escritos de Heidegger (2000 a, p. 18) como, por exemplo, em 1953, em *Die Frage nach der Technik*:

Somente à medida que o homem já foi desafiado a explorar as energias da natureza é que se pode dar e acontecer o desencobrimento da disposição. Se o homem é, porém, desafiado e dis-posto, não será, então, que mais originariamente do que a natureza, ele, o homem, pertence à disponibilidade? As expressões correntes de material humano, de material clínico falam neste sentido.

A técnica moderna, reunida à ciência, obedece a um tipo de desencobrimento, trata-se da *provocação*. Através desta, extrai-se da natureza uma energia, pois a natureza é tida como uma conexão de forças previamente calculáveis. O moinho, nota Heidegger, oferecia suas asas ao sopro do vento e nada acumulava das correntes de ar para armazená-la. Em contrapartida, os minerais são arrancados do subsolo que passa a se desencobrir como reservatório. O camponês de antigamente confiava a semente às forças do crescimento sem provocar a terra. Mas a agricultura industrializada requer uma provocação, e dispõe da natureza no sentido de uma exploração (Cf. HEIDEGGER, 2000 a, p. 16). Restituindo a obra jüngeriana, Heidegger diz que a era na qual os trabalhadores estão a moldar a estrutura do fazer humano, isto é, “na ordem metafísica de hoje, o trabalho (ver E. Jünger, ‘Der Arbeiter’, 1932) alcançou a objetivação incondicional de toda a presença que se essencializa na vontade

de vontade” (HEIDEGGER, 2000 b, p. 70). É neste viés que Jünger (Cf. 2000, p. 164) tinha já indicado em 1932: o campo que é explorado com máquinas e que é adubado com o azoto artificial das fábricas, já não é o mesmo campo. Trata-se, pois, de realizar formas de cultivo, de exploração e de povoamento da terra nas quais o caráter total do trabalho se expresse.

Esta constatação indica o modo de como se dá o processo de objetivação da relação do homem com a terra, a que faz com que o cultivo seja então substituído pelo trabalho mecanizado. Este, por sua vez, não permite nascer nem crescer, não propicia que os frutos se mostrem eles mesmos a partir deles mesmos; mas, ao invés, ele *faz* os produtos e, com isso, aniquila os frutos da terra. Na era da técnica, o grau de provocação atinge o apogeu. A ameaça, que pesa sobre o homem, não desponta, em primeiro lugar, das máquinas e emaranhado de equipamentos técnicos. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem: “o domínio da *Gestell* arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural” (HEIDEGGER, 2000 a, p. 29).

No anos 30, Jünger tinha pensado a liberdade em termos de trabalho, participação e serviço. Entretanto, a experiência da II Guerra Mundial colocara Jünger na necessidade da abertura a uma liberdade diferente, pensada a partir da identificação da mobilização com o niilismo. Para o Jünger de 1950, tratava-se, pois, de pensar o cruzamento de uma linha que abrisse, ao longo do próprio processo de mobilização pensado como história do niilismo, a possibilidade da esperança. E, diante de tal tentativa de pensar uma passagem da linha, torna-se necessário aclarar o significado da recusa heideggeriana dessa mesma passagem.

A distinta posição que Jünger e Heidegger assumem quanto ao niilismo é delineada pela maneira de ver o próprio fenômeno. Por um lado, Jünger compreende o niilismo como um fenômeno planetário que se alarga conforme a mobilização técnica. Em *Über die Linie*, Jünger indica entre os sintomas do avanço do niilismo: o desaparecimento do culto, do mito, do maravilhoso, que advêm num mundo carente de fins regulativos que o oriente. Por outro lado, Heidegger abrange o niilismo como um corolário da tradição metafísica que tem início em Platão e atinge o seu acabamento na vontade de poder de Nietzsche.

Em ensaios dos anos 50, Jünger atenta o fato de que se aceitarmos adequar os ritmos do corpo ao compasso da disciplina automática, sacrificamos, assim, nossa própria liberdade. O ímpeto desta mobilização total aumenta através das características, peculiares à paisagem planificada, da flexibilidade e do acabamento. Tal explica-se a partir de o mais secreto sentido do tipo (*Typus*) e dos seus meios estar dirigido para o domínio. Não há aqui nenhum meio que não seja, ao mesmo tempo, meio de poder, isto é, expressão do caráter total do trabalho. Porém, Jünger diz que há uma possibilidade na pessoa singular em levar a cabo uma existência além do domínio da técnica, é nisso que reside a figura do *Desterrado*.

Na esfera da mobilização total, na qual é o trabalho, organizado segundo os ditames da técnica, o que mobiliza todos os recursos do planeta, já não é o homem que possui um tempo, que vive e trabalha conforme um ritmo cujo movimento se dá à sua escala, mas passa-se o contrário: é agora o tempo que possui o homem e que, num movimento de aceleração crescente, reduzindo o homem ao estatuto de um objeto, o sacrifica ao crescimento da aceleração. Em *Über den Schmerz*, Jünger deixa

entrevêr que a mobilização técnica conduziria ao niilismo, isto é, na medida em que a realidade é transformada pela técnica, quando a disciplina, a capacidade de organização, o potencial de energia e material crescem sem que o homem se adapte com a mesma rapidez, então a técnica pode desembocar no niilismo. Surge aqui a questão relativa à atitude apropriada que o homem deve assumir quando o vórtice tecnológico o absorve a cada momento. No âmbito da relação entre o homem reduzido ao estatuto de um objeto mobilizado e o aumento da própria aceleração do movimento, Jünger explica a ausência de posições de protesto contra a quantidade de vítimas que a disciplina do tráfego produz. Estas vêm à tona como *vítimas necessárias* porque se encontram ajustadas ao novo modo de vida do tipo do trabalhador:

Como é possível que, num tempo em que se luta em torno da cabeça de um assassino com a oferta completa de mundividências opostas, quase não esteja presente uma diferença de tomada de posição quanto às inúmeras vítimas da técnica, em especial da técnica do tráfego? Que tal não tenha sido o caso desde sempre, isso pode-se ver facilmente a partir da versão das primeiras leis do caminho-de-ferro, em que claramente se expressa o empenho para tornar responsável o caminho-de-ferro por qualquer dano que se dê puramente pelo fato da sua presença. Hoje, ao contrário, impôs-se a concepção de que o peão não só se tem de adequar ao tráfego, mas também de que ele é imputável pelas infrações contra a disciplina do tráfego (JÜNGER, s. d., p. 185-186).

A ausência de protesto é justificada pela razão de que isto está imbricado na forma de vida do *Typus*. Do mesmo modo do operário da fábrica que para realizar seu trabalho deve se adequar à disciplina regulada pelos horários, “esta disciplina é em si uma das marcas da revolução objetiva, que está a submeter o homem de forma imperceptível, e sem que proteste, a uma legalidade modificada” (JÜNGER, s. d., p. 186). Jünger pensa, nesse contexto, que a ação da técnica encaminhará ao ponto zero, isto é, o lugar do niilismo, ponto a partir do qual se situariam suas possibilidades niveladoras integradas à formação da *Gestalt*. Se, em *Der Arbeiter*, diante da redução do homem singular ao tipo, a exclusiva possibilidade para este mesmo homem, para que não decaia, residia na assunção da própria redução, em *Über die Linie*, pelo contrário, Jünger se interroga sobre a possibilidade de ultrapassar o horizonte uniforme da redução. Ele indica que, segundo a essência do mundo niilista, o sentimento profundo que nele impera é o de tornar-se reduzido. Assim, a pergunta de valor essencial que hoje deve ser colocada soa da seguinte maneira: “em que medida é que se passou a linha, ou seja, se superou o niilismo? (JÜNGER, s. d., p. 274).

Heidegger até concorda com a análise jüngeriana do niilismo, assim como os termos em que é feito, no entanto, considera que, antes de se pensar numa passagem da linha, é necessário pensar a própria linha. Heidegger é ciente que a avaliação da posição do homem em relação ao niilismo exige uma determinação da relação entre a essência humana e a compreensão do sentido do ser, quer dizer: “em nenhum caso é a linha, pensada como um sinal da zona do niilismo consumado, aquilo que está frente ao homem como algo que se pode cruzar. Então também cai a possibilidade de um *trans lineam* e de sua travessia” (HEIDEGGER, 1976, p. 412).

Uma definição clara do niilismo, de acordo com Jünger, não representaria sua cura, mas lançaria os pressupostos para tal. Numa confrontação com Jünger, Heidegger aponta que, enquanto este olha e caminha para além da linha, ele somente se limita a olhar para a linha, ou seja: “ambas as atitudes, entretanto, auxiliam-se mutuamente para clarificar a compreensão. Ambas as posições poderiam ajudar a despertar a ‘suficiente força de espírito’ requerida para o cruzamento da linha” (HEIDEGGER, 1976, p. 389). Para o autor, por mais que seja rigorosa a análise de Jünger sobre o niilismo, ela se moverá no espaço de um certo aspecto: a experiência da batalha de materiais (*Materialschlacht*), onde a condição determinante era o poder intensificado das armas. No niilismo da era da técnica, a vontade de poder mobiliza a humanidade com o único fim de ampliar o próprio poder através da transformação do planeta numa titânica fábrica. Com isso, Heidegger observa que nenhuma das tentativas que se situaram contra o niilismo conseguiram abordar sua essência, mas buscam apenas restabelecer o que predominou até agora, ou seja, o próprio niilismo: “a tentativa de cruzar a linha permanece num representar que pertence ao âmbito do domínio do esquecimento do ser. Portanto, expressa-se também com os conceitos metafísicos fundamentais (figura [*Gestalt*], valor, transcendência) (HEIDEGGER, 1976, p. 421).

Para Heidegger, seria preciso recolocar em discussão a essência do niilismo. Jünger, por sua vez, enfatiza a ideia de que apenas o niilismo conseguiria ajudar a abrir e preparar um âmbito livre, no qual pudesse ser experimentado o que ele designa de uma nova volta ao ser. Heidegger questiona se não se dá o contrário: se apenas uma nova volta ao ser traz o momento propício para o cruzamento da linha, para a superação do niilismo. Isto significa que, para Jünger, tratava-se de pensar

como, no âmbito de um ser determinado pelo desdobramento infindável de um processo de mobilização, seria possível ao homem ser livre; já na posição de Heidegger, tratava-se antes de pensar a possibilidade de despertar a liberdade e o poder da *essência* do homem – o *Dasein* –, não a liberdade e o poder do homem: “o homem não está apenas *na* zona crítica da linha. Ele mesmo *é*, mas não para si, e não por si mesmo, essa zona e, portanto, a linha” (HEIDEGGER, 1976, p. 412).

Para o Jünger de *Über die Linie*, numa confrontação com os seus textos dos anos 30, é a partir da permanência de uma liberdade irreduzível ao serviço, à simplificação e à mobilização, e da interioridade singular que a sustente (o que caracteriza aqui a figura do Desterrado, *der Waldgänger*), que a linha pode ser ultrapassada. Jünger tentara encontrar no interior do homem um espaço inacessível ao poder temporal de um Leviatã monstruoso, da redução intrínseca ao niilismo, que não é apenas redução, mas sim aceleração e impulso para a mobilização total. Heidegger, por sua parte, busca pensar a *essência* do homem como um *ethos*, como uma *morada*. Dessa maneira, Heidegger contrapõe a serenidade (*Gelassenheit*) do pensamento de que o homem é, na sua finitude e no seu habitar, a própria linha, de que esta finitude intransponível, na qual a *essência* do homem é experimentada de forma originária, não pode ser ultrapassada e de que é ao não ultrapassar a linha da finitude que permeia nossa *morada* que, afinal, se esconde para o homem o *outro início* (*anderer Anfang*), a possibilidade de outra relação com o ser.

Referências

HEIDEGGER, Martin. Die Frage nach der Technik. In: *Vorträge und Aufsätze* (GA 07). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000 a.

_____. Überwindung der Metaphysik. In: *Vorträge und Aufsätze* (GA 07). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000 b.

_____. *Zu Ernst Jünger* (GA 90). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

_____. Zur Seinsfrage. In: *Wegmarken* (GA 09). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

JÜNGER, Ernst. Das abenteuerliche Herz: Figuren und Capriccios (Zweite Fassung). In: *Auswahl aus dem Werk in fünf Bänden*. Viertes Band. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994.

_____. Die Totale Mobilmachung. In: *Werke*. Band 5. Essays I. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, s. d.

_____. *O trabalhador: domínio e figura*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin, 2000.

_____. Über den Schmerz. In: *Werke*. Band 5. Essays I. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, s. d.

_____. Über die Linie. In: *Werke*. Band 5. Essays I. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, s. d.

SÁ, Alexandre Franco de. *A política sobre a linha*: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do niilismo. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

A metafísica como plasticidade do espanto

Oscar Federico Bauchwitz¹

Uma obra do artista belga René Magritte pode expressar a questão que orienta estas linhas: *É a metafísica espelho da vida?* Trata-se de uma das pinturas que tem como título “A condição humana” (1935), na qual, desde a perspectiva do interior de uma caverna, vê-se uma fogueira e uma tela apoiada em um cavalete que, ao parecer, retrata o exterior da caverna. Há, no entanto, certa dificuldade para confirmar a correspondência entre aquilo que é retratado e aquilo que, efetivamente, está do lado de fora da caverna. Isso se deve ao fato de que a própria tela nos impede ver a totalidade desse exterior. Um observador pode se questionar se o castelo retratado se encontra lá fora em meio às montanhas ou se é fruto da criação artística. Como em outras tantas obras, Magritte expõe uma questão fundamental do ser humano e da própria filosofia, a saber, de que modo se afiança o pensamento humano em face da realidade na qual se encontra e respeito a qual deve, necessariamente, tomar as decisões que acabam por constituir a sua existência. Põe-se em relevo a necessidade de se pensar a relação de correspondência entre o pensamento e a realidade e como ambos podem ser verdadeiros. Como observadores, poderíamos dizer que o castelo nos provoca não porque problematize o grau de certeza que a representação pictórica possui em refletir a realidade, mas sim porque com ele se indica a possibilidade do pensamento humano constituir seu mundo. Em outras palavras, o que realmente importa não é saber se fora da caverna existe ou não determinado castelo.

— — — — —
1 UFRN.

Que o castelo esteja na tela é o que promove a reflexão e o espanto. Que o ser humano se descubra partícipe da verdade: isso é o espantoso.

A obra de Magritte enquanto expressão da questão - *É a metafísica espelho da vida?* - faz da metafísica um modo de participação na verdade. Nos desperta para uma necessária reflexão sobre que é metafísica e de que modo se relaciona com a vida. Pergunta-se pelo ser da metafísica e se, como um “espelho”, nos proporciona imagens da vida. Metafísica e vida. Conceitos polissêmicos, quando não equívocos. Como indicação de um percurso que nos aproxime, senão de uma resposta, ao menos de questões que permitam ver o que “entra em jogo” quando se pensa a relação metafísica e vida, em um horizonte de interpretação aberto pelo pensamento de Heidegger procura-se, em primeiro lugar, expor uma abordagem da polissemia que o termo “metafísica” apresenta em etapas diversas da obra heideggeriana, com a finalidade de inserir a metafísica em um processo de destruição, superação e restauração. A exposição deve evidenciar o seu lastro histórico e nos conduzir ao momento restaurador da metafísica, a partir do qual o pensamento e a linguagem se descubram em uma correspondência libertadora, assumindo a possibilidade de constituição de uma topologia do ser. O segundo momento será evidenciar como a metafísica se relaciona com a vida desde a disposição do espanto, descobrindo em tal relação o sentido originário dessa disposição e as consequências dessa originariedade. *A metafísica como plasticidade do espanto* indica um percurso que, embora não alcance respostas definitivas à questão orientadora, deve ao menos suscitar uma concepção da metafísica como o autêntico e mais originário modo de corresponder ao que é.

De crítico implacável inspirado pela *Destruktion* àquele que proclama a sua restauração, Heidegger toma a metafísica como questão e faz da polissemia que a caracteriza quase que uma constatação inevitável de sua natureza. Essa questão compromete a sua obra como um todo e pela sua amplitude fundamental percorre também todos os âmbitos da existência. Daí porque ela comporte uma aparente e inevitável ambiguidade na medida em que é objeto da história e da crítica, mas que também é algo que a cada vez nos concerne, algo próprio de nosso modo de ser. Na preleção de 1929, *Que é metafísica?*, lemos: “Metafísica não é uma disciplina da filosofia acadêmica, nem um campo de ideias arbitrariamente excogitadas. A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito do ser-aí. Ela é o próprio ser-aí”. (HEIDEGGER, 1999, p. 63).

Heidegger entende a possibilidade metafísica – o ultrapassar o ente – *como* o nosso modo de ser. Nesse sentido, a metafísica pertence à natureza humana e é o que há de mais próximo ao humano; tal proximidade, no entanto, não o isenta de erros bem profundos. Tal é o sentido da metafísica que dá nome não só à história da filosofia, mas também ao modo como se desdobra o destino do ocidente e mesmo planetário. Em um texto cujo título sugere a necessidade de uma conduta em face da metafísica capaz de promover a sua superação, lemos: “a metafísica, em todas as suas figuras e em todos os seus níveis históricos, é uma fatalidade única, mas talvez necessária ao ocidente e o pressuposto de sua dominação planetária” (HEIDEGGER, 2006, p. 67).

Ao entender a metafísica como fatalidade Heidegger nos situa e nos faz ver uma época determinada pela metafísica e pela sua consumação histórica, essa época que nos toca viver: o mundo da técnica moderna e de era atômica. Mas, como

relacionar a metafísica com o fato de que a existência humana esteja marcada pela energia atômica? Essa relação se explicita sempre que por metafísica se entenda a possibilidade humana de se assegurar junto ao ente, que o homem se dirija ao ente e o converta em pura disponibilidade, em objeto à mão, em algo simplesmente dado. Esta relação é o modo próprio pelo qual a metafísica alcança a sua plenitude, o seu acabamento. Em outras palavras, metafísica e era atômica se relacionam na medida em que a posta em liberdade da energia atômica corresponde à consumação da própria metafísica, entendendo por consumação a entrega da possibilidade de pensar ao pensamento calculador e à língua técnica que o acolhe e o sustenta. Assim, diz Heidegger, “compreende-se aqui o nome “técnica” de modo tão essencial que, em seu significado, chega a coincidir com a expressão – acabamento da metafísica”. (HEIDEGGER, 2006, p. 69).

Um aspecto fundamental desse acabamento é o niilismo que permeia, na atualidade, todo projeto do ser humano e os modos pelos quais nos relacionamos com o que é. O encontro com Ernest Jünger parece decisivo, na medida em que o escritor de *O Trabalhador e Mobilização Total* fornece a Heidegger uma perspectiva que viria à luz na troca de correspondência entre ambos pensadores. Trata-se do debate público engendrado em torno à imagem da Linha e das possibilidades de interpretação e superação do niilismo. Para Heidegger, niilismo e metafísica se pertencem mutuamente, na medida em que a metafísica abriga, ela mesma, a essência do niilismo (HEIDEGGER, 1994, p. 112). A travessia da linha, imagem criada por Jünger para indicar o que, em sua opinião, constituiria a iminência de uma época pós-niilista, permite a Heidegger constatar que niilismo não é apenas o extravio do homem em meio a um deserto de valores e uma patologia da alma, mais grave e perigoso é que esse

mesmo homem perdido tenha perdido a si mesmo. Tal perda é a disposição histórica do niilismo incorporado no fazer da técnica moderna, que converte o ser humano em um animal trabalhador e o abandona à vertigem de seus feitos a fim de que se perca ele mesmo em um nada aniquilador (HEIDEGGER, 2006, p. 63).

Em *A questão da técnica*, se lê:

Cresce a aparência de que tudo que vem ao encontro só existe na medida em que é um feito do homem (...) uma derradeira ilusão, segundo a qual, o homem só se encontra consigo mesmo. Entretanto, hoje em dia, na verdade, o homem já não se encontra em parte alguma consigo mesmo, i.e, com sua essência. (HEIDEGGER, 2006, p. 29).

A superação (*Überwindung*) do niilismo consiste na convalescência (*Verwindung*) da metafísica. Tal convalescência é a sua restauração, mas agora pensada desde a perspectiva da “kehr”, em um movimento de retorno da metafísica a seu fundamento. Cabe aqui lembrar o começo da *Introdução* que Heidegger apresenta em 1949 à célebre preleção *Que é metafísica?*. Heidegger toma uma imagem utilizada por Descartes ao definir a filosofia como uma árvore cujas raízes são a metafísica, o tronco a Física e os galhos que saem do tronco todas as demais ciências. Aproveitando esta imagem, Heidegger pergunta:

“de que chão recebem as raízes e, através delas, toda a árvore as seivas e forças alimentadoras? Qual elemento que percorre oculto no solo as raízes que dão apoio e alimento à árvore? Em que repousa e se movimenta a metafísica? O que é a metafísica

vista desse seu fundamento?” (HEIDEGGER, 1999, p. 77).

A imagem cartesiana parece haver esquecido ou deixado de pensar algo tão fundamental quanto o solo a partir do qual se dá o crescimento e o viço da árvore da Filosofia. No contexto aberto pela imagem, Heidegger diz que a raiz pertence mais à árvore do que ao solo, ela não se dirige ao solo, mas sim, sobremaneira, à árvore. Nessa perspectiva, a metafísica apenas representa o ente enquanto ente e não pensa no próprio ser: “a filosofia não se recolhe em seu fundamento. Ela o abandona continuamente e o faz pela metafísica” (HEIDEGGER, 1999, p. 78). Mas, por que é que a metafísica não pensa no seu próprio fundamento, não pensa na verdade do ser? Tal omissão, pergunta Heidegger, é um modo de ser exclusivo da metafísica, ou estamos diante de algo propriamente essencial que abarca tudo que é? Apenas pelo retorno da metafísica ao seu elemento e fundamento pode-se dar a sua convalescência. Seguindo a imagem da árvore, o solo ou o fundamento a partir do qual se arraigam as raízes da metafísica, se abre como verdade do ser e como tarefa do pensamento, não apenas como uma representação do ente enquanto ente. O pensamento da verdade do ser não é contra a metafísica como se quisesse arrancar a raiz da Filosofia. Antes, diz Heidegger, este pensamento lhe prepara e lavra o solo.

Em *A constituição onto-teo-lógica da metafísica* (1957) Heidegger, como o próprio título indica, propõe o que poderíamos entender como uma chave hermenêutica da história da metafísica, quando não da própria filosofia. A metafísica se constitui onto-teo-lógica na medida em que representa o aberto que advém, a realidade mesma, a partir da entidade do

ente, quer dizer, procura conhecer o ente por aquilo que nele se mostrou como ente. Esquece, diz Heidegger, que o ente que se mostra como isto ou aquilo é sempre desvelamento, o que significa dizer que “algo” já se velou: o ser do ente. Somente porque a metafísica é ontológica, no sentido de se dedicar ao ente, é que ela pode possuir um caráter teológico, na medida em que a ontologia prepara um lugar e até mesmo demanda um ente supremo.

A partir da história e da crítica elaboradas por Heidegger, em diferentes níveis de aproximação e itinerários distintos, podemos esboçar uma compreensão fundamental. Da necessidade de retomada da questão do ser à constituição onto-teo-lógica, propõe-se um modo de interpretar a história da metafísica (e de nós mesmos) que deve abranger a história do ocidente e da própria Terra. Nessa perspectiva, a tradição metafísica se mostra como esquecimento e abandono da questão do ser, cujos desdobramentos históricos evidenciam um empenho vigoroso e unidimensionalizante que se impõe em toda parte e que converte a natureza mesma – e junto a ela, o ser humano –, em uma mera disponibilidade, marcada pela disposição que perpassa a totalidade do ente e que destina tudo o que é à serventia e à utilidade, requerendo para si o controle absoluto sobre a realidade presente e a que está por vir; o ente se torna aquilo que é requerido (*bestellende*) e só por isso, por participar dessa realidade planejada e fundamentada pela razão, pode existir. Como escreve Heidegger, “Nada é sem fundamento. A proposição diz, agora: toda coisa, de que sorte seja, vale como algo enquanto ente se e somente se, como objeto calculável, está seguramente situada para o representar” (HEIDEGGER, 2003, p. 161).

A tradição metafísica compromete e, por vezes, impede com violência, a “inviolabilidade do possível”, reduzindo tudo a objeto de cálculo através do olhar ciclópico e já capenga do pensamento calculador. Já como objeto de cálculo e planejamento, o mundo consumado da metafísica, é um mundo despossuído de ser. Transformada – porque compreendida à luz da objetivação – rebaixada a servir, a mostrar o seu “valor”, a realidade mesma se empobrece e se apequena (como o último homem nietzschiano), já não pode ser ... senão aquilo que lhe é imposto e que viola – porque não liberta – as suas possibilidades. Nesse processo de indigência sistêmica, porque profana e banaliza, porque apaga até o último pixel de toda imagem do extraordinário, a metafísica viola o ente; porque compele e distorce a essência do ente a metafísica é violência e perigo.

Em que pese o recente anúncio do Antropoceno, emblematizado pela fusão Bayern-Monsanto, o perigo mesmo já adveio. Não se trata da constatação dos perigos das mudanças climáticas e da contaminação do ar e da água, tampouco o suposto domínio sobre a vida experimentado pela engenharia genética ou o poder sobre a matéria (muito além da simples quebra do átomo ou a descoberta da “partícula de deus”), nem mesmo que a existência humana tenha se convertido num fator de extinção incomparável: se habitamos um mundo caracterizado por esses “perigos” é porque o “perigo extremo” já nos assolou e nos submeteu, já entrou em casa e passa dissimulado porque camuflado pela ilusão de segurança e confiança que, fundamentalmente, nunca poderia haver fornecido: “Esta dissimulação é o mais perigoso do perigo” (*Diese Verstellung ist das Gefährlichste der Gefahr*), (HEIDEGGER, 2008, p. 13). Esse perigo significa: o ser humano já não pensa!

A descoberta da metafísica como perigo é o primeiro passo para uma salvação da qual não temos (e nem deveríamos ansiar por ter) uma ideia clara de como seja. A falta do pensar enquanto perigo retira do homem a sua possibilidade mais essencial. Nesse perigo estranho, inabitual e despercebido dá-se a emergência do que salva. O perigo é o desenraizamento humano de sua própria essência. E, no entanto, no instante mesmo que o perigo é advertido, ele se desvela salvador; quando “o homem pensa o desenraizamento, este deixa de ser uma miséria. Rigorosamente pensado e bem resguardado, o desenraizamento é o único apelo que convoca os mortais para um habitar” (HEIDEGGER, 2006, p. 141).

A falta de correspondência ao ser e, sobretudo, o não reconhecimento dessa falta como uma falta, caracterizam os tempos indigentes que nos toca viver. Não só não se pensa, como sequer esta ausência do pensar é percebida como uma falta. Tão pobre é o “humano metafísico” que não chega a sentir a falta do pensar como uma falta. Quando, porém, essa falta é advertida, dá-se a conversão do próprio perigo em salvador.

O retorno da metafísica ao seu fundamento significa a própria superação da metafísica; isto é aprender a pensar, a suscitar a experiência do pensamento. Para o pensamento, isso significa abandonar a metafísica tematicamente pautada pelo ente e procurar pensar a verdade do ser. Nesse processo de abandono de sua própria tradição e de retorno ao seu fundamento, o pensamento deve alcançar um lugar no qual se descortine a possibilidade de se engendrar uma “mudança da essência do homem cuja metamorfose poderia resultar em uma transformação da metafísica”. (HEIDEGGER, 1999, p. 78). A metafísica transformada fala de uma conversão da metafísica

e do próprio ser humano. Essa metafísica convertida desvela e projeta o ser humano à escuta do apelo do ser. Isso significa abertura, promoção e manutenção de lugares onde o apelo do ser se concretize, se incorpore, seja visto, ganhe *plasticidade*. Isso quer dizer, conquistar um lugar no qual nós mesmos já estamos admitidos: a correspondência ao ser. Desde esse “descobrimiento”, o humano não se entende senão já em relação com o ser. Trata-se de uma relação de pertencimento mútuo, o próprio acontecimento do ser, o acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) onde se dá tudo que é.

Corresponder ao apelo do ser é, na sua origem, a própria filosofia. A filosofia como correspondente possui “*uma privilegiada maneira de dizer*” (HEIDEGGER, 1999, p. 40). O privilégio da filosofia, a sua riqueza e, ao mesmo tempo, se bem pensada, a sua maior pobreza, não consiste no fato de que a linguagem filosófica, como linguagem do pensamento, elabora e fornece uma representação mais ou menos adequada da realidade, através da qual as possibilidades do ente se mostram desta ou daquela maneira, senão que o pensamento se põe a serviço da linguagem, faz ver a linguagem como correspondência ao ser. Somente porque a linguagem dá lugar ao ser, é que nós podemos nela habitar. Como pensa Heidegger: “a linguagem é a dimensão inicial, dentro da qual a essência humana pode antes tudo corresponder ao ser e ao seu apelo e, nesse corresponder, pertencer ao ser. Este corresponder inicial propriamente realizado é o pensar” (HEIDEGGER, 2008, p. 23). O ser humano corresponde ao ser na medida em que pensa. Mas o pensar demanda uma linguagem que vigore longe do domínio instaurado pelo poder da objetivação metafísica. Em *Sobre o Humanismo*, considerada como morada do ser, a linguagem se encontra sob a guarda daqueles que a habitam: o poeta e o pensador (HEIDEGGER,

1995, p. 24-25). Desses depende que a linguagem não caia na indigência de um simples comunicar ou na ânsia de tudo dizer.

Meditado no âmbito do acontecimento-apropriativo (Ereignis), o esquecimento da verdade do ser que vigora na metafísica, já se encontra anunciado desde a obra fundamental, *Ser e Tempo*, onde no primeiro parágrafo, Heidegger evidencia a tarefa e a necessidade de uma retomada explícita da questão esquecida pela metafísica: a questão do sentido do ser. Na *Introdução*, Heidegger escreve “sentido do ser e verdade do ser dizem a mesma coisa” (HEIDEGGER, 1999, p. 84) um indício da unidade temática de toda sua obra, mas também a indicação de um necessário esclarecimento sobre o sentido dessa nova acepção “verdade do ser”. Nos *Seminário de Le Thor* de 1969, Heidegger deixa claro o que significa essa “mudança”:

“o pensamento, depois de *Ser e Tempo*, substitui a locução “sentido do ser” pela “verdade do ser”. E para evitar qualquer adulteração do sentido sobre a verdade, para evitar que seja entendida como exatidão, “verdade do ser” foi explicada como “localidade do ser” (*Ortschaft des Seins*), a verdade como localidade do ser. Isto pressupõe, portanto, uma compreensão do ser-lugar do lugar. Daí a expressão “topologia do ser”, que se encontra, por exemplo, em *Da experiência do pensar*”. (HEIDEGGER, 1977 p. 335)

Esta topologia prepara um lugar no qual o ser se mostra como ser. No entanto, uma tal topologia não se submete nem se orienta pelas diretrizes de um pensamento calculador, senão que convoca o extraordinário naquilo que nos é familiar. Uma topologia que é a tarefa mesma de um pensamento dedicado

à guarda do ser e à transformação do próprio ser humano: “o poetizar pensante é na verdade a topologia do ser: Ihe indica a localidade de sua essência” (HEIDEGGER, 1985, p. 84). Até aqui a ideia de um retorno da metafísica ao fundamento evidenciou a necessidade da constituição de uma topologia do ser. Cabe agora questionar o que é o espanto, com o qual a metafísica se relaciona.

Desde Platão e Aristóteles, indica-se o espanto como a origem da filosofia. Isso é coisa bem conhecida e repetida à exaustão nas salas de aula de filosofia. Heidegger também reconhece no espanto a origem, mas ao modo de uma disposição. Lemos:

“No espanto nos detemos (être en arrê). É como se retrocedêssemos diante do ente pelo fato de ser e ser assim e não de outra maneira. O espanto também não se esgota neste retroceder diante do ser do ente, mas no próprio ato de retroceder e manter-se em suspenso é ao mesmo tempo atraído e como que fascinado por aquilo diante do que recua. Assim o espanto é a dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre. O espanto é a disposição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente”. (HEIDEGGER, 1999, p. 38).

A fascinação exercida pelo espanto não se restringe a um pontapé inicial, senão que o mesmo se mantém como possibilidade necessária ao pensamento e à relação de correspondência ao ser do ente. Agora bem, se o espanto é origem do pensamento, então, como recuperar esse espanto? Como voltar a pensar? O espanto está no reconhecimento do perigo salvador? Como fazer ver esse espanto? Como dar plasticidade ao espanto, senão pela

metafísica restaurada ou convertida? Diante do que foi exposto, podemos entender que a *disposição* do espanto, abandonada pela suposta clarividência do pensamento calculador, é justamente aquilo que deve ser provocado por um pensamento não determinado pela constituição da metafísica. Na indeterminação do espanto diante do ente, o que se procura não é simplesmente um porquê, senão uma necessária constatação de que há o ente porque há ser, o qual, por sua vez, exige uma aproximação da qual pouco ou nada podemos saber diante da falta de pensamento.

É bem conhecida a análise que Heidegger apresenta em *A origem da obra de arte*. A partir de Van Gogh, apreende-se o próprio ser-utensílio de um par de calçados. O deslocamento provocado pela arte nos permite uma experiência distante da cotidiana serventia dos calçados no mundo da camponesa. No contexto que expomos aqui, apelar à arte e à possibilidade que possuem os objetos artísticos de nos abrirem experiências inabituais, parece legítimo e até mesmo pedagógico. Nessa perspectiva, a modo de conclusão, e com a intenção de plasticizar o que foi dito até aqui, seguimos um exemplo retirado do cinema, o filme *Fitzcarraldo* (1982), do cineasta alemão Werner Herzog.

Filme intenso e ovacionado em sua época, *Fitzcarraldo* possui uma intrigante qualidade que salta à vista, a saber, a indissociável sensação de inquietude que assola o espectador na tentativa de entender como e porque foi realizado. Considerando a concretude que a sua filmagem cobrou em meio à floresta amazônica, até poderíamos dizer que ver o filme e imaginar a sua realização são momentos simultâneos, necessários e espantosos que *Fitzcarraldo* nos concede. A sinopse do filme é de fácil descrição: Fitzcarraldo, um amante de Caruso e tudo relacionado à ópera, procura realizar o sonho de construir um

grande teatro em Iquitos (Peru). Para alcançar sua desejada meta, propõe-se extrair borracha de inacessíveis seringueiras amazônicas, ainda que essa extração signifique transportar um navio montanha acima, em meio da floresta. Vejamos um dos diálogos iniciais do filme:

“Fitzcarraldo: Pelo cozinheiro de seus cachorros!
Por Verdi! Por Rossini! Por Caruso!
Dom Araújo: Por Fitzcarraldo, o conquistador do inútil!
Fitzcarraldo: Tão certo como que estou parado à sua frente,
um dia levarei a grande ópera à floresta!
Sou ...maioria!
Sou os bilhões!
Sou o teatro na mata!
Sou o inventor da borracha!
Somente através de mim a borracha se faz palavra!”.
(HERZOG, 2016, p. 6).

Quem é Fitzcarraldo que dá nome ao filme? Um homem cujo destino se determina por uma tarefa tão inovadora quanto inútil. Ele é chamado de “conquistador do inútil”. Fitzcarraldo não recusa a definição do seu interlocutor, mas a complementa com a indicação de um agir que é inventivo e autoproclamando-se “o inventor da borracha”, o meio no qual “a borracha se faz palavra”. Em um contexto de exploração da natureza, onde a terra se vê forçada a doar-se, Fitzcarraldo vive incidentes e peripécias ao longo do filme que dão testemunho de como a terra responde a essa exploração, de como a floresta resiste ao desafio lançado pela especulação humana. A indústria da borracha e os destinos da região amazônica são amplamente

conhecidos e, hoje em dia, somam-se à série de ações violentas que nós brasileiros assistimos há décadas e que se propagaram por todo o território.

Agora bem, embora inserido em contexto de exploração, Fitzcarraldo se proclama inventor. É fato que a borracha deixará a árvore e se tornará disponível como produto a ser consumido pela indústria mundial. Nisso Fitzcarraldo se identifica com os demais exploradores. O que o difere, portanto, não está na lida, no modo como se propõe explorar a terra, mas na finalidade a que se destina tal exploração. Fitzcarraldo se relaciona com a terra aparentemente como todos os que enriqueceram com a mão de obra barata e com a pujança da natureza, mas, fundamentalmente, na relação que estabelece com a borracha. Fitzcarraldo põe em jogo e reconhece a sua existência como a possibilidade de que algo mais valioso deve vir à luz e ter lugar, ainda que em meio da mata. Da sua ação não se deve esperar o acúmulo de riquezas, senão a constituição de um lugar, uma capoeira na qual soe a voz de um Caruso.

Uma capoeira destinada à vigência da ópera. Uma metáfora que descreve uma possibilidade: a abertura em meio a uma linguagem dominada pelo arrazoamento em um ambiente determinado por razões econômicas. “Somente através de mim a borracha se faz palavra!”, diz Fitzcarraldo. Esse é o seu destino. Muito além de um improvável sucesso ou de um esperado fracasso, a transposição dos obstáculos que a natureza lhe impõe explicita a jornada de Fitzcarraldo como uma travessia à qual todos somos chamados essencialmente a realizar e que, inexoravelmente, ainda que de modo tácito e inadvertido, já estamos a realizar.

Destinando a sua existência a abrir lugar para a ópera, Fitzcarraldo descortina uma possibilidade aberta ao ser humano e avessa ao mundo no qual se insere. Desde a perspectiva desse mundo, a possibilidade assumida por Fitzcarraldo é tão somente inútil. No entanto, desde a perspectiva que procuramos evidenciar aqui, aquilo que verdadeira e necessariamente importa e é digno de ser pensado é o próprio inútil. O inútil como necessário. Isso soa tão espantoso como uma alegria ensombrecida, uma pobreza que enriquece, um perigo salvador, um querer o não-querer, construções da linguagem que indicam, cada uma a sua maneira, caminhos de um pensamento que não se legitima por uma suposta serventia ou que possa a vir a ser requerido pelo mundo construído pela metafísica consumada, senão que nos desperta, nos põe em vigília perante a necessidade de se pensar e dar voz ao espanto presente em todo pensamento do ser. A esse pensamento não corresponde à exatidão e ao cálculo que a tudo arrazoa e copta para seus interesses. Esse pensamento é da ordem do inaudito, de um caráter inabitual e que não se encontra, por assim dizer, disponível em nenhuma prateleira. Tal pensamento deve ser promovido, experimentado, suscitado; exige novas aberturas de caminhos. Porque tal pensamento exige uma disposição esquecida e abandonada, porque promove esses caminhos, Fitzcarraldo é um conquistador do inútil. Nessa inutilidade guarda-se o mistério do ser. A existência que corresponde a esse mistério traz em si o espanto proveniente da constatação inviolável de que *há ser*.

Durante as filmagens, Herzog tomava notas e comentava o dia a dia. Disto resultou o livro *Conquista do inútil – Diário de Filmagem de Fitzcarraldo*. Em certa passagem, conta Herzog que alguém lhe sugeriu que a montanha a ser superada sofresse uma terraplanagem maior do que a prevista, algo que facilitaria

em muito os trabalhos de produção do filme. Herzog reproduz o teor da conversa:

“Eu lhe disse que não permitiria porque perderíamos a metáfora central do filme. Metáfora de que? me perguntou. Eu disse que isso eu não sabia, somente que era uma grande metáfora. Talvez não fosse mais que uma imagem que dormita em todos nós, e eu sou apenas aquele que a põe em contato com um irmão que ainda não a conheceu”. (HERZOG, 2016, p. 189).

Herzog concebe *Fitzcarraldo* como uma grande e estranha metáfora, supostamente capaz de nos fazer ver algo que em cada um de nós dormita à espera de vir à presença. Metáfora de nada propriamente dito e que, no entanto, fez com que o cineasta dedicasse todo seu empenho em dar-lhe figura e em expressá-la. Figura do sem figura, palavra de um silêncio que insiste em se manifestar. Isso é a tarefa do pensamento. Talvez, assumir essa tarefa seja uma vocação adormecida em cada um de nós, despertá-la é algo que o cineasta e o pensador nos incitam a assumir. Pelo espanto originado, *Fitzcarraldo* nos faz pensar.

Referências

HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, GA 13, V.

Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.

HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1995.

HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos* (Coleção Os Pensadores). Nova Cultural: São Paulo, 1999.

HEIDEGGER, M. *Die Kehre*, Alción Ed., Córdoba, 2008.

A metafísica como plasticidade do espanto

HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Vozes: Petrópolis, 2006.

HEIDEGGER, M. “Hacia la pregunta del ser” in: *Acerca del nihilismo*. Paidós: Barcelona, 1994, pp.71-127.

HEIDEGGER, M. *La proposición del fundamento*, Eds. del Serbal: Barcelona, 2003.

HEIDEGGER, M. *Seminare*, GA 15, V. Klostermann: Frankfurt am Main, 1977.

HERZOG, W. *Conquista de lo inútil (Diário de filmación de Fitzcarraldo)*, Ed. Entropía: Buenos Aires, 2016.

Montaigne/Derrida e o problema da animalidade

Laércio de Assis Lima¹

É uma evidência em si mesmo que a história da relação homem-animal está pautada por graus variados de sentimentos intempestivos por parte do homem. Esse naipe de sentimentos vai desde a dedicação mais abnegada até a crueldade mais resoluta. A longa lista de epígrafes sobre baleias que Herman Melville dispõe na abertura de *Moby Dick* é um exemplo desse amálgama de sentimentos intensamente contraditórios que o homem nutre pelos animais. O próprio romance oferece também um triste testemunho de como, no século XIX, a caça à baleia engendrou toda uma rede de produção no condado de Nantucket, estado de Massachusets².

Do ponto de vista filosófico, a linha fronteira entre o homem e o animal, talvez a mais antiga nessa busca pela identidade humana, apresenta hoje um sintoma de mudança. Embora tenha estado presente na reflexão filosófica como um objeto indireto desde a Antiguidade, em decorrência do velho problema da definição do homem, pois o animal é posto aí como o ponto de alteridade imediata; somente na contemporaneidade é que o animal se constitui como um objeto direto de investigação filosófica. Em *O animal que logo sou*, Derrida tematiza essa mudança de compreensão acerca do problema filosófico

— — — — —

1 Mestrando do PPGFIL da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

2 Sobre como a atividade de caça com ou sem fins econômicos levou algumas espécies à extinção, conferir o premiado livro *A sexta extinção*, de Elizabeth Kolbert, Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015. (Edição Kindle)

do animal. Segundo o filósofo, há *uma transformação em curso*. Desde mais ou menos dois séculos a relação homem-animal sofre uma *alteração grave* que se intensifica e se acelera num “ritmo e profundidade incalculáveis” (DERRIDA 2002, p.50). A violência infringida pelo homem à vida animal nas suas mais variadas e horripilantes matizes, nesses dois séculos, gerou o que o filósofo chama de uma “experiência da compaixão” (Idem, p.53). Essa *luta desigual* travada entre o homem e o animal continua em curso ainda hoje. Para Derrida, nós atravessamos essa guerra e também *somos atravessados por ela*. E é daí que a necessidade de se pensar essa guerra se impõe com a força de um imperativo: “O animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí” (Ibidem, p.57). É por isso que a questão filosófica do animal se constitui hoje como uma das mais prementes. Ela se impõe como uma etapa decisiva, novamente, para se pensar o próprio homem.

Mas essa reflexão sobre a problemática da animalidade não se daria mais nos moldes de uma linhagem filosófica que mesmo que incluía nomes tão díspares como Aristóteles, Descartes, Kant, Heidegger, Levinas e Lacan, ainda assim, segundo Derrida, privilegia o logocentrismo – pois essa doutrina também é “antes de mais nada uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de *logos*, privado do *poder-ter o logos*” (DERRIDA 2002, p.54). O filósofo franco-argelino pontua dois momentos em que o animal é tematizado a partir de uma guinada que solapa os alicerces de uma tradição e nos chama, portanto, a uma responsabilidade para com o vivente em geral. O primeiro momento é quando Bentham pergunta acerca dos animais: *Can they suffer?* O segundo é quando Montaigne relativiza o papel do homem na sua relação com os animais.

Derrida faz uma advertência sobre a *Apologia de Raymond Sebond*, o mais extenso e famoso capítulo dos *Ensaio*s, de Montaigne. Esse texto *deveria ser interrogado* com muita atenção porque nele Montaigne executa um expediente que marca uma linha divisória com uma tradição hegemônica que a modernidade deu uma forma específica: o animal é visto como um esboço mal-ajambrado do homem ou como um *mecanismo cego* destituído de linguagem³.

No entanto, Montaigne rompe com essa tradição ao conceder ao animal um reconhecimento muito mais amplo. O autor dos *Ensaio*s reconhece no animal mais do que “um direito à comunicação, ao signo, à linguagem com signo”; ele reconhece sobretudo um “*poder de responder*” (DERRIDA 2002, p. 19-20). Essa capacidade instituída nos animais estabelece duas questões interessantes. Será que a partir desse reconhecimento dado aos animais, não poderia ocorrer um deslocamento daquilo que o próprio Derrida chama de *subjetividade antropocêntrica*? A relação homem-animal também não deveria estar marcada a partir de agora por uma acentuada inflexão moral? A primeira dessas questões é um tema caro da filosofia de Derrida e ele o mantém de forma latente ao longo de *O animal que logo sou*. Mas a segunda questão é o tópico dominante do texto. Derrida desenvolve paulatinamente a tese de que o animal lança sobre nós uma interpelação moral. Contudo, é na *Apologia de Raymond Sebond* que, de fato, se encontra originalmente a sugestão da ideia normativa de que os animais devem ter reconhecido o seu direito à diferença.

— — — — —
3 Sobre o problema do animal no pensamento clássico, conferir Merleau-Ponty (2009).

“Que poderemos chamar de humano no homem?”

Essa pergunta de Jean-François Lyotard (1997, p. 11) esconde uma antiga aporia: o problema da determinação da humanidade do homem e, ainda, o problema da definição do homem. Tanto uma quanto a outra questão acabam se imbricando numa só: o que é, afinal, este ente, o homem?

Evidentemente essa questão se constitui como uma questão metafísica. É possível encontrar uma resposta cabal e definitiva? As respostas não constituem antes de tudo *um conflito de afirmações* interminável? No entanto, o problema está longe de se circunscrever apenas nos âmbitos da metafísica. Ela tem implicações práticas. Uma determinada concepção do que significa ser este ente será sempre uma condicionante das relações sociais que se estabelecem nos mais diversos tipos de sociedade. Por isso essa questão ainda está no horizonte das nossas interrogações:

“Pois a nossa maneira de tratar os anoréxicos, de reprimir ou tratar a homossexualidade, ou justamente de não reprimi-la nem tratá-la, de educar os filhos ou de punir os delinquentes, de cuidar dos animais ou de medir o poder das máquinas, depende da definição que dermos ao homem” (WOLFF 2012, p. 8).

Essa busca por definições sobre o homem, entretanto, desperta paixões e acirra ânimos. Ainda hoje, um tipo específico de alarmismo teórico permeia a questão quando ela é colocada na arena do debate. Segundo Felipe Fernández-Armeston (2007), nas últimas quatro décadas, a humanidade foi posta em perigo. E essa periculosidade não foi gerada pela possibilidade eminente

de uma *destruição em massa*, ou por um estilo de vida baseado num consumo agressivo e que, em última instância, pode ser qualificado de um verdadeiro ecocídio. Para o historiador, o que ameaça a humanidade não é algo assim de tão concreto. A arma é puramente conceitual. Filosofia e ciência atuaram conjuntamente nesse período para “solapar o nosso conceito tradicional de humanidade” (p. 9)⁴.

Lyotard tem razão de novo quando afirma que de *mil maneiras o humanismo administra-nos lições*. Para o filósofo francês, o homem é sempre dado como “um valor seguro que não necessita ser interrogado” (1997, p. 9). Qualquer tentativa de questionamento acerca do que é o próprio do homem pode ser visto como um ataque a um suposto *conceito tradicional de humanidade*. Para esse tipo de humanismo vago e um tanto difuso, é inaceitável que a definição de homem seja dada como uma questão ainda em aberto. Ou que o próprio do homem seja uma questão sem solução teórica definitiva.

Mas para além desse alarido em torno do esfacelamento das noções tradicionais de humanidade causado pelo suposto ataque conjunto da filosofia e da ciência na contemporaneidade, resta algo que pode ser qualificado como um sintoma da nossa época: o homem já não é mais um *valor seguro*.

A definição implica sempre demarcar, estabelecer limites. Determinar é negar. Espinosa deixa claro esse aspecto intrínseco

4 O livro oferece um panorama rápido das principais questões sobre o assunto: a influência da primatologia, o fortalecimento do direito dos animais, as implicações morais que a paleoantropologia impôs ao debate da definição do humano, o materialismo biológico, a consolidação das neurociências e sua discussão da inteligência artificial, as pesquisas genéticas e reformulação da natureza humana. No entanto, o texto padece de um tratamento superficial das questões e da falta de um desenvolvimento conceitual mais consistente.

da negação no ato de determinar algo sobre algo. Na carta nº 50, endereçada ao amigo Jarig Jelles, na qual expõe a célebre sentença – *Omnis determinatio est negatio* - Espinosa responde à duas questões postas pelo amigo numa missiva anterior: a primeira, as diferenças entre as concepções políticas de Hobbes e as do próprio Espinosa; a segunda, o problema da figura. Sobre esse segundo assunto da carta, o filósofo afirma então que a figura “não é algo positivo, mas uma negação”. A matéria enquanto tal é infinita, portanto, não possui figura. A figura existe apenas “nos corpos finitos ou determinados”. A figura é assim uma determinação e como tal “não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não-ser”. É nesse sentido que *toda determinação é negação*. (ESPINOSA 1979)

A pauta específica de nosso assunto – a relação homem-animal – ganha um contorno mais preciso a partir dessa passagem de Espinosa. Com ela podemos entender melhor o problema da determinação do homem e a conseqüente negação do que ele não é. E quase sempre o animal surge como a primeira negação no processo de determinação do que o homem é. Ao longo da história conceitual desse problema, ora a animalidade é intrínseca, ora é extrínseca ao homem, mantendo-se sempre numa via de tensão permanente⁵. Do ponto de vista da definição do homem, o animal quase sempre se constituiu como um problema.

Em 1948, Merleau-Ponty realizou uma série de sete conferências para a Rádio Nacional Francesa. As conferências foram transmitidas no final do mesmo ano e conservadas no *Institut*

— — — — —

5 Agamben explicita essa dualidade tensa quando diz que: “O homem existe historicamente apenas sob esta tensão: ele pode ser humano apenas na medida em que transcende e transforma o animal antropóforo que o sustenta, somente porque, por meio da ação negadora, é capaz de dominá-lo e, eventualmente, de destruir sua própria animalidade” (2013, p.26).

National de l'Audiovisuel, para uso posterior de pesquisadores. Pouco mais de cinquenta anos depois, as conferências foram publicadas na forma de livro. Essas ditas conferências têm como tema central o problema do mundo percebido.

Numa delas, Merleau-Ponty investiga a questão da animalidade a partir da exploração do mundo percebido. Apesar da curta extensão da conferência, o filósofo lança algumas visadas fenomenológicas sobre o tema da animalidade que são carregadas de uma preciosidade ímpar. Numa dessas visadas, Merleau-Ponty reflete sobre o problema da interioridade do animal. Avançando na contramão da biologia mecanicista, ele afirma que o mundo em que vivemos “não é feito apenas de coisas e de espaço” (2009, p.37). Nos âmbitos de uma biologia mecanicista, os seres vivos são diluídos sob um fundo vago que, na maioria das vezes, é chamado de matéria. Mas eles são mais do que isso. O relacionamento dos seres vivos com o seu ambiente se constitui a partir de uma espécie de desenho. Com suas ações, seus gestos, seu comportamento, os seres vivos *desenham* o seu ambiente próprio. O resultado disso é o que Merleau-Ponty chama de uma *visão das coisas* própria dos seres vivos. Porém, essa *visão das coisas* própria dos seres vivos só aparece na medida em que damos a devida atenção ao *espetáculo da animalidade*. E isso inclui uma coexistência com os animais baseada numa aceitação sem temor do âmbito próprio da interioridade dos animais.

Ora, essa aceitação corajosa da interioridade dos animais, esse destemor diante do possível fluxo de uma vida interior distinta da nossa configuração psíquica é exatamente o procedimento que se encontra na *Apologia de Raymond Sebond*.

Descentramento do humano e vida interior dos animais

A atitude requerida por Merleau-Ponty de uma atenção ao espetáculo da animalidade já fica manifesta na famosa passagem da gata: “Quando brinco com minha gata, sei lá se ela não se diverte mais do que eu. Distraímo-nos com macaquices recíprocas, e se tenho o meu momento de iniciar ou terminar o folguedo, ela também o tem” (MONTAIGNE 2016, p.455). Nessa passagem Montaigne demonstra uma certa deferência diante do fenômeno da interioridade de sua gata. Essa vida interior da pequena felina que se apresenta como uma incógnita para a apreensão humana. Como é possível medir a intensidade da diversão daquele animal durante a brincadeira com seu tutor? Sabe-se que o animal se diverte. Portanto, algum tipo de fruição deve se estabelecer no âmbito de sua interioridade. O problema que surge então para o homem é: “Como pode conhecer com sua inteligência os móveis interiores e secretos [dos animais]?” (Idem). Que móbil secreto age na vontade da pequena gata quando ela decide voluntariosamente o momento de acabar a brincadeira? Ou ainda, o que leva um pássaro a escolher o melhor lugar para fazer o ninho? O que o leva a adotar uma determinada forma de ninho, *quadrada ou redonda*? A preferir o ângulo obtuso ou o reto? A revestir convenientemente o ninho para proteção da futura prole? A instalar o ninho de acordo com as *condições climáticas*? Enfim, “por que faz a aranha sua teia mais espessa em certos lugares e por que a tece diferentemente, ora de um jeito, ora de outro, *se antes não pensou, e decidiu?*” [Grifo nosso] (Ibidem p. 457).

Podemos ver então que Montaigne atribui aos animais tanto uma certa capacidade deliberativa quanto uma certa capacidade de reflexão. De uma maneira que ainda escapa à

cognoscibilidade humana, alguns animais *pensam, decidem*: “é evidente a existência neles de um processo de raciocínio” (MONTAIGNE 2016, p. 464). Montaigne extrai essa conclusão a partir de seu método característico de exposição de uma série de exemplos, cujo ponto de partida é sempre uma dúvida. E a dúvida aqui é se apenas o homem detém a *prerrogativa essencial da liberdade de imaginação* e reflexão. O exemplo mais marcante, a nosso ver, aduzido por Montaigne é o da raposa. O filósofo chega mesmo a atribuir ao pequeno animal uma capacidade de construção silogística semelhante à nossa:

“Os habitantes da Trácia, quando têm que atravessar um rio gelado, servem-se de uma raposa que caminha à sua frente. Vê-se o animal aproximar o ouvido do gelo, até tocá-lo para verificar se a água corre perto ou longe. E verificada a espessura do gelo, avança ou recua. Não somos levados a pensar que em seu cérebro se observa um processo racional semelhante ao que se processaria no nosso? ‘O que faz barulho mexe; o que mexe não é gelo; o que não é gelo é líquido; e o que é líquido afunda sob o peso de um fardo.’ Atribuir o ato da raposa à acuidade de seu ouvido, sem reflexão de sua parte, é uma quimera que nosso espírito não pode aceitar” (MONTAIGNE 2016, p. 462).

Além de reconhecer nos animais o atributo de certa capacidade de reflexão e de decisão, Montaigne ainda reflete sobre um problema de extrema complexidade: a linguagem animal. Mesmo hoje, quando diversas ciências estudam aspectos variados da vida animal, a linguagem dos animais ainda se apresenta como um problema de difícil solução. A linguagem humana

é sempre o horizonte de compreensão de toda abordagem das linguagens animais⁶.

A linguagem humana está ancorada no princípio de uma comunicação referencial. Enuncia-se algo sobre algo. E esse processo realiza-se numa dupla direção, apontando tanto para um interlocutor quanto para o mundo: “Aquele que busca a unificação sintética do dado etológico encontra aí um obstáculo maior, uma linha de demarcação manifestamente intransponível, separando por um lado aquilo que depende da comunicação propriamente dita e o que, por outro lado, depende da referência ao que é” (BIMBENET 2014, p. 221). Dessa forma, a linguagem animal padeceria de uma impossibilidade *semântico-referencial do dizer*.

Se falta a Montaigne os instrumentais de pesquisa e os métodos desenvolvidos pela etologia e suas ciências congêneres; não lhe falta, porém, a acuidade conjectural. Quando se dedica a refletir sobre o intrincado problema da linguagem animal e sua inevitável relação com a linguagem humana, o filósofo tece considerações cuja finura conjectural encontra ressonâncias nas conquistas mais recentes da etologia.

Montaigne monta uma longa lista de conteúdos significativos complexos que expressamos através de gestos que realizamos com o nosso corpo:

“Pedimos, prometemos, chamamos, despedimo-
-nos, ameaçamos, suplicamos, rezamos, negamos,

— — — — —

6 Sobre o complexo problema da relação entre as linguagens animais e a linguagem humana a partir das conquistas mais recentes das ciências que se dedicam ao problema, conferir Bimbenet (2014, pp 219-271). O autor oferece um quadro geral dos dados etológicos mais recentes sobre a questão, mas mantendo a análise sempre numa perspectiva estritamente filosófica.

interrogamos, admiramos, recusamos, contamos, confessamos, manifestamos nosso arrependimento, nossos temores, nossa vergonha, nossas dúvidas; informamo-nos, comandamos, incitamos, encorajamos, blasfemamos, testemunhamos, exprimimos nosso desprezo, nosso despeito; caçoamos, adulamos, desafiamos, injuriamos, aplaudimos, benzemos, humilhamos, reconciliamo-nos, exaltamo-nos, regozijamo-nos, queixamo-nos, entristecemos-nos; demonstramos nosso desânimo, nosso desespero, nosso espanto; exclamamos e calamos, e que mais não externamos, unicamente com as mãos, cuja variedade de movimentos nada fica a dever às inflexões da voz? Com a cabeça convidamos, aprovamos, reprovamos, desmentimos, saudamos, honramos, veneramos, desprezamos, solicitamos, lamentamos, acariciamos, censuramos, concordamos, desafiamos, exortamos, ameaçamos, asseguramos, inquirimos. E com as sobrancelhas? E com os ombros? Não há gesto ou movimento em nós que não fale, de uma maneira inteligível que não é ensinada e todos entendem” (MONTAIGNE 2016, pp 456-457).

Montaigne defende aqui algo muito próximo de uma gramática dos gestos para expressar toda essa miríade de conteúdos interiores. Ele chega ao ponto de considerar essa “gramática inculcada por gestos” (Idem p. 457) a verdadeira linguagem natural do homem. É quase como se Montaigne postulasse aqui uma via alternativa ao logocentrismo.

Os animais, por sua vez, possuem essa mesma capacidade de expressar conteúdos interiores através de uma intrincada linguagem gestual, fato confirmado pelas pesquisas recentes da etologia, primatologia e congêneres. Esse código gestual dos animais se apresenta com uma “sofisticação extrema” (BIMBENET 2014, p.225), mas enquanto linguagem ainda mantém uma estranheza congênita, “justamente porque especializada e codificada, aí onde expressões diretamente emotivas e gestuais nos pareceriam suficientes” (Idem). Dessa forma, mesmo que essas ciências ainda não consigam vislumbrar na linguagem animal uma função semântico-referencial; ainda assim, de uma maneira oblíqua, elas confirmam algumas das intuições montaignianas sobre o problema.

Montaigne estabelece uma espécie de isonomia gestual entre o homem e os animais. Com isso, ele transfere para os animais a mesma capacidade de expressar conteúdos interiores significativos: “Quanto aos animais que não têm voz, podemos verificar facilmente, pela comunicação e inteligência que entre eles se observam, que possuem outros meios de se compreender, valendo-se de movimentos com significações específicas” (MONTAIGNE 2016, p.456). Essa gramática do gesto alcançaria assim o estatuto de uma linguagem significante? E se essa gramática do gesto funciona plenamente no uso humano, não funcionaria também no seu uso animal?

Com essas considerações sobre a animalidade, Montaigne rebate tanto o instinto como base para o comportamento animal, quanto o antigo preconceito que enxerga os animais através de uma suposta inferioridade e estupidez. O parâmetro de verificação desse tipo de juízo sobre a animalidade é a imaginação vaidosa do homem, que atribui a si mesmo *qualidades divinas* e

“separa-se das outras criaturas; distribui as faculdades físicas e intelectuais que bem entende aos animais, seus companheiros” (MONTAIGNE 2016, p. 455). Há, aqui, sem dúvida, uma guinada na concepção vigente no período do Renascimento, que tinha o homem como intermediário entre dois tipos de criaturas: as celestiais e as bestiais⁷. O filósofo recusa de forma radical toda ênfase que se possa dar à grandeza do homem. Este ente nada tem em si que possa torna-lo *digno de distinção*:

“Quem o autoriza a pensar que o movimento admirável da abóbada celeste, a luz eterna dessas tochas girando majestosamente sobre sua cabeça, as flutuações comoventes do mar de horizontes infinitos, foram criados e continuem a existir unicamente para sua comodidade e serviço? Será possível imaginar algo mais ridículo do que essa miserável criatura, que nem sequer é dona de si mesma, que está exposta a todos os desastres e se proclama senhora do universo?” (MONTAIGNE 2016, p. 453).

O homem não ocupa assim uma posição de destaque na ordem da natureza. Aliás, a natureza surge como uma *ordem universal* que é responsável por cuidar “igualmente de todas as suas criaturas” (Idem p.468). Com isso, estabelece-se uma semelhança entre todos os seres da natureza e o homem é recolocado “entre as demais criaturas” (Ibidem p.461). Segundo Cassirer, a *Apologia* preconiza uma “essencial igualdade biológica e espiritual entre o homem e a besta” (1986, p. 199). Supera-se desse modo aquela

7 Para uma visão abrangente e ao mesmo tempo minuciosa da função mediadora do homem na reflexão antropológica do Renascimento, conferir: O humano, o inumano e o sobre-humano no pensamento antropológico do Renascimento. (SANTOS 2007, pp. 43-92).

oposição entre *humanitas* e *animalitas*, vigente em boa parte da reflexão antropológica do Renascimento. O que se evidencia dessa doutrina da animalidade afirmada por Montaigne é, segundo Leonel Ribeiro dos Santos, *um saldo positivo*:

“mas agora a favor dos animais. Montaigne pratica um descentramento da perspectiva para poder ter uma adequada percepção e formular um juízo mais isento acerca do que não é humano. Desse modo ele não só consegue encontrar pertinência nas formas da vida animal, como sobretudo aprende a relativizar as formas de comportamento e de vida dos humanos” (2007, p. 86-87).

A relativização do homem através de sua diluição na ordem universal da natureza tem um alcance que vai além da relação com os animais. A partir da relativização de seu lugar na ordem do mundo, ao homem cumpre agora “ter certo respeito não somente pelos animais, mas também por tudo o que encerra vida e sentimento, inclusive plantas e árvores” (MONTAIGNE 2016 pp. 441-442). Dessa forma, Montaigne parece estar em plena concordância com a tese defendida por Derrida em *O animal que logo sou: o animal lança sobre nós uma interpelação moral*.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio, **O aberto: o homem e o animal**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- BIMBENET, Étienne. **O animal que não sou mais**. Curitiba: UFPR, 2014.
- CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento I**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- DERRIDA, Jacques, **O animal que logo sou**. São Paulo: Unesp, 2002.

ESPINOSA, Benedictus de. Carta nº 50, *In Espinosa*, Benedictus de. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. [Os pensadores].

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. **Então você pensa que é humano?** uma breve história da humanidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LYOTARD, Jean-François, **O inumano**, Editorial Estampa, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Conversas-1948**, São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. São Paulo: Editora 34, 2016.

SANTOS, Leonel Ribeiro. **O espírito da letra: ensaios de hermenêutica da modernidade**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2007.

WOLFF, Francis. **Nossa humanidade: de Aristóteles às neurociências**, São Paulo: Unesp, 2012.

Metafísica hoje?

Tito Marques Palmeiro¹

Ser, morte, vida, verdade, tempo e identidade são algumas das palavras que empregamos continuamente, facilmente, contando que não nos detenhamos muito nelas. Sabemos que, se quisermos discuti-las minuciosamente, passamos a nos mover com dificuldade no âmbito daquilo que é comumente aceito nos discursos públicos. Na imprensa, nas redes sociais ou em encontros, fala-se frequentemente de *experiência de vida*, de *modos de vida* ou de *projetos de vida*, mas nem por isso se interroga o sentido da vida. A dificuldade de investigar o sentido não se coloca apenas para a vida, pois o mesmo se dá com seu mais extremo oposto. Também da morte se fala diariamente, em notícias de jornais e postagens sobre crimes, guerras e atentados, sem que ela pese sobre o discurso. E o mesmo se dá com o tempo, a verdade, a identidade, e outras palavras desse tipo: palavras que são empregadas no debate público até um certo limite, para além do qual entraríamos em um registro perigosamente “metafísico”.

É essa recusa, que não pode se assumir enquanto tal, que determina o lugar da metafísica no mundo hoje. A recusa da metafísica tem consequências porque tende a negar a possibilidade de nos aprofundarmos em palavras importantes para nós. Esse é o caso de situações limite nas quais procuramos consolar alguém, velho, enfermo ou criança, pois sabemos então que nada do que é comumente dito a respeito da morte pode ser de algum

1 UERJ.

auxílio. Nada do que se diz em fórmulas repetidas nos discursos públicos permite que encontremos as palavras apropriadas. Mas com isso somos tentados a acreditar também que nada do que já se pensou a respeito da morte seria realmente importante. Assim, habituados cada vez mais ao critério da compreensibilidade imediata dos problemas próprio ao discurso público, podemos crer que nada de decisivo teria sido dito em nossa rica tradição metafísica, apesar de todos esforços, penas e esperanças nela depositadas em sua longuíssima história.

Este não é um escrito que procura convocar seus leitores a se lamentar acerca da perda de importância do passado, mas a pensar essa recusa. O mero lamento, ou outra forma qualquer de reação, se inscreve no movimento do debate público de tomar um problema como algo a ser resolvido, e não pensado. Aqui se trata de tomar essa recusa como um problema produtivo, para, a partir dela, discutir a possibilidade da *metafísica hoje*.

A ênfase na palavra *hoje* parece se chocar contra a compreensão da metafísica como um saber atemporal que investigaria um conjunto próprio de questões, desenvolvendo um questionamento vertiginoso, estranho à sobriedade de nossos hábitos intelectuais. No entanto, a possibilidade de superar a metafísica pressupõe não apenas que estamos em condição de dar respostas novas e mais interessantes, mas, sobretudo, que sabemos quais são suas questões. Aqui não se trata de estabelecer uma teoria acerca do que é a metafísica ou de repertoriar suas possíveis questões, pois temos uma tarefa inteiramente distinta: interrogar a possibilidade de ela vir a estabelecer uma relação positiva com o debate público. Para tanto, não é suficiente discutir o imponente corpo de escritos metafísicos, redigidos ao longo de mais de 2.500 anos, pois é preciso levar em conta também as

questões que nos assediam atualmente. Apesar das palavras nos faltarem quando temos que falar de vida ou morte para quem espere consolo, é necessário compreender em que medida a metafísica *ainda seria portadora de alguma promessa para nós*.

O problema é que não parece ser muito fácil dizer como ela poderia se dirigir ao debate público. São aparentemente infundáveis os perigos que ameaçam atualmente o planeta, a economia e as liberdades. O debate público mundial se concentra em torno de questões urgentes, que reclamam por uma gestão responsável dos recursos, assim como por uma nova economia, por novos pactos políticos, novas liberdades, e, sempre, por mais e mais ciência e técnica. É aparentemente muito mais importante controlar as consequências do aquecimento global, regular os fluxos de capital, impedir a proliferação de injustiças sociais e econômicas ou controlar as consequências da crescente disseminação da informática em todas esferas da vida, do que se dedicar a uma antiga atividade que parece estrangeira a nossas preocupações atuais.

É assim necessário partir da recusa implícita e disseminada da metafísica hoje. Recusa que se encontra fundada naquilo que nossas sociedades julgam como podendo, ou não, contribuir para o debate de seus temas.

Atração metafísica

A recusa atual da metafísica é singular porque não implica que ela tenha se tornado, de fato, algo inteiramente passado. Em artigos sobre obras cinematográficas ou de literatura, se fala ainda da “metafísica” de determinado autor;² em livrarias, a

— — — — —
2 Apenas para fornecer um exemplo dentre diversos outros possíveis, podemos citar um artigo do jornal *O Estado de S. Paulo* de 3 de outubro de 2014 afirma

rubrica “Metafísica” aparece geralmente ao lado de “Esoterismo”, “Auto-ajuda” ou “Religião”; há mesmo a preocupação em mostrar sua atualidade em novas áreas do conhecimento que procuram se justificar apelando a ela, como, por exemplo, em propostas de administração de riscos privilegiando a reatividade e adaptabilidade, e que para isso invocam Heráclito como mostrando a necessidade de esperar pelo inesperado.³

Esse breve apanhado anedótico tem a intenção de mostrar que a recusa atual da metafísica não nega que ela ainda exerça alguma forma de atração. Nas diversas vozes pelas quais se faz o debate público, há sempre referências diretas ou indiretas a ela. Para compreender essa atração, discutiremos textos exteriores ao *corpus* de escritos metafísicos, isto é, leremos textos publicados em sites da internet. O primeiro exemplo é uma reclamação feita em um site que procura contribuir para a melhoria da gestão do universo do consumo:

Fim de conversa. Chamo um exorcista ou o quê? Alguém sabe o que eu faço pra me livrar de um serviço que eu não tenho ou isso é muito metafísico? (https://www.reclameaqui.com.br/net-tv-banda-larga-e-telefone/cancelamento-frustrado-dura-3-meses_13518201/)

É estranho trazer à discussão um escrito tão exterior ao debate acadêmico, mas o que há de verdadeiramente estranho

que “Asas do desejo não é um filme realista, mas metafísico”.

3 Cf. Adalsteinsson, Gudni, *The Liquidity Risk Management Guide: From Policy to Pitfalls*, p. 2: “Though not likely to have been discerning himself about liquidity risk management, Heraclitus did however make a point, which is still valid some 2.500 years later. Rather than trying to avoid the last mistakes from happening, which are well known, it is a better approach to prepare for the unexpected.”

nele é o fato de mostrar, em palavras que nos parecem estrangeiras, o que a metafísica se torna quando escapa aos muros da Academia. Isso é importante se ela deve poder discutir questões que concernem a todos nós, filósofos ou não. Nessa passagem, o termo *metafísico* é empregado como um adjetivo equivalente aproximadamente a “incompreensível” e “paradoxal”. Ora, esse não é seu único uso, nem se trata aqui de procurar esgotar todos seus usos no debate público. A importância desse exemplo, e do seguinte, reside em mostrar que esse termo pode envolver sentidos diametralmente opostos:

Os socialistas das mais variadas vertentes entendem que o debate moderno é aquele que se fundamenta na ética coletivista estatista.

Sim, esse tem sido o “debate moderno” desde o fim do século XIX. O problema é que se trata de um debate proposto por quem não se importa de se evadir do dado metafísico, epistemológico e ético de que o homem necessita que seus direitos individuais sejam respeitados, pois são violados sucessivamente pelos governos.

Aceitar o debate nesses termos é sucumbir de vez à filosofia da brutalidade, da subserviência, do homem como meio e não como fim. (<https://www.institutoliberal.org.br/blog/economia/a-verdade-pouco-falada-sobre-impostos-e-privatizacao/>)

O importante acerca dessa passagem não reside na ideologia que ela defende ou combate. Também não reside em seus possíveis erros ou simplificações teóricas, como se a relação que a filosofia devesse manter com o debate público se resumisse a

adotar um tom professoral; o decisivo é que a defesa do caráter último e inalienável dos “direitos individuais” se faz por sua compreensão enquanto um “dado metafísico”. Esse texto participa da estratégia de um *think tank* que promove ideias liberais no debate público, e é curioso que seu autor termine por atribuir ao caráter “metafísico” dos direitos individuais o sentido oposto daquele que um filósofo liberal do século XVIII lhes atribuiu quando de seu surgimento. Em meados de agosto de 1789, Jeremy Bentham enviou uma carta a um revolucionário francês, o girondino Jacques Pierre Brissot de Warville, na qual criticou a adoção da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* pela Assembleia Constituinte francesa afirmando que ela é “o *nec plus ultra* da metafísica”.⁴ Assim como o articulista do Instituto Liberal, Jeremy Bentham também considerou os direitos individuais algo “metafísico”, mas ele não quis sublinhar com isso seu caráter apodítico, e sim sua inadaptação às exigências pragmáticas da vida em sociedade: temos mais um princípio abstrato que dificulta a realização da felicidade prática entre os homens.

Pelo que vimos, enquanto que na primeira citação, o termo “metafísica” era sinônimo dos adjetivos “impreciso” e “paradoxal”, no artigo de luta do Instituto Liberal, ele é sinônimo de “absolutamente certo”. O que importa não é apenas que esse termo possa ser tomado de maneira tão diversa, mas,

4 Ver a carta de Bentham para Jacques Pierre Brissot de Warville: “I am sorry you have undertaken to publish a Declaration of Rights. It is a metaphysical work — the *nec plus ultra* of metaphysics. It may have been a necessary evil, — but it is nevertheless an evil. Political science is not far enough advanced for such a declaration. Let the articles be what they may, I will engage they must come under three heads — 1. Unintelligible; 2. False; 3. A mixture of both. You will have no end that will not be contradicted or superseded by the laws of details which are to follow them.” (*The Collected Works of Jeremy Bentham*, vol. 4, Carta 673, p. 84)

sobretudo, que esses discursos se relacionem com a metafísica de maneira tão imprecisa, pois o que eles dizem não contribui em nada para sua compreensão. Os textos de nossa tradição metafísica se encontram a anos-luz desse tipo de afirmação genérica, porque constituem um dos pontos mais elevados do pensamento conceitual.

No entanto, para compreendermos como a metafísica aparece no debate público, é importante levar em conta esses discursos a seu respeito. Dizer que ela sempre foi um discurso eminentemente conceitual, e que afirmações genéricas a seu respeito devem ser desconsideradas, significa simplesmente recusar um início de diálogo. Isso não significa que a metafísica deva avançar mascarada no debate público, e sim que ela deve se tornar detentora de uma voz, que, na sua ausência, se desdobra em falas ventríloquas que se disseminam de modo mecânico. Como mostraram os exemplos anteriores, esse modo empobrecido de falar acerca da metafísica ocorre por clichês, preconceitos e argumentos bastante esquemáticos. Caso ela não procure se apropriar de sua voz pública, permanecerá no estado em que sempre esteve: impossibilitada de falar em seu próprio nome e, por isso, sujeita ao movimento mutante das opiniões. Sua história mostra que ela ficou continuamente à mercê dos discursos à sua volta. Por este motivo, ela esteve frequentemente exposta a inumeráveis proibições, algumas delas bastante conhecidas. 399 a. c.: julgamento e morte de Sócrates. 529 a. c.: fechamento da Escola de Atenas pelo Imperador Justiniano. 1215: inscrição nos estatutos da Universidade de Paris da proibição do ensino da *Metafísica* de Aristóteles. 1663: inclusão das *Meditações* e das *Paixões da alma* de Descartes no Índice dos livros proibidos. 2017: exclusão da disciplina de filosofia do ensino médio no Brasil

pela lei 13.415. Muitas datas passadas não foram citadas, e talvez outras sejam brevemente adicionadas a essa lista.

O “conceito” no debate público contemporâneo

Para que compreendamos como a metafísica poderia se dirigir ao debate público contemporâneo, é importante esclarecer que sentido preciso tem nele o conceito. Para tanto, seguiremos um terceiro e último exemplo do mesmo tipo que os anteriores. Trata-se de um artigo-publicidade de *O Globo* de 14/08/2017, intitulado “Educação 360 Tecnologia: coragem para mudar e vencer velhas barreiras”, que faz um uso exemplar de conceitos ao afirmar:

Uma das mesas de debate enfatizou a necessidade de preparação técnica e metodológica das escolas e redes de ensino, de modo a ficarem aptas para absorver a nova cultura educacional utilizando equipamentos e sistemas. Sérgio Branco, cofundador e diretor do ITS Rio, ressaltou o baixo nível de autonomia dos alunos. — Não podemos perder essa chance histórica de dar o salto tecnológico na Educação.

Essa passagem é exemplar por afirmar abertamente três fatores cruciais: em primeiro lugar, que conceitos têm um papel meramente operatório, uma vez que estão a serviço de uma “*preparação técnica e metodológica*” visando “*absorver nova cultura educacional*”. Isso não requer a compreensão e a discussão dos conceitos em jogo no ambiente educativo, mas a mera aceleração da absorção dessa nova cultura educacional, “*utilizando equipamentos e sistemas*”. Em segundo lugar, essa passagem fala a seus leitores como se fosse evidente que o uso dos conceitos em educação não necessita ser justificado por

qualquer fundamentação teórica, pois trata-se simplesmente de respeitar uma urgência impossível de recusar, pois “*não podemos perder essa chance histórica*”. É sobretudo por esse motivo que a metafísica, enquanto discurso conceitual, se encontra radicalmente fora de lugar hoje em dia. O *não* que lhe é dirigido não resulta de uma interrogação de seu sentido. A rigor, o discurso público nada quer saber a seu respeito, pois ela é simplesmente tida como excessiva, e ponto final. Ela não parece possibilitar uma compreensão adequada a nossos debates acerca das questões que são, para nossas sociedades, as mais importantes; questões que parecem exigir que o que seja dito, o seja claramente, sem ambiguidade — assim como todos pensam compreender o que significa, sem maiores problemas, as palavras “mercado”, “sociedade” ou “política”.

No final das contas, o que essa passagem mostra é que o conceito não se encontra pensado no debate público como um termo destinado a garantir inteligibilidade. A estruturação que ele possibilita não é considerada importante, não sendo isso tomado como um trunfo que permitiria que definíssemos, de modo preciso, o sentido dos problemas em jogo, porque ele é antes relegado ao papel secundário de uma noção operacional. O conceito se torna uma mera nota ou cristalização das urgências do mundo por ter a função de detectar problemas para sua resolução. Ele não permite outra visão que aquela limitada a um campo restrito de problemas dados a um momento preciso. É assim, por exemplo, que o debate sobre a economia nas grandes narrativas políticas ou jornalísticas emprega seus conceitos como meros indicadores, como no caso do P.I.B ou da taxa de inflação, fornecendo apenas tendências momentâneas. Com isso, não se pensa no sentido geral dos projetos econômicos, e, em particular, em seu sentido político. Os exemplos do uso

operacional de conceitos no debate público são abundantes, mas talvez nenhum seja mais significativo que o esvaziamento de sentido que as noções de “esquerda” e de “direita” sofreram em função de seu uso como polos meramente opostos, sem qualquer “conteúdo” próprio.

De uma inesperada proximidade

Não é suficiente dizer que o debate público recusa a metafísica, pois devemos perguntar: o que ele recusa nela? A resposta é dada pelos próprios textos do *corpus* metafísico, que falam dessa ciência como de algo separado de nossas preocupações correntes. Essa separação é reivindicada em seus momentos centrais. Aqui seguiremos brevemente três desses momentos. O primeiro ocorre na descrição que Platão faz do filósofo Parmênides no diálogo *Teeteto*, quando Sócrates diz a Teeteto:

Pois Parmênides me parece ser, como o herói de Homero, “venerável” e “terrível” (*deinós*). Eu me aproximei do homem quando ainda era muito jovem, e ele muito velho: ele me pareceu ter uma profundidade (*báthos*) indubitavelmente (*pantápassi*) nobre (*gennaion*). Temo assim que não possamos compreender o que ele diz (*legómena*) (*Théétète* 183e-184a)⁵

Sócrates afirma ter percebido, quando jovem, a profundidade de Parmênides, e esse é justamente o motivo pelo qual teme não poder discutir suas palavras. Apesar de o personagem Sócrates ser frequentemente o porta-voz da filosofia, o curioso dessa passagem é que nela essa voz faz eco à opinião

— — — — —
5 A tradução francesa foi levemente modificada a partir do confronto com o original grego.

comum a respeito da filosofia. E ao fazê-lo, o pensamento de Parmênides se mostrará como algo absolutamente separado de nossas preocupações correntes. Essa separação também será explorada em nosso segundo exemplo. Ela aparece em passagens nas quais Aristóteles pensa o sentido da investigação que realiza no tratado que nossa tradição chama de *Metafísica*. Assim, na *Ética a Nicômaco*, ele dirá, acerca de um dos elementos dessa investigação, o estudo sobre a *sophía* ou a ciência superior:

Essas considerações mostram, portanto, que a *sophía* é tanto *epistéme* quanto *noûs* do que é por natureza mais honroso (*timiotáton*). Eis por que se diz que Anaxágoras, Tales, e pessoas como eles são sábios (*sophoûs*), mas não de modo prático (*phronímous*) [...]; e que seu conhecimento é extraordinário (*perittà*), maravilhoso (*thaumastà*), difícil (*chalepá*), divino (*daimónia*), mas sem utilidade (ákresta), pois não procura por bens humanos (*anthrópina agathà*) (*Aristotle's Nicomachean Ethics*, Livro VI, capítulo VI 1141b4-9)⁶

É importante observar que essa caracterização da *sophía* não é de ordem conceitual, mas uma adjetivação. Antes de discutirmos a consequência desse ponto, leremos um terceiro e último trecho, também de Aristóteles, no qual um passo suplementar será dado. Nele se mostra que nossas opiniões terão um papel ainda mais decisivo para o discurso da metafísica, pois elas serão invocadas para que se possa compreender a própria possibilidade da *sophía*. Seu estudo na *Metafísica* apenas poderá ser levado a

⁶ A tradução inglesa foi levemente modificada a partir do confronto com o original grego.

cabo porque Aristóteles se dirigirá a *nós* para perguntar como a consideramos, assim como à figura do sábio:

Ora, dado que buscamos justamente essa ciência, deveremos examinar de que causas e de que princípios é ciência a *sophía*. E talvez isso se torne claro se considerarmos as que temos (échomen) do sábio. (*Metafísica*, Livro Alfa 2, 982a4-7)⁷

Nas seis definições que estabelecerá a respeito do sábio e da *sophía*,⁸ Aristóteles partirá a cada vez daquilo que *nós consideramos*. Vejamos a seguir apenas o início da primeira definição:

Consideramos (*hupolambánomen*), em primeiro lugar, que o sábio conheça todas as coisas, enquanto isso é possível, mas não que ele tenha ciência de cada coisa individualmente considerada. (*Metafísica*, Livro Alfa 2, 982a7-10)

E Aristóteles dirá, ao final, em uma recapitulação:

Tantas e tais são, portanto, as concepções (*hupolépseis*) que temos (échomen) sobre a *sophía* e sobre os sábios. (*Metafísica*, Livro Alfa 2, 982a20-21)

Esses fragmentos de Platão e Aristóteles são surpreendentes por mostrarem que a metafísica pode ecoar opiniões comuns. Vimos no início de nosso texto, no breve estudo acerca

— — — — —

7 A tradução portuguesa foi levemente modificada a partir do confronto com o original grego.

8 Sábio é (1.) aquele que conhece todas as coisas, (2.) que conhece o difícil, (3.) que mais conhece as causas e (4.) que pode ensinar, e a *sophía* é (5.) uma ciência que apenas pode ser escolhida por si mesma e (6.) a ciência hierarquicamente superior. (*Metafísica*, Livro Alfa 2, 982a7-10)

do modo pelo qual a metafísica é dita no discurso público, que ela é enunciada enquanto uma mera adjetivação. Agora compreendemos que o mesmo ocorre nesses trechos de Platão e Aristóteles. Termos como “excesso”, “profundidade”, “dificuldade” ou “superioridade” são comparações que enfatizam sua descontinuidade por relação aos critérios daquilo que o discurso público toma por norma. Isso mostra que o modo aproximativo pelo qual o debate público se refere à metafísica não deve ser descartado, como se fosse um mero detalhe sem importância, pois Platão e Aristóteles puderam integrá-lo em suas investigações. Assim, esse modo confuso, pouco preciso conceitualmente, constituirá justamente o lugar a partir do qual se deve procurar compreender a possibilidade de a *metafísica assumir sua voz pública*.

Duas tarefas

As reflexões anteriores serviram apenas para indicar as condições requeridas para pensarmos sobre a possibilidade da metafísica hoje. Agora se compreende que tal possibilidade não é da ordem de uma argumentação intrafilosófica. O que está em jogo é apenas a capacidade de a metafísica assumir sua voz no debate público atual. Para compreender efetivamente essa possibilidade, discutiremos a seguir, em linhas gerais, duas tarefas associadas.

Por um lado, trata-se de compreender como o uso do conceito na metafísica poderia se conciliar com o caráter vago pelo qual ela aparece no debate público. Mas antes de desenvolvermos esse ponto, é necessário compreender através de que questão ela poderia se dirigir às questões que nos afetam em nosso momento atual. Sem essa interrogação, ela permaneceria dependente dos temas sempre novos que se sucedem no debate público.

A pergunta acerca do que é importante para nós, hoje, é a mesma que se colocou em outros momentos de nossa tradição. Por exemplo, o que era importante para os gregos, em sua vida na *pólis*? As respostas foram diversas, e uma em particular foi decisiva para o surgimento da filosofia de Platão: a questão sobre se a virtude pode ser ensinada. Do mesmo modo, o que era importante para a humanidade medieval europeia? As respostas que se impuseram abarcaram temas como Deus, anjos, lógica e Universais. E assim, igualmente, se deve perguntar: o que é importante para nós hoje? O que nos diferencia de outros momentos da tradição ao nos afetar de modo radical, sem que possamos compreendê-lo inteiramente, por desafiar nosso poder conceitual?

A proposta a seguir parece corresponder bem a esse estado de coisas: trata-se do mundo, cujos novos aspectos se desenvolvem em todos os domínios de nossa existência, sem que saibamos se poderemos vir a ter a seu respeito um conhecimento suficiente. O mundo se tornou um lugar de novidades constantes que explodiram o quadro de nossos conceitos tradicionais; é nele que surgem novas formas de violência, como as guerras de extermínio e o terrorismo, uma nova forma de arte, separada de seu público, de política, enquanto administração tecnológica de perigos, ou de relações interpessoais, cujo sentido se anuncia confusamente nos aplicativos recentes de redes sociais.

Mundo é como uma dessas palavras que indicamos inicialmente: *ser, morte, vida, verdade, tempo, identidade*. Ele também se encontra continuamente empregado em nossas conversas, sem ser suficientemente questionado. Sua importância para nosso estudo reside em ele constituir o horizonte de nossos debates atuais. Ele não é propriamente um objeto, por ser antes o que nos envolve,

o contexto de todas nossas discussões. Com essa palavra, não se trata de pensar noções científicas como “universo”, nem o que quer que seja que possa ser delimitado e conceitualizado. É por ser algo de outra ordem por relação às noções tradicionais (*gênos, eidos*, Universais...) que a irrupção do problema do mundo em filosofia foi responsável pela crise dos valores superiores que Marx e Nietzsche diagnosticaram. “Verdade”, “princípio”, “fundamento”, “política” e tantos outros valores tradicionais ainda fazem parte de nosso vocabulário, mas eles não têm mais poder explicativo diante dos fenômenos novos do mundo. Isso explica por que o debate público se encontra atualmente marcado por clamores, acusações, protestos e, paradoxalmente também, por uma ausência generalizada de escuta. O problema do mundo é o que torna necessário *outro discurso*, um discurso pelo qual questionaríamos o contexto mais geral que envolve todos nossos debates.

Com a ideia de “outro discurso”, o que se indica é que a metafísica poderia reunir hoje suas duas faces: a preocupação com o conceito e o modo vago e confuso pelo qual sua voz ressoa no debate público. Ora, pode parecer surpreendente falar de “confusão” a respeito do conceito. Ele é tomado justamente como o meio que permite dissolver as ambiguidades do conhecimento. O conceito delimita, limita, separa o que é próprio do que lhe é exterior. Ele é o instrumento pelo qual o saber procura escapar à confusão. No entanto, *conceito e ausência de confusão* não são necessários para qualquer atividade. Tomemos a arte, por exemplo. Ela é tida por uma atividade singular por não se encontrar obrigada a prestar contas perante o tribunal do conceito. Ela pode ser arte mesmo se não é, necessariamente, estranha à confusão.

Vejam os a seguir um uso literário do termo confusão. Vamos nos dirigir à obra de Ovídio, um poeta romano, de que se celebraram em 2017 os dois mil anos da morte. Um de seus escritos iniciais, as *Heroides*, reúne cartas fictícias de amor, escritas em geral por heroínas da mitologia greco-romana. Na segunda carta, de Fílis a Demofonte, ele põe na boca de Fílis, a amante abandonada, as seguintes palavras para seu antigo amado:

você ousou me abraçar, dando-me longos beijos no pescoço, e juntar (*confundere*) tuas lágrimas às minhas lágrimas. (*Heroides and Amores*, Carta II, 93-95)⁹

O verbo confundir, “*confundere*”, é aqui empregado em seu sentido latino usual de juntar, reunir. “*Con-fondere*” é fundir-junto, amalgamar. Nesse verso se mostra que a confusão não constitui um problema a ser sanado pela força separadora do conceito. Ela é produtiva justamente por operar a junção íntima de amante e amado, em suas lágrimas. Ela permite uma indistinção que explica quão dolorosa se torna sua posterior separação. A confusão poderá ter um sentido positivo também para o discurso metafísico, caso encontremos um sentido correspondente de conceito. Para tanto, nos deteremos em outro verso de Ovídio. Trata-se de um verso que emprega o termo latino *conceptus* em seu sentido então corrente, e que tem a vantagem de nos mostrar que ele não quer dizer exclusivamente “delimitação”. No Livro X de suas *Metamorfoses*, Ovídio fala do amor incestuoso de Mirra por seu pai, o rei Cinira, de Chipre.

— — — — —
9 A tradução inglesa foi levemente modificada a partir do confronto com o original grego.

Após tê-lo ludibriado, indo à sua cama na escuridão, e tendo passado a noite com ele, Ovídio nos diz que na manhã seguinte:

Plena de seu pai, ela deixa a cama, e porta o terrível
sêmen na ímpia barriga, e carrega o crime conce-
bido (“*conceptaque crimina portat*”). (*Metamorphoses*,
469-470)¹⁰

Uma observação etimológica: o termo latino *conceptus* significa, ao mesmo tempo, o produto de uma gestação e a reunião em uma unidade. A título de exemplo, no modo pelo qual a língua alemã pensa o conceito (*Begriff*), temos apenas o sentido de apreensão totalizante (*greiffen*). Retornando à passagem das *Metamorphoses*, vemos que nela a palavra *conceptus* não é empregada no sentido de identidade ou delimitação. Ela significa antes acolhida, concepção e geração do filho no ventre de sua mãe. Esse sentido do conceito pode ser investido pelo pensamento contemporâneo em sua tentativa de se dirigir, de maneira acolhedora, aos diversos discursos públicos. Ele poderia desenvolver assim potencialidades que já estavam presentes neles, mas que eles não podem desenvolver por si sós, justamente porque o “metafísico” constitui para o debate público o conceito-limite que o define.

Conclusão

No debate público atual sobre gênero, economia, escola e outras questões tidas por urgentes, as posições dos debatedores provêm de opiniões comuns, difusas. É curioso que cada um possa considerar sua uma opinião que partilha com milhões

10 A tradução inglesa foi levemente modificada a partir do confronto com o original grego.

de pessoas. Descartes afirmou a esse respeito no *Discurso do método* que:

um mesmo homem, com seu mesmo espírito, sendo alimentado desde a infância entre os Franceses ou os Alemães, torna-se diferente do que teria sido se tivesse sempre vivido entre os Chineses ou os Canibais. (*Discurso do método*, AT VI, 16, 11-16)

A solução platônica para esse problema procura subordinar a diversidade das opiniões ao critério do conhecimento. No entanto, após 2.500 anos de metafísica, não é mais possível acreditar que a voz do saber se difundirá magicamente no debate público. Se não é desejável que ele continue a ser compreendido como hierarquicamente inferior, também não se resolve nada com a tendência atual, que procura subordinar o saber aos critérios mutantes do debate público.

Pelo que vimos em nosso estudo, é possível que outras possibilidades ainda estejam disponíveis hoje, possibilidades que nos levam a supor que o discurso metafísico deva se dirigir ao debate público. Não para se defender, nem para reivindicar direitos, mas para assumir sua voz pública e estabelecer outra relação com os diversos dizeres. A metafísica deveria assim se abrir para outras dimensões do mundo, acolher seus argumentos para fazer pensar. Talvez assim fosse possível falarmos para aqueles que nada querem saber dela, enquanto questionamento radical, sem nos guiarmos pelas questões que eles procuram impor e por suas exigências. Talvez a atração que a metafísica ainda exerce seja algo que ela devesse levar um pouco mais a sério.

Referências

- Adalsteinnsson, Gudni. *The Liquidity Risk Management Guide: From Policy to Pitfalls*. Nova Jersey: Willey, 2014.
- Aristóteles. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale. Tradução portuguesa de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.
- Aristotle's Nicomachean Ethics*. Tradução, ensaio interpretativo, notas e glossário de Robert C. Bartlett e Susan D. Collins. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Bentham, Jeremy. *The Collected Works of Jeremy Bentham*, vol. 4. Londres: UCL Press, 1981.
- Descartes, René. *Discours de la méthode*. Paris: Vrin, 1987.
- Harlfinger, Dieter. “Zur Überlieferungsgeschichte der Metaphysik” In: Aubenque, Pierre (ed.), *Etudes sur la Metaphysique d'Aristote*. Paris: Vrin, 1979.
- Merten, Luiz Carlos. “Asas do desejo não é um filme realista, mas metafísico” In: *O Estado de S. Paulo*. Disponível em: <<http://cultura.estadao.com.br/noticias/cinema,asas-do-desejo-nao-e-um-filme-realista-mas-metafisico,1570459>>. Acesso em: 12 jan. 2018.
- Ovídio. *Heroides and Amores*. Loeb Classical Library. Tradução de Grant Sowermann. Nova Iorque: The Macmillan Co, 1914.
- Metamorphoses*, vol. 2. Loeb Classical Library. Tradução de Frank Justus Miller. Cambridge: Harvard University Press, 1958.
- Platão. *Théétète*. Tradução e notas de Auguste Diès. Paris: Les Belles-lettres, 1924.
- Rachewski, Roberto. “A verdade pouco falada sobre impostos e privatização”. Disponível em: <<https://www.institutoliberal.org.br/blog/>>

Metafísica hoje

economia/a-verdade-pouco-falada-sobre-impostos-e-privatizacao/>.

Acesso em: 12 jan.2018.

RECLAMEAQUI. Disponível em: <https://www.reclameaqui.com.br/net-tv-banda-larga-e-telefone/cancelamento-frustrado-du-ra-3-meses_13518201/>. Acesso em: 12 jan. 2018.



Impresso em papel pólen soft 80g
e para capa triplex 250g.

Composto na
CAULE DE PAPIRO GRÁFICA E EDITORA
Rua Serra do Mel, 7989, Cidade Satélite
Pitumbu | Natal/RN | (84) 3218 4626
cauledepapiro.com.br

É a metafísica espelho da vida? Ela reflete o que é a vida? É capaz de ser a sua imagem? Será possível estabelecer o valor ontológico que possui uma e outra? O que é a metafísica respeito à vida, para que possa ser compreendida a partir da figura do espelho? A relação de Imagem e modelo não parece conservar, ao menos, uma diferença entre ambas, uma vez que a imagem é em função do modelo que ela mesma reflete? Tal diferença não acarretaria no desmonte da relação questionada? Não haveria uma diferença intransponível entre a metafísica e a vida, ou em outros termos, entre o pensamento e a realidade? Estas são algumas das questões originadas pela questão que este livro procura enfrentar-se, evidenciando de que forma, desde o pensamento antigo até o contemporâneo, a filosofia nos faz pensar sobre a capacidade do ser humano de interpretar a própria vida.



gráfica e editora
CAULE DE PAPIRO®



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
ppgfil
EM FILOSOFIA UFRN

ISBN 978-85-92622-29-9