

ISSN 1582-7483

FILOSÓFICAS

FRANZAS

Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado
do Rio Grande do Norte
Campus do Seridó
Caçó - RN

Ano 2 • Nº 1 • Jan/Jun 2003

**Incentivo à pesquisa • produção acadêmica • desenvolvimento da cultura
dialógica • democratização do saber filosófico**



TRILHAS FILOSÓFICAS

ANO III, NÚMERO 1, JAN.-JUN. 2010

**Revista Acadêmica de Filosofia
Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Avançado do Seridó
Caicó – RN**

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE - UERN

Reitor

Milton Marques de Medeiros

Vice-reitor

Aécio Cândido de Sousa

Pró-reitor de Administração

Francisco Severino Neto

Pró-reitora de Recursos Humanos e Assuntos Estudantis

Joana D'arc Lacerda Alves Felipe

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-graduação

Pedro Fernandes Ribeiro Neto

Pró-reitor de Ensino de Graduação

João Batista Xavier

Pró-reitor de Extensão

Francisco Vanderlei de Lima

Diretora do Campus do Seridó

Maria Reilta Dantas Cirino

Coordenador do Curso de Filosofia

José Francisco das Chagas Souza

Capa

Luli Esteves

Revisão

Dax Moraes

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus do Seridó - UERN

Rua André Sales, nº. 667, Paulo VI - Caicó-RN - CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Trilhas Filosóficas** – Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó, ano III, n. 1, páginas do artigo, jan.-jun. 2010. ISSN 1984-5561.

Disponível em: < url completa >. Acesso em: dia mês ano

TRILHAS FILOSÓFICAS

Publicação do Curso de Filosofia do CAS/UERN (Caicó-RN)
e do Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação (UERN)

Editor responsável

Dax Moraes (UERN)

Conselho editorial

Dax Moraes (UERN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
Guilherme Paiva de Carvalho Martins (UERN)
João Batista Xavier (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Telmir de Souza Soares (UERN)

Conselho científico

Anadja Marilda Gomes Braz (UERN)
Antonio Jorge Soares (UFERSA)
Antonio Lisboa (UFRN)
Emmanuel Appel (UFPR)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Gustavo Caponi (UFSC)
João Maria Pires (UERN)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)
Luis Benedicto Lacerda Orlandi (UNICAMP)
Maurício Rocha (UERJ, PUC-Rio)
Miroslav Milovic (UNB)
Nythamar de Oliveira (PUCRS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Roberto Lima (UFRN)
Rossano Pecoraro (UFPI/CAPES)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)

SUMÁRIO

Apresentação	7
ARTIGOS	
Sartre “mestre” de Deleuze (ou A filosofia em mutação) Maurício Rocha	11
Subjetivação e dobras de fora: transitando por <i>Foucault</i>, de Gilles Deleuze Jean Henrique Costa	30
Nietzsche contra a linguística-metafísica: a defesa da maleabilidade da palavra Danilo Bilate	41
Espinosa, Nietzsche e a denúncia da moral teológica como distorção axiológica das disposições afirmativas da autêntica práxis crística Renato Nunes Bittencourt	53
Retórica, imaginação e ação política na <i>scientia civilis</i> de Hobbes Wanderley Martins da Cunha	70
Angústia e finitude: o ser-no-mundo como espaço ético Thalles Azevedo de Araujo	87
Algumas considerações acerca da <i>Carta sobre o humanismo</i> de Heidegger Bernardo Sansevero	103
ENSAIO	
Olhar fotográfico e subjetividade: a injunção dos códigos na produção de significados Ondina Pena Pereira	113
TRADUÇÃO	
“O ápice da teoria”, de Nicolau de Cusa José Teixeira Neto; Francisco de Assis Costa da Silva	127

Apresentação

Com satisfação chegamos ao terceiro ano de publicação da *Trilbas Filosóficas*, agora reconhecida pela avaliação Qualis da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, passo de grande importância no sentido de sua consolidação como veículo de difusão da produção acadêmica dos pesquisadores de Filosofia em nível de Pós-Graduação. Adicionalmente, a revista se constitui como publicação do Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação, da UERN.

Neste número, reiteramos nossos agradecimentos à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UERN e à Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF, bem como a todos os nossos conselheiros, pareceristas e, em especial, pesquisadores que tornam possível a continuidade e a qualidade deste nosso trabalho.

Desta vez, o tema da subjetividade recebe destaque, com artigos versando sobre Deleuze, Foucault, Sartre e Nietzsche, com quem também se estabelece um original e também muito atual diálogo com Espinosa acerca da religião. A outro pensador moderno, Hobbes, dedica-se um artigo sobre retórica, imaginação e ação política. Em seguida, apresentamos dois artigos tratando, respectivamente, da questão ética e da essência do homem no pensamento de Heidegger. Ambos consistem em versões de trabalhos apresentados na “II Jornada Heidegger – A morte, o findar e o finir”, promovida por nosso Curso de Filosofia e organizada pelo Prof. Dax Moraes, coordenador da linha de pesquisa “Existência e Metafísica (NEXT-Núcleo de Estudos sobre Existência)”. Por sua vez, subjetividade e linguagem também são analisadas em um ensaio sobre a arte fotográfica, de modo que se reconhece a questão sobre a significância como um segundo tema de destaque no presente número, que se encerra com uma especial tradução, ricamente anotada e pela primeira vez completa, de texto latino do filósofo e teólogo, o cardeal Nicolau de Cusa.

Sartre “mestre” de Deleuze (ou a filosofia em mutação)¹

Maurício Rocha*

Data de submissão: 14 abr. 2010

Data de aprovação: 20 abr. 2010

Resumo

Para Deleuze, com Sartre a filosofia mudava de lugar, por estar inserida em um movimento especulativo constestador da noção de *representação* – gesto a retomar em um pensamento futuro, anunciando a orientação, com outros sentidos, que o próprio Deleuze imprimiria à prática filosófica (sozinho e com Guattari).

Palavras-chave: Transcendental; campo transcendental; imanência; Sartre; Deleuze.

Abstract

For Deleuze, Philosophy changed place in Sartre for being inserted into a speculative movement objecting to the notion of representation – in a gesture to be resumed by a future thought, announcing the direction, in other senses, which Deleuze himself (alone and with Guattari) would give philosophical practice.

Keywords: Transcendental; transcendental field; immanence; Sartre; Deleuze.

¹ Texto escrito em homenagem ao centenário de Jean-Paul Sartre e originalmente apresentado no *Colóquio Internacional Jean-Paul Sartre 100 anos*, realizado na UERJ em 2005. Foi publicado inicialmente na revista eletrônica *Polêmica*, do LABORE-Laboratório de Estudos Contemporâneos, UERJ, número 15, jan.-mar. 2006. [N. do Ed.: Atualmente indisponível, considerada sua relevância, é agora republicado pela *Trilhas Filosóficas* em versão modificada com a inclusão de alguns parágrafos, revisões, novas notas e referências bibliográficas atualizadas.]

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor Adjunto na Faculdade de Educação da Baixada Fluminense da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (FEBF/UERJ) e no Departamento de Direito da PUC-Rio.

“Os estudantes não escutam seus mestres
senão quando têm outros mestres.”

(Gilles Deleuze)

I. A mestria de Sartre

Em um texto de 1964, logo após Sartre ter recusado o prêmio Nobel, Deleuze o nomeia seu “mestre”, indicando a situação difícil de uma geração sem mestres – aqueles que nos atingem com “uma radicalidade nova, que inventam técnicas literárias e artísticas e maneiras de pensar nossa modernidade” (Deleuze, 2002, p. 107²). No pós-guerra mergulhado em inquietações, a obra de Sartre teria um valor similar ao da arte em sua verdade – o valor da autêntica novidade, do interesse real que ela desperta e da “música” que a acompanha, uma *tonalidade* própria: por identificar pensamento e liberdade, pelos temas e o estilo, polêmico e agressivo, de pôr os problemas em filosofia, Sartre encarnava o pensador privado, o antiprofessor público, com sua solidão em todas as circunstâncias, necessitando de um mundo que comporte um mínimo de desordem, “um grão de revolução permanente” (Deleuze, 2002, p. 107).

Sartre era nosso Fora, era realmente a corrente de ar fresco [...]. Dentre as probabilidades da Sorbonne, ele era a única combinação que nos dava força para suportar o novo restabelecimento da ordem. E Sartre nunca deixou de ser isso, não um modelo, um método ou um exemplo, mas um pouco de ar puro, uma corrente de ar até mesmo quando vinha do Café Flore; um intelectual que mudava singularmente a situação do intelectual. É bobagem se perguntar se Sartre é o fim ou o começo de alguma coisa. Como todas as coisas e pessoas criadoras, ele está no meio, ele brota pelo meio. (Deleuze; Parnet, 1977, p. 19)

O “não” ao Nobel foi a recusa de representar algo, de ser institucionalizado – esgotados os valores da *Liberção*, sob a atmosfera da *Guerra Fria* e após a guerra da Argélia. O Sartre escritor era um homem

² A paginação das obras de Deleuze (e Guattari) é a das edições brasileiras quando indicadas nas referências bibliográficas.

como os outros, e se endereçava aos outros apenas do ponto de vista de sua liberdade. Por falar em seu próprio nome, sem nada representar, por solicitar ao mundo presenças brutas que não são representáveis, sua filosofia estaria inserida em um movimento especulativo constestador da noção de *representação*, instalando-se no mundo colorido do pré-judicativo e do sub-representativo, deixando a esfera do julgamento (do julgado de antemão, do identificável). *Com Sartre a filosofia mudava de lugar* – como *práxis* cuja ambição era forjar instrumentos intelectuais dos quais o homem do século XX tem necessidade para conquistar sua autonomia universal, coletiva e histórica. Sua convicção essencial é que há uma verdade humana cujo sentido permanece até na impotência: a liberdade – evidência que é ponto de partida. Como avaliava com precisão Gerd Bornheim:

Porque o existencialismo se tornou possível? Pela situação de uma cultura integralmente profana e ateológica. Sartre é um homem do asfalto, enamorado dos arranha-céus de Nova Iorque, o ateu coerente. Nele, o ateísmo e o materialismo estão dissociados – ao mesmo tempo ele contesta Deus e repudia a hegemonia da matéria. Contesta Deus: pois este já não encontra vigência como fundamento. E nada pode livrar o homem dessa experiência negativa – e nesse sentido Deus como conceito se mostra inútil, quando a realidade humana fica abandonada a si mesma, à sua contingência radical. Pois Deus não resolve *o nada* – não pode curar o homem da *nadificação*: a realidade humana se conserva escrava de uma *imanência negativa*. [...] Com a retirada do fundamento teológico surge o problema crítico de saber se o sujeito consegue atingir o objeto. (Bornheim, 1971, p. 312)

Deleuze imagina o que então faltaria (estamos em 1964, ano de *Proust e os signos*), aquilo que Sartre soube encarnar: “*as condições de uma totalização da política, do imaginário, da sexualidade, do inconsciente, reunidos nos direitos da totalidade humana*” (Deleuze, 2003, p. 111) – gesto a retomar em um pensamento futuro que reformulasse suas totalidades, como potência ao mesmo tempo coletiva e privada, anunciando a orientação, com outros sentidos, que ele próprio imprimiria à prática filosófica, nos anos seguintes (sozinho e com Guattari).

II. Campo transcendental e plano de imanência

A filosofia deve se constituir como a teoria do que fazemos, não como a teoria do que é. O que fazemos tem seus princípios; e o Ser só pode ser apreendido como objeto de uma relação sintética com os próprios princípios daquilo que fazemos. (Deleuze, 1953, p. 152)

A obra de Deleuze é a pesquisa do *plano de imanência*, do primeiro ao último texto – o qual é posto em equivalência com o conceito de *Uma Vida* (Deleuze, 2003), e por várias vezes enunciado como *campo transcendental* – em ocorrências que, ao longo dos anos sessenta, quase sempre coincidem com as evocações da obra sartriana.³

Para Deleuze, Sartre teria mostrado que toda experiência aparentemente egóica supunha uma gênese do sujeito no seio de um *campo transcendental impessoal*, que não teria a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjetiva. Esse campo é uma máquina de guerra contra toda filosofia da transcendência, aquela que decalca as estruturas do campo transcendental sobre as experiências empíricas (Zourabichvili, *passim*).

[...] um campo transcendental que responderia às condições que Sartre punha em seu artigo decisivo de 1937: um campo transcendental impessoal não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjetiva – o sujeito ao contrário sendo sempre constituído. (Deleuze, 1969, p. 101)

Gérard Lebrun (2000, p. 209) assinala que em vez de destruir o transcendental, o que Deleuze faz é denunciar seu encolhimento por Kant – o que é consignado pela fórmula reiterada “Kant não foi fiel ao que

³ *Lógica do sentido*, 14ª e 15ª séries; *Diferença e repetição*, cap. I, p. 118, e cap. V, p. 412 (ed. bras.); *O que é a filosofia?*, exemplo III. Cabe notar algo que costuma produzir vertigens em leitores de Deleuze. Nele “a inspiração ontológica sobrevém a Deleuze ao lado do seu procedimento crítico, e como duplo deste”, como lembra Zourabichvili (2004, p. 8-10), que acrescenta: “ao se procurar onde Deleuze crê poder atar os dois fios do seu discurso, transcendental e ontológico, há de se invocar, bem entendido, a categoria de *imanência* e o estranho tratamento a que ele a submete (Husserl voltara a dar vida à noção de imanência ao inscrevê-la no quadro de uma filosofia da experiência para além de Kant. Deleuze volta a ativar o antigo uso – metafísico – da noção para dar consistência ao seu projeto anti-fenomenológico de radicalização do pensamento crítico)”. Eladio Craia (2009), explora o debate em torno desse tema em artigo recente.

prometia”. Mesmo renunciando ao Eu substancial, e modificando a imagem do pensamento moderno, Kant não renuncia aos pressupostos implícitos da representação. Ele “descobre o transcendental”, mas decalca suas estruturas sobre atos empíricos de uma consciência psicológica (Deleuze, 1968, p. 176-178). Por isso ele trairia a *Crítica* ao mesmo tempo que a inventa e a concebe (Deleuze, 1962; cap. II.6). Assim, o conceito de transcendental permanece vacante, pois a *Crítica* não cumpriria a tarefa a que se propôs – prova disso é a fragilidade da fundação, compreendida como uma *prática de tabelião*: “fundar é administrar a prova de que o emprego das categorias, e só ele, justifica a pretensão à objetividade inclusa em nossos juízos de experiência” (Lebrun, 2000, p. 209). Mas o que a prova mostra é que a própria experiência seria impossível sem a ligação entre conceitos (*tudo o que acontece tem uma causa...*). Se essa condição já não estivesse aí, não haveria conhecimento empírico: “assim, *deduzir* é mostrar que as circunstâncias da aquisição (do conhecimento) satisfazem as condições para que a posse (do conhecimento) seja dita *legal*” (Lebrun, 2000, p. 210). Trata-se, portanto, de remontar às condições nas quais uma posse é dita legítima, para mostrar que as circunstâncias de aquisição nelas se encaixam – “a *dedução* provará que *todas as percepções possíveis* se estruturam de tal modo que nossos juízos de experiência, que pretendem a objetividade, preenchem tais condições” (Lebrun, 2000, p. 210). Essas condições, estipuladas por regras de síntese, são as categorias – por elas nos certificamos de deter conceitos *a priori* funcionais. Enfim, a atividade de *fundação*, nesse caso, equivale a certificar que a pretensão de universalidade (dos nossos juízos) é irrecusável, *por responder às condições de validade* – com a condição não sendo mais que a forma de possibilidade do condicionado. É este “círculo estéril” que oscila entre a condição e o condicionado (Deleuze, 1969, p. 13, 102, 147), em um procedimento que consiste em elevar-se do condicionado à condição, para conceber a condição como simples condição de possibilidade do condicionado, que Deleuze denuncia. Em vez deste procedimento, Deleuze propõe investigar o domínio do *sub-representativo* – aquele no qual as condições de possibilidade não são mais amplas que as do condicionado, aquele que adere à experiência real, em vez de normatizar a pretensa experiência possível, enfim, *aquele no qual as condições da experiência mudam com a experiência*.⁴

⁴ Esta problemática encontra inspiração na reinvenção da filosofia bergsoniana, feita pelo próprio Deleuze. Como lembra Marilena Chauí (1989), “a filosofia de Bergson cria um campo de pensamento em que se moverá a filosofia francesa posterior”, e a distância entre Deleuze e a fenomenologia é marcada justamente pela aliança com o pensamento de

E se Sartre é evocado por Deleuze em momentos cruciais nas várias vezes em que o problema é o da determinação do transcendental, sempre há uma ressalva – a suposição de uma *semelhança* entre condição e condicionado:

[...] a questão de saber como o campo transcendental deve ser determinado é muito complexa. Parece-nos impossível lhe dar, à maneira kantiana, a forma pessoal de um Eu, de uma unidade sintética de apercepção, mesmos se conferimos a esta unidade um alcance universal; sobre este ponto as objeções de Sartre são decisivas. Mas não é, igualmente, possível conservar a forma de uma consciência, mesmo se definimos esta consciência impessoal por intencionalidades e retenções puras que supõem ainda centros de individuação. O erro de todas as determinações do transcendental como consciência é de conceber o transcendental à imagem e à semelhança daquilo que está incumbido de fundar. (Deleuze, 1969, p. 108)

Deleuze radicaliza a *Crítica* em orientação oposta à fenomenologia – ele “dá um passo sem retorno para além da linhagem sineidética ou consciencial da filosofia moderna” (Agamben, 2000): a imanência é pura, ou a si, em lugar da imanência à consciência. Pelo caráter fundamental da imanência – ela não remete a um objeto, não pertence a um sujeito – seu ser é imanente só a si próprio, e está sempre em movimento.

A idéia de um campo transcendental “impessoal ou pré-pessoal”, produtor do Eu assim como do Ego, é de uma grande importância. O que impede esta tese de desenvolver todas as suas consequências em Sartre é que o campo transcendental impessoal é ainda determinado como o de uma consciência, que deve, então, unificar-se por si mesma e sem Eu, através de um jogo de intencionalidades ou retenções puras. (Deleuze, 1969, p. 108)

O campo transcendental não implica uma consciência e escapa a qualquer transcendente, tanto do sujeito como do objeto. O erro seria justamente confundir campo de percepção e plano de imanência, em elevar o sujeito psicológico, e o objeto reconhecido em uma simples intuição, ao estatuto de condição de possibilidade da experiência, polarizando duplamente o campo transcendental pelo sujeito lógico sintético e pelo objeto qualquer – fazendo do campo transcendental uma cópia da experiência.

Bergson, entre outros filósofos. A respeito da importância do pensamento de Bergson sobre as linhagens contemporâneas do pensamento francês, ver Frédéric Worms (2009). Sobre Bergson e Deleuze, cf. Sandro Kobol Fornazari (2004).

III. Sartre e *A transcendência do Ego*

Publicado por Sartre em 1937 e redigido após uma estadia em Berlim entre 1933-34 e o estudo das obras de Husserl, o ensaio *A transcendência do Ego* contém um brevíssimo proêmio, no qual Sartre anuncia seu propósito:

Para a maior parte dos filósofos, o Ego é um “habitante” da consciência. Alguns afirmam sua presença formal no seio das *Erlebnisse* (experiências vividas) como um princípio vazio de unificação. Outros – psicólogos na maioria – pensam descobrir sua presença material, como centro dos desejos e dos atos, em cada momento de nossa vida psíquica. Nós queremos mostrar aqui que o Ego não está nem formal, nem materialmente *na* consciência: ele está fora [*dehors*], *no mundo*; é um ser do mundo, como o Ego de outrem. (Sartre, 1937, p. 13)

Desse ensaio ele manteve as teses sobre as estruturas da consciência e a idéia do *ego* como objeto psíquico transcendente (em *O ser e o nada* o Ego será relegado ao domínio do em-si). A única ressalva que Sartre faria a esse escrito de juventude era sua prevenção com a psicanálise, que reconhecidamente compromete a orientação original – que embora filiado ao método fenomenológico, se afasta da perspectiva husserliana ao descrever a relação do Eu com a consciência. Sartre parte da hipótese kantiana de que há um desdobramento na consciência: se nossa consciência acompanha nossas representações, deve haver necessariamente uma consciência transcendental para afirmar essa consciência empírica. Então, “ser consciente” é ser consciente de alguma coisa, como disse Husserl.⁵

⁵ O emprego do termo *transcendental* por Husserl releva de uma busca de radicalidade que prolonga o kantismo, mas o corrige em dois aspectos: não se trata de propor condições *a priori*, mas ir às próprias coisas; também não se trata de conceber um sujeito transcendental cortado do sujeito empírico, pois a intencionalidade é a marca não só do ego transcendental, como é um traço fundamental do vivido da consciência. Daí o transcendental, em Husserl, aparecer como um resultado de uma pesquisa (ou do procedimento que é a *epoché*), como ato de referir um saber a um pré-saber no qual ele se enraíza. Este domínio é atingindo por uma intuição que nos faz ver o modo originário como uma coisa se dá. O conceito de *campo transcendental* é formulado por Husserl na 2ª *Meditação Cartesiana*: “uma esfera de ser infinita de um gênero novo, a esfera de uma experiência de um novo gênero: a experiência transcendental” (Husserl, 1947, p. 57) – engenhosa aliança de contrários, do ponto de vista kantiano, mas que reforça o sentido dos termos e responde à modificação da experiência empírica pela *epoché* fenomenológica, pela colocação entre parênteses de toda transcendência mundana. Trata-se para Husserl de extrair daí um plano de imanência, e de tematizar a experimentação correlativa a tal plano.

Sartre notará três graus na consciência: a consciência irrefletida; a consciência reflexiva; e o ato que une esse desdobramento – e nesse terceiro grau, que Husserl nomeia redução fenomenológica (*epoché*), aparece o Eu não concreto, mas existente, real. Esse Eu do *cogito* se dá como transcendente, pois ele é o princípio unitário de nossas ações – ao qual corresponde o eu material, formado pelo conjunto de nossos sentimentos (estados ou qualidades). Um e outro constituem o que Sartre nomeia “Ego”, inconhecível porque íntimo, mas princípio de unidade de todas nossas ações. E ele não cessará de afirmar que o Ego está para os objetos psíquicos como o mundo está para as coisas – e que não há um Todo superior à consciência e do qual ela dependeria, a consciência é autônoma e intencional.

A consciência só pode ser limitada (como a Substância de Spinoza) por ela mesma. Ela constitui uma totalidade sintética e individual inteiramente isolada das outras totalidades do mesmo tipo e o Eu [Je] não pode ser evidentemente senão uma expressão (e não uma condição) desta incomunicabilidade e desta interioridade das consciências. Nós podemos responder sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência torna o papel unificante e individualizante do Eu [Je] totalmente inútil. É a consciência, ao contrário, que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu [Je]. O Eu [Je] transcendental não tem razão de ser. (Sartre, 1937, p. 23).⁶

Portanto, para além da consciência reflexiva, há uma consciência irrefletida. Quando penso em uma cadeira, eu sei que penso nela (consciência interior e refletida), mas antes dessa consciência, há a cadeira – a consciência irrefletida do objeto exterior, que não se toma ela própria por objeto, mas que traz à existência toda consciência de todo objeto. Esta “consciência da consciência” é *impessoal* e *desprovida do Eu*. Assim, a consciência que diz “Eu penso” não é precisamente *esta* consciência. Entre consciência e o psíquico, Sartre estabelecia uma distinção que atravessa sua obra: enquanto a consciência é imediata e evidente presença a si, o ego, ou o

No entanto, a estrutura noético-noemática da consciência, tema da análise intencional, polariza duplamente o plano: no ego transcendental e no “objeto intencional” tomado como “fio condutor transcendental”, como diz o §21 da 2ª *Meditação cartesiana* (Husserl, 1947, p. 91).

⁶ Roberto Machado (1990, p. 105) notou, com acerto, que a distinção sartriana entre o *Je* (personalidade em seu aspecto ativo) e o *Moi* (totalidade concreta dessa mesma personalidade) inspirou Deleuze, que a retomará no artigo “Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana” (1993).

psíquico, é um conjunto de objetos que só se apreendem por uma operação reflexiva e que, como objetos da percepção, só se dão por perfis (o ódio, por exemplo, é um transcendente, que se apreende das vivências e cuja existência é somente provável).

É certo que Sartre interpreta Husserl de modo pessoal. E essa interpretação contém em germe os temas e o nóculo de sua filosofia (Monnin, 2008). O que ele dirá é que o mundo não está na minha consciência, ele está aí onde eu o vejo, toco e respiro – *fora (dehors)*. É o que significa a “transcendência” do mundo em relação à consciência – que é uma abertura sobre esse *fora*, sobre esse mundo que é exterior – e no qual a consciência não pode se perder, *pois enquanto consciência ela não existe como uma coisa do mundo*. A consciência e o mundo são dados de uma só vez – exterior por essência à consciência, o mundo é relativo a ela. Essa relação *ontológica* que vivemos no conhecimento e na ação se exprime pela intencionalidade, como Sartre a entendeu: ao mesmo tempo posição do mundo fora do Eu, e negação interna que me proíbe de me confundir com o mundo. Ao mesmo tempo a consciência se revela com esvaziada de toda interioridade própria – a consciência está sempre fora de si.

Ela se purificou, é clara como uma ventania, nada mais há nela, salvo um movimento para fugir – um deslizamento para fora de si, e ela é esse fora de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa em ser substância, que a constitui como consciência. (Sartre, 1939, I, p. 31-35)

Sartre interpreta a intencionalidade como negação do ser interior – e, a rigor, não se pode dizer da consciência que ela é: ela é separada do mundo (e de si própria, enquanto Eu) por um *nada (néant)*. Entre ela e o mundo há uma nada (*rien*), mas este é inultrapassável e enuncia a separação mais radical. Não sou o mundo, não sou meu passado, nem meu porvir pré-determinado. Sou sem poder ser efetivamente, pois enquanto consciência sou essa recusa que faz com que o mundo apareça como mundo e eu mesmo como situação determinada – surgindo em meio ao mundo. Pois meu Eu, ele próprio, está também fora (*dehors*), ele frequenta meu pensamento como um personagem que eu encarno, mas não constitui seu centro, nóculo irreduzível ou dado fundamental e último – como *recusa de ser o que quer que seja*. “Não é em não sei qual retiro que nós descobriremos, é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre coisas, homem entre homens” (Sartre, *loc. cit.*).

Entretanto nunca somos esse *fora*, mesmo sobre o modo pré-reflexivo que é a forma primeira da consciência (de si), não coincidimos, nem podemos aderir a ele completamente. E essa é a *má-fé* ontológica da consciência – a qual exprime que o homem está condenado a ser livre. Se o projeto de Husserl era a descoberta de uma teórica pura, da filosofia como apreensão do sentido, da consciência doadora de sentido, em Sartre trata-se de outra coisa. Ele se orienta em uma perspectiva existencial e ética. E se a redução fenomenológica não desvela um *cogito* – que dá sentido ao mundo por ilumina-lo – eis que esta (a *epoché*) desvela o mundo no qual somos uma liberdade a qual não podemos renunciar, nem escapar, a despeito dos subterfúgios. Esta liberdade do para-si – que não é o que ele é, e é sempre o que ele não é – constitui o cerne do pensamento de Sartre. *Tudo é fora (dehors), tudo, até nós mesmos* (Hyppolite, 1971, p. 759).

IV. O ego desalojado e a liberdade

Sartre escapa ao solipsismo husserliano: o psíquico, o ego, existiria para outrem e para mim da mesma maneira objetiva – o que dará todo sentido à célebre fórmula: *a existência precede a essência*. Sartre insistia sobre o alcance prático de sua tese no final do ensaio – e todo o programa de uma obra por vir, e sua ligação com ação, são dadas nesse texto inaugural:

[...] que o Eu seja contemporâneo do Mundo e que a dualidade sujeito-objeto, que é puramente lógica, desapareça definitivamente das preocupações filosóficas. O Mundo não criou o Eu, o Eu não criou o Mundo, esses são dois objetos para a consciência absoluta, impessoal, e é por ela que eles se encontram religados. Esta consciência absoluta, quando é purificado do Eu, nada mais tem de um *sujeito*, não é mais uma coleção de representações: ela é simplesmente uma condição primeira e uma fonte absoluta de existência. E a relação de interdependência que ela estabelece entre o Eu e o Mundo basta para que o Eu apareça “em perigo” [*en danger*] diante do Mundo, para que o Eu (indiretamente e por meio de estados) tire do Mundo todo seu conteúdo. Não é preciso mais para fundar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas. (Sartre, 1937, p. 87)

Sartre não coloca a tomada de consciência na fonte da ação, mas a vê como um momento necessário da própria ação – a ação se dá seu próprio esclarecimento no curso de sua realização. Se a consciência é translucidez

pura, pura presença ao mundo e a ela própria, intencionalidade absoluta que a caracteriza sem dela constituir um caráter dado – então a consciência é um vazio. A primeira tarefa é expulsar as coisas da consciência para reestabelecer a relação desta com o mundo – a consciência como *consciência posicional* do mundo. Desalojando da consciência o pseudo habitante que é o Ego (e a imagem e a emoção) Sartre opta pela impessoalidade radical da consciência: “Todos os resultados da fenomenologia estão ameaçados se o Eu não for, assim como o Mundo, um existente relativo, isto é, um objeto para a consciência” (Sartre, 1937, p. 26).

A hipótese de um Eu que seria o foco unificador e fundador de toda consciência dos objetos do mundo lhe parece supérflua – e o Ego é pensado como “quase objeto” intencionado pela consciência reflexiva. Contra o idealismo e o materialismo Sartre evoca um realismo filosófico radical que faz do Eu um sujeito ativo, um existente rigorosamente contemporâneo do mundo.

Daí a originalidade de Sartre: a liberdade da consciência está para além de mim (do Eu). Esse Eu é constituído, mas não pode ser apreendido como objeto, pois por essência ele é fugitivo. Esse Eu que eu vivo em meu modo de ser no mundo não é o centro de minha consciência – a consciência que é liberdade radical não coincide plenamente com ele – e dele pode se destacar, por não ser prisioneira de uma essência inalienável. O ego não é proprietário da consciência. Ele é objeto dela. Ele está fora (*dehors*), no mundo, como o ego de outrem. Ele é apenas mais íntimo, eu o vivo, mas minha consciência o ultrapassa por todos os lados – a consciência suporta o ego, em vez de ser levada por ele. A consciência constitui o Ego como representação falsa de si própria. Ela se hipnotiza sobre esse Ego que ela constitui – e deixa-se absorver por ele, como se fizesse dele sua salvaguarda e sua lei. Esse Eu que só aparece na reflexão é uma garantia contra essa liberdade sem apoio – é o núcleo que gostaríamos que fosse sólido e que nos liberasse da vertigem dos possíveis, pois ele assegura a continuidade entre passado e porvir – que nos salva do *medo-de-si* que é a angústia. Trata-se de uma liberdade que só é limitada por ela mesma, que só toca a ela própria, cujos muros são ela mesma. Existir não é ser uma essência que, posta como fundamento, como um Eu substancial, se manifestaria em seguida por seus efeitos. Existir é dar a si próprio uma essência, ou tentar dar a si uma essência, sem nunca chegar plenamente a isso pois “nosso ser está sempre em questão em nosso ser” – e, propriamente falando, nós nunca somos (Hyppolite, 1971, p. 759).

Kant declara que a liberdade se quer a si e à liberdade dos outros. De acordo; mas ele julga que o formal e o universal são suficientes para se constituir uma moral. Nós pensamos, pelo contrário, que os princípios demasiado abstratos falham, se se quer definir a ação. [...] Não há meio algum para julgar. O conteúdo é sempre concreto e por conseguinte imprevisível; há sempre invenção. A única coisa que conta é saber se a invenção que se faz, se faz em nome da liberdade.

[...] a vida não tem sentido *a priori*. Antes de viverdes, a vida não é nada; mas de vós depende dar-lhe um sentido, e o valor não é outra coisa senão esse sentido que escolherdes. (Sartre, 1978, p. 20-21)

Mas a situação que ocupo em um momento histórico determinado *não depende de minha liberdade*, mas da facticidade (o fato objetivo desse em-si cujo para-si deve dar conta, ao qual ele pode conferir sentido, mas que se impõe a ele de fora). Tal facticidade não é uma barreira para a liberdade? Não para Sartre: a liberdade só encontra a liberdade – ela é o único obstáculo com o qual me confronto. Situação concreta e liberdade são idênticas, pois uma situação só é “objetiva” para quem a contempla de fora, para aquele que a vive é um modo de estar no mundo – e que se esclarece por um projeto vivido. Esse projeto não é um estado interior que se realizaria mais ou menos no mundo, sob a forma do agir. Minha situação concreta é o avesso de uma liberdade que eu teria escolhido, pois não é uma escolha atemporal. A liberdade não é exercida de uma só vez para ser paga ao longo da vida. A consciência é sempre liberdade – e a escolha é sempre suscetível de ser retomada ou recusada. É isso que significa a angústia ou ameaça do instante. Sartre ultrapassa a distinção entre *facticidade objetiva* e *escolha subjetiva* – e essa distinção é fundamental em seu pensamento, pois é a partir dela que se torna possível uma retomada ética, no plano reflexivo, dessa liberdade primeira e original. Ética de uma livre assunção da condição humana, sem apoio, nem socorro, que é o eixo da filosofia sartreana – e cuja ontologia é a condição primeira dessa visão ética. Essa liberdade *que nos possui* é nosso destino – não somos livres para não escolher. Nossa situação é tal pelos fins que sustentamos e esclarecem uma perspectiva sobre o mundo. Esses fins remetem a uma escolha e sua contingência desaparece quando o referimos à liberdade – mas essa escolha não é fundamento do *escolher*, pois a facticidade da situação é a mesma da liberdade, se esta é escolha.

Posso escolher uma maneira de ser no mundo, e me reconhecer nesse núcleo que constitui meu projeto efetivo. Mas não poderia não escolher. Escolhi, não herdei uma natureza ou essência – e nesse Eu a consciência está sempre à distância. Por isso a escolha precisa ser sustentada, daí a

angústia. É a angústia que revela que sou meu futuro, na perspectiva constante de não sê-lo. Angústia de não ser eu mesmo, de não sustentar o engajamento, levando em conta que a liberdade não tem trampolim, nem ponto de apoio. Os motivos do engajamento sendo válidos apenas pelos fins anteriormente sustentados – *mas esses fins vêm da própria liberdade*. E a angústia ocorre quando descubro que os fins e os valores só são o que são por minha liberdade. (Hyppolite, 1971, p.767)

V. A grandeza de Sartre

A suposição de Sartre, de um campo transcendental impessoal, devolve à imanência seus direitos. É quando a imanência não mais é imanente à outra coisa senão a si, que se pode falar de um plano de imanência. Um tal plano é talvez um empirismo radical: ele não apresenta um fluxo vivido imanente a um sujeito, e que se individualiza no que pertence a um eu. Ele não apresenta senão acontecimentos, isto é, mundos possíveis enquanto conceitos, e outrem, como expressões de mundos possíveis ou personagens conceituais. O acontecimento não remete o vivido a um sujeito transcendente=Eu, mas remete ao contrário ao sobrevôo imanente de um campo sem sujeito; Outrem não devolve a transcendência a um outro eu, mas traz todo outro à imanência do campo sobrevoado. (Deleuze; Guattari, 1991, p. 65)

O mérito de Sartre foi mostrar que o ego não está nem formal, nem materialmente na consciência, que ele está no mundo, *um ser no mundo, como o ego de outrem*. O sujeito nada mais é do que um objeto para uma *consciência não tética de si*, em uma relação *não cognitiva* consigo mesmo, em uma relação com o mundo e com as coisas que não se identifica com uma relação de consciência. E se esta consciência pré-reflexiva é identificada ao absoluto é porque esse absoluto *não é resultado de uma construção lógica*, pelo conhecimento, mas o sujeito mais concreto de uma experiência, o qual não é relativo a esta experiência *porque é esta experiência*. A concepção sartriana de existência daí deriva: o para-si, como modo de ser do homem, não é sob o modo de objeto, ele existe, é um absoluto, um absoluto não substancial. O homem não é definível porque ele não é – ele o será em seguida. A existência, tal qual ela é concretamente vivida, torna-se assim o campo de constituição da singularidade de cada existente. Os eventos da existência

adquirem assim um estatuto transcendental inédito, pois é o próprio plano da existência que torna-se o lugar do transcendental – ele não se orienta para o conhecimento, e não é um conjunto de acidentes relativos a um sujeito substancial. Cada evento da existência, cada acidente torna-se essencial. Sartre leva ao extremo a proposição fenomenológica de “retorno às coisas mesmas”, mas fazendo do que era para Husserl o cúmulo do mundano, o transcendental. E se Deleuze reivindica o *espírito* da crítica de Sartre, faz correções: a existência concreta não é subordinada ao ego puro, mas também não é subordinada à vida do ego. Nem é vida da consciência. Os eventos da existência não podem ser pensados em sua especificidade como vividos da consciência, ou do para-si.

Apesar da tentativa de Sartre, não podemos guardar a consciência como meio ao mesmo tempo em que recusamos a forma da pessoa e o ponto de vista da individuação. Uma consciência nada é sem síntese de unificação, mas não há síntese de unificação de consciência sem forma do Eu nem ponto de vista do Eu, ou ponto de vista da individualidade (Ego). (Deleuze, 1969, p. 105)

Deleuze leva a termo a tentativa sartriana de uma “desobjetivação” do transcendental e duplicá-la em uma “desobjetivação” correlativa (Jean, 2003). Em lugar da imanência à consciência, a imanência do dado imediato. Se há um sujeito, *ele se constitui no dado*⁷, pois as *condições da experiência* se diferenciam *com a experiência* – sem se confundirem com ela e se juntarem ao empírico por confusão do direito e do fato. Por isso não faz sentido mais falar de formas *a priori* de uma experiência em geral, para todo lugar e tempo⁸, e supor um conceito de espaço-tempo universal e invariável. As *condições* nas quais o pensamento entra em relação com o que não depende dele supõem para Deleuze o abandono da noção, que dá lugar à concepção de um campo de forças ou *um plano de imanência* – não redutível ao campo

⁷ Desde 1953, em seu primeiro livro, sobre Hume, Deleuze indicava essa vertente de problematização de um espírito sem as qualidades de um sujeito prévio: “por si e em si o espírito não é uma natureza, não é um objeto de ciência. Daí a questão: como o espírito devém uma natureza humana?”; “as idéias são ligadas no espírito, não por ele”; “o paradoxo coerente da filosofia de Hume é apresentar uma subjetividade que se ultrapassa e que nem por isso é menos passiva. A subjetividade é determinada como *efeito* – impressão de reflexão” (Deleuze, 1953, p. 11, 14, 18).

⁸ Como assinala A. Gualandí (2003, p. 93), “o universal kantiano é apenas a imagem abstrata e empobrecida de uma singularidade histórica bem determinada... Ciência newtoniana, Estado prussiano e religião protestante saem da *Crítica* saudáveis e mesmo reforçados”.

perceptivo de um sujeito; e que não é subjacente ao dado. Por isso trata-se de um *plano* e não mais de um *campo*: porque ele não existe para um sujeito suposto *fora do campo*, ou no limite de um campo que se abra a partir de si próprio, como campo perceptivo. A imanência pura, ou “a si” nada supõe antecipadamente, salvo a exterioridade, que recusa justamente todo pressuposto.

Como é dito na *Lógica do sentido*: “o que não é nem individual nem pessoal, são as emissões de singularidades que presidem a gênese dos indivíduos e pessoas” (Deleuze, 1969, p. 124). Pensar *uma Vida* é pensar os eventos em torno dos quais ela se constitui como separada *de direito* das formas ou dos sujeitos nos quais eles se individualizam – e não se compreenderá os sujeitos, assim como os objetos, mostrando seu caráter derivado em relação aos eventos singulares dos quais eles constituem o lugar de atualização: “as singularidades são os verdadeiros eventos transcendentais”. Elas não são mais designadas por substantivos ou adjetivos, mas se exprimem por verbos: falar, andar, escrever, dormir, viajar são tais singularidades-eventos. O que conta é a prioridade de uma série de eventos sobre o sujeito ou o objeto que o efetua, atualiza, encarna. Por exemplo: no primeiro nível genético, o evento “verdejar” indica uma singularidade-evento na vizinhança da qual a árvore se constitui. Inverter a gênese ontológica, e pensar os verbos-eventos do campo transcendental como predicados de sujeitos constituídos – “ser verde” como predicado da árvore, “ser pecador” como predicado de Adão – implica em perder o sentido do transcendental, que é o de diferir por natureza das estruturas empíricas às quais ele dá nascimento. A lógica dessa individuação, a maneira como os eventos de *uma vida* ressoam entre eles, constituem a lógica do sentido em sua integralidade, lógica que nada mais do que é uma descrição do modo como uma vida desenvolve sua própria coerência. Os livros de Deleuze seriam “Lógicas” que indagariam, para cada autor e domínio, uma só e mesma questão: como isso funciona? Qual é a lógica? Mas lógica não quer dizer racional, e diríamos que quanto mais irracional, mais é lógico – como nos personagens de Dostoiévski: eles não apresentam razões, mas obedecem uma lógica imperiosa, pois o irracional não é ilógico, ao contrário:

O pensamento releva de uma *lógica do fora*, forçosamente irracional, que põe o desafio de afirmar o acaso. Irracional não quer dizer que tudo seja permitido, mas que o pensamento só pensa numa relação positiva com o que ele não pensa ainda. (Zourabichvili, 1994, p. 24)

Por isso as lógicas que interessam são as que escapam a toda razão: lógica do masoquismo, dos processos esquizofrênicos da produção capitalista, a lógica de certos filósofos que inventaram lógicas (Hume, Bergson, Spinoza). Daí outro traço: como lógico, Deleuze é indiferente à descrição do vivido, do mais originário ao mais ordinário – o que seria ainda muito sentimental, muito piedoso. Só conta a lógica, mas porque ela tem um modo de se confundir, para além dos vividos, com as próprias potências da vida – donde seu vitalismo vigoroso: não é que a vida insufla à lógica um vento de irracionalidade, mas são as potências da vida que criam sem cessar lógicas que nos submetem à sua irracionalidade (Lapoujade, 2005).

À vida como contemplação sem conhecimento corresponderá pontualmente um pensamento que se soltou de toda cognitividade e de toda intencionalidade. A *theoria* e a vida contemplativa, nas quais a tradição filosófica identificou por séculos seu fim supremo, deverão ser deslocadas para um novo plano de imanência, no qual não está escrito que a filosofia política e a epistemologia poderão manter sua fisionomia atual e sua diferença em relação à ontologia. A vida beata jaz agora sobre o mesmo terreno em que se move o corpo biopolítico do Ocidente. (Agamben, 2000, p. 192).

Se o capitalismo caracteriza-se por uma “decodificação generalizada”, por dissolver ou atenuar a influência que exerciam as formas prontas de compreensão da vida, isso não envolve apenas um fato psicológico, mas de *civilização* – sendo esse o “fato moderno” que revela uma situação *de direito*: a exigência de uma outra relação entre o pensamento e o que acontece sem a proteção dos códigos ou esquemas recognitivos prontos (Zourabichvili, *passim*).

Referências

AGAMBEN, G. A imanência absoluta. In: ALLIEZ, E. (Org.). *Deleuze, uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

BORNHEIM, G. *Sartre*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

CABESTAN, P. ; TOMÈS, A. *Le vocabulaire de Sartre*. Paris: Ellipses, 2002.

CHAUÍ, M. Apresentação. In: PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: Edusp, 1989.

CRAIA, E. Entre a ontologia e o transcendental... *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 4, n. 2, jul.-dez. 2009. Disponível em: < <http://www.cle.unicamp.br/kant-e-prints/index.htm> >. Acesso em: jul. 2010.

DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1953. ed. bras. : *Empirismo e subjetividade*. Trad. L. B. Orlandi. São Paulo: 2001.

DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : PUF, 1962. ed. bras. : *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968. ed. bras. : *Diferença e repetição*. Trad. Roberto Machado e Luiz B. Orlandi. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, G. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969. ed. bras. : *Lógica do sentido*. Trad. L. R. Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DELEUZE, G. Il a été mon maître. In: DELEUZE, G. *L'île déserte et autres textes* (textes 1953-1974). Paris: Minuit, 2002. ed. bras. : *A ilha deserta e outros textos*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, G. *L'immanence: une vie*. In: DELEUZE, G. *Deux régimes de fous* (textes 1975-1993). Paris: Minuit, 2003.

DELEUZE, G. ; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991. ed. bras. : *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1977. ed. bras. : *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

FORNAZARI, S. K. O bergsonismo de Gilles Deleuze. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 27, n. 2, 2004. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/trans/v27n2/v27n2a03.pdf> >. Acesso em: abr. 2010.

GUALANDI, A. *Deleuze*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes*. Trad. Pfeffer e Lévinas. Paris: Vrin, 1947.

HYPOLITE, J. La liberté chez Jean-Paul Sartre. In: HYPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF, 1971. v. 2.

JEAN, G. Deleuze et le problème de la vie – vers une ontologisation du quotidien. *Revue du Cénipbé*, n. 3, 2003. Disponível em: < http://cephen.free.fr/CEPHEN/revue3_files/G.Jean-Deleuze_1.pdf >. Acesso em: jul. 2010.

LAPOUJADE, D. Logiques de la vie. *Le Monde des livres*, 4 de novembro de 2005.

LEBRUN, G. O transcendental e sua imagem. In: ALLIEZ, E. (Org.). *Deleuze, uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MONNIN, N. *Sartre*. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

SARTRE, J.-P. *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1937.

SARTRE, J.-P. *Situations*, I. Paris: Gallimard, 1939.

SARTRE, J.-P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.

SARTRE, J.-P. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os pensadores).

WORMS, F. La philosophie en France au XXe siècle. Paris: Gallimard, 2009.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze, une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1994.

ZOURABICHVILI, F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003. ed. bras. : *Vocabulário de Gilles Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

ZOURABICHVILI, F.; SAUVAGNARGUES, A.; MARRATI, P. *La philosophie de Deleuze*. Paris: PUF, 2004.

Bibliografia adicional

PUCCIANI, O. Sartre. in *Histoire de la philosophie*, III, vol. 2. Paris: Gallimard, 1974.

SARTRE, J.-P. *La nausée*. Paris: Gallimard, 1938.

SASSO, R. ; VILLANI, A. *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin, 2003.

Subjetivação e dobras de fora: transitando por *Foucault*, de Gilles Deleuze¹

Jean Henrique Costa*

Data de submissão: 28 out. 2009

Data de aprovação: 30 nov. 2009

Resumo

O presente escrito objetiva discutir sucintamente o conceito de “dobras de fora”, problematização foucaultiana que auferiu formato singular na obra de Gilles Deleuze durante a década de 1980. A representação dessa dobra em Deleuze foi construída a partir das obras dedicadas ao próprio Foucault (1986) e a Leibniz – *Le Pli: Leibniz et le baroque* (1988) – e indica, no âmago de sua complexidade semântica, uma vergadura, flexão do lado de fora (poder) para a constituição de “uma relação da força consigo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si”, conforme palavras de Deleuze. O conceito de dobra, embora seja um instrumento teórico bastante enérgico para se compreender a realidade subjetiva hoje, é ainda pouco notório. Destarte, faz-se aqui o exercício de apresentá-lo. Tratar-se-á, conforme expressão de Suely Rolnik, de uma “insólita viagem à subjetividade”, itinerário cercado pela “indissociabilidade inconciliável entre o fora e o dentro”. Pretende-se aqui, desse modo, atingir a aturada tarefa de comentar tal úbere projeto teórico-filosófico.

Palavras-chave: Subjetividade; mecanismos disciplinares; tecnologias do *self*; dobra; sujeito.

Abstract

This work aims to discuss briefly the concept of “fold out”, which received Foucauldian problematization particular design in the work of Gilles Deleuze during the 80th Century past. The representation of folding in Deleuze was constructed from the works devoted to Foucault himself (1986) and Leibniz – *Le Pli: Leibniz et le baroque* (1988) – and indicates in its complexity core semantics, a curve, flexing outside (power) for the establishment of “a relation of force with a

¹ Artigo produzido no âmbito da disciplina *Interrogações Científicas Contemporâneas* (2009), ministrada pela professora Dra. Norma Missae Takeuti – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

* Sociólogo (DCS/UFRN) e doutorando em Ciências Sociais (PGCS/UFRN). Professor da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN).

power to affect oneself, one's affection itself alone" in the words of Deleuze. The concept of folding, although it is a theoretically strong enough to understand the subjective reality today is still little known. Thus, it is here the exercise of presenting it. This is done, depending on expression of Suely Rolnik, an "unusual journey to subjectivity", route surrounded by "irreconcilable inseparability between outside and inside". This is thus to achieve a thorough job of commenting this project under-philosophical framework.

Keywords: Subjectivity; disciplinary mechanisms; technologies of the self; folding; subject.

Pensar na experiência subjetiva seja ela do período clássico, medieval ou contemporâneo, requer um ponto de partida, um lócus operacional para se observar os distintos processos de construção da subjetividade humana. Não se trata de delegar ao plano subjetivo o caráter extremo de interioridade do sujeito, como o faz frequentemente a simplificação do *communis sensus*. Não se pode também considerar como objetivo tudo o que é exterior a essa suposta subjetividade que viria de fora da "alma". Nem tudo o que é subjetivo vem de dentro e nem tudo que é exterior (de fora) ao indivíduo é objetivo. Dentro e fora, fora e dentro! Elementos dicotômicos que expressam tão bem o ato de nascer das relações entre sociedade e indivíduo, o todo e as partes, o geral e o particular, o objetivo e o subjetivo.

Considera-se aqui o "sujeito" como uma experiência nascida entre a dicotomia epistemológica "estrutura e ação", não havendo superioridade estrutural máxima (dos arranjos sociais), muito menos vontades individuais simplesmente autônomas (supremacia do pessoal-subjetivo). Concorde-se com Jurandir Costa (1999), cujas reflexões se fazem na esteira do pensamento foucaultiano, que o sujeito, além de formado pela ação dos dispositivos disciplinares, também aprende a se constituir agindo sobre si por meio das tecnologias do *self* (técnicas de si).

Os discursos sobre as estruturas coercitivas se chocam frequentemente com recursos teóricos nos quais privilegiam a autonomia explicativa do social por meio da ação. A recíproca é, do mesmo modo, válida. Estrutura e ação, coerção e habilitação, limite e possibilidade etc., tudo isso vem apenas mostrar o terreno no qual o indivíduo está envolvido. A experiência subjetiva está nesse solo. Portanto, o subjetivo não é apenas o

de “dentro”, tampouco é mero receptáculo do lado de “fora”; é também uma dobra do lado de fora (força, como diria Gilles Deleuze) para se constituir um dentro. Não é um dentro autônomo, muito menos simples receptor dos mecanismos de controle, mas sim, uma construção, um processo intenso de produção dessa individualidade nascido entre os poderes e os saberes para se tornar uma relação consigo (*self*). Processo esse heterogêneo no espaço e no tempo da produção dessa subjetividade. Passemos adiante para melhor detalhamento.

Domingues (2001, p. 18) apresenta o conceito de estrutura como “o peso que arranjos sociais prévios exercem sobre os atores (ou ainda), o aspecto coercitivo desses arranjos”². A explicação seria guiada, como condição primeira, por esse princípio coercitivo da sociedade frente ao comportamento dos atores sociais.

No pólo conceitual oposto, temos a idéia da “ação” como fundamento final da análise social, no qual Max Weber seria inaugurador deste *individualismo metodológico*, que confere ao desempenho do indivíduo, ao sentido da ação social, o caráter basilar do pensar em ciência social.

Tal oposição metodológica denota, contudo, uma unidade de análise. Não existe em realidade, mas apenas como forma de pensar a relação indivíduo-sociedade. Não expressa, conforme orientação de Domingues (2001), a divisão entre holistas e individualistas. Não proclama oposição, mas sim, o entendimento de como indivíduo e sociedade se entrelaçam na questão das escolhas, das preferências, das individualidades, dos desejos, das proibições etc. A idéia de uma subjetividade não pode deixar de lado essa relação, não tão dicotômica, dual, mas sim entrelaçada, “transversalizada”.

Posições mais pessimistas atestam a “morte” do indivíduo pelo mercado que vem progressivamente dirigir a vida de cada um, numa espécie de *sociedade administrada*. Dentre esses arranjos explicativos estão alguns expoentes da Teoria Crítica no qual Adorno e Horkheimer são exemplos constitucionais:

O princípio da individualidade estava cheio de contradições desde o início. *Por um lado*, a individuação jamais chegou a se realizar de fato. O caráter de classe da autoconservação fixava cada um no estágio do mero ser genérico [...]. O indivíduo, sobre o qual a sociedade se apoiava, trazia em si mesmo sua mácula; em sua aparente liberdade, ele era produto de sua aparelhagem econômica e social. [...]. *Ao mesmo tempo*, a sociedade burguesa também desenvolveu, em seu processo, o indivíduo. Contra a vontade de seus

² Vale salientar que alguns autores, segundo Domingues (2001), tais como Bourdieu e Giddens, chamam a atenção para o fato de que a estrutura é também capacitadora dos atores.

senhores, a técnica transformou os homens de crianças em pessoas. Mas cada um desses progressos da individuação se fez à custa da individualidade em cujo nome tinha lugar, e deles nada sobrou senão a decisão de perseguir apenas os fins privados. (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 128)

Matos (2005, p. 50), com base na Teoria Crítica, lembra que “o indivíduo autônomo, consciente de seus fins, está em extinção, em desaparecimento”. Tem-se aí, por conseguinte, um exemplo das disposições (arranjos) sociais na configuração de uma problematização do indivíduo no capitalismo. Embora seja algo pontual, expressa o centro de muitas outras perspectivas que privilegiam a estrutura como fundamento explicativo basal.

Giddens (2002, p. 39), por outro lado, ajuda a pensar o reverso desse perecimento do indivíduo. Segundo ele:

Muitos dos elementos da habilidade de ser capaz de “seguir em frente” são levados ao nível da consciência prática, incorporada à continuidade das atividades cotidianas. Ela é parte integrante do monitoramento reflexivo da ação, embora seja “não-consciente”, ao invés de inconsciente. A maioria das formas da consciência prática não poderia ser “tida em mente” no decorrer das atividades sociais, pois suas qualidades tácitas ou supostas constituem a condição essencial que permite que os atores se concentrem nas tarefas pela frente.

Há também, nessa condição do viver, uma consciência discursiva, ou seja, aquela que permite o questionamento de tais ações práticas e que resulta em discursos elaborados com maior reflexividade em suas formulações. “A consciência discursiva cumpre papel crucial também, mas não exclusivo, sendo ainda mais reflexiva e capaz de proporcionar a racionalização da ação por parte dos atores, possibilitando explicações e projetos definidos” (Domingues, 2001, p. 65). Na ponderação de Domingues, no mesmo lugar, Giddens

atribui um caráter condicionante (*constraining*) da ação dos atores, sendo, entretanto, ao mesmo tempo capacitadora (*enabling*) de sua ação. Isso quer dizer que a estrutura é, simultaneamente, composta de “regras” e “recursos”, que definem parâmetros para a ação, fornecendo-lhes também os instrumentos, do contrário inexistente, para agir.

Isso significa que a estrutura constri ao passo que também habilita, ou seja, existe coerção, no sentido de que limita certas ações, mas também fornece recursos que fazem com que os indivíduos conduzam suas

vidas, através de suas leituras do mundo (que, numa instância explicativa mais entusiasmada, conduziria aos *cuidados de si*, às tecnologias do *self*).

Nesse solo filosófico exposto, afirma-se que o pensar dicotômico deixa escapar peculiaridades importantes na análise dos fenômenos sociais. A experiência subjetiva não pode ser apreendida nessa dicotomia, mas sim no ponto médio dela, em seu interior, superando-a. É preciso, pois, ver esse meio, percorrer o que está entre esta suposta autonomia da ação e a tão proclamada coercitividade dos fatos sociais. É preciso notar como os indivíduos, que não estão “mortos”, comportam-se para viver mediante os mecanismos da força, isto é, os mecanismos do poder. Como estes se *fazem consigo* frente ao poder. Para isso, o conceito de dobra, pensado por Michel Foucault e particularizado por Gilles Deleuze, é um recurso ativo para analisar essas singularidades, visando exceder esta dicotomia clássica e também moderna tão cara às ciências sociais hoje. Para isso, entremos na própria discussão deleuziana de dobra, peça motivadora deste escrito.

Primeiramente, a figura da dobra em Deleuze foi construída a partir das obras dedicadas ao próprio Foucault (de 1986) e a Leibniz – *Le Plî: Leibniz et le baroque* (de 1988) – e indica, no âmago de sua complexidade semântica, uma vergadura, uma flexão do lado de fora (poder) para a constituição de “*uma relação da força consigo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si*”, conforme palavras de Deleuze (2005, p. 108).

De Foucault, interessou instrumentalmente a Deleuze a discussão sobre as tecnologias de si para a problematização da dobra.

Tecnologias de si, que permitem aos indivíduos efetuar, com seus próprios meios ou com a ajuda de outros, um certo número de operações em seus próprios corpos, almas, pensamentos, conduta e modo de ser, de modo a transformá-los com o objetivo de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade. (Foucault, 2004, p. 323-234).

De Leibniz, é usada uma reflexão barroca por excelência, onde tudo se dobra, desdobra e redobra³ (Deleuze, 1991). Dessas obras deleuzianas, desse modo, emerge a imagem de dobra como flexão da força, do fora, do poder.

Deleuze (2005, p. 101), citando Foucault, afirma que “o ponto mais intenso das vidas, aquele no qual se concentra sua energia, é exatamente onde elas se chocam com o poder, se debatem contra ele, tentam utilizar suas forças ou escapar às suas armadilhas”. Prossegue dizendo que Foucault

³ Para Deleuze (1991, p. 13), o “barroco remete não a uma essência, mas sobretudo a uma função operatória, a um traço. Não pára de fazer dobras”.

poderia lembrar igualmente que, segundo ele, os centros difusos de poder não existem sem pontos de resistência que têm de alguma forma, o primado – e que o poder, ao tomar como objetivo a vida, revela, suscita uma vida que resiste ao poder – e, enfim, que a força do lado de fora não pára de subverter, de derrubar os diagramas.

Diante de um poder disciplinar e cada vez mais de controle (sociedades disciplinares e de controle), pensa Foucault que “só haveria saída se o lado de fora fosse tomado num movimento que o desvia da morte. Seria como um novo eixo, distinto ao mesmo tempo do eixo do saber e do eixo do poder” (Deleuze, 2005, p. 103).

De acordo com Rogério da Costa (2004), em apreciação a problematização foucaultiana, as sociedades disciplinares estão situadas entre o século XVIII e meados do século XX. Esse modelo de sociedade disciplinar, para Foucault, tinha como característica basilar o “enclausuramento como operação fundamental”, no qual o poder atuava no sentido de disciplinar o espaço (escolas, prisões, hospitais, manicômios, fábricas etc.) e o tempo (tempo de trabalho, tempo de descanso, tempo de lazer, tempo de férias etc.) na produção de corpos dóceis, úteis ao novo momento histórico. Por sua vez, a sociedade de controle emerge paulatinamente em meados do século XX, no qual os mecanismos de produção de corpos produtivos e dóceis não se engendram mais somente em espaços fechados e em tempos delimitados. Agora, as estratégias sem estrategistas do poder controlam o indivíduo por meio de redes, ausentes de limites e em tempo contínuo “no qual os indivíduos nunca conseguiriam terminar coisa nenhuma, pois estariam sempre enredados numa espécie de formação permanente, de dívida impagável, prisioneiros em campo aberto” (Costa, 2004, p. 161). Neste novo momento, toda hora é momento de ser produtivo: na educação, no trabalho, na beleza, no sexo etc. O poder encontrou, portanto, um meio muito mais sutil de tornar os corpos dóceis e hábeis. A sociedade de controle não é um estágio diacrônico em relação à sociedade disciplinar. É, pois, uma nova etapa que, em suma, não visa eliminar a anterior, mas sim fortalecer a produção dos corpos produtivos à vida moderna.

Esse terceiro eixo é o que Deleuze chamou de dobras: dobras de “fora” (dizemos). “O lado de fora não é um limite fixo, mas uma matéria móvel, animada de movimentos peristálticos, de pregas e de dobras que constituem um lado de dentro: nada além do lado de fora, mas exatamente o lado de dentro do lado de fora” (Deleuze, 2005, p. 104). Comentar esta noção deleuziana é o intento agora empreendido.

Esse terceiro eixo que se trata de “desemaranhar”, eixo da relação consigo, representava alterações em relação às pesquisas arqueológica e genealógica (eixo do saber, eixo do poder). Deleuze articula a análise dos modos de subjetivação [...] a partir de uma lógica topológica na qual aqueles modos de subjetivação aparecem como constituição de um forro, de um dentro constituído por invaginação da borda com o lado de fora (relações de força). (Paiva, 2000, p. 133).

Michel Foucault, em seu projeto *História da sexualidade*, volta aos gregos antigos para descobrir e marcar essa noção de dobra. Foucault observa que a formação grega apresentava novas relações de poder, diferentes das velhas formações imperiais, afirma Deleuze (2005).

Os gregos antigos inauguram uma forma de governo de si que se constitui nesta novidade que Foucault desvenda em sua história do pensamento: a dobradura da força, a flexão do fora para criar um dentro. Para Deleuze (2005, p. 107)⁴:

Garantir a direção de si mesmo, exercer a gestão da própria casa, participar do governo da cidade são três práticas de mesmo tipo, e Xenofonte “mostra bem, entre essas três artes, a continuidade, o isomorfismo, assim, como a sucessão cronológica de sua instauração na existência de um indivíduo”. No entanto, não é ainda nisso que aparece a maior novidade dos gregos. A novidade dos gregos aparece posteriormente, aproveitando-se de um “descolamento” duplo: quando os “exercícios que permitem governar-se a si mesmo” se descolam ao mesmo tempo do poder como relação de forças e do saber como forma estratificada, como “código” de virtude. Por um lado, há uma “relação consigo” que começa a derivar-se da relação com os outros; por outro lado, igualmente, uma “constituição de si” começa a derivar do código moral como regra de saber. Essa derivação, esse descolamento devem ser entendidos no sentido de que a relação consigo adquire independência. É como se as relações do lado de fora se dobrassem, se curvassem para formar um forro e deixar surgir uma relação consigo, constituir um lado de dentro que se escava e desenvolve segundo uma dimensão própria: a *enkrateia*, a relação consigo como domínio, “é um poder que se exerce sobre si mesmo dentro do poder que se exerce sobre os outros” (quem poderia pretender governar os outros se não governa a si próprio?), a ponto da relação consigo tornar-se “princípio de regulação interna” em relação aos poderes constituintes da política, da família, da

⁴ Ora citando diretamente Foucault, ora apenas indiretamente. Para maior aprofundamento, ler a obra foucaultiana em questão: *O uso dos prazeres (História da sexualidade II)*.

eloquência e dos jogos, da própria virtude. É a versão grega do rasgão e do forro: descolamento operando uma dobra, uma flexão.

Essa é a novidade dos gregos para Foucault. O que está do lado de fora é a força, por conseguinte, deve-se vergá-la, flexibilizá-la, dobrá-la, para com isso, ter uma nova forma de relação consigo, que não seja apenas de constrangimento (de domínio dos códigos), mas também de capacitação (de domínio da ética). Que seja, assim, “uma relação da força consigo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si” (Deleuze, 2005, p. 108).

“Eis o que fizeram os gregos: dobraram a força, sem que ela deixasse de ser força. Eles a relacionaram consigo mesmo” (Deleuze, 2005, p. 108). É importante lembrar que essa *relação consigo* não é algo reservado, algo autônomo dos eixos do poder e do saber. Permanece, logicamente, dependente de todo o *sistema institucional e social*. Todavia, para Deleuze, a idéia fundamental de Foucault é que essa subjetividade deriva do poder e do saber, mas que não depende deles. A fórmula mais geral da relação consigo é: o afeto de si para consigo, ou a força dobrada, vergada. Coloca Paiva (2000, p. 134) que é justamente “com os gregos que Foucault encontrará todo o terreno da reflexão ética, da tematização moral dos prazeres sem a recorrência (constante) a uma codificação universalizante das condutas, nem uma regulação institucional dessa relação a si”.

Paiva (2000, p. 150) alerta que, no projeto de Foucault, “era preciso não exagerar a relação consigo como domínio de puro gozo, posse de si sem quaisquer interferências das formas codificadoras de saber e das relações de força institucionalizadas. É preciso não esquecer que essa relação de afeto de si por si é uma derivada, como uma dobra, uma curvatura na superfície do fora”. É, pois, um prazer que não significa desregramento.

A subjetivação, por conseguinte, se faz por dobra, reforça Deleuze (2005). Todavia, existem quatro dobras da subjetivação para o autor:

1ª Dobra: concerne à parte material de nós mesmos que vai ser cercada, presa na dobra: para os gregos, era o corpo e seus prazeres; para os cristãos, será a carne e seus desejos;

2ª Dobra: a regra singular em que a relação de forças é vergada para tornar-se relação consigo: regra natural, racional, divina ou estética;

3ª Dobra: é a dobra do saber ou a dobra da verdade: constitui uma ligação do que é verdadeiro com o nosso ser, e de nosso ser com a verdade;

4ª Dobra: o próprio lado de fora. É dela que o sujeito espera, de diversos modos, a imortalidade, ou a eternidade, a salvação, a liberdade, a morte etc.

Esta dobra significa, em vocábulos mais resumidos, segundo Silva (2004), um território subjetivo que exprime o próprio caráter coextensivo do dentro e do fora. Trata-se de relação de forças, onde se produz uma flexão ou curvatura produzida pelos processos de subjetivação. É, portanto, nesse campo de relação de forças que produz a subjetividade, *a constituição da relação consigo e com o mundo*.

Para Suely Rolnik (1997, p. 2):

O dentro é uma desintensificação do movimento das forças do fora, cristalizadas temporariamente num determinado diagrama que ganha corpo numa figura com seu microcosmo; o fora é uma permanente agitação de forças que acaba desfazendo a dobra e seu dentro, diluindo a figura atual da subjetividade até que outra se perfile.

Rolnik (1997, p. 6) alerta que “não se trata de alucinar um dentro para sempre feliz, mas sim de criar as condições para realizar a conquista de uma certa serenidade no sempre devir outro”. Não é uma dobra do poder que traria a felicidade plena, livre de coerção exterior, ou, como ressalta Foucault, um domínio de puro gozo. Como já alertou Deleuze, esse terceiro eixo, da relação consigo, é também derivado do poder e do saber. Todavia, dobrado, vergado, flexibilizado. É uma maneira existencial de “viver”, contudo, ainda presente no mundo dos *micropoderes*.

A noção de prazer, logicamente “complexificada” após esse conceito de dobra, e também controversa no próprio Foucault, segundo orientação de Jurandir Costa (1999), não expressa um prazer desregrado, livre de todos os mecanismos disciplinares. É, assim, nos gregos antigos, um prazer que não significa desregramento, mas sim, domínio de si. Igualmente ocorre, todavia com diferenças ontológicas, no cristianismo. Mudam as formas, mas permanecem os conteúdos: como obter um saber e um prazer que me possibilite viver competentemente entre os constrangimentos e as liberdades? Eis a grande questão!

De toda essa discussão sobre flexão da força, estruturas disciplinares (e de controle) e tecnologias de si, uma lição importante não deve deixar de ser posta, segundo questionamento de Jurandir Costa (1999): o que pode distinguir a arte de viver de Foucault dos *hollywood-self* de hoje? Requestiono: como se dá atualmente a “estilística da existência” nas sociedades modernas? Pensa-se neste conciso escrito, que é fruto de uma reflexão pontual, inicial e até mesmo aventureira (na boa acepção da palavra), que as

novas dobraduras (terceiro eixo) para a constituição do *ser* estão, de um lado, mais ousadas pelo próprio advento de uma sociedade mais informacional (ou menos desinformacional), além das “supostas” liberdades advindas no final do século XX sob o rótulo de pós-modernidade; de outro, mas susceptíveis à novas formas de dominação sutil pela própria complexificação dos mecanismos de controle no capitalismo de acumulação flexível e pela indústria cultural. Hoje, as dobras têm que se redobrar para não caírem em desdobramentos não-dobrados. O que isso significa? Por enquanto, caso se almeje seguir esse projeto filosófico, é somente “desdobrando” os próprios Foucault e Deleuze que se encontrará uma resposta mais adequada.

Referências

ADORNO, T.-W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

COSTA, Jurandir Freire. Foucault e a terapêutica dos prazeres. *Revista Agora*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 9-25, 1999.

COSTA, Rogério da. Sociedade de controle. *São Paulo em Perspectiva*, v. 18, n. 1, p. 161-167, 2004.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles. *A dobra*: Leibniz e o Barroco. Campinas: Papyrus, 1991.

DOMINGUES, José Maurício. *Teorias sociológicas no século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FOUCAULT, Michel. Tecnologias de si. *Verve*, PUC, São Paulo, n. 6, p. 321-360, out. 2004.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Trad. de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

MATOS, Olgária C. F. *A Escola de Frankfurt*: luzes e sombras do Iluminismo. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005.

PAIVA, Antonio Cristian Saraiva. *Sujeito e laço social: a produção da subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado, 2000.

ROLNIK, Suely. Uma insólita viagem à subjetividade: fronteiras com a ética e a cultura. In: LINS, Daniel (Org.). *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: Papirus, 1997.

SILVA, Rosane Neves da. A dobra deleuziana: políticas de subjetivação. *Rev. Dep. Psicol.*, UFF, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 55-75, jan.-jul. 2004.

Nietzsche contra a lingüística-metafísica: a defesa da maleabilidade da palavra

Danilo Bilate *

Data de submissão: 29 ago. 2009

Data de aprovação: 9 out. 2009

Resumo

Discute-se as contribuições de Nietzsche para a reflexão a respeito da linguagem e sua relação com o conhecimento e com a verdade. Ele defendia que a palavra é maleável, isto é, que o significado não está preso ao significante e que, do mesmo modo, o sentido de uma palavra não pré-existe ao homem. Negando um sentido *a priori*, nega-se que a significação esteja fora do devir próprio à *physis*, nega-se mesmo toda a possibilidade da metafísica. A leitura dos textos nietzscheanos deve, então, levar em consideração essa postura de Nietzsche para que seja possível compreender seu pensamento por vezes escondido no seu estilo poético e assistemático.

Palavras-chave: Linguagem; metafísica; interpretação; verdade.

Résumé

On discute les contributions de Nietzsche pour la réflexion sur le langage et leur relation avec la connaissance et la vérité. Il défendait que le mot est malléable, c'est-à-dire, que le sens du mot ne préexiste pas à l'homme. En niant un sens *a priori*, on nie que la signification soit en dehors du devenir propre à la *physis*, on nie même toute possibilité de métaphysique. La lecture des textes nietzschéens doit alors considérer cette position pour que soit possible de comprendre sa pensée parfois cachée sous son style poétique et asystématique.

Mots clefs: Langage; métaphysique; interprétation; vérité.

* Doutorando e mestre em Filosofia pelo PPGF/UFRJ; bolsista CAPES.

“Minha mão – é a mão de um doido,
 ai de todas as mesas e paredes e onde mais haja lugar
 para desenhos de doido e gatafunbos de doido!”
 (Zaratustra, “Do espírito de gravidade”, §1)

Se há uma pergunta que serve de ponto de partida para a elaboração deste pequeno ensaio é aquela já muito conhecida que questiona: como interpretar Nietzsche? A recusa radical desse pensador a todo e qualquer sistema ou sistematização, a escrita em aforismos, o uso desregrado de símbolos, alegorias, imagens, metáforas, metonímias e outras figuras de linguagem, tudo isso em conjunto constitui um grande obstáculo para aquele que pretende compreender o pensamento nietzscheano, interpretá-lo e comentá-lo.

Algumas suspeitas podem ser levantadas inicialmente, suspeitas relativas a maneiras eficazes de ler Nietzsche. Em primeiro lugar, para tanto, é preciso analisar como a interpretação filosófica em geral deve levar em consideração uma certa *maleabilidade* da palavra. Para tanto, a teoria do linguista Ferdinand Saussure cria um esquema conceitual que facilita e muito a compreensão dessa “maleabilidade” da palavra. Para Saussure (2002), o signo possui duas faces: o *significante* e o *significado*. A primeira face é a imagem escrita e sonora da palavra, isto é, a maneira como uma palavra é pronunciada e escrita. A segunda face é o sentido que a palavra carrega, o que ela “quer” dizer, o que ela significa. Essa distinção conceitual e terminológica facilita e muito porque nos mostra a necessidade de termos cuidado com a interpretação de textos em geral, particularmente de textos filosóficos e, mais particularmente ainda, de textos nietzscheanos. Isso porque uma mesma palavra, quer dizer, um mesmo significante, usado durante séculos por toda uma tradição, pode ganhar diferentes sentidos ou significados ao longo do tempo em diferentes pensadores.

Sem este cuidado, o interpretador pode cair e frequentemente cai na armadilha de acreditar que para cada significante deveria existir apenas um significado correto. Existiria, então, um sentido pré-existente ao homem, um sentido *metafísico*. A crença numa certa *colagem* entre um significante e apenas um significado específico é, ainda que algumas vezes não explicitamente, a crença na metafísica, a crença na existência de um significado ou um sentido absoluto, transcendental, eterno, metafisicamente fundamentado. Isso porque quem considera que aquela colagem é definitiva e permanente, considera que essa fixidez acompanha e só é mesmo possível pela fixidez de uma verdade pré-estabelecida, *a*-histórica, imutável –

características que não poderiam estar presentes numa concepção de verdade imanente, humana e territorial. Uma verdade ou um sentido imutável é que garante a fixidez linguística. E essa imutabilidade inexistente numa *physis*, num mundo que é devenida, só podendo ser compatível com um mundo não-devenida, eterno, absoluto, divino; em uma palavra, metafísico.

Lembremos então que o próprio Nietzsche deixou claro que os valores e significados são produtos humanos, frutos da interpretação e que a metafísica é apenas uma mentira. Por isso, tentaremos mostrar que Nietzsche estava ciente da maleabilidade da palavra e que, portanto, levar ela em consideração é não apenas possível como necessário para toda e qualquer interpretação do texto nietzscheano. Para alcançar esse objetivo, é preciso que analisemos algumas das teses de Nietzsche sobre a linguagem.

Num fragmento póstumo, Nietzsche diz: “Contra o positivismo, que se detém no fenômeno, ‘só existem fatos’, eu diria: não, justamente não há fatos, apenas interpretações” (7 [60] final de 1886/primavera de 1887 *apud* Marton, 2000, p. 269-270). Em outro fragmento, escreve: “Não existe nenhum ‘fato em si’, ao contrário, um sentido precisa sempre ser projetado antes para que possa haver um fato” (2 [149] do outono de 1885/outono de 1886 *apud* Marton, 2000, p. 203). O estudo comparativo entre essas duas advertências nos mostra de imediato que interpretação é *projeção* de sentido. Isso quer dizer que não há fatos, como instâncias independentes do homem dotadas de sentido por si. Ao contrário, quer dizer também que há interpretações que são produções de sentidos para aquelas instâncias independentes que, em si mesmas, são sem-sentido. Por esse motivo Deleuze afirmou que “a dualidade metafísica da aparência e da essência, e também a relação científica do efeito e da causa, Nietzsche substitui pela correlação do fenômeno e do sentido” (Deleuze, 2005, p. 3-4).

Como exemplo de imposição humana de significação ao real, Nietzsche cita a causalidade. A relação científica de causa e efeito não pode ser compreendida como um “fato em si”, mas como mero antropomorfismo. Nietzsche defende que a causalidade é uma forma humana de adequar a realidade ao conhecimento. Ao contrário do que nos faz acreditar a causalidade, a natureza em-si é contínua, é um devir sem cortes, é puro movimento, sem sucessão de partes, porque, em realidade, não há partes:

Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos [...]. Um intelecto que visse causa e

efeito como *continuum*, e não, à nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer – rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade. (Nietzsche, FW/GC, §112)

Esse *continuum* é o puro devir, o caos, o sem-sentido, o mundo tal como ele é sem ser interpretado pelo homem. A causalidade é um antropomorfismo que permite ao homem condicionar o caos e o ordenar, na medida em que divide em partes o *continuum* que é o real. Em outro momento, Nietzsche deixa transparecer que a causalidade, como interpretação humana do real, é fruto de um “hábito gramatical”: “Aqui [no *cogito* cartesiano] se conclui segundo o hábito gramatical: ‘pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –’” (JGB/BM, §17). Esse “logo” seguido de um espaço vazio, ou um “porquê” seguido de reticências, não é uma estrutura própria da natureza em si mesma, mas sim uma estrutura *gramatical*. Essa invenção humana, esse hábito gramatical, “a sadia noção de causa e efeito” (AC/AC, §49), é uma imposição da linguagem ao mundo. Segundo Oswaldo Giacoia Júnior (1997, p. 132): “A pergunta pela causa, em qualquer uma de suas modalidades, constrange o pensamento a percorrer sempre de novo as mesmas sendas ancestrais, cuja direção é prefigurada pelas operações intelectuais radicadas na lógica inconsciente das regras gramaticais”. Importa, doravante, mostrarmos que, para Nietzsche, a linguagem é o principal instrumento que serve à interpretação, isto é, à doação humana de sentido ao real.

A interpretação não apenas é responsável pela significação da causalidade, mas, do mesmo modo, pela imposição das idéias de unidade, substância e ser, dentre outras:

Antes se tomava a mudança, a transformação, o vir-a-ser como prova da aparência, como sinal de que aí deve haver algo que nos induz ao erro. Hoje, ao contrário, e justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro. Não é diferente do que sucede com os movimentos do grande astro: no caso deles, o erro tem nosso olho como permanente advogado, e aqui, tem nossa *linguagem*. (Nietzsche, GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §5)

Neste aforismo, Nietzsche mostra que unidade, identidade, duração, substância, materialidade, ser e causa são imposições da razão à realidade. É porque a razão condiciona o real segundo tais medidas e atributos, que Nietzsche pode identificar uma discrepância entre o mundo-não-valorado e

esse mesmo mundo enquanto conhecido pelo homem, enquanto mundo-valorado, isto é, interpretado. É essa discrepância que é chamada de *erro*. Mas quem assegura que se creia nesse erro? Quem é o responsável por advogar em favor desse erro? Nietzsche é bastante claro ao dizer que tal advogado é o uso que tradicionalmente se deu da linguagem. Do mesmo modo que o olho nos engana no que se refere aos movimentos do sol, a linguagem nos engana ao nos fazer acreditar que há unidade, substância, ser e causalidade onde, de fato, não há. Logo adiante, ainda no mesmo aforismo, Nietzsche prossegue:

A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*. É *isso* que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*, apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser”... [...] A “razão” na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática.

O que Nietzsche quer dizer quando diz que a razão é a metafísica da linguagem? O que ele quer dizer quando fala em fetichismo? Fetichismo é a adoração de fetiche que, por sua vez, é um objeto ao qual se atribui poder sobrenatural. Sobre-natural se refere a algo que está além da natureza, quase sinônimo portanto de meta-física, palavra esta que, segundo a concepção nietzscheana, carrega etimologicamente o mesmo sentido daquela. Isso que está além da natureza, além da *physis*, do mundo independente do homem, é o “humano acréscimo” (FW/GC, §57) é o sentido como substância, ser, causa, matéria e unidade. Esses acréscimos são produtos da linguagem. Por isso, Nietzsche diz que seus pressupostos básicos estão mergulhados em puro fetichismo. E por isso fala, em seguida, em metafísica da linguagem. Afinal, se o “mundo das aparências”, a *physis*, é puro devir, ao se acreditar em instâncias estanques, a-temporais, não-devenientes – como são todas as instâncias significadas – acredita-se que exista algo fora do devir, fora ou além da *physis*. É nesse sentido que devemos entender a frase final em que Nietzsche mostra reçar que não nos livremos de Deus porque não nos livramos da gramática. A linguagem é ainda uma construção que advoga por esse “erro” que é a metafísica. E não apenas a linguagem, como também a razão. Nietzsche é claro ao dizer que a metafísica da linguagem é razão,

denunciando, assim, uma ligação entre ambas, ou ainda, uma dependência da razão pela linguagem.

Com efeito, quando a razão pergunta por uma coisa, ela tem como resposta apenas palavras. Por quê? Porque a resposta, por necessidade, é dada em palavras. A razão, como é sustentada pela linguagem, não pode fugir dela, não pode funcionar sem ela. O exercício do pensamento é orientado, estruturado e limitado pela linguagem e pela gramática. Nietzsche chega mesmo a dizer: “Basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas ‘coisas’”. É com essa frase que Nietzsche finaliza o aforismo seguinte, que a explica:

Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa muito mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são. A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele –, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo. (FW/GC, §58)

O esforço realmente é grande. Como é possível que o nome das coisas importe mais do que o que elas são de fato? Nietzsche desfaz um pouco essa estranheza quando menciona a palavra “crença”. O que uma coisa é se confunde com o que se diz dessa coisa, com a crença que o homem tem a respeito do que seja essa coisa, ou ainda, com o modo como o homem significa a coisa. A natureza, ao ser conhecida e, conseqüentemente, ao se tornar passível de ser falada pelo homem, deixa de ser isenta de valor, isenta de sentido, inumana, in-dita, para ser um mundo-com-sentido, do valor, do dizer e do conhecer, um mundo organizado, humanizado, interpretado. Com essa idéia que o homem faz da natureza, com essa crença que sempre será acompanhada de um nome, ele acredita conhecer o mundo em si mesmo, quando apenas conhece um mundo humanizado. Nesse sentido, Giacoia Júnior (2001, p. 61) esclarece: “A partir das categorias lógico-gramaticais de sujeito e predicado, [...] inferimos em termos de substância e atributos, causas e efeitos e, com base nisso, construímos nossa interpretação global do universo, sustentada por essas hipóteses”.

Lembremos, de todo modo, que Nietzsche pensa que para criar novas coisas é somente preciso que criemos novos nomes e *novas avaliações*. Há, pois, uma relação clara entre linguagem, valoração e interpretação.

Enquanto processo constituinte do mecanismo de interpretação, a valoração se dá conjuntamente e na dependência da linguagem, em função dos interesses afetivos. Daí se percebe que a afetividade controla a linguagem como instrumento auxiliador da valoração. Neste sentido, Nietzsche escreve:

Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores [...]. Quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: isso decide a hierarquia inteira de seus valores, determina por fim a sua tábua de bens. (JGB/BM, §268)

Necessidades corporais, fisiológicas, afetivas, passionais, “dão as ordens” e “tomam a palavra” para impulsionar o processo valorativo. Uma hierarquização afetiva faz seguir uma hierarquia de valores correspondente, auxiliada pela linguagem. Por isso Nietzsche afirma que: “O encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológicos*” (JGB/BM, §20). A linguagem é resultado de uma solicitação corporal – o sentido é corpo e carne. Segundo Patrick Wotling (2003, p. 20-21), “a linguagem auxilia a fixação das qualidades afetivas e a modificação de situações axiológicas [...] para Nietzsche, o mundo só existe como resultado desta hierarquização afetiva”. A imanência do pensamento nietzscheano se confirma aqui. Se ele afirma que “a importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro” (Nietzsche, MAI/HHI, §11), não podemos enxergar, aqui, uma ontologia dualista, que permaneceria presa na teoria metafísica dos dois mundos. Quando Nietzsche fala em um “mundo próprio” ele não se refere a uma nova realidade ontológica, mas apenas ao fato de que a linguagem permitiu uma nova forma de percepção do mundo, injetora de sentido. Como lembra Giacoia Júnior (2001, p. 61): “Não se pode confundir tais esquemas semióticos com uma realidade ontológica”; e também Kossovitch (2004, p. 85): “O essencial nessa transformação é o abandono da representação pela significação. Com isso, a linguagem se desembaraça da ontologia”.

A interpretação e a valoração, operações típicas da vida, utilizam a linguagem como instrumento para a obtenção de seus fins. Contudo, não se pode resumir a interpretação à linguagem. Esta última é apenas uma de suas

ferramentas. Para referendar esse ponto, leiamos novamente o §12 da segunda dissertação de *Genealogia da moral*:

Todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados [...]. Todos os fins, todas as utilidades 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 de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes. (Nietzsche, GM/GM, §12).

Nietzsche expande o uso da interpretação para todo o mundo orgânico e não apenas para o homem. Todo acontecimento do mundo orgânico, ou seja, toda forma de vida se dá por interpretação. Um sentido produzido é um ajuste feito, um ajuste que se dá pelo subjugar e assenhorear. Interpretar é selecionar, excluir, delimitar e criar não apenas significados racionais ou lingüísticos, mas diversas formações corporais e físicas.

Em todo caso, se compararmos – como fez Nietzsche no §22 de *Além do bem e do mal* – o mundo a um texto,¹ devemos concluir que a única coisa que o homem pode fazer é interpretar esse texto e nada além disso. Essa interpretação, como o definir a coisa, como o ato de nomeação, como o dizer “isto é...” seguido de sua complementação, consiste em produzir sentido, criar valores, atribuir existência linguajada. No entanto, fazer existir pela nomeação e, em seguida, crer na verdade dessa existência, ou na correspondência exata entre o que é nomeado e o nome, é um esforço em vão. Isso porque essa exatidão é impossível, visto que interpretação nunca será texto, mas apenas uma criação humana:

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas “leis da natureza”, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima “filologia” – não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária [...]. Mas, como disse, isso é interpretação, não texto [...]. Um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de poder”, em tal medida que quase toda

¹ Patrick Wotling, no primeiro capítulo de seu *Nietzsche et le problème de la civilisation*, chama toda a atenção para essa metáfora. Ele diz que a metáfora a ela relacionada, da “filologia” como interpretação do “texto” que é a realidade, é a metáfora fundamental da filosofia nietzscheana.

palavra [...] por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana. (JGB/BM, §22)

Nietzsche diz aqui que as palavras não são suficientes para dar conta de uma descrição exata da vontade de poder. Por quê? Porque a vontade de poder é expansão, movimento, *devenir*. Isso que é chamado de “coisa”, como um recorte do *devenir*, do puro e contínuo movimento, é um modo estanque de dizer – porque todo dizer é estanque – o instável, ou seja, uma impossibilidade, uma invenção e, de certa forma, uma falsidade, um erro. Com a crença na existência da “coisa”, cria-se o conceito, que pretende se adequar a ela, e com as relações entre os conceitos, cria-se a lógica. Portanto, a lógica se fundamenta na crença de que há igualdade, quando, em verdade, não há nada igual no *devenir*: “A tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo fundamento para a lógica” (Nietzsche, FW/GC, §111). Essa posição já era assumida por Nietzsche nos textos de sua juventude:

Todo conceito nasce por igualação do não-igual [...]. A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto que a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies, mas somente um X, para nós inacessível e indefinível. Pois mesmo nossa oposição entre indivíduo e espécie é antropomórfica e não provém da essência das coisas. (WL/VM, §1)

A invenção das leis dos números se deu com base no erro, predominante já nos primórdios, segundo o qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada de igual), ou pelo menos existem coisas (mas não existe nenhuma “coisa”). A hipótese da pluralidade pressupõe sempre que existe *algo* que ocorre várias vezes: mas precisamente aí já vigora o erro, aí já simulamos seres, unidades, que não existem. (MAI/HHI, §19)

Nietzsche diz que a filosofia, até ele, por nunca ter reconhecido as limitações que lhe são impostas pela linguagem, sempre se colocou na busca da formação de conceitos, acreditando que eles pudessem ser eternizados como verdadeiros, o que quer dizer, para a tradição, condizentes com a essência ou com o ser da coisa. A filosofia, portanto, foi sempre um exercício de mumificação, de cristalização ou congelamento da realidade que, ao contrário, é *devenir*, *vir-a-ser*:

Vocês me perguntam o que é idiossincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do *vir-a-ser*, seu

egipcismo. Eles acreditam fazer uma *honra* a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. (GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §1)

Se os conceitos são somente descrições cristalizadoras do devir, se há, por conseqüência, uma discrepância entre a realidade e o mundo enquanto significado, conclui-se que não há uma verdade eterna e que o conhecimento não tem valor absoluto. Ao contrário, o conhecimento, enquanto parte do real, é devir, é mudança: “Tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas” (MAI/HHI, §2).

Nietzsche percebe que precisa fazer um estudo do papel da linguagem, porque vê nela a resposta para o problema da verdade. Então ele pergunta: o que é essa crença na verdade de um conceito ou na verdade de uma palavra? Em que se firma a correspondência entre a palavra e a imagem? Mais precisamente, o que é isso que é chamado de verdade? Nietzsche responde que é o caráter *social* da produção lingüística que estabelece a crença na verdade. O que a produz não é a adequação da palavra à coisa, mas, outrossim, o contrato social que a sustenta:

Esse tratado de paz [o contrato social] traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser “verdade”, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira. (WL/VM, §1)

É porque os homens estabelecem entre si um código de comunicação que a distinção entre verdade e mentira é construída. Para funcionar, para ser efetivo e produtivo, o código de comunicação, isto é, a linguagem, precisa se fundamentar em um ponto sólido, um ponto-sem-dúvida, ou seja, em um acordo unânime, inconcusso e indelével. Todos os indivíduos daquele grupo social acordam entre si – não importa se espontaneamente ou por imposição da força de um senhor – que determinada palavra designará determinada imagem. Dessa relação, socialmente estabelecida, se define a “verdade” e, por oposição, a “mentira”. O primeiro caso para o juízo que se firma nas convenções da palavra e o segundo para aquele que foge a essas convenções. A origem humana da verdade precisa ser evidenciada, para evitar que se acredite em um verdadeiro “em si” ou em uma verdade “absoluta”.

O homem, enquanto aquele que conhece, é um artista, um produtor de metáforas, um metaforeador, se for permitido o neologismo. Contudo, com o tempo a origem humana da verdade é esquecida, o que permite que a crença no seu transcendentalismo ganhe força. A capacidade artística do homem, de metaforeador, é esquecida justamente por aquele que a detém. E é pelo esquecimento de seu papel de criador que ele crê em uma verdade absoluta ou metafísica:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível [...].

Ora, o homem esquece sem dúvida que é assim que se passa com ele: mente, pois, de maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares – e justamente *por essa inconsciência*, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade. (WL/VM, §1)

Portanto, segundo a análise que Nietzsche faz da linguagem e de sua relação com o conhecimento, podemos concluir que o esquecimento do homem de seu papel de criador de significados e de relações linguísticas é, também e por conseqüência, o esquecimento da capacidade da linguagem e, mais especificamente, das palavras, de se remoldarem continuamente. As palavras são maleáveis, ou seja, a ligação delas com o que elas significam é modificável, de onde se explica a metáfora e outras figuras de linguagem, por exemplo. Um significante pode carregar mais de um significado num mesmo momento ou ao longo do tempo. Ignorar isso é condição para que se creia numa verdade absoluta, existente por si mesma, independente do homem e, portanto, pré-existente ao homem e à cultura. Crer nessa verdade absoluta e metafísica é crer que a linguagem deve se submeter à verdade, que o discurso só é válido quando verdadeiro e que, para que o seja, o uso de cada palavra deva ser distinto, próprio e específico. Crer que cada significante só deva ser usado para carregar um único significado – o significado verdadeiro. Em suma, é crer na metafísica. Nietzsche aponta não para a possibilidade de se pensar poeticamente, mas para a impossibilidade de não se pensar que poeticamente.

Referências

DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 2005.

GIACOAIA JÚNIOR, O. *Os labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Unicamp, 1997.

GIACOAIA JÚNIOR, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

NIETZSCHE, F. W. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: NIETZSCHE, F. W. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. W. *O anticristo: maldição ao cristianismo / Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAUSSURE, F. *Écrits de linguistique général*. Paris: Gallimard, 2002.

WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1999.

WOTLING, P. As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, n. 15. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

Espinosa, Nietzsche e a denúncia da moral teológica como distorção axiológica das disposições afirmativas da autêntica práxis crística

Renato Nunes Bittencourt *

Data de submissão: 13 fev. 2010

Data de aprovação: 9 maio 2010

Resumo

Apresentamos convergências entre Espinosa e Nietzsche na crítica da moral teológica. Em Espinosa desmascara-se o projeto que associa o discurso teológico com o obscurantismo das disposições religiosas marcadas pela coerção do medo, enaltecendo as superstições como mecanismo de controle das mentes dos fiéis. Nietzsche, por sua vez, realizará uma interpretação genealógico-psicológica do tipo sacerdotal, analisando de que modo no contexto de uma prática religiosa moralista a classe eclesiástica se aproveita de valorações coercitivas para estabelecer sua opressão sobre os fiéis. Enquanto Jesus fez de sua vida um exemplo de que a “Boa Nova”, a unicidade com “Deus” está ao alcance de todos, a moral eclesiástica gera um dispositivo de dependência do fiel em relação ao discurso sacerdotal, como se este e somente este proporcionasse o “caminho da salvação” aos devotos.

Palavras-chave: Espinosa; Nietzsche; superstição; liberdade; beatitude.

Abstract

We present convergences between Espinosa and Nietzsche in the critics of the theological moral. Is unmasked by Spinoza the project that associates theological speech to the obscurantism of the religious disposals marked by the coercion of fear, exalting superstitions as a mechanism of control of the minds of the followers. Nietzsche, in his turn, will carry through a genealogic-psychological interpretation on the sacerdotal type, analyzing the way how ecclesiastic class takes advantage from coercive valuations to establish its oppression on the followers in the context of moralistic religious practics. While Jesus made of his life an example that the “Good News”, the union with “God”, is to the be reached by all, the ecclesiastic morals generates a device of dependence of the followers in relation to the sacerdotal speech, as this and this only would provide the “way of the salvation” to the worshippers.

Keywords: Spinoza; Nietzsche; superstition; freedom; beatitude.

* Doutorando em Filosofia no PPGF/UFRJ e bolsista CNPq.

Introdução

Apesar da distância cronológica e das diferenças conceituais e estilísticas que separam as obras de Espinosa (que publica anonimamente seu *Tratado teológico-político* em 1670 e por volta deste mesmo período redige o *Tratado político* e a *Ética*) e de Nietzsche (que, por sua vez, concebe *Genealogia da moral* em 1887 e *O Anticristo* em 1888), pretende-se argumentar no texto que se segue a existência de um eixo comum que perpassa os seus respectivos projetos de crítica da tradição metafísica, manifestada em especial na moralidade sustentada pela ideologia religiosa normativa estabelecida pela teologia dogmática e pela casta eclesiástica. Nessas condições, o presente trabalho se propõe a demonstrar, mediante a intercessão entre as perspectivas de Espinosa e de Nietzsche, que nas obras desses dois filósofos há uma compreensão positiva das disposições religiosas da prática crística originária, isto é, a experiência de beatitude vivenciada e transmitida por Jesus de Nazaré aos seus discípulos; esta, para além de toda interpolação e interferência anódina da ideologia da casta sacerdotal e seu projeto coercitivo sobre as massas, é um meio de se alcançar a beatitude na própria esfera da imanência, para além de qualquer consideração transcendente de valoração moral, tal como a instituição cristã impôs ao rebanho dos fiéis cristãos no decorrer de sua história de superstições e do uso político do medo.¹

Espinosa e a denúncia da moral-sacerdotal

Espinosa, especialmente no *Tratado teológico-político*, desnuda criticamente o projeto moralista que associa o discurso teológico com o obscurantismo das disposições religiosas marcadas por caracteres coercitivos, enaltecendo as superstições como mecanismo de controle das mentes e das vidas dos fiéis. O poder teológico se propõe a impedir o livre cultivo do pensamento entre os seus fiéis, manipulando-os através da flutuação dos afetos tristes de esperança e medo (Espinosa, TTP, “Prefácio”, p. 5; E, III, Escólio da Proposição L, p. 313). A classe eclesiástica, em prol do seu jugo sobre as massas, impõe a esta um sistema

¹ Utilizaremos as seguintes siglas para as obras de Espinosa: *Tratado teológico-político* (TTP); *Tratado político* (TP); *Ética* (E). Para as obras de Nietzsche: *A gaia ciência* (GC); *Genealogia da moral* (GM); *O Anticristo* (AC).

moral extrínseco, impedindo a liberdade de pensamento e a possibilidade de haver divergências interpretativas no estudo dos textos sagrados.

A autoridade teológica manipula o conteúdo desses documentos para motivar a instauração de uma determinada interpretação e comportamento mediante a assimilação do discurso religioso, através do exercício contínuo da ameaça de sanções físicas e espirituais, amedrontando o âmago do povo, que perde a capacidade de agir e, por conseguinte, transformar a situação de opressão em estado ótimo de liberdade política. Para Espinosa, quando os homens agem apenas por medo, fazem o que menos gostariam de fazer e não se importam com a utilidade nem com necessidade do que fazem, procurando não pôr a cabeça em risco, isto é, não se expor aos castigos (Espinosa, TTP, Cap. V, p. 86). Agir pelo medo não é uma ação genuína, pois é desprovida da consciência da autêntica capacidade de ação do corpo e, como ressalta Espinosa, a liberdade não tira, antes põe a necessidade de agir (Espinosa, TP, Cap. II, §11, p. 18). O poder sacerdotal se aproveita da impotência de agir dos indivíduos, inoculando-lhes o ódio perante a diferença, circunstância que motiva assim uma compreensão distorcida e miserável da realidade mediante a criação do medo e da superstição, e os seus mantenedores odeiam acima de tudo os que cultivam a verdadeira ciência e a verdadeira vida (Espinosa, TTP, Cap. II, p. 32). Esse mecanismo facilita a manutenção da opressão sacerdotal sobre a consciência dos fiéis e consolidando a autoridade temporal que se sustenta politicamente pelo uso ideológico da teologia. Segundo Espinosa,

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre mais favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram freqüentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, entre a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar, seja no que for: se têm dúvidas, deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali; se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo simultaneamente, ainda é pior; porém, se estão confiantes, ficam logo inchados de orgulho e presunção [...]. Se acontece, quando estão com medo, qualquer coisa que lhes faz lembrar um bem ou um mal por que já passaram, julgam que é o prenúncio da felicidade ou da infelicidade e chamam-lhe, por isso, um presságio favorável ou funesto, apesar de já se terem enganado centenas de vezes. A que ponto o medo ensandece os homens! O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição. [...] os homens só se deixam dominar pela superstição quando têm medo [...]. (Espinosa, TTP, “Prefácio”, p. 5-7)

Não há nada mais eficaz do que a superstição para governar a massa, circunstância que a torna joguete nas mãos de objetivos políticos maliciosos. A cobiça de poder e exercício da opressão sobre o vulgo fez com que o amor de propagar a divina religião se transformasse em sórdida avareza e ambição. Conforme argumenta Deleuze (2002, p. 31): “O tirano precisa da tristeza das almas para triunfar, do mesmo modo que as almas tristes precisam de um tirano para se promover e propagar. De qualquer forma, o que os une é o ódio à vida, o ressentimento contra a vida”.

Tal dispositivo se evidencia como uma ruptura axiológica em relação ao âmago do projeto originário do Cristianismo: proporcionar ao fiel o despertar de afetos potentes, de alegria, de caridade e afirmação das diferenças, mediante a compreensão da ação divina em cada pessoa, circunstância que favoreceria uma genuína interação entre os indivíduos e, por conseguinte, a transformação de situações desfavoráveis para a coletividade social em situações ótimas, regulamentadas pelo amor e pela tolerância entre os membros da sociedade. Para Espinosa,

A piedade, ó Deus imortal, e a religião consistem em mistérios absurdos e são os que condenam absolutamente a razão, os que têm aversão e rejeitam o entendimento como coisa corrompida por natureza, são esses, suprema iniquidade, que passam por possuir a luz divina. Certamente que, se eles tivessem uma centelha que fosse da luz divina, não andariam tão cheios de soberba idiota e aprenderiam a honrar a deus e distinguir-se-iam dos outros pelo amor, da mesma forma que agora se distinguem pelo ódio. (Espinosa, TTP, “Prólogo”, p. 10)

Os afetos depressivos e a inserção de valorações supersticiosas no contexto da vida cotidiana exercem prejuízos na existência do indivíduo, e quando este se encontra sob a égide de uma religião normativa, a tendência natural será a de ocorrer tanto o florescimento de disposições medrosas da pessoa perante a idéia que ela faz de Deus e aos sacerdotes, os seus pretensos representante terrenos. No culto externo o vulgo mais adula a Deus do que o adora, e a fé se reduz a credice e preconceitos (Espinosa, TTP, “Prefácio”, p. 9-10). O vulgo se submete ao sacerdote e ao discurso teológico pelo medo de males e pela esperança de bens que o levam a imaginar um poder transcendente e caprichoso (Chauí, 2003, p. 8-9). Esse exercício de submissão da consciência individual aos parâmetros normativos externos é completamente diferente ao modo beatífico como Jesus interagiu com Deus, numa relação sem mediações sacerdotais ou ritualísticas, tal como Espinosa destaca: “Em Cristo, os preceitos divinos que conduzem os homens à salvação foram revelados imediatamente, sem palavras nem

visões” (Espinosa, TTP, Cap. I, p. 22). Jesus, em sua práxis evangélica, demonstra publicamente a possibilidade de cada pessoa vivenciar a beatitude na existência cotidiana, fazendo de tal experiência o suporte para uma vida mais alegre e potente, tornando-a ótima do ponto de vista qualitativo, em decorrência da eliminação dos depressivos afetos tristes. Todavia, a teologia, associada ao poder temporal, estabelece a instituição eclesiástica como a intermediadora da experiência religiosa do fiel em relação ao âmbito divino, pois o sacerdote adquire o estatuto de “interlocutor” dos homens para com Deus, circunstância que demonstra a ruptura com a experiência imanente e monista da práxis evangélica originária.

O estudo rigoroso das Escrituras e a investigação das suas fontes filológicas, conforme se evidencia na perspectiva espinosana, favorecerá um desmascaramento da arbitrariedade moral imposta pelo clero autoritário ao texto sagrado, manipulando-o com fins políticos e concedendo-lhe uma interpretação unívoca, conveniente aos seus interesses escusos (Espinosa, TTP, Cap. VII, p. 115). Pondo-se como intérprete autorizado das revelações divinas, o teólogo pretende com ela estancar a razão e dominá-la (Chauí, 2003, p. 9). Com efeito, nem a teologia está a serviço da razão, nem a razão da teologia, pois são disposições valorativas e intelectuais intrinsecamente antagônicas, adequadas aos propósitos políticos dos seus usuários. A teologia exige acima de tudo obediência e submissão intelectual, diluindo-se muitas vezes em especulações inúteis que obscurecem as capacidades racionais dos estudiosos, circunstância que motiva a formulação de preconceitos e a adequação das capacidades mentais a um sistema normativo sustentado pela defesa da superstição (Espinosa, TTP, Cap. XIX, p. 298). O discurso teológico, portanto, brota de um projeto político de cunho normativo de submissão das massas perante a autoridade religiosa, sem que haja nas suas disposições o compromisso com o aprimoramento das condições valorativas e existenciais dos fiéis. Pela propagação das superstições, ao invés do cultivo da razão, a autoridade teológica favorece a dominação política das massas, retirando desta a sua capacidade de transformação social e contestação do poder oficial. Conforme Chauí (2003, p. 11),

Por medo e esperança, nascidos da impotência para dominar as circunstâncias de suas vidas os homens se tornam supersticiosos e alimentam a superstição por meio da religião como crença em seres transcendentais ao mundo e que governam segundo decretos humanamente incompreensíveis.

Trata-se, portanto, de um mecanismo religioso que motiva no âmago do fiel a sua ruptura com a esfera divina, que, numa situação ótima, seria compreendida como imediatamente presente na própria vida humana e na realidade circundante, em decorrência da própria imanência divina no mundo.

Nietzsche e a moral sacerdotal como negadora da práxis evangélica

Nietzsche, por sua vez, em especial na *Genealogia da moral* e *O Anticristo*, realizará uma análise genealógico-psicológica do tipo sacerdotal, esmiuçando de que modo no contexto de uma prática religiosa de cunho normativo, a classe eclesiástica se aproveita de valorações morais nitidamente coercitivas para estabelecer o seu poder opressor sobre o rebanho de fiéis. Conforme argumenta Nietzsche (GC, §116, p. 142),

Instinto de rebanho – Onde quer que deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos. Tais avaliações e hierarquizações sempre constituem expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho: aquilo que beneficia este em primeiro lugar – e em segundo e terceiro – é igualmente o critério máximo de valor de cada indivíduo. Com a moral o indivíduo é levado a ser função de rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função. Dado que as condições para a preservação da comunidade eram muito diferentes daquelas de uma outra comunidade, houve morais bastante diferentes, e, tendo em vista futuras remodelações essenciais dos rebanhos e comunidades, pode-se profetizar que ainda aparecerão morais muito divergentes. Moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo.

O sacerdote vive dos “pecados”, e toda sociedade estabelecida por disposições moralistas depende desse mecanismo de dominação e repressão. Para Nietzsche, a idéia de “pecado” decorre de uma má compreensão “fisiológica” do corpo, através da inserção de valorações morais na dinâmica da vida, que é intrinsecamente extra-moral:

“Alguém deve ser culpado que eu esteja mal” – esta maneira de raciocinar é comum a todos os doentes, tanto mais quanto lhes for desconhecida a verdadeira causa do seu mal-estar, a fisiológica (ela pode encontrar-se, digamos, numa enfermidade do *nervus sympathicus*, numa anormal secreção de bÍlis, numa pobreza de sulfato e fosfato de potássio no sangue, em estados

de tensão do baixo ventre que impedem a circulação do sangue, ou ainda numa degeneração dos ovários etc.). Os sofredores são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretextos para seus afetos dolorosos; eles fruem a própria desconfiança, a cisma com baixeiras e aparentes prejuízos, eles revolvem as vísceras de seu passado e seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis, em que possam regalar-se em uma suspeita torturante, e intoxicar-se de seu próprio veneno de maldade – eles rasgam as mais antigas feridas, eles sangram de cicatrizes há muito curadas, eles transformam em malfeitores o amigo, a mulher, o filho e quem mais lhes for próximo. (Nietzsche, GM, III, §15, p. 117)

Por uma instintiva necessidade de fuga da realidade, o rebanho cristão, devidamente conduzido pelas diretrizes normativas da casta sacerdotal, sistematiza a sua insatisfação existencial perante a vida numa perspectiva moral contra uma ordem de mundo que é justamente de natureza extra-moral. Nessas condições, não se combate o processo de má compreensão da vida estabelecido pela moral cristã através da teologia, mas pela “fisiologia”, pois a disposição ressentida do fiel cristão, na sua imprecação contra a ausência de teleologia do mundo e na sua incapacidade de assimilação das axiologias distintas, decorre justamente de transtornos fisiológicos que não foram devidamente assimilados pela constituição orgânica do indivíduo. A moralidade cristã, ao invés de favorecer uma resolução do mal-estar do ressentimento na existência do fiel, potencializa ainda mais tal degenerescência orgânica, ao propor a castração simbólica da sua vitalidade e lhe educar paulatinamente no medo e na expectativa da punição divina, caso o devoto cristão não cumpra rigorosamente os desígnios morais estabelecidos. O projeto civilizatório do Cristianismo institucionalizado se concretizou acima de tudo através da manipulação dos estados ressentidos do rebanho de crentes em favor do seu ideário coercitivo, gerando assim maior controle moral sobre a população. O sacerdote vive dos “pecados”, e toda sociedade estabelecida por disposições moralistas depende desse mecanismo de repressão e dominação gerenciada por parâmetros supersticiosos (Nietzsche, AC, §26, p. 33). Para Nietzsche, a idéia de “pecado” é fruto de uma má compreensão “fisiológica” do corpo, através da inserção de valorações morais na dinâmica da vida, contrariando assim o seu primado orgânico:

A noção de culpa e castigo, toda a “ordem moral do mundo” foi fundada contra a ciência – contra o desligamento do homem em relação ao sacerdote... O homem não deve olhar para fora, deve olhar para dentro de si; não deve olhar para dentro das coisas de forma sagaz e cautelosa, como quem aprende, não deve absolutamente olhar, deve sofrer... [...] Fora com

os médicos! *Um Salvador é necessário.* – As noções de culpa e de castigo, incluindo a doutrina da “graça”, da “redenção”, “do perdão” – mentiras ao fim e ao cabo, sem nenhuma realidade psicológica –, foram inventadas para destruir o sentido causal do homem: são um atentado contra a noção de causa e efeito! [...] O pecado, diga-se mais uma vez, essa forma de autoviolação humana *par excellence*, foi inventado para tornar impossível a ciência, a cultura, toda elevação e nobreza do homem; o sacerdote domina mediante a invenção do pecado. – (Nietzsche, AC, §49, p. 59)

O grande problema evidenciado por Nietzsche no âmbito dessa relação sacerdotal decorre do fato de que o projeto civilizatório da moral cristã nasce de uma ruptura profunda com a práxis evangélica vivenciada por Jesus, que, segundo a perspectiva nietzschiana, jamais se valeu de determinações coercitivas para estabelecer a sua doutrina beatífica entre os homens. Nietzsche, ao vislumbrar a definição de uma tipologia psicológica para Jesus, considera-o, mediante a influência da cristologia intuitiva de Dostoiévski, um “idiota”, conceito que, longe de denotar um vitupério ao nome de Jesus, é em verdade uma afirmação elogiosa das suas qualidades evangélicas, pois o termo “idiota” representa, conforme a acepção grega, a pessoa original, singular, indiferente aos parâmetros normativos da moral e dos costumes em vigor. A própria narrativa evangélica comprovaria tal perspectiva mediante a resposta de Jesus a um interlocutor: “Certo homem de posição lhe perguntou: ‘Bom Mestre, que devo fazer para herdar a vida eterna?’ Jesus respondeu: ‘Por que me chamas bom? Ninguém é bom, senão só Deus!’” (Lucas, 18, 18-19).

Enquanto Jesus fez de sua vida um exemplo de que a “Boa Nova”, isto é, a unicidade com “Deus” se encontra ao alcance de qualquer pessoa, a moral cristã estabelecida pela casta eclesiástica gera um dispositivo de dependência do fiel em relação ao discurso sacerdotal, como se este e somente este proporcionasse o “caminho da salvação” ao rebanho dos seguidores. Parafraseando a imprecisão contra a estrutura eclesiástica cristã realizada pelo moderno avatar literário de Jesus, o Príncipe Míchkin d’*O Idiota* de Dostoiévski, poderíamos dizer que a moral cristã faz de Cristo um Anticristo, distorcendo a valoração beatífica da doutrina evangélica em condenação e injúria (Dostoiévski, 2002, p. 606). Segundo a interpretação nietzschiana da vivência psicológica da práxis evangélica, nela não haveria as noções de “culpa”, “pecado”, “penitência”, pois a beatitude é a experiência sagrada por excelência evidenciada por Jesus em sua práxis, decorrente da compreensão da existência da unicidade imanente com “Deus”, para além de qualquer consideração transcendente e moral de valores e disposições comportamentais:

A vida do Redentor não foi senão *essa* prática – sua morte também não foi senão isso... Ele não tinha mais necessidade de nenhuma fórmula, de nenhum rito para o trato com Deus – nem mesmo oração. Acertou contas com toda a doutrina judaica da penitência e reconciliação; sabe que apenas com a prática de vida alguém pode sentir-se “divino”, “bem-aventurado”, “evangélico”, a qualquer momento um “filho de Deus”. Não a “penitência”, não a “oração pelo perdão” é um caminhos para Deus: somente a prática evangélica conduz a Deus, ela justamente *é* Deus – O que foi *liquidado* com o evangelho foi o judaísmo dos conceitos “pecado”, “perdão dos pecados”, “fé”, “redenção pela fé” – toda a doutrina eclesiástica judia foi negada na “boa nova”. (Nietzsche, AC, §33, p. 40-41).

Conforme Nietzsche destaca de modo surpreendente, “Deus”, muito mais do que um ser situado espaço-temporalmente, uma entidade supra-sensível ou uma substância dotada de personalidade, é um estado de beatitude interpessoal, e quem se encontra envolvido na práxis evangélica consegue atingir de forma imediata tal grau de plenitude sagrada. Para o indivíduo alcançar esse estado de júbilo existencial, os afetos reativos (ódio, tristeza, ressentimento) devem ser transformados em disposições tonificantes, tornando propícia a abertura do indivíduo ao âmbito sagrado. Se Jesus fez de sua atividade evangélica uma experiência de alegria e amor, como se justificar então a distorção axiológica que a moral teológica fez de sua obra, estabelecendo as mais violentas perseguições condenatórias contras inúmeras valorações religiosas distintas? Uma resposta plausível seria a de que tal distorção ocorreu tanto em decorrência de uma má interpretação de sua vida evangélica por parte dos primeiros seguidores, que acrescentaram traços morais ao tipo psicológico “amoral” do Nazareno, como o uso intencional dessas mesmas valorações morais pelas gerações cristãs seguintes que, para consolidarem o poder social sobre as crescentes massas de fiéis, se encontraram na necessidade de manipular a mensagem evangélica “originária” de acordo com as suas conveniências teológicas. Um exemplo nítido dessa interpretação distorcida é se considerar Jesus como o “Redentor” da humanidade, que pereceu na Cruz como forma de purificar o gênero humano dos seus “pecados”:

– O destino do evangelho foi decidido com a morte – foi pendurado na “cruz...” Somente com a morte, essa morte inesperada, ignóbil, somente a cruz, geralmente reservada para a *canaille* [canalha] – somente esse horrível paradoxo pôs os discípulos ante o verdadeiro enigma: “*quem foi esse? O que foi isso?*”. – O sentimento abalado e profundamente ofendido, a suspeita de que tal morte poderia ser a refutação de sua causa, a terrível interrogação “por

que justamente assim?” – é um estado que se compreende muito bem. Tudo aí tinha de ser necessário, ter sentido, razão, suprema razão; o amor de um discípulo não conhece acaso. Apenas então o abismo se abriu: “quem o matou? *quem* era seu inimigo natural?” – essa questão irrompeu como um raio. Resposta: o judaísmo dominante, sua classe mais alta. Nesse instante sentiram-se em revolta contra a ordem, entenderam Jesus, em retrospecto, como *em revolta contra a ordem*. Até ali *faltava*, em seu quadro, esse traço guerreiro, essa característica de dizer o Não, fazer o Não; mais até, ele era o contrário disso. Evidentemente, a pequena comunidade não compreendeu o principal, o que havia de exemplar nessa forma de morrer, a liberdade, a superioridade sobre todo sentimento de *ressentiment* [ressentimento]: – sinal de como o entendia pouco! Jesus não podia querer outra coisa, com sua morte, senão dar publicamente a mais forte demonstração, a *prova* de sua doutrina... Mas seus discípulos estavam longe de *perdoar* essa morte – o que teria sido evangélico no mais alto sentido; ou mesmo de oferecer-se para uma morte igual, com meiga e suave tranqüilidade no coração... Precisamente o sentimento mais “inevangélico”, a vingança, tornou a prevalecer. A questão não podia findar com essa morte: necessitava-se de “reparação”, “juízo” (– e o que pode ser menos evangélico do que “reparação”, “castigo”, “levar a julgamento”!). Mais uma vez a expectativa popular de um Messias apareceu em primeiro plano; enxergou-se um momento histórico: o “reino de Deus” como ato final, como promessa! Mas o evangelho fora justamente a presença, a realização, a realidade desse “reino de Deus”... Pela primeira vez carrega-se todo o desprezo e amargor contra fariseus e teólogos para o tipo do mestre – tornando-o assim um fariseu e teólogo! Por outro lado, a frenética veneração dessas almas totalmente saídas dos eixos não mais tolerou a evangélica identificação de cada um como filho de Deus, que Jesus havia ensinado: sua vingança foi *exaltar* extravagantemente Jesus, destacá-lo de si: assim como os judeus de outrora, por vingança contra os inimigos, haviam separado de si e erguido às alturas o seu Deus. O único Deus e o único filho de Deus: ambos produtos do *ressentiment*... (Nietzsche, AC, §40, p. 46-48).

Conforme vimos anteriormente, o elemento mais estranho ao tipo psicológico de Jesus é precisamente a idéia de “dívida” ou “culpa”, e sua morte nada mais foi do que a culminação de sua doutrina, que é a supressão de toda desavença ou ódio pela afirmação do perdão e do amor transfigurador da própria individualidade. Para Nietzsche (AC, §35, p. 42),

Esse “portador da boa nova” morreu como viveu, como ensinou – não para “redimir os homens”, mas para mostrar como se deve viver. A *prática* foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio – seu comportamento na cruz. Ele não resiste, não defende seu direito, não dá um

passo para evitar o pior; mais ainda, ele provoca o pior... E ele pede, ele sofre, ele ama com aqueles, *naqueles* que lhe fazem mal... As palavras que ele diz ao *ladrão* na cruz contêm todo o evangelho. “Este foi verdadeiramente um homem divino, um filho de Deus” – diz o ladrão. “Se sentes isso – responde o Salvador – “então estás no *paraíso*, és também um filho de Deus...”² Não defender-se, não encolerizar-se, não atribuir responsabilidade... mas tampouco resistir ao mau – *amá-lo*...

A experiência crística originária se realiza no âmbito da própria imanência e nos permite ver que o “Reino dos Céus” não está para além do mundo físico, mas se encontra intrinsecamente nele. É por isso que, de acordo com os Evangelhos, Jesus teria afirmado que o “Reino de Deus está dentro de nós” (Lucas 17, 21). Ao interpretar esse trecho bíblico, Nietzsche realiza uma espécie de paráfrase da mensagem do Nazareno, considerando que

O “reino do céu” é um estado de coração – não algo que virá “acima da Terra” ou “após a morte”. Todo o conceito de morte natural *está ausente* no evangelho: a morte não é uma passagem, ela não está presente, pois pertence a um mundo inteiramente outro, apenas aparente, útil apenas para signos. A “hora da morte” não é um conceito cristão – a “hora”, o tempo, a vida física e suas crises não chegam a existir para aquele que ensina a “boa nova”... O “reino de Deus” não é nada que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em “mil anos” – é a experiência de um coração; está em toda parte, está em nenhum lugar... (Nietzsche, AC, §34, p. 41-42)

Na perspectiva evangélica de Jesus o “Reino de Deus” não pode ser pensado como promessa de um paraíso ultramundano, mas como vivência plena e atemporal do amor e da renúncia a toda oposição, a toda forma de ressentimento (Giacóia Júnior, 1997, p. 39). Quando Jesus enuncia aos seus discípulos a sentença “Eu e o Pai somos um” (João 10, 30), dá testemunho de uma evidente relação monista, pois o distanciamento entre o divino e o humano, tão destacado pela casta sacerdotal judaica como forma de motivar o estritamento do fiel, em verdade inexistente. Esclarecendo essa questão, Oswaldo Giacóia Júnior (1997, p. 77) afirma que

² É necessário destacar que Nietzsche cometera um equívoco de citação ao colocar na boca do ladrão (Lucas, 23, 39-43), a frase na qual se proclama a “divindade” de Jesus, quando na verdade teria sido um centurião romano que fazia a guarda que enunciara essa sentença, *após* a morte de Jesus (Mateus, 27, 54).

Essa prática de interiorização do Reino de Deus implica, senão uma negação explícita, doutrinária e formal da Igreja entendida como realidade exterior, organizada segundo princípios, hierarquias, regimentos, pelo menos sua superação e supressão necessárias na práxis, no seio de uma vivência quotidiana de comunhão universal com o “Pai” e o “Próximo” que abole todas as distâncias.

A beatitude vivenciada por Jesus não combina, de forma instintiva, com hierarquias consolidadas pela autoridade social; essa nova dinâmica religiosa prima pela capacidade singular de cada um se libertar dos entraves afetivos que prejudicam a participação nessa experiência de amor divino. Esse “estado de coração” se manifestaria em quem viesse a despertar um conjunto de afetos benéficos para o desenvolvimento saudável da vida, tais como o amor incondicional diante do outro e a magnânima capacidade de perdoar as ofensas sofridas e “amar aos inimigos”, suprimindo-se assim os estados rancorosos da afetividade, que afastam o indivíduo da esfera crística do amor (Mateus, 5, 43-44). Para que se estabeleça essa vivência transfiguradora, somente é necessário o amor, a quietude íntima, jamais a adequação individual a preceitos normativos e fórmulas mortas. Ora, dizer que o estado beatífico promove a identificação imediata entre o humano e o divino é uma idéia desfavorável para os detentores do poder eclesiástico, decorrendo daí os ressentimentos dos fariseus perante o carisma de Jesus, que apregoava de maneira nítida a possibilidade de cada pessoa compreender e vivenciar a unidade com o “Pai”, pois todos são “filhos de Deus”. Inclusive, Nietzsche considera que com a palavra “Filho” se expressa a entrada no sentimento geral de transfiguração de todas as coisas (a beatitude), e com a palavra “Pai”, esse sentimento mesmo, o sentimento de eternidade, de perfeição (Nietzsche, AC, §34, p. 41). Por meio dessas palavras, Nietzsche enfatiza especificamente a relação de unicidade entre ambas as esferas, intrinsecamente complementares, ainda que expressem perspectivas axiológicas distintas. Esse monismo que associa ontologicamente o “Pai” e o “Filho” proporciona a integração de ambos numa única pessoa, e é o amor que gera essa associação, que somente pode ser vivenciada pelo coração, pois é uma experiência extra-racional. A atividade evangélica de Jesus consistiu justamente em motivar nos seus seguidores a capacidade de cada um alcançar esse estado sagrado de júbilo, pois essa relação suprime da vida humana todo sentimento de temor e tristeza. Todavia, essa práxis evangélica originária é dissolvida mediante a detenção do poder teológico pela casta sacerdotal cristã que, para estabelecer seu domínio efetivo sobre o rebanho de fiéis, se encontrou na necessidade de conceder aparatos morais à obra beatífica de Jesus,

manipulação que é a negação por excelência do cerne dos Evangelhos. A Paixão de Cristo adquire o estatuto de um acontecimento redentor da condição humana. Conforme destaca Nietzsche (AC, §41, p. 48),

– A partir de então houve um problema absurdo: “como *podia* Deus permitir isso?” A perturbada razão da pequena comunidade deu-lhe uma resposta assustadoramente absurda: Deus deu seu filho em sacrifício para o perdão dos pecados. De uma só vez acabou-se o evangelho! O *sacrifício expiatório*, e em sua forma mais bárbara e repugnante, o sacrifício do inocente pelos pecados dos culpados! Que pavoroso paganismo! – Jesus havia abolido o próprio conceito de “culpa” – ele negou todo abismo entre Deus e homem, ele *viveu* essa unidade de Deus e homem como sua “boa nova”... E não como prerrogativa! – A partir de então entra no tipo do Redentor, passo a passo, a doutrina do julgamento e do retorno, a doutrina da morte como uma morte sacrificial, a doutrina da *ressurreição*, com a qual é escamoteado o conceito de “beatitude”, a única realidade do evangelho – em prol de um estado *posterior* à morte!... Com a insolência rabínica que sempre o caracteriza, Paulo racionalizou esta concepção, esta *obscenidade* de concepção, da seguinte forma: “Se Cristo não ressuscitou de entre os mortos, é vã a nossa fé” [1 Coríntios, 15,14], – E de uma só vez o evangelho se tornou a mais desprezível das promessas não realizáveis, a desavergonhada doutrina da imortalidade pessoal... O próprio Paulo ainda a ensinava como *recompensa!*...

Por conta desses fatores, Nietzsche considera que o apóstolo Paulo teria transformado o sentido da “Boa Nova” de Jesus, que era a afirmação da interação mística entre o homem e o divino e do amor incondicional interpessoal, numa esperança de vingança espiritual contra aquele que cometesse a impureza do pecado, que nada mais é do que a ação de desobediência de forma substancial à lei religiosa instituída pela casta sacerdotal, e os meios de “reconciliar-se com Deus”, com os quais a sujeição aos sacerdotes é garantida ainda mais solidamente (Nietzsche, AC, §26, p. 33). Conforme comenta Deleuze (2001, Cap. IV, §14, p. 211-212),

Examine-se aquilo a que o Cristianismo chama “remissão”. Não se trata de modo algum de uma libertação da dívida, mas de um aprofundamento da dívida. Não se trata de modo algum de uma dor pela qual se paga a dívida, mas de uma dor pela qual nos vinculamos a esta, pela qual nos sentimos devedores para sempre.

Nessas circunstâncias, a morte de Jesus na cruz se torna uma dívida metafísica a ser aplicada ao devoto cristão, que deve se submeter piamente ao ensinamento sacerdotal que exige penitência e abnegação diante de uma postulada verdade doutrinária que concede a “redenção” para aquele que crê no discurso teológico. Segundo Nietzsche (AC, §42, p. 48-49),

Vê-se o que terminou com a morte na cruz: uma nova base, inteiramente original, para um movimento de paz budista, para uma real, *não* simplesmente prometida, *felicidade na Terra* [...]. A “boa nova” foi imediatamente seguida pela pior de todas: a de Paulo: em Paulo se incorpora o tipo contrário ao “portador da boa nova”, o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio, na implacável lógica do ódio. O que não sacrificou ao ódio “disangelista”! Antes de tudo o Redentor: ele o pregou à *sua* cruz. A vida, o exemplo, a doutrina, a morte, o sentido e o direito de todo o evangelho – nada mais restou, quando esse falsário inspirado pelo ódio percebeu o que apenas ele podia necessitar. *Não* a realidade, *não* a verdade histórica!... E mais uma vez o instinto sacerdotal do judeu perpetrou o mesmo enorme crime contra a história – simplesmente riscou o ontem, o anteontem do cristianismo, inventando para si uma história do cristianismo inicial. Mais ainda: falseou a história de Israel mais uma vez, para que ela aparecesse como pré-história do seu ato: todos os profetas falaram do seu “Redentor” ... Depois a Igreja falseou até a história da humanidade, tornando-a pré-história do cristianismo... O tipo do Redentor, a doutrina, a prática, a morte, o sentido da morte, até mesmo após a morte – nada permaneceu intacto, nada permaneceu próximo da realidade. Paulo simplesmente deslocou o centro de gravidade de toda aquela existência *para trás* do dessa existência – na *mentira* do Jesus “ressuscitado”. No fundo, ele não tinha necessidade da vida do Redentor – precisava da morte na cruz e alguma coisa mais... [...] O que ele mesmo não acreditava, acreditavam os idiotas aos quais lançou a sua doutrina. – Sua necessidade era o *poder*, com Paulo o sacerdote quis novamente chegar ao poder – ele tinha utilidade apenas para conceitos, doutrinas, símbolos com que são tiranizadas as massas, são formados os rebanhos.

A teologia cristã estabelece uma montagem histórica para que o acontecimento da obra evangélica de Jesus adquira tonalidades providencialistas indissociáveis de uma consciência teleológica da salvação do gênero humano, violando assim o caráter atemporal da experiência da beatitude divina. “Deus” crucificou o seu filho por amor; responderemos a este amor na medida em que os sintamos culpados, culpados por essa morte, e a repararemos acusando-nos, pagando os juros da dívida. Sob o “amor de Deus”, o sob o sacrifício do seu filho, toda a vida se torna reativa (Deleuze, 2001, Cap. V, §3, p. 231). Para o “fisiólogo da cultura”, as armas para a dissolução dessa má consciência institucionalizada na teologia são a filologia e a medicina: a filologia, como método de interpretação rigorosa dos documentos “sagrados”, se associa ao exercício medicinal na empreitada crítica contra os efeitos deletérios da moralidade cristã, mantenedora das disposições ressentidas do rebanho de fiéis. Para

Nietzsche (AC, §47, p. 57): “Na verdade, não se é médico e filólogo sem ser também *anticristão*. Como filólogo, olha-se por trás dos ‘livros sagrados’; como médico, por trás da degeneração fisiológica do cristão típico. O médico diz ‘incurável’; o filólogo, ‘fraude’”.

O “pecado” não existe nem em sua acepção moral nem na sua acepção ontológica, como a teologia cristã insuflou na subjetividade dos seus fiéis no decorrer de seu poder ideológico no mundo cristão, tratando-se, portanto, de uma ilusão supersticiosa dotada de força coercitiva contra a limitada visão de mundo da massa inculta que se inclina perante a autoridade clerical. Nietzsche considera que

Psicologicamente, em toda sociedade organizada em torno ao sacerdote os “pecados” são imprescindíveis: são autênticas alavancas do poder, o sacerdote *vive* dos pecados, ele necessita que se peque... Princípio supremo: “Deus perdoa quem faz penitência” – em linguagem franca: *quem se submete ao sacerdote*. – (Nietzsche, AC, §26, p. 33)

Tal assertiva pode parecer um contra-senso, pois a princípio a função social e moral do sacerdote seria a de impedir que o fiel sucumba ao “mal” mediante a realização de ações contrárias àquelas postuladas pelo mandamento divino. No entanto, se não há “mal”, a autoridade sacerdotal de caráter normativo perde sua influência sobre a coletividade de fiéis, perdendo sua razão de ser no âmbito político e social. O mecanismo teológico que garante a manutenção dessa relação de poder é precisamente a idéia de que há a corrupção moral do pecado, e que cada indivíduo se encontra submetido ao seu jugo, cabendo ao sacerdote intervir junto a Deus pelo perdão do “culpado”. A moralidade cristã somente sustenta o seu poder teológico através desse processo de adequação coercitiva da vida do fiel aos parâmetros normativos estabelecidos. Uma sociedade instituída sacerdotalmente vive dos “pecados” dos fiéis, pois, desprovida desse mecanismo de submissão pela confissão individual, ela seria incapaz de exercer seu controle moral sobre a consciência do devoto; por sua vez, uma prática religiosa comprometida com o desenvolvimento de disposições existenciais salutares na vida individual e comunitária promove a supressão dos elementos morais e psicofisiológicos que impossibilitam uma pessoa se sentir “divina”, “eterna”, isto é, beatificamente associada ao “plano divino” na própria dimensão vital da imanência. Nesse contexto talvez se esclareça a tese nietzschiana que apenas a *prática* cristã, uma vida tal como a viveu aquele que morreu na cruz, é cristã, e ainda hoje uma vida assim é possível, para determinadas pessoas é até necessária, sendo o cristianismo

“autêntico”, “originário”, possível em qualquer época (Nietzsche, AC, §39, p. 45).

Para aquele que vive intensamente imerso na interação imediata com a esfera divina, os rituais e as orações se tornam elementos doutrinários rigorosamente secundários, pois não são práticas imprescindíveis para que possa ocorrer o contato sagrado com a esfera divina, pois o indivíduo já se encontra nessa esfera sagrada, ele na verdade vive nela; tampouco se sustenta a necessidade da crença numa dimensão espiritual ontologicamente e axiologicamente superior ao mundo em que vivemos, pois na própria experiência religiosa podemos nos preencher afetivamente com a alegria da interação com a “divindade”. Para Nietzsche (AC, §33, p. 41): “O profundo instinto para como alguém deve *viver* a fim de sentir-se ‘no céu’, sentir-se ‘eterno’, enquanto, conduzindo-se de qualquer outro modo, não se sente absolutamente no céu: apenas esta é a realidade psicológica da ‘redenção’: – uma nova conduta, *não* uma nova fé...”.

A práxis evangélica de Jesus consiste, por conseguinte, na possibilidade concreta de estabelecimento de uma experiência religiosa destituída da virulência deletéria do ressentimento e de toda coerção normativa na consciência daquele que, mediante a vivência do amor crístico, se relaciona imediatamente ao divino, emancipado da moral sacerdotal e dos seus efeitos degenerativos na possibilidade de formulação de uma prática religiosa alegre, para além de “Bem” e “Mal”.

Considerações finais

Apesar da distância cronológica que separa Espinosa e Nietzsche, assim como diferenças estilísticas em decorrência das circunstâncias históricas e das características retóricas em vigor, podemos constatar nos dois filósofos intensas críticas ao sistema moral estabelecido pela relação indissociável entre o uso político do discurso teológico e o poder sacerdotal, como maneira de se melhor estabelecer a opressão normativa sobre a massa de fiéis, que, despojada da capacidade de pensar independentemente da ortodoxia dogmática estabelecida, se encontra imediatamente inclinada aos seus ditames escusos, participando de uma doutrina religiosa que se sustenta mediante a manutenção da ignorância, da superstição e do medo sobre a consciência do fiel que, desconhecendo as filigranas filológicas dos textos sagrados, manipulados pela autoridade religiosa estabelecida dos pretensos

“doutores da fé”, vive continuamente em estado de submissão existencial, sem fruir da beatitude.

Referências

BÍBLIA de Jerusalém, A. Direção editorial de Paulo Bazaglia. Coordenação de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2002.

CHAUÍ, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DOSTOIÉVSKI, F. *O Idiota*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2002.

ESPINOSA, B. de. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Coleção Os Pensadores).

ESPINOSA, B. de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPINOSA, B. de. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: M. Fontes, 2009.

GIACÓIA JÚNIOR, O. *Labirintos da alma – Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral – uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. W. *O Anticristo / Dítirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Retórica, imaginação e ação política na *scientia civilis* de Hobbes

Wanderley Martins da Cunha *

Data de submissão: 30 nov. 2008

Data de aprovação: 19 fev. 2010

Resumo

O presente artigo visa mostrar como, no *Leviatã*, ao contrário do que acontecera em obras anteriores, Hobbes propõe uma *scientia civilis* que articule retórica, imaginação e ação política.

Palavras-chave: Política; retórica; imaginação; Hobbes.

Resumé

Il s'agit d'un article dont le but c'est une discussion de l'articulation entre rhétorique, imagination et action politique dans la *scientia civilis* élaborée par Hobbes en *Le Leviathan*.

Mots clefs: Politique; rhétorique; imagination; Hobbes.

Introdução

Pode-se dizer que, para o filósofo de Malmesbury, o objetivo de construir uma ciência civil, isto é, uma ciência da justiça e da política, implicou, inicialmente, uma ruptura com a cultura retórica do humanismo renascentista que constituía a base de sua própria formação. Assim sendo, uma das metas principais de Hobbes em *The elements of law* e em *De cive* é, por um lado, desautorizar o ideal renascentista de uma união entre razão e retórica; por outro lado, desenvolver uma concepção científica segundo a qual os métodos da *recta ratio* seriam suficientes para provocar a aceitação das verdades científicas descobertas, não sendo assim necessária a aplicação de nenhuma técnica oriunda das artes de persuasão. Quentin Skinner, em

* Mestre em Filosofia Social e Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

sua minuciosa abordagem da relação entre razão e retórica na filosofia de Hobbes, vai mostrar que o filósofo, ao publicar o *Leviatã* (1651), estava rompendo com o posicionamento anteriormente assumido, na medida em que nesta obra admite que nas ciências morais, e tão somente nelas, os métodos do raciocínio demonstrativo necessitam ser suplementados pela força motriz da eloquência (cf. Skinner, 1997, p. 18 *et seq.*), de tal forma que, o *Leviatã*, ao contrário das anteriores, “é uma obra em que o ideal humanista de uma união entre a razão e a retórica é não apenas defendido, mas sistematicamente realizado” (Skinner, 1997, p. 20) ou, como ele mesmo afirma mais adiante: “o *Leviatã* retorna ao pressuposto caracteristicamente humanista de que, para que as verdades da razão despertem uma confiança generalizada, os métodos da ciência precisam ser complementados e autorizados pela *vis* ou força da eloquência” (1997, p. 445).

Não se visa uma discussão crítica acerca da pertinência e consistência dessa tese defendida por Skinner em *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. O foco do presente texto é outro. Aceitando-se a plausibilidade da refinada e erudita argumentação desenvolvida ao longo dos capítulos da referida obra, desejamos apenas colocar em evidência, como uma das principais implicações da tese supracitada, a importância da imaginação no âmbito das análises desenvolvidas por Hobbes acerca da *scientia civilis*. Mais especificamente, tomando a arguta análise desenvolvida por Quentin Skinner em *Razão e retórica na filosofia de Hobbes* como referencial e ponto de partida da presente reflexão, visamos, à luz de uma exploração propedêutica do pensamento hobbesiano consignado no *Leviatã*, discutir como retórica, imaginação e ação política se articulam nesta obra magna do filósofo de Malmesbury. Assim sendo, num primeiro momento, após apresentar rapidamente os elementos da retórica clássica, procurar-se-á explicitar como, no âmbito das operações de ornamentação do discurso por meio de figuras e tropos, ocorre o aproveitamento retórico da imaginação. Em seguida, considerando a tese apresentada por Skinner, segundo a qual, na última formulação da *scientia civilis* de Hobbes, há uma indispensabilidade da eloquência que o leva a uma reconsideração da retórica, deter-nos-emos, após uma breve explicitação da teoria hobbesiana da imaginação, na importância dessa faculdade, enquanto matriz de tropos e figuras de linguagem, para a formulação final da *scientia civilis*. Por fim, à luz das considerações anteriores, tentaremos explicitar a condição para o uso político da retórica, segundo Hobbes.

1. A conexão entre retórica e imaginação

Sabe-se que a *ars rhetorica*, nas suas mais diversas sistematizações teóricas, apresenta como primeira tarefa do orador eficaz a descoberta de argumentos adequados (*inventio*). Em seguida, ele deve ser capaz de articulá-los corretamente (*dispositio*), segundo uma ordem geral do discurso que incluía: um exórdio no qual se captava a benevolência do público; uma exposição dos fatos; uma demonstração, onde se criticava as razões dos adversários e se propunham as próprias; uma conclusão, cuja finalidade também era mover o público. Concomitantemente, o orador deveria ser capaz de empregar pensamentos e palavras apropriados para descrever com clareza as coisas descobertas, devendo estar apto também para fazer uso dos ornamentos do discurso (*elocutio*). Acrescente-se a tudo isso a capacidade de memorizar os argumentos descobertos, as palavras com que se deseja expressá-los e a ordem da exposição (*memória*) e, por fim, pela regulação da voz, aparência e gestos, proferir o discurso num estilo elegante (*pronuntiatio*). Temos então, conforme acabamos de apresentar, os *elementa* clássicos da retórica: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, aos quais se acrescentam: *memória* e *pronuntiatio*.

Dentre essas diferentes partes constituintes da *ars rhetorica*, focalizaremos a *elocutio*. Na *elocutio*, conforme nos lembra Skinner (1997, p. 69), interagem dois aspectos: por um lado, a capacidade de falar com clareza e lucidez; por outro, a capacidade de ornamentar adequadamente os enunciados (*ornatus*). Mais adiante, Skinner assinala que um enunciado pode ser ornamentado de duas formas: primeiro, contestando uma descrição ou definição, de modo a defender ou fortalecer determinado ponto de vista; segundo, reformulando, esclarecendo ou ampliando os argumentos por meio de figuras e tropos¹, cuja matriz é a imaginação. É, portanto, analisando esse segundo modo de *ornatus* – uso de figuras e tropos de linguagem – que poderemos pôr em relevo a articulação entre retórica e imaginação.

Muitos estudiosos da retórica apresentam o uso eficaz das figuras e tropos de linguagem como sendo o principal fator para se falar e escrever num “estilo cativante”, já que, ao possibilitar a ilustração do que está sendo descrito, desperta as emoções da platéia (Skinner, 1997, p. 294). Em outras

¹ Q. Skinner (1997, p. 71-72), apoiando-se em Quintiliano, esclarece que o “tropo” ou “torneamento” da fala é uma alteração de uma palavra ou expressão que troca seu significado próprio por um significado diferente, de maneira especialmente poderosa, enquanto que na figura de linguagem (forma artística da fala) não existe mudança de sentido, apenas uma incomum configuração lingüística.

palavras, o uso da linguagem figurada possibilita transformar ouvintes em espectadores, pois é o emprego de tropos e figuras de linguagem que permite à platéia “ver” o que se está tentando descrever. O que possibilita este “ver” é a capacidade que o orador deve ter de formar “imagens mentais”/fantasmas que presentifiquem, no espírito humano, as coisas ausentes. Esse talento de “fantasiar”, de criar uma imagem (fantasma) da cena ou ato que se deseja descrever é indispensável para que um discurso cause impacto nos ouvintes. Essa capacidade de descrever para terceiros as imagens de nossa mente com um grau correspondente de vivacidade e força se concretiza pelo uso dos tropos e figuras de linguagem, cuja matriz está na imaginação. Percebe-se assim o quanto que a imaginação está intimamente ligada ao *ornatus*, que é um dos principais expedientes utilizados pela retórica com o objetivo de dar mais eloquência aos discursos.

Das breves considerações acima apresentadas acerca do modo como imaginação e retórica se vinculam, pode-se ressaltar, por um lado, que: “se quisermos despertar emoções, devemos aprender a expor imagens da verdade [...] devemos aprender a fazer um uso apropriado das figuras e tropos da linguagem e, acima de tudo, daqueles tropos fundamentais que são o símile e a metáfora” (Skinner, 1997, p. 254). Por outro lado, é o homem de boa fantasia ou imaginação que será capaz de invocar imagens ou quadros mentais e expressá-los por meio da linguagem figurada (figuras e tropos), especialmente através de símiles e metáforas.

Todavia, é interessante lembrar que, conforme assinala Skinner (1997, p. 251 *et seq.*), embora essa imaginação poderosa ou fantasia, que está no cerne da retórica, seja concebida positivamente como uma “capacidade de reunir imagens conjuntas de coisas vistas ou lembradas de maneira a criar mentalmente visões inéditas”, recai sobre ela uma desconfiança, na medida em que é apresentada também como sendo “um vício da mente” ou “uma mera capacidade de devanear”. Assim sendo, para que a imaginação seja eficazmente utilizada num discurso, prescreve-se o seguinte lenitivo: deve-se ser capaz de temperá-la com o juízo.

Temperar a imaginação com o juízo, conforme nos lembra Skinner, significa que, na prática, o uso figurado da linguagem, para que produza o efeito de transformar ouvintes em espectadores, deve ser submetido a um conjunto de regras. Uma dessas regras assinala que a imagem não pode ser usual ou banal, ou seja, figuras desgastadas pelo uso e construções muito conhecidas devem ser evitadas. Por conseguinte, é preciso que a fantasia vá longe à busca de figuras e tropos novos e provocantes, pois: “uma metáfora surpreendente produz um efeito muito mais sugestivo e esclarecedor de que uma fala comum [...] um símile inusitado também pode levar-nos a uma

compreensão melhor de uma tese nova ou difícil...” (Skinner, 1997, p. 257 *et seq.*). Em outros termos, é preciso que se dêem asas à imaginação para que ela seja capaz de encontrar expressões verbais surpreendentes e inovadoras. Entretanto, este “vôo da imaginação” não pode ser extravagante e exorbitante, já que o uso não parcimonioso dos procedimentos de ornamentação do discurso pode comprometer o poder de persuasão das colocações de um orador, dando-lhes um caráter de pura cosmética, isto é, de “tintura enganosa”. É por isso que, baseando-se na opinião de vários retóricos clássicos, Skinner (1997, p. 262) assinala: “a regra de ouro para aspirantes a oradores é temperar os vôos da imaginação com a discricção e o discernimento”. Assim, por exemplo, o uso metafórico das palavras deve seguir as regras ditadas pelo decoro e pela moderação. Para tanto, deve-se evitar, além do uso repetido e desgastante, metáforas exageradamente artificiais que só servem para confundir sem necessidade o público. Só deste modo poderá ser garantido um bom uso das figuras e tropos, de tal modo que realmente seja acrescentada luminosidade à fala, esclarecendo aquilo que deve ser compreendido e revestindo os “argumentos com cores deslumbrantes, assim tornando a verdade nua e crua mais sedutora e atraente” (Skinner, 1997, p. 264).

As observações acima apresentadas, além de explicitar os vínculos entre retórica e imaginação, aclararam também a condição do aproveitamento retórico da imaginação: essa deve ser temperada pelo juízo. No que segue, a partir da tese de que, segundo Skinner, existe, no *Leviatã*, uma reconsideração hobbesiana da retórica, visa-se mostrar que essa reconsideração da retórica leva-nos necessariamente a discutir o papel da imaginação, enquanto matriz de tropos e figuras de linguagem, na formulação definitiva da *scientia civilis* de Hobbes.

2. Retórica e imaginação na *scientia civilis* hobbesiana

Para Q. Skinner (1997, p. 456), embora no *Leviatã* persista a mesma aspiração científica das obras anteriores, não há dúvidas de que Hobbes manifesta uma nova disposição de combinar, na versão final de sua filosofia civil, os métodos da ciência com a força persuasiva da eloquência. Essa nova perspectiva assumida por Hobbes não significa o total abandono das críticas e desconfianças em relação à *ars rhetorica*: persiste ainda, no *Leviatã*, a imagem da retórica como algo que seduz e engana. Contudo, a despeito das dúvidas e críticas quanto ao uso da retórica nas ciências, nota-se que

Hobbes, no *Leviatã*, abandona sua insistência anterior de que os procedimentos retóricos deveriam ser totalmente banidos do campo da ciência civil; ao contrário, o filósofo se mostra mais propenso a reconhecer a “necessidade inescapável de uma aliança entre a razão e a eloquência e, por conseguinte, entre a arte retórica e os métodos da ciência” (Skinner, 1997, p.460). Em última análise, esse novo posicionamento de Hobbes diante da retórica implica um retorno do filósofo ao ideal humanista de uma união entre *ratio* e *oratio*.

A aliança entre razão e retórica implica, é claro, uma reavaliação positiva da retórica. Pode-se verificar, se observarmos o quadro dos diferentes objetos do conhecimento apresentado por Hobbes no capítulo IX do *Leviatã*, que a retórica é colocada ao lado da lógica como uma das ciências voltadas para o conhecimento das conseqüências da linguagem, ela é a ciência das conseqüências da linguagem utilizada para persuadir (Hobbes, 2004, p. 82). Há também, por conseguinte, uma reavaliação positiva de cada um dos *elementa* da *ars rhetorica*, especialmente do *ornatus*, ou seja, dos procedimentos de acréscimo de ornamentação ou adorno dos enunciados, sob a forma de figuras e tropos, cuja matriz, conforme já foi salientado, situa-se na imaginação. Assim, dado que, conforme assinala Skinner (1997, p. 479),

a capacidade de utilizar eficazmente o *ornatus* é tratada por Hobbes, em todas as ocasiões, como um produto característico de uma imaginação ou fantasia poderosa [...] decorre daí que, se quisermos compreender a mudança das crenças de Hobbes sobre o valor e a utilização do *ornatus*, será preciso começarmos por resumir sua teoria da imaginação.

Em nossa opinião, mais do que apenas resumir a teoria da imaginação elaborada por Hobbes, será necessário perceber em que medida há também, por parte deste filósofo, uma reavaliação do papel da imaginação na construção de uma ciência civil verdadeira.

Como porta de acesso à teoria da imaginação em Hobbes, utilizaremos a análise lexicográfica do termo “*fantasma*” empreendida por Zarka². De acordo com este autor, este termo ocupa um lugar de destaque

² Zarka (1992) apresenta o campo semântico do termo *fantasma* como sendo o lineamento de uma teoria do espírito em Hobbes. Atravessando todos os níveis do sistema hobbessiano, este termo, ao ganhar novas conotações, passa a ter um caráter verdadeiramente polissêmico. Assim sendo, no uso do termo “*fantasia*” feito por Hobbes, segundo Zarka, pode-se distinguir quatro estratos de significação. Um primeiro estrato de significação situa-se no âmbito da equivalência entre *fantasma* e *representação*. Do ponto de vista de sua causa fisiológica, a representação resulta de um movimento centrífugo

na teoria cognitiva de Hobbes, integrando o vocabulário do aparecer. Assim sendo, ele se liga ao conceito de *fenômeno*. Para Hobbes, o *fenômeno*, considerado como aquilo que aparece porque mostrado pela natureza, distingue-se dos demais efeitos mecânicos que os corpos produzem uns sobre os outros, exatamente por sua dimensão de aparição. O modo originário pelo qual se abre o aparecer, isto é a consciência da exterioridade, é a sensação. Nesse sentido, ela é o fantasma originário a partir do qual são pensadas todas as outras modalidades da vida cognitiva. A sensação – enquanto representação elementar que toma parte, a título de componente mínimo e primeiro, nas formas mais elaboradas da experiência, por oposição ao caráter mediato da imaginação, que nada mais é do que uma sensação em via de degradação – apresenta um caráter de imediatividade. Além disso, possui também um caráter de incondicionalidade, ou seja, ela fornece dados que não dependem de hipóteses racionais: a razão discursiva pode até demonstrar a causa de um fato, mas a presença do fato perceptivo só tem lugar na sensação.

Pelo que ficou acima assinalado, a sensação é, portanto, o princípio originário, imediato e incondicional do conhecimento. Por conseguinte, ela está ligada à imaginação, à memória, ao discurso mental e ao discurso verbal, isto é, à totalidade da vida cognitiva. Para Hobbes, sensação, imaginação e memória estão intimamente interligadas:

provocado pelo movimento do objeto sob o sentido, que provoca uma modificação interna no sujeito. Do ponto de vista de sua estrutura, o fantasma como representação é uma aparição extática, que se origina de fora, independentemente do poder do espírito. Todavia, no que tange ao seu modo de ser, uma representação não se confunde com o objeto do qual se origina, neste sentido a representação é um acidente interno do espírito. Um segundo nível de significação localiza-se na equivalência entre *fantasma* e *imagem*. Entretanto, deve-se observar que é apenas no sentido estrito – imagem designando aquilo que se assemelha a algum objeto visível, referindo-se tanto à aparição sensível remanescente quanto às formas imaginárias que habitam os sonhos – que a significação do termo “imagem” pode ser tida como equivalente de *fantasma*. No âmbito da relação entre linguagem e pensamento encontramos o terceiro estrato de significação do termo *fantasma*. Trata-se de sua equivalência com o termo *idéia*. Essa equivalência permite evitar que se pense em termos de idéias universais, uma vez que só existe a idéia que seja a de uma determinada coisa em particular. Por fim, encontramos o último estrato de significação do termo *fantasma* no domínio das psicopatologias do espírito. Trata-se da equivalência entre *fantasma* e *ídolos/espectros*. Os espectros são oriundos de um processo de reificação de fantasmas e essa reificação imaginária está na gênese da idolatria religiosa, afetando também a organização política, na medida em que os ídolos produzidos por uma imaginação delirante enraízam-se nos desejos e medos dos homens. (cf. Zarka, 1992, p. 13-29)

A imaginação nada mais é, portanto, que uma *sensação diminuída* [...] mas quando queremos exprimir a diminuição e significar que a sensação é evanescente, antiga e passada, denomina-se *memória*. Assim a *imaginação* e a *memória* são uma e a mesma coisa, que por razões várias, têm nomes diferentes. (Hobbes, 2004, p. 33-34)

As associações imaginativas, ou seja, os encadeamentos de pensamentos e de representações que constituem o discurso mental ou discurso da imaginação, apresentam uma coerência fundada na coerência da sucessão de sensações:

Quando o homem pensa seja no que for, o pensamento que se segue não é tão fortuito como poderia parecer [...] assim como não temos uma imaginação da qual não tenhamos tido antes uma sensação [...], do mesmo modo não temos passagem de uma imaginação para outra se não tivermos tido previamente o mesmo nas nossas sensações. (Hobbes, 2004, p.39)

Enfim, no nível do discurso verbal, é uma composição de idéias ou de fantasmas que respondem à composição dos nomes e lhes assegura uma significação (cf. Zarka, 1992, p. 20 *et seq.*; 1999, p. 27-30).

A partir da análise lexicográfica do termo “fantasma”, tomada neste texto como porta de acesso para a compreensão da teoria da imaginação em Hobbes, pode-se concluir que, na perspectiva hobbesiana, imaginação liga-se à sensação e confunde-se com a memória. Sob esse ponto de vista, a teoria da imaginação em Hobbes se alinha às epistemologias de inclinação empirista, uma vez que, mediante o que acaba de ser exposto, a totalidade da vida mental está definida a partir deste fantasma originário que é a sensação.

Sabe-se que Hobbes examina a questão da imaginação não apenas nos três primeiros capítulos do *Leviatã*, mas também no capítulo 10 de *The elements of Law*. Nota-se a existência de uma forte consonância no posicionamento acerca da imaginação assumido por Hobbes em cada uma dessas abordagens. Contudo, o mesmo não pode ser dito em relação ao ponto de vista defendido na obra de 1642 acerca da relação entre imaginação e razão e o posicionamento assumido acerca do mesmo tema na conclusão da obra publicada em 1651.

Em *The elements of Law*, Hobbes faz referência a uma “imaginação poderosa” capaz de descobrir “similitudes inesperadas nas coisas”, isto é, ligações inéditas e surpreendentes expressas na forma de símiles, metáforas e outros tropos. Contudo, esses produtos da imaginação são apresentados como potencialmente manipuladores e enganosos; enquanto que o

juízo/discernimento é apresentado como fonte do conhecimento verdadeiro. Em função disso, no âmbito do pensamento hobbesiano consignado na obra acima citada, sustenta-se que fantasia e discernimento são faculdades opostas e que não pode haver um acordo entre ambas na construção de uma ciência verdadeira. Entretanto, se em *The elements of law*, Fantasia/imaginação e discernimento/juízo não podem trabalhar juntos na produção do saber, na conclusão do *Leviatã*, Hobbes apresenta outro ponto de vista. Embora reconheça que fantasia e juízo operam de modo diferente – conforme nos indicam as expressões “celeridade da fantasia” e “severidade do juízo” –, Hobbes passa a conceber como possível a reconciliação de ambos: “O juízo e a fantasia podem ter lugar no mesmo homem, mas alternadamente, conforme o exigir o objetivo que se propôs. [...] Tenho visto clareza de juízo e largueza da fantasia, força da razão e graciosa elocução [...] num só homem” (Hobbes, 2004, p. 485-486).

O que teria levado Hobbes a mudar tão significativamente de posicionamento perante a imaginação? Sabe-se que a redação do *Leviatã* foi um processo paulatino, angustiante e repleto de hesitações. Dentre os motivos que levaram Hobbes, em vários momentos, a interromper a elaboração de sua obra magna, está o inoportuno convite de William Davenant para que o filósofo o ajudasse a corrigir e aperfeiçoar o seu poema heróico, o *Gondibert*. Além disso, o poeta solicitou que Hobbes escrevesse uma resposta ao prefácio dessa obra no qual é mencionado. A *Resposta a Davenant*, versando sobre o tema da imaginação e da arte da poesia, constitui um dos principais textos de Hobbes acerca da articulação entre imaginação, razão e ciência. Publicada em 1650, época em que o filósofo estava profundamente imerso na elaboração final do *Leviatã*, a *Resposta a Davenant* constitui o primeiro momento em que Hobbes admite como possível a aliança entre razão e eloquência. Na revisão e conclusão do *Leviatã* encontramos uma reverberação desse novo posicionamento: “razão e eloquência (embora não talvez nas ciências naturais, mas pelo menos nas ciências morais) podem muito bem estar juntas. Pois na medida em que há lugar para enfeitar e preferir o erro, muito mais lugar há para adornar e preferir a verdade, se a quiserem adornar” (Hobbes, 2004, p. 486). Por conseguinte, mediante o que acaba de ser assinalado, o retorno de Hobbes ao ideal humanista de uma união entre *ratio* e *oratio* tem como pano de fundo um processo de revalorização da própria imaginação, que passa a estar habilitada a cooperar com o juízo na construção de uma ciência verdadeira. É em função disso que, ao contrário do anteriormente estabelecido, Hobbes passa a admitir que o *ornatus*, produto característico da

Fantasia, pode ser usado para impulsionar as descobertas da “*ratio*”, que é obra característica do juízo (cf. Skinner, 1997, p. 444, 478, 482).

Além dessa mudança de posicionamento perante o valor da imaginação, existe também outro fator que explica a retomada do ideal humanista de uma união entre *ratio* e *oratio* na versão final da ciência civil hobbesiana: uma vez que há, por parte de Hobbes, certo ceticismo, ou pelo menos algum desencanto, quanto ao poder da razão em obter assentimento³, faz-se necessário recorrer ao *ornatus* para potencializar as descobertas da razão. Por conseguinte, dado que a eloquência é um poder que dá ao discurso comprovada eficácia, a razão, se desejar que seus efeitos não sejam pequenos, não pode dispensar as técnicas retóricas. Em decorrência disso, para o filósofo, doravante, razão e eloquência devem sempre andar juntas “para que nossos concidadãos sejam convencidos das verdades que a ciência civil descobrir”. Ou seja, a ciência civil, não tendo intrinsecamente o poder de convencer, isto é, de conquistar a atenção e o assentimento daqueles cujas paixões e cuja ignorância são capazes de repudiar as mais claras provas científicas, necessita ser subsidiada pela eloquência. As técnicas retóricas, em especial o ornato da elocução através de tropos e figuras de linguagem, devem auxiliar os métodos da ciência, a fim de que as suas conclusões ganhem uma eficácia persuasiva.

Verifica-se, a partir do conjunto das considerações anteriores, que ao perceber a indispensabilidade da eloquência para a ciência civil e, por conseguinte, a necessidade de aliar os métodos da ciência com as técnicas da retórica, Hobbes estava instalando no seio de sua ciência civil procedimentos oriundos da imaginação. Ou seja, uma ciência civil persuasiva é fruto então do acolhimento destes produtos da imaginação que são os tropos e figuras⁴. Contudo, ele estabelece critérios para que a

³ Deve-se ter em mente que Hobbes, no *Leviatã*, considera que a razão e a ciência, diante da ignorância e dos interesses, têm pouca chance de serem ouvidas. No cap. V, por exemplo, ele assinala que, mesmo aqueles que compreendem bem a ciência são passíveis de engano e podem inferir falsas conclusões. Ele observa ainda que existe um descaso para com a ciência e a razão devido ao fato de as pessoas se apegarem às suas opiniões, mesmo que absurdas, e tentarem sustentá-las obstinadamente. Além disso, com muita facilidade abre-se mão dos ditames da razão, se o raciocínio de uma demonstração conduzir a posições contrárias aos interesses das pessoas.

⁴ É por conta desse posicionamento que Hobbes, no *Leviatã*, faz uso relativamente abundante de metáforas e comparações. Este uso está em sintonia, de acordo com Skinner, com a reconsideração hobbesiana da retórica na obra de 1651. Assim sendo, não se deve assustar com o fato de, no capítulo XXIII, Hobbes comparar determinada espécie de ministros públicos “aos nervos e tendões que movem os diversos membros de um corpo natural”. Não se deve estranhar também que ele use imagens metafóricas como a de uma máquina artificial com suas molas, cordas e rodas para expor argumentos referentes ao

imaginação produtora de símiles e metáforas, dentre outros tropos e figuras de linguagem, pudesse estar de fato contribuindo para a criação de uma ciência civil persuasiva. Basicamente, ele preconiza que a imaginação deve estar submetida a uma dupla regra: “possuir a força de pégaso” e evitar a exorbitância da ficção. Esses requisitos contrastantes de uma boa imaginação exigem que se cultive a virtude do discernimento, que é produto característico do bom senso. No capítulo VIII do *Leviatã*, que trata das virtudes intelectuais, Hobbes (2004, p. 72) amplia essa perspectiva. Ele afirma que “a imaginação, quando não é acompanhada de juízo, não se recomenda como virtude [...] sem firmeza e direção para um fim determinado, uma grande imaginação é uma espécie de loucura”⁵; assim sendo, faz-se necessária, além da descrição de momentos, lugares e pessoas, uma freqüente aplicação do pensamento a seu fim para que tenhamos uma imaginação viva. Somente assim, aquele que possui a virtude de uma imaginação viva poderá encontrar “semelhanças capazes de agradar, não apenas como ilustrações de seu discurso, adornando-o com metáforas novas e adequadas, mas também pela raridade de sua invenção” (Hobbes, 2004, p. 72).

Percebe-se que Hobbes praticamente reitera os argumentos dos retóricos acerca do bom uso dos produtos da imaginação no *ornatus*, conforme já apresentamos mais acima. Em suma, para ele, a imaginação regulada pelo juízo é a condição de possibilidade para que a retórica colabore com a razão. Assim, ainda no capítulo VIII do *Leviatã*, ele vai – ao analisar o papel variável que a imaginação idealmente deve desempenhar em diferentes âmbitos do discurso – matizar um pouco mais como deve ser essa combinação entre imaginação e juízo. Dessa análise hobbesiana pode-se extrair que, do poema épico à busca rigorosa da verdade, passando pelo discurso do historiador, pelo discurso em tribunal e pelas orações laudatórias, a imaginação deve ser sempre controlada: ela é admitida como a mais eminente no poema e como predominante nas invectivas, desde que não falte discrição e não se despreste as circunstâncias sugeridas pelo

funcionamento da Nação/Estado. No capítulo XXI, Hobbes (2004, p. 172) apresenta uma imagem especialmente sugestiva: “tal como os homens, tendo em vista conseguir a paz, e através disso sua própria conservação, criaram um homem artificial, ao qual chamamos Estado, assim também criaram cadeias artificiais, chamadas *leis civis*, as quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembléia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta a seus próprios ouvidos”.

⁵ Pode-se dizer que subjaz a esse posicionamento de Hobbes a tradicional desconfiança frente a uma “imaginação desregrada”, tida como perigosa tanto no plano moral (impulsiona os indivíduos para as paixões desenfreadas), quanto no plano intelectual (afasta o indivíduo do caminho da verdade).

juízo; num bom livro de história ela só é admitida para ornamentar estilo; a imaginação tem uma atuação nula no âmbito da demonstração, do conselho e na busca rigorosa da verdade (cf. Hobbes, 2004, p. 72). Enfim, de acordo com Hobbes (2004, p. 485), “o juízo e a fantasia podem ter lugar no mesmo homem, mas alternadamente, conforme exigir o objetivo que se propôs”; todavia, “em qualquer espécie de discurso, se a falta de discrição for visível, por mais extravagante que a imaginação possa ser, o discurso inteiro não deixará de ser tomado como um sinal de falta de talento” (p. 73), sendo que essa falta de talento reside não na ausência de imaginação, mas no mau uso desta devido à ausência de discrição que é fruto do bom senso, de tal forma que “juízo sem imaginação é talento, mas a imaginação sem juízo não o é” (p. 73).

De acordo com o que procuramos pôr em relevo ao longo deste texto, chega-se à seguinte constatação: “uma ‘boa’ retórica é possível”⁶. A condição de uma boa retórica, como vimos, passa pelo controle da imaginação, matriz dos tropos e figuras de linguagem. Também para a ciência civil elaborada por Hobbes no *Leviatã*, conforme o que acabamos de assinalar, essa afirmativa é correta. Assim, em conformidade com o escopo do presente texto, resta-nos, para concluir essas nossas considerações sobre retórica, imaginação e ação política, aclarar especificamente a incidência da retórica no plano da prática política.

3. Incidências da retórica na ação política

Sabe-se que originariamente os procedimentos retóricos de ornamentação, dentre os quais o uso de tropos e figuras de linguagem, não tinham apenas uma finalidade estética de embelezamento dos enunciados⁷.

⁶ Tomo emprestado essa declaração a P. Ricoeur, que com ela conclui seu artigo “Langage politique et rhétorique” publicado em *Lectures 1*.

⁷ É bom lembrar que a retórica surge com o objetivo de regular todos os usos da palavra pública, ou seja, “havia retórica porque havia eloquência, eloquência pública”. Neste contexto, a retórica apresenta-se como uma “técnica” acrescentada à eloquência natural, técnica esta que tornava o discurso consciente de si mesmo e fazia da persuasão um objetivo a ser alcançado através de estratégias específicas. Aristóteles tem o mérito de ter pensado filosoficamente a retórica. Neste sentido, a retórica aristotélica é uma disciplina cujo eixo é a teoria da argumentação, mas que abrange também as teorias da composição e da elocução do discurso. Havia, na proposta aristotélica, um vínculo da retórica com a filosofia por meio da dialética que, ao mesmo tempo, mantinha unidas suas partes e articulava o todo ao *Organon* e à filosofia primeira. Contudo, é interessante notar que quando, em meados do século XIX, a retórica deixa de figurar nos *cursum studiorum* dos

Como lembra P. Ricoeur no primeiro estudo de *A metáfora viva*, “a retórica aplica-se a situações concretas: a deliberação de uma assembléia política, o julgamento de um tribunal, o exercício público do louvor e da censura; esses três tipos de situação de discurso definem os três gêneros da retórica: deliberativo, judiciário e epidíctico” (2000, p. 52). Portanto, na medida em que a retórica se insere nesta dimensão intersubjetiva e dialogal do uso público do discurso, os procedimentos retóricos de *ornatus*, em especial o uso de tropos e figuras de linguagem, visam produzir efeitos comportamentais (influência, persuasão, controle...) nos ouvintes. O bom uso dos tropos e figuras, produto de uma imaginação regulada pelo juízo, aprimora o caráter combativo da fala pelo aumento do poder emocional dos enunciados, de tal modo que os ouvintes se sintam forçados a aceitar o ponto de vista do orador. Ou seja, esses produtos da imaginação, quando bem utilizados, dão mais eloquência aos discursos, já que possibilitam persuadir os ouvintes não apenas, nem sequer primordialmente, pela força da argumentação, mas pela exploração dos recursos persuasivos inerentes à própria linguagem (cf. Skinner, 1997, p. 72).

Considerando então que a *ars rhetorica* deve ser vista, com todo o direito, inserida no plano prático da vida dos homens em sociedade, pergunta-se se Hobbes, no *Leviatã*, admite que haja uma incidência da retórica na ação política e qual a condição para que isso seja possível.

Hobbes, segundo a conclusão de Zarka em *Hobbes et la pensée politique moderne*, elabora uma teoria não-redutora do poder, isto é, ele não o interpreta exclusivamente em termos de força, coação ou exercício de violência, mas integra também em sua análise a dimensão da significação. A definição hobbesiana de poder político está intrinsecamente relacionada com a dimensão do signo, de tal forma que este aspecto de seu pensamento pode ser caracterizado como sendo uma “semiologia ético-política” do poder. Dentro dessa perspectiva, o mundo humano deve sua ordem à auto-regulação do artifício político pela existência de um direito político e de um regime de comunicação não-equívoco assegurado pelos signos instituídos de poder⁸. A análise de Zarka ressalta que a existência do Estado é produto de

colégios, ela já havia sido transformada numa “retórica restrita”, isto é, reduzida a uma teoria da elocução, mais especificamente à teoria dos tropos. Essa redução a uma das suas partes, fez com a retórica se tornasse uma disciplina errática e fútil, confinada à mera estilística. Esse descrédito da retórica, todavia, já se fazia notar desde a era moderna, por força do racionalismo filosófico e científico que, gradualmente, rejeitava o caráter verosímil da retórica, em favor da evidência intelectual oriunda da demonstração científica (cf. Ricoeur, 2000, p. 17 *et seq.*).

⁸ A questão que emerge aqui é a importância da relação entre poder e linguagem em Hobbes. Zarka desenvolve essa questão nos capítulos IV e V da obra acima mencionada.

um ato de fala pelo qual as pessoas, dirigindo-se umas às outras, fundam a instância política que deve assegurar o respeito às leis de natureza. A função do Estado será a de perpetuar este momento privilegiado, mas pontual (ato de fala proto-fundador que cria a primeira e mais considerável obra

Não é o caso de fazermos uma exposição detalhada da ampla análise ali apresentada. Para os nossos propósitos, basta-nos mencionar alguns aspectos da abordagem feita pelo autor. Após concluir que a linguagem ocupa um lugar preponderante em todos os níveis da obra de Hobbes, Zarka aborda os aspectos semânticos e sintáticos na teoria da linguagem de hobbesiana. Para ele, esses dois aspectos estariam separados de toda prática discursiva real, se não estivessem ligados ao aspecto pragmático da linguagem. Faz-se necessário considerar o uso das palavras exercendo determinada função e enraizado em contextos específicos. Urge considerar também que falar é uma forma de agir. Não só porque o discurso produz um efeito no outro, modificando assim o contexto relacional, mas também porque a palavra em si mesma é um ato. Um ato de fala, colocando em relação dois interlocutores, não deve ser dissociado de um regime mais geral de comunicação que faz intervir o conjunto das relações inter-humanas. À luz disso, Zarka interpreta a descrição hobbesiana das relações que prevalecem entre os homens no estado de natureza, onde não existe poder civil para fornecer as regras do justo e do injusto e as fazer respeitar, como sendo um regime contraditório de comunicação, isto é, um espaço de interlocução truncado onde reina a mentira, o mal-entendido e a suspeita. Isso se deve ao fato de que neste regime de funcionamento da linguagem há uma multiplicidade de centros de produção e de interpretação dos signos: cada indivíduo, tomando sua própria razão como norma universal, se apresenta como interprete de seu próprio discurso e dos demais discursos (para Zarka, “estado de natureza” pode ser denominado um regime de inflação dos signos). Por isso, ainda seguindo a análise de Zarka, para se passar deste regime contraditório de linguagem para um espaço de interlocução autêntico, faz-se necessário operar um deslocamento da instância interpretativa dos discursos: cada um deve deixar de erigir sua subjetividade como norma universal e passar da unilateralidade para a reciprocidade interpretativa. Assim, de acordo com a opinião de Zarka, em última instância, é a linguagem que emerge como condição de realização de um mundo ético, já que a existência do Estado, sem o qual este mundo não pode existir, é o produto de um ato de fala pelo qual as pessoas, dirigindo-se umas às outras, fundam a instância política que deve assegurar o respeito às leis de natureza. A função do Estado será a de perpetuar este momento privilegiado, mas pontual (ato de fala proto-fundador que cria a primeira e mais considerável obra humana: o edifício político), assegurando a efetividade das normas éticas sem as quais não é possível o entendimento entre os homens (cf. Zarka, 1995, p. 83 *et seq.*). Com a emergência do Estado, instaura-se um regime outro de funcionamento da linguagem, denominado por Zarka “regime de auto-regulação”. Ou seja, com a instituição do Estado, que passa a ser o centro hierarquicamente dominante da produção e interpretação de signos, rompendo-se assim a espiral inflacionista de emissão de signos. Não que o poder político suspenda a produção individual de signos, mas possibilita a regulação da mesma, através da emissão de signos adequados e manifestos do poder que servirão de código universal e unívoco de interpretação dos signos produzidos pelos indivíduos. Em suma, com a instituição do Estado, passa-se dos signos privados para os signos instituídos públicos.

humana: o edifício político), assegurando a efetividade das normas éticas sem as quais não é possível o entendimento entre os homens.

Para assegurar a conservação do corpo político, sobretudo, por exemplo, quando se considera que a desordem intestina, uma das causas que possibilitam a dissolução de um Estado, está ligada às paixões humanas desenfreadas, pode ser necessário o recurso a artifícios que garantam a correta disposição da vontade dos súditos. Aquele que exerce o poder, para assegurar a conservação do corpo político, deve, nessas circunstâncias, ou incitar os súditos a realizarem ações para as quais não estão naturalmente inclinados, ou impedir que eles façam aquilo para o qual são impelidos por suas paixões. Ou seja, nestes casos, faz-se necessário persuadir os homens a deliberarem de um determinado modo através de um direcionamento das paixões ou dissuadi-los estabelecendo um distanciamento entre as paixões e as ações. Assim sendo, fica claro que aquele que exerce o poder deve, para cumprir bem sua função, usar dispositivos (inclusive a retórica discursiva) que afetem as paixões dos súditos. Em algumas passagens do *Leviatã*, portanto não de modo sistematizado, encontramos alguns indícios que podem servir como uma espécie de evidência textual do que acabamos de assinalar.

Tomemos o capítulo XXV – “Do conselho” – como amostragem. Nele, Hobbes, antes de apresentar o perfil de um bom conselheiro, insere uma rápida reflexão acerca da exortação e da dissuasão. Ele as caracteriza como sendo “um conselho em que se insiste com veemência”, incitando o aconselhado à determinada ação ou dissuadindo-o a afastar-se dela. Quem faz uso da exortação e da dissuasão utiliza em seus discursos procedimentos retóricos. De acordo com o que assinala Hobbes (2004, p. 201), um conselheiro é alguém que diz “faze isto ou não faças isto e deduz suas razões do benefício que tal acarreta para aquele a quem diz”. Com base nisso, é incompatível com a função de conselheiro o uso da exortação ou da dissuasão, já que estas visam o bem de quem as emite. Por isso, “os que exortam ou dissuadem, quando se lhes pediu que aconselhassem, são conselheiros corruptos [...] subornados pelo seu próprio interesse” (Hobbes, 2004, p. 203). Hobbes (2004, p. 204) assinala também que uma das características do bom conselheiro é que ele “deve apresentar seu conselho da forma de linguagem que melhor permita à verdade aparecer de modo evidente, quer dizer, com um raciocínio firme e uma linguagem significativa e própria, e com a maior brevidade que a evidência permita”. Ele assinala – justificando por que o soberano deve consultar cada um dos conselheiros em separado – que o discurso metafórico pronunciado por alguém apaixonado por seus interesses próprios pode conquistar outros para a

mesma opinião, colocando em risco a estabilidade do corpo político. Em linguagem figurada, Hobbes (2004, p. 205) assim se expressa: “as paixões dos homens, que isoladamente são moderadas, como o calor de uma tocha, numa assembléia são como muitas tochas, que se inflamam uma às outras (especialmente quando sopram umas nas outras com discursos) até pegarem fogo ao Estado”. Em função disso, é vedado ao conselheiro o uso de “expressões obscuras, confusas, ambíguas, e também todos os discursos metafóricos que tendem a excitar as paixões” (p. 204). Entretanto, Hobbes sustenta que “quando alguém tem o direito de comandar [...], suas exortações e dissuasões não apenas são legítimas, mas também necessárias e louváveis” e acrescenta que a retórica válida é a que serve para mitigar a linguagem mais áspera de uma ordem. Essa ressalva, a nosso ver, serve então de base para a seguinte afirmativa: para Hobbes, o uso de expedientes retóricos deve ser uma prerrogativa exclusiva do soberano. Cabe a ele, a partir mesmo do cuidado que deve ter com a sua própria aparência no espaço público, controlar as imagens que circulam no espaço político. Somente ele deve produzir – através de procedimentos retóricos inclusive – imagens que afetem as paixões dos súditos, persuadindo-os a agir de determinada forma. Assumindo esse posicionamento, evita-se, sobretudo, que indivíduos portadores de uma imaginação impregnada de elementos religiosos profiram discursos pretensamente proféticos e inspirados na Palavra de Deus. Tal uso da imaginação por parte, por exemplo de determinados pregadores, na medida em que provoca fanatismo e sectarismo, seria politicamente perigoso, uma vez que colocaria em risco a unidade política que o soberano deve garantir.

Se o que acabamos de afirmar for correto, pode-se então concluir que, assim como no âmbito epistêmico, o uso de procedimentos retóricos – sob a condição de que a imaginação seja temperada pelo juízo – é necessário para que se dê eficácia persuasiva à ciência civil; também no campo da ação política, uma boa retórica é bem-vinda, sobretudo quando um controle da imagética produzida pelo discurso político por parte do soberano ajuda-o, no exercício concreto do poder, a assegurar de fato a manutenção do corpo político. Em ambos os casos, a imaginação emerge como uma noção particularmente significativa para a compreensão da versão definitiva da *scientia civilis* proposta no *Leviatã*. Certamente, a partir daquilo que as análises de Q. Skinner nos possibilitaram antever, um estudo mais aprofundado acerca desta temática poderia abrir novas perspectivas sobre a filosofia de Hobbes⁹.

⁹ Nesse sentido, a dissertação *Imagination and diversity in the philosophy of Hobbes* (disponível em: < <https://oa.doria.fi/bitstream/handle/10024/3376/imaginat.pdf?sequence=2> >),

Referências

HOBBS, T. *Leviatã* ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores).

RICOEUR, P. Langage politique et rhétorique. In: RICOEUR, P. *Lectures 1*. Paris: du Seuil, 1991.

RICOEUR, P. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000.

SKINNER, Q. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Unesp, 1997.

ZARKA, Y. C. Le vocabulaire de l'apparaître: le champ sémantique de la notion de *phantasma*. In: ZARKA, Y. C. (Coord.). *Hobbes e son vocabulaire*. Paris: J. Vrin, 1992.

ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF, 1995.

ZARKA, Y. C. *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. Paris: J. Vrin, 1999.

defendida por Juhana Lemetti na Faculty of Social Sciences of the University of Helsinki, em 2006, apresenta-se como uma excelente fonte de aprofundamento acerca da importância da imaginação para a filosofia de Hobbes.

Ano III, número 1, jan.-jun. 2010

Angústia e finitude: o ser-no-mundo como espaço ético

Thalles Azevedo de Araujo *

Data de submissão: 6 jul. 2010

Data de aprovação: 1 ago. 2010

Resumo

Neste trabalho, analisaremos a possibilidade de uma leitura ética na ontologia fundamental heideggeriana. Mostraremos de que forma o horizonte teórico de *Ser e tempo* permite pensar uma “ética originária”, uma ética de *ser-no-mundo* cuja base não pode ser outra senão a finitude humana.

Palavras-chave: Ontologia fundamental; ser-no-mundo; finitude; angústia.

Abstract

In this paper, we will analyze the possibility of an ethical reading in Heideggerian fundamental Ontology. We will show how the theoretical horizon of *Being and time* let us think about an “originary Ethics”, an Ethics of “being-in-the-world” which basis is human finitude.

Keywords: Fundamental Ontology; being-in-the-world; finitude; anguish.

Nascida na tradição fenomenológica, *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*, 1927) coloca a questão do sentido do ser e se esforça em “desconstruir” a metafísica tradicional do puramente subsistente com seu conceito de ser como “presença” e de tempo como “tempo presente”. Heidegger, em sua ruptura com a substância e a subjetividade do pensamento ocidental, desconstrói também o princípio das éticas infinitistas, segundo o qual todo agir humano obedece a máximas universais e a todo dever absoluto e agir causal. Nesse sentido, ressalta Zeljko Loparic (2004, p. 59), o que essas

* Doutorando em Filosofia na Universidade de Coimbra (UC, Portugal) e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

éticas pretendem é a “eliminação da finitude caracterizada pelo desprazer, a transitoriedade e os conflitos”.

Aquém do princípio de fundamento de razão suficiente das éticas tradicionais que nos diz: *nihil est sine ratione* (nada é ou existe sem fundamento), proporemos mostrar que a ética heideggeriana presente na ontologia fundamental que o horizonte de *Ser e tempo* permite pensar, é uma ética de ser-no-mundo, do morar no mundo-projeto, do morar na transcendência, longe dos poderes “nadificantes” da razão, mas perto de sua possibilidade mais própria: a de ser-para-a-morte, revelada na consciência da culpa e ouvida no silêncio disposto para a angústia.

O todo que a morte prenuncia, contrai, num único momento certo e indeterminado, o fundo negativo sobre o qual projeta aquilo em que podemos tornar-nos. Somente a possibilidade de não-ser garante a apropriação de si mesmo por parte do *Dasein* [...]. É como ser-no-mundo que o homem existe, e é como ser-no-mundo que chega ser o que é, no limite insuperável de sua finitude. Entretanto a conquista de si mesmo, pela qual supera a envolverência do cotidiano é produto de um exercitamento para o morrer [...] antecipando a morte, e compreendendo enquanto verdade genuína e originária do *Dasein*, contraria a esquivação protetora e tranquilizante da *queda*, e tem implicações de ordem ética. (Nunes, 1992, p. 54)

Esta possível leitura ética da ontologia fundamental, contida em *Ser e tempo*, não pergunta mais: que devo fazer para ser digno de ser feliz? E sim: como deixar acontecer estando-aí no mundo, o que tem-que-ser? (Loparic, 2004, p. 59) De antemão, é importante ressaltar que, se há em *Ser e tempo* elementos originários de uma possível ética, eles estão longe do domínio objetivante da razão suficiente – princípio infinitista de causas primeiras, de certezas absolutas ou leis universais. Que não haja uma ética sistematizada ao modo metafísico, isso sabemos. Que Heidegger nem sequer demonstrou interesse em escrever tal ética, também não temos dúvidas. Contudo, acreditamos ser plausível encontrar em Heidegger indícios de uma “ética originária”, de ser-no-mundo.

1. Ética e finitude

“Quando escreverá o senhor uma Ética?” Foi o que perguntaram a Heidegger (2007, p. 288) logo que publicou *Ser e tempo*. O próprio Heidegger

assinala na carta *Sobre o Humanismo*: “A aspiração por uma Ética urge com tanto mais pressa por uma realização, quanto mais a perplexidade manifesta do homem e, não menos, a oculta, se exacerba para além de toda medida” (Heidegger, 2007, p. 288). O apelo a uma ética, para Heidegger, provém da completa “desorientação” do homem atual, revelando-se como algo que indica o caminho “mais seguro” ou “mais adequado” a seguir. A ética tradicional, portanto, vem tentar trazer respostas aos diversos problemas do homem, oferecendo-lhe uma “orientação segura” sobre o dever pensar e o dever agir, de forma que ele não saberia mais pensar nem agir sem tais orientações. Segundo Heidegger, a ética estabelecida e fundada metafisicamente não pode ser mais admitida. Mas, para Heidegger, será que se trata de construir uma nova ética? Mais importante do que qualquer cânone de regras ou modelo absoluto de agir moral é o homem estar aberto à compreensão da verdade do ser. Segundo as suas palavras: “pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que *ec-siste* já é em si uma ética originária” (Heidegger, 2007, p. 291). O pensamento da verdade do ser é o pensamento conforme a essência do *ec-sistente*, pois é o pensamento do aberto como lugar do aparecimento epocal do que se manifesta. Trata-se, portanto, de um pensamento que destitui o humano do seu caráter metafísico moderno enquanto senhor do ser, privando-o da posição privilegiada que ele aí ocupa em relação a todos os entes, para então poder considerar, pela primeira vez, sua essência: o *ec-sistir* como projeto lançado pelo ser na clareira do ser, da qual ele deve cuidar como um pastor.

É assim que, de acordo com Duque-Estrada (2006, p. 68), mais urgente e anterior a qualquer construção ou reconstrução de uma ética, é pensar a presença da história como o destino do pensamento do ser. E uma ética digna deste nome, só seria possível após a consolidação de um pensamento não representacional. Isso porque, no âmbito do pensamento representacional, o campo da ação deve se mostrar afeito aos critérios de rigor da teoria, ou do controle da subjetividade, do cálculo, do ideal de certeza, em suma, da representação. A tarefa de Heidegger aponta, portanto, para uma exigência: a de que é preciso fazer uma experiência do pensar para além da representação. Nesse sentido, eis a razão de o autor de *Ser e tempo* não ter empreendido um estudo específico sobre ética: porque tendo suas raízes no alicerce da metafísica, ela desobriga o pensar de considerar aquilo que principalmente deve ser pensado.

Segundo Loparic, é plausível encontrarmos o desenvolvimento de uma dimensão ética no horizonte teórico heideggeriano, porém radicalmente distinta da ética tradicional erguida sobre as pilastras da

infinitude. O agir, numa ética finitista, portanto, não significa mais produzir efeitos; não há prazeres a buscar, bens a realizar, normas a cumprir, mas:

trata-se de um agir por ter-que-agir, que não espera por resultados. De um agir órfão da razão suficiente [...]. De um agir pelo agir, desapegado de todos os fundamentos afetivos e racionais, às claras quanto a sua intransponível transiência. (Loparic, 2004, p. 63)

Da perspectiva de uma consideração originária da ética, jamais se tratará de impor valores ao outro, nem de pré-determinar as regras e procedimentos teóricos e práticos a partir dos quais se poderia garantir a vida boa em comum; antes, e principalmente, trata-se de pensar e agir no sentido de uma ética do deixar-ser, capaz de deixar transparecer no outro a liberdade para decidir pelo seu poder-ser mais próprio.

Segundo Duarte, esta ética, também, pode ser chamada de uma “ética da precariedade”, termo que o próprio autor criou, justamente pelo fato de estar “vinculada à inexistência de princípios ou fundamentos metafísicos que possam operar como critérios transcendentais de validação da qualidade ética da conduta humana”. Em outras palavras:

uma ética da precariedade seria o efeito colateral necessário do reconhecimento da finitude do ser e do próprio Dasein, cuja “existência”, sendo “lançada” no mundo em que se “projeta”, é ontologicamente desprovida de fundamentos últimos, é sem-porquê, tornando vão qualquer empreendimento teórico visando fundamentar moralmente ou cognitivamente os seus projetos mundanos [...] uma ética da precariedade não poderia expressar prescrições normativas nem ser reconstruída até seu fundamento último, pois extrai seu potencial ético justamente da ausência de quaisquer garantias transcendentais [...]. Por sua vez, a crítica relativa à ausência de uma reconstrução do fundamento ético capaz de avaliar a conduta humana mostrar-se-á improcedente, visto ser incompatível com a precariedade intrínseca de um ente cuja finitude solapa qualquer projeto fundacionista. (Duarte, 2000, p. 74-75)

As indicações que seguimos no horizonte teórico de *Ser e tempo* são as de uma ética absolutamente desprovida de princípios metafísicos legisladores do existir humano. A ética heideggeriana apresenta um caráter “original”, pois seria uma ética cuja base é o reconhecimento da finitude do ser e do *Dasein*. Dessa forma analisada, justifica Nunes (1998, p. 197): “a finitude [...] possibilita, ao mesmo tempo, a ‘destruição’ dos sistemas morais (éticas infinitistas da salvação, do dever, do prazer e da utilidade) – paralelamente à da metafísica – e a libertação da Ética originária, já escrita

desde *Ser e tempo*". Um dos elementos desta ética, é o morar (*wohnen*). O morar acontece sempre no mundo e é também um morar-junto; junto com as coisas e com os outros com os quais o Dasein se preocupa. Deixar-ser e resguardar são os pilares de uma ética finitista em Heidegger, que não visam uma orientação do agir, mas, sobretudo, um agir órfão da razão suficiente, de um agir desapegado de todos os fundamentos racionais e afetivos, às claras quanto a sua intransponível transiência.

2. O morar no mundo-projeito

Ao colocar a necessidade explícita da repetição da questão do ser no horizonte do tempo, Heidegger parte do pressuposto de que esse ser se diz sempre de um ente e que, portanto, a questão do ser será sempre endereçada a um ente em particular. Todavia, ente é tudo que é: o que falamos, compreendemos e aquilo em relação a que nos comportamos dessa ou daquela maneira. Portanto, caberia perguntar a qual dos entes seria endereçada a questão do sentido e da verdade do ser. Esse ente, ao qual é endereçada a questão do ser, possuiria um modo de ser e estar no mundo que o distinguiria dos demais entes, pois ele é uma existência¹, ou seja, um *Dasein*, que nós mesmos somos a cada momento.

A ontologia fundamental heideggeriana consiste na "analítica existencial" de "ser-no-mundo", que significa em *Ser e tempo*, "estar habitando", "estar se demorando aí, no mundo", no mundo que eu mesmo abro e projeto. Só o *Dasein*², ou ser-aí, *ec-siste*, isto é, só ele é capaz de

¹ Em *Carta sobre o humanismo*, Heidegger retoma, em longas passagens, o termo "ec-sistência" na tentativa de explicitar melhor em que sentido se diz em *Ser e tempo* que a essência do *Dasein* é sua existência: o estar postado na clareira do ser podemos denominar a ec-sistência do homem. Este modo de ser só é próprio do homem. A ec-sistência assim entendida não é apenas o fundamento da possibilidade da razão, mas a ec-sistência é aquilo em que a essência do homem conserva a origem de sua determinação. A ec-sistência somente deixa-se dizer a partir da essência do homem, isto é, somente a partir do modo humano de ser; pois, apenas o homem, ao menos tanto quanto sabemos, nos limites de nossa experiência, está iniciado no destino da ec-sistência. É por isso que a ec-sistência nunca poderá ser pensada como uma maneira específica de ser entre outras espécies de seres vivos; isto naturalmente suposto que o homem foi assim disposto que deve pensar a essência de seu ser e não apenas realizar relatórios sobre a natureza e história de sua constituição e de suas atividades. Cf. Heidegger, 2007, p. 286.

² Segundo Ernildo Stein em sua obra *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*, para o ente, que é tema da analítica existencial heideggeriana, não foi escolhida a expressão "homem", mas a

transcender, de ultrapassar a si mesmo, de ser o que ele “projeta” ser, de ser o seu poder-ser, no modo de ser fundamento de ser-no-mundo. O *Dasein* é facticamente um ser lançado ao mundo, um já-ser-junto-ao-mundo, um ser-com-os-outros no âmbito da cotidianidade, ou seja, o *Dasein* é, de início e na maioria das vezes, a partir do que se ocupa, no “mundo” do impessoal e do cotidiano, conduzido pelo falatório, pela curiosidade, pela publicidade ao ser-como-todo-mundo. E esse é o seu modo de ser mais próprio de se relacionar com o ente que está mais próximo, o *Dasein* é, assim, um ser-junto-com-outros.

No *Dasein* está contida a responsabilidade intransferível de assumir o ser que é seu, quer dizer, assumir o seu “ter-que-ser”. Nesse sentido, estamos falando de um modo de existir de um ente cuja essência consiste em “ter-que-ser” si-mesmo. Um ter-que-ser que, no pensamento de Heidegger, não caracteriza “cada coisa”, mas apenas o “existir humano”. Dessa maneira, ter-que-ser, antes de tudo, significa “um ter-que-se-ocupar do ente intramundano, preocupado e solícito com os outros” (Loparic, 2004, p. 60). É o “abrir e projetar o mundo”; portanto, “ser-aí-no-mundo-junto-das-coisas-com-e-a-fim-de-outros”. É, justamente, à base do conceito de ter-que-ser que compreenderemos a noção de uma ética finita em Heidegger, pois “o ter-que-ser não nos é prescrito por uma lei moral. Ele nos é imposto pelo nosso ser ele mesmo” (Loparic, 2004, p. 61). Mas como podemos aceder ao nosso ter-que-ser? No dizer de Loparic:

[...] pelo chamado da voz da consciência da culpa/dívida (*Schuld*), ouvida no silêncio disposto para a angústia. Voz que é do nosso cuidado para com o nosso ser, o ser-aí, e que revela esse ser como culpa/dívida, justamente, portanto, como um ter-que-ser. Até não poder mais ser, até a morte.

Nesse sentido podemos dizer que o fundamento de ser-no-mundo constitui, para Heidegger, um fundamento nulo, na medida em que é desde sempre um fundamento transcendido pela possibilidade de não-mais-estar-aí-no-mundo, portanto, um poder-ser nadificado pela única possibilidade certa do existir humano que não pode ser nadificada: a de ser-para-a-morte. Quanto à possibilidade de não-mais-estar-aí, esta não pode nem ao menos ser tomada como um projeto possível, pois segundo Loparic (2004, p. 22-23):

improjetável, ela recai sobre a vida do homem como uma culpa/dívida que tem que ser assumida sem papel passado, dívida impagável no entre

expressão neutra “ser-aí” (*Dasein*). Com isto é designado o ente ao qual seu próprio modo de ser, num sentido determinado, não é indiferente. Cf. Stein, 2005, p. 24, nota.

nascimento e a morte, que só pode ser saldada na hora do não-mais. Incontornável e irremissível, a morte é a possibilidade mais desrealizadora. Todo tomar pé, pensar e agir é aberto e, ao mesmo tempo, cingido pelo implacável círculo do impensável e do não-factível – pelo nada: o ser-o-aí é uma liberdade para o desenraizamento total.

Dentro dessa perspectiva, o *Dasein* é um fundamento nulo, podendo, apenas, assumir sua própria nulidade ou nadidade enquanto projeto que, desde já, foi lançado no mundo e se envolveu com possibilidades concretas e realizáveis, nas quais se enredou e que constituem sua facticidade.

Na perspectiva do chamado da voz da consciência responsabilizadora da culpa, o ter-que-ser pode ser dado de duas maneiras: uma, no modo *impróprio*, que se caracteriza pela fuga da responsabilidade na convivência cotidiana, na impropriedade do cotidiano que só sabe de si pelo que a gente (*das Man*) pensa; e a outra, no modo *próprio*, que se caracteriza pela “escuta” da voz da consciência responsabilizadora do si-mesmo próprio, no qual o *Dasein* transcende a situação em que desde sempre se encontra, como ser-no-mundo.

Essa voz, no entanto, não diz nada de específico, é um modo de discurso sem que, no entanto, tenha nenhuma forma de verbalização. Ela não possui conteúdo e, na verdade, fala mesmo sempre e apenas através do *silêncio*. Essa voz é um puro clamor, que clama o *Dasein* para sua abertura mais radical, para a pura possibilidade, para o seu ser e estar em débito mais próprio. O *Dasein* diante de tal clamor tem a possibilidade de escutá-lo e, por isso mesmo, “a compreensão do aclamar desentranha-se como querer ter consciência”, pois é sempre possível negar esse clamor da voz da consciência responsabilizadora, não escutá-lo e permanecer no impessoal. A voz, o clamor é, portanto, aquilo que o *Dasein* já sempre ouviu, mesmo que dele tenha se desviado em direção ao impessoal. O *Dasein* quebra o dar ouvidos ao impessoal quando ouve o clamor que clama de modo completamente diferente do impessoal: sem ruídos, sem ambigüidade, sem apoiar-se na curiosidade:

[...] o apelo característico da consciência é uma interpelação do impessoalmente-si-mesmo para o seu si-mesmo; tal interpelação é fazer apelo ao si-mesmo para seu poder-ser si-mesmo e, assim, uma apelação da presença para suas possibilidades. (Heidegger, 2006, p. 352-353)

3. Finitude, culpa e responsabilidade

Em Heidegger, a noção de finitude é pensada sem o apelo ao infinito ou a um fundamento entitativo, assim é que em *Ser e tempo*, a finitude do ser é pensada em oposição ao absolutismo e ao infinitismo metafísico. Ser finito é a essência da existência humana. “O homem é um ente finito porque o seu ser é cindido em possibilidades ‘mundanas’, as que constituem o seu ser-no-mundo, e numa possibilidade ‘extramundana’, a de não-poder-mais-ser-no-mundo, a de ser-para-a-morte.” (Loparic, 1990, p. 184) Não há como superar essa “cisão” ontológica, pois se trata da “sina” que o homem, enquanto ente finito, está fadado a carregar, pois a morte³, enquanto possibilidade do poder-ser do *Dasein*, constitui a sua possibilidade mais própria: “Cada presença deve, ela mesma e a cada vez mais, assumir a sua própria morte. Na medida em que ‘é’, a morte é, essencialmente e cada vez, minha. E, de fato, significa uma possibilidade ontológica singular, pois coloca totalmente em jogo o ser próprio de cada presença” (Heidegger, 2006, p. 314). Então, que devemos fazer? Escolher por escutar a voz da consciência responsabilizadora da culpa, isto é, escolher ser si-mesmo próprio, finito; ou escolher por deixar-se guiar pelo seu poder-ser impróprio, pela publicidade, recusando-se a assumir a sua finitude.

A escuta do clamor retira o *Dasein* de seu ser no mundo para remetê-lo ao poder-ser. De início e na maioria das vezes, a presença já perdeu essa dimensão fundamental de seu ser. O *Dasein* já está submerso nas possibilidades ônticas que ele assumiu durante sua existência, acreditando que ele mesmo é constituído dessas possibilidades e que, portanto, não poderia não sê-las. A voz do clamor é aquilo que vai remetê-lo para o seu poder-ser, que vai sempre devolver-lhe a responsabilidade por aquilo que ele é. Compreender o clamor é escolher ter-consciência, o que Heidegger define como “ser livre para o ser e estar em débito mais próprio”, e ainda como “prontidão para ser aclamado”.

³ A morte constitui uma limitação da unidade originária do ser-aí, significa que a transcendência humana, o poder-ser, contém uma possibilidade de não-ser. Diz Heidegger (2006, p. 326): “A morte é uma possibilidade ontológica que a própria presença sempre tem de assumir. Com a morte, a própria presença é impendente em seu poder-ser mais *próprio*”. A morte apenas tem sentido para quem existe e se põe como um dado fundamental da existência mesma. Assumir o ser-para-a-morte, porém, não significa pensar constantemente na morte e sim encarar a morte como um problema que se manifesta na própria existência. A tomada de consciência do ser-para-a-morte leva a um questionamento de todo o ser, no sentido de que o ser humano se coloca radicalmente diante de seu ser, por isso que a antecipação da morte *singulariza* o ser-aí.

A voz da consciência da culpa, que, no dizer de Heidegger (2006, p. 356), é a consciência que atesta um poder-ser próprio, dá a compreender ao *Dasein* que ele tem que assumir o seu ser-para-a-morte, ou seja, querer-ter-consciência-da-morte; responsabilizar-se por sua existência e pela existência dos outros, na medida em que, livre para assumir o seu poder-ser mais próprio, o homem finitizado, cuidará, em primeiro lugar, de deixar os outros também livres para a sua possibilidade mais própria: a de não-poder-mais-ser-aí-no-mundo. É somente agindo assim, atendendo ao apelo da consciência responsabilizadora da culpa, que o *Dasein* é capaz de relações autênticas com outrem, portanto, é um ser-com-os-outros.

A culpa, portanto, surge como um “chamado”, “apelo” ou uma “voz” que oferece ao *ser-aí* a possibilidade de se compreender em seu poder-ser mais próprio e, é nesse sentido, que alguns autores como Zeljko Loparic e André Duarte tomam o conceito existencial-ontológico de ser-culpado “como um conceito pré-ético, pertinente às condições *a priori* de possibilidade da moralidade do ser-aí humano” (Duarte, 2000, p. 86). Nessa perspectiva, a voz da consciência dá a compreender ao *ser-aí* que ele está em dívida, no clamor da voz da consciência o *ser-aí* se abre como esse estar em dívida, isto é, que, enquanto é e está lançado no mundo e enquanto se relaciona com o mundo segundo um modo de ser predominante: na ambigüidade de seu ser-impessoal, ele tem que escolher entre as suas possibilidades uma possibilidade intransponível, a de ser-para-a-morte.

O caráter ético da analítica transparece ao se esclarecer de que modo a “relação do *Dasein* para consigo deve abrir o outro como outro”, isto é, como há de se estabelecer a “ligação própria que possibilita a justa isenção que libera o outro em sua liberdade para si mesmo” [...]. Trata-se aqui da investigação das condições existenciais da “modificação existenciária” que possibilitará reconfigurar o “si-mesmo” do *Dasein* decaído e perdido de si no âmbito das suas ocupações cotidianas compartilhadas, levadas a cabo na convivência modulada pelo “falatório”, “curiosidade” e “ambigüidade”. (Duarte, 2000, p. 86-87)

Ou seja, o caráter propriamente ético, aquele que pode ser pensado a partir da analítica existencial em *Ser e tempo*, se encontra atrelado às condições ontológicas dessa modificação existenciária apresentada, sobretudo, nos momentos em que Heidegger apresenta a questão da angústia, da escolha antecipada da morte e do chamado silencioso da voz responsabilizadora da consciência da culpa. Apenas essa modificação do “si-impessoal” que descobre o “si-mesmo-próprio” pode permitir ao *Dasein* a

possibilidade do encontro de si e dos outros em sua alteridade própria, sem o que nenhuma relação ética se faria possível. (Duarte, 2000, p.87)

É somente assim, ouvindo a voz da consciência que responsabiliza que o *ser-aí* é “capaz de relações autênticas com outrem, capaz de ‘solicitude que antecipa’ e liberta o outro dele próprio” (Haar, 1997, p. 58). Portanto, ser solícito significa “cuidar do outro como acontecência finita, não como membro de um *coletivo* que obedece a normas da razão” (Loparic, 2004, p. 68). Vista dessa maneira, podemos dizer que o sentido da responsabilidade do *Dasein* é de se manter “aberto” à compreensão do sentido do ser e à estrutura fundamental de seu ser-no-mundo e, também, de “cuidar” dos outros entes encontrados no mundo-projeto como acontecência finita do seu existir enquanto livres de todas as normas da razão normativa.

Nisso se delinea uma estrutura original e fundamental em que o ser-aí se caracteriza como ser-no-mundo a partir da antecipação que pertence ao seu ser mais próprio e que em síntese significa também um entregar-se à responsabilidade por si mesmo. Responsabilidade de um ser factualmente abandonado e entregue a si, na concretude de si que lhe chama à responsabilidade por si. Nesse sentido, se *ec-sistir* é sempre um fato, a *ec-sistência* se determina pela facticidade e essa determinação, pela angústia se mostra não indiferente, já sempre empenhada no mundo das ocupações. Todos esses fenômenos revelam na verdade um modo de *ec-sistir* de um ser junto a... que precede a si mesmo e que é responsável por si, ontológica e existencialmente definido pelo cuidado (Heidegger, 2006, p. 260).

4. Angústia: uma abertura originária ao poder-ser próprio

Para Heidegger, o fenômeno da angústia é o que se manifesta como possibilidade de abertura mais abrangente e mais originária que retira do *Dasein* a possibilidade de se compreender a partir da interpretação pública, da tirania da impessoalidade, na qual, de início e na maioria das vezes, está mergulhado enquanto uma das possibilidades de ser-no-mundo das ocupações e ser-com-os-outros.

4.1. A angústia manifesta o Nada

Em sua conferência *O que é metafísica? (Was ist Metaphisik?, 1929)* Heidegger tem por objetivo passar do discurso ôntico, científico, ao ser do

ente por meio do *Nada*. Para Heidegger não podemos pensar o *Nada* como uma representação imaginária ou um simples conceito do entendimento, mas, sim, como uma experiência, em que à compreensão articula-se uma disposição de humor. O todo do ente não é concebido, mas experimentado, isto é, vivenciado. O ente em sua totalidade é o ponto de partida para pensarmos o *Nada* como uma “negação” dirigida ao próprio ente. É importante salientar que esta negação não se dá por intermédio do *tédio* – ou seja, nivelamento das coisas, indiferença absoluta – ou do *medo* – que é sempre medo de alguma coisa, possibilidade de se desviar desta coisa. Mas, uma experiência autêntica de negação, ou melhor, de nadificação do ente em sua totalidade somente se torna possível pela experiência da angústia. A angústia nos traz à presença do *Nada*, mesmo que raramente ou por um breve momento. Diante da angústia,

não temos alojamento, visto que nenhum ente se destaca para oferecer-nos desculpa [...] como um todo o ente parece subitamente bater em retirada sem deixar de ser. Esta deserção deixa-nos sitiados, sem apoios nem defesas, prontos para sermos tomados de assalto pelo *Nada* [...]. A angústia produz uma suspensão, uma pendência, falta-nos o chão habitual [...]. A angústia faz do homem o seu *Dasein*, dispõe-no em seu mero ser-no-mundo. Retirando-lhe todos os possíveis subterfúgios, deixando-os sem refúgios, ela é o acesso ao *Nada*. (Bicca, 1997, p. 20)

Com isso, podemos dizer que a angústia é a experiência pela qual temos a presença do *Nada*. O *Nada*, como já dissemos, não é de forma alguma uma representação conceitual, não se apresenta no âmbito do entendimento: “o nada se revela na angústia – mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado como objeto [...] na angústia deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade” (Heidegger, 2005, p. 57). O *Nada* é um momento de essencialização do ser, que se dá num plano anterior àquele dos esforços – levados em conta pelo pensamento metafísico tradicional – de conceitualização ou enunciação determinante na forma do “*é*”. No modo de ser *impróprio*, que se caracteriza pela fuga da responsabilidade na mera convivência cotidiana, na impessoalidade, no saber das ocupações e afazeres comuns não há lugar para o *Nada*. O homem enquanto ente finito existe sempre pendente no *Nada*, ainda que raramente se dê conta disso, nos instantes em que é possuído pela angústia fundamental. A angústia está aí, mas ela é abafada pela proteção e tranqüilidade que o si-mesmo *impróprio* despoja na ambigüidade e no falatório da vida cotidiana. Todavia, a angústia originária, da qual Heidegger nos fala, pode despertar a qualquer momento no *Dasein*. Ela está

continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos para a flutuação em suspenso, para a nossa condição de compreensão da existência à luz do ser-para-a-morte, da finitude.

A angústia originária heideggeriana aprofunda ontologicamente a questão da escolha entre o *próprio*, quer dizer, a escolha por escutar a voz responsabilizadora da consciência da culpa, ser si-mesmo próprio; e o *impróprio*, que é a escolha por deixar-se guiar pelo poder-ser impróprio, é a recusa de assumir a finitude. Não é difícil perceber que, imerso na impropriedade da publicidade o homem de início e na maioria das vezes, a partir do que se ocupa, no “mundo” do cotidiano, conduzido pelo falatório e ao “eu-também”, não responde ao apelo da resposta ao ser. Só a angústia, na medida em que desaba e silencia a proteção da impropriedade do falatório sobre o ente, é capaz de forçar o *Dasein* impróprio a se abrir, a assumir o seu poder-ser próprio.

A angústia fundamental, enquanto possibilitadora da propriedade do *Dasein*, propicia uma experiência do ser como o *Outro* de todo ente. “Na angústia o que importa, por excelência, é ser. Não podendo jamais ser encontrado como ente, o ser aparece, em última análise, como o inteiramente outro em relação ao ente, por conseguinte, como o não-ente, isto é, como nada.” (Bicca, 1997, p. 28) Em *Que é metafísica?* Heidegger (2005, p. 58) nos diz: “O nadificar do nada não é um episódio casual, mas, como remissão (que rejeita) ao ente em sua totalidade em fuga, ele revela este ente em sua plena, até então oculta, estranheza como o absolutamente outro – em face do nada”. Dessa maneira, nós temos o *Nada* como o *Outro* do ente, como o *véu* do ser. Ou seja, o velamento do ser é a nadificação do ser. Esta perspectiva de Heidegger coloca-se na sua grande crítica a todo projeto metafísico ocidental da subjetividade e a superação de seus poderes de objetivação representacional que visa meramente ao assenhoreamento conceitual do ser, em dizer o que *é* o ser.

4.2. A angústia manifesta a finitude de nosso ser-no-mundo

A angústia rompe com a familiaridade cotidiana do *Dasein*, fazendo desabar a proteção e a tranquilidade que o si-mesmo impróprio despojava na impessoalidade. Na angústia, a relevância da finitude da existência humana, é experimentada então como uma liberdade para encontrar-se com sua própria morte, um “estar preparado para” e um contínuo “estar relacionado com” sua própria morte. A angústia e o nada tomam o todo do ser do *Dasein*, fazendo com que o próprio ser-no-mundo seja abalado em

suas bases e seja sentido em seu fundamento como angustiante. A angústia reside no puro fato de existir; o simples ser-no-mundo é a origem da angústia que nos toma por inteiro. O *Dasein* sente-se “estranho” na angústia; os entes intramundanos se afastam, afundam em um “nada e em nenhum lugar”, e o homem então em meio às coisas paira isolado, e em nenhuma parte acha sua casa.

Na angústia – dizemos nós – “a gente sente-se estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio [...]. A angústia manifesta o nada. “Estamos suspensos” na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade [...]. Somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se. (Heidegger, 2005, p. 56-57)

Assim, podemos afirmar que a angústia, como disposição fundamental, coloca o *Dasein* em uma perplexidade porque aponta para o nada de seu fundamento como ser-no-mundo. Quer dizer, o *Dasein* existe como ser possível, isto é, referido a possibilidades existenciais. É nesta situação que a angústia rompe com a tranqüilidade do sentir-se em casa da decadência, pois, aí, o ser-em aparece no modo existencial do não se sentir em casa, “isto é, da estranheza inerente à presença enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser” (Heidegger, 2006, p. 256). Por isso, Heidegger afirma que o não sentir-se em casa deve ser compreendido, ontologicamente, como fenômeno mais originário, porque justamente, a presença é ec-sistência. Isso quer dizer que a presença está desde sempre “fora”, portanto o seu “si-mesmo” é sempre algo “além de si”, é seu ser-no-mundo. A estranheza presente na angústia é, assim, justamente o que desvela para a presença a sua constituição de ser-no-mundo.

O *Dasein* autêntico, aberto para sua morte, compreende sua temporalidade de uma maneira finita. Uma outra possibilidade de dizer a angústia que nos deixa diante do nada, é dizer que ela nos deixa diante da finitude de nosso ser-no-mundo. (Bicca, 1997, p. 29)

Portanto, é somente através da experiência da angústia que descobrimos o mundo enquanto mundo, o nosso poder-ser próprio. O mundo enquanto tal é uma transcendência finita; transcender é ser-no-

mundo. Nesse sentido, é isto o que a angústia faz: singulariza o *Dasein* como ser-no-mundo; fugir da angústia é, para Heidegger, fugir de ser-no-mundo. Assim, a angústia libera o ser-aí para a liberdade de se assumir e escolher a si mesmo. (Heidegger, 2006, p. 254) Na angústia fundamental Heidegger localiza a verdadeira possibilidade de virada da existência humana, a possibilidade de o homem sair da impropriedade, na qual ele geralmente vive, e assumir a propriedade. Por meio da experiência da angústia, pode-se dizer que ele faz de uma só vez uma recapitulação de toda sua existência e toma consciência do caráter essencialmente finito de sua existência. Nisto está a implicação de que através da angústia o *Dasein* é despertado para a morte, enquanto dado temporal mais significativo da existência, e revela a finitude da existência humana.

Na disposição da angústia, abre-se privilegiadamente o poder-ser do *Dasein* que constitui sua abertura, sem que nada dentro do mundo venha ao encontro, ou seja, sem que nada o atinja. Isto não quer dizer que o ente ele mesmo desaparece para o ser-aí, mas sim, que nada lhe toca, que nada, pois, interessa-lhe, quer dizer, que em nada pode o ser-aí se ater dentro do mundo. O que lhe toca somente é o mundo mesmo, enquanto o aberto em que o ser-aí é ele mesmo sua abertura como o poder-ser-tocado. Na angústia, o ser-aí se encontra “vazio de todas as coisas”, e como tal, desenredado do si mesmo impessoal, pois este nada é senão um modo já determinado de ser-junto ao ente intramundano na e como possibilidade de ser – mas não porque o ser-aí renega as coisas do mundo, o que também é uma determinada possibilidade, mas porque não se encontra a si mesmo no “mundo” enquanto este arranjo de possibilidades, porque já as ultrapassa em direção ao mundo mesmo em que, ainda que como o nada de mundo, ele mesmo enquanto ente permanece irrevogavelmente sendo. O *Dasein* se angustia não diante de algo que vem ao encontro, mas sim, diante de seu próprio ser-no-mundo lançado, isto é, ele se angustia diante da facticidade da responsabilidade pelo seu próprio ser para possibilidades; ou seja, aquilo mesmo pelo que a angústia se angustia, é o seu próprio poder-ser:

A angústia singulariza a presença em seu próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo por que se angustia, a angústia abre a presença como *ser-possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade. Na presença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de escolher e acolher a si mesma. A angústia arrasta a presença para o *ser-livre para...* (*propensio in...*) para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é.

A presença como ser-no-mundo entrega-se ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser. (Heidegger, 2006, p. 254)

Enfim, a nosso ver, a ontologia fundamental centrada na analítica existencial do modo de “ser-no-mundo”, apresentada por Heidegger em *Ser e tempo*, pode, possivelmente, ser lida como uma ética. Uma ética “originária” cuja base não pode ser outra senão a finitude humana. Assim, desde *Ser e tempo*, quando Heidegger pergunta pelo sentido do ser e se esforça em “substituir” a metafísica tradicional pelo que chama de ontologia fundamental, ele está também pondo em “xeque” os “sistemas morais” das éticas tradicionais que têm suas raízes metafísicas. Isto, Heidegger faz mostrando que há um *ethos*, uma maneira de existir, de “habitar”, de ser-no-mundo – chamada por ele de *ser-aí* – que não pode ser determinada por nenhum “princípio supremo”.

Desse modo, a ética que vislumbramos no interior do pensamento de *Ser e tempo*, diz que o *ser-aí* tem-que realizar o seu ser, mas só pode assumir o seu poder-ser próprio quando “se decide” a ouvir a voz da consciência da culpa, ouvida no silêncio disposto para a angústia, que nada mais é do que uma manifestação da abertura ao mundo do ser humano, o seu remetimento para o mundo: o estar-no-mundo próprio é fruto da responsabilidade para com a presença como tal e para com os outros. (Loparic, 2003, p. 47) É na escuta apropriada, que pressupõe o silêncio atencioso, que o *ser-aí* se manifesta aberto ao seu ser mais próprio, bem como se abre de maneira mais própria ao outro, compreendendo-o não como um ente meramente presente, mas enquanto o outro *ser-aí* que ele é. Portanto, o horizonte teórico de *Ser e tempo* nos permite pensar uma possível dimensão ética na ontologia fundamental de Heidegger: uma ética de *ser-no-mundo*, do *morar no mundo-projeto*, do *morar na transcendência finita*, do *abrir-se para o encontro*, pois o ser-no-mundo “é sempre, na origem, um movimento de abertura de possibilidades para o outro, um cuidar” (Loparic, 2004, p. 61).

Referências

BICCA, Luiz. Ipseidade, angústia e autenticidade. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 24, n. 76, 1997, p. 11-36.

DUARTE, A. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de *Ser e tempo*. *Natureza Humana* – Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas. São Paulo, ano 1, v. 2, n. 1, 2000, p. 71-101.

DUQUE-ESTRADA, P. C. Ciência e pós-representação: notas sobre Heidegger. *Política e trabalho* – Revista de Ciências Sociais, PPGS/UFPB. João Pessoa, ano 22, n. 24, 2006.

HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Piaget, 1997.

LOPARIC, Z. *Heidegger réu* – um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papirus, 1990.

LOPARIC, Z. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Escuta, 2004.

NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992.

NUNES, B. *Crivo de papel*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1998.

HEIDEGGER, M. Que é Metafísica? In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. e anot. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 2. ed. Trad. rev. e apres. Márcia Sá C. Schuback; posf. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, M. Carta sobre el humanismo. In: HEIDEGGER, M. *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2007.

STEIN, E. *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

Algumas considerações acerca da Carta sobre o humanismo de Heidegger

Bernardo Sansevero *

Data de submissão: 14 jun. 2010

Data de aprovação: 1 ago. 2010

Resumo

Este trabalho se detém na seguinte pergunta: em que ponto a concepção heideggeriana de homem se distancia daquelas criticadas por Heidegger em sua *Carta sobre o humanismo*? Procurando se desvencilhar das definições negativas do tipo “a essência do homem não é uma substância”, “o homem não é uma coisa simplesmente dada”, almeja-se pensar o sentido positivo da interpretação de Heidegger sobre a essência do homem, observando que esta essência não é tão indiferente às concepções tradicionais quanto pode parecer.

Palavras-chave: Heidegger; humanismo; substância.

Abstract

This work dwells with the following question: in which point Heidegger's conception of man keeps away from the ones criticized by him in his *Letter on Humanism*? In order to become disengaged of such negative definitions as “man's essence is not a substance”, “man is not a presence at hand”, there is an aim to think Heidegger's positive way of interpretation on man's essence, pointing that this essence is not indifferent as it may seem, according to traditional conceptions.

Keywords: Heidegger; Humanism; substance.

* Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

“De há muito, demasiado muito, o pensamento vive no seco.” (Heidegger, 1967, p. 27) É o diagnóstico de Heidegger. Nessa frase reverbera sua célebre tese de que o ser, o que é digno de se pensar sobre, foi abandonado ao longo da história do pensamento.

Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger responde à pergunta de Jean Beaufret – “de que maneira se pode restituir um sentido à palavra humanismo?” – sob o mesmo *élan*: de há muito o pensamento sobre o homem vive no seco. Todo humanismo retira o homem de seu elemento pensando-o como uma substância: animal racional – Aristóteles; homem humano social – Marx; filho de Deus – a doutrina cristã. Todos, diz Heidegger, buscam restituir o homem à sua essência e, para tanto, esquecem do básico, pensar a essência do homem em sua relação com o ser.

“Mas o ser – o que é o ser? É ele mesmo”, responde Heidegger (1967, p. 51). Diante de esclarecimentos como este, não estranha continuarmos recorrendo às definições por contraponto. Até mesmo quando ele sugere que a essência do homem é sua existência, uma tese amplamente discutida em *Ser e tempo*, prestamos mais atenção à sua crítica ao existencialismo de Sartre, autor que destrona o caráter de substância inculcido pela tradição no homem valorizando a existência, apenas invertendo os papéis. Para Heidegger, ele ainda deixa intocado o ponto mais importante da questão, mantendo a interpretação do homem como uma substância.

Mas com isso nada mais se ganha que uma vaga noção de que Heidegger não é Sartre. Somado às críticas aos humanismos de Aristóteles, Marx, ou Goethe, que substancializam o homem, conclui-se que, para Heidegger, a essência do homem não é uma substância.

No §10 de *Ser e tempo*, cujo tema é justamente delimitar a interpretação heideggeriana sobre o homem através de contrapontos, pode-se ler: “Para que se possa perguntar o que deve ser entendido *positivamente* ao se falar de um *ser* não coisificado do sujeito, da alma, da consciência, do espírito, da pessoa, é preciso já se ter verificado a proveniência ontológica da coisificação” (Heidegger, 2006, p. 90). Em outras palavras, para versar diretamente sobre a essência do homem é preciso investigar a origem dessa constante substantivação de sua essência. Por que, via de regra, interpreta-se o homem como animal racional, homem humano social, filho de Deus, como uma *res cogitans*?

Uma das frases inóspitas da *Carta sobre o humanismo* agora parece pertinente: “O advento do ente repousa no destino do Ser” (Heidegger, 1967, p. 51). Leio assim: a coisificação do homem repousa no destino do ser. Pois, se enxergamos essa substancialização da essência do homem participando do destino do ser, muito sentido faz a relação entre investigar a origem de tal coisificação e a essência do ser humano. De alguma maneira, Heidegger está dizendo que ser homem é, essencialmente, entificar o ser, leia-se, é estar na vizinhança deste, é exportar sua verdade, portar sua verdade fora de seu elemento, coisificando-o. A famosa frase presente em *Ser e tempo* e retomada na *Carta sobre o humanismo*, “a essência do homem é sua existência”, indica o mesmo. Existência, como sugere a escrita de Carneiro Leão ao traduzir o termo *Existenz* por ec-sistência, assim como ex-portar, é persistir fora do elemento do ser, é esquecê-lo¹.

Assim também se pode ler a expressão “ser-no-mundo” cunhada em *Ser e tempo* para caracterizar o homem em sua essência. Pois o que a princípio pode parecer uma composição de palavras que por si só afirmam a unidade de sujeito e objeto, numa crítica ao cartesianismo e a toda teoria do conhecimento, mostra-se depois, na análise do ser-em, como um aqui e lá², uma proximidade e um afastamento: uma interpretação do eu-aqui a partir das coisas, o que acarreta numa coisificação do homem quando o intuito é pensar sua essência (cf. Heidegger, 2006, p.191). Quando Dreyfus (1995, p. 6) menciona os exemplos da dialética teórica de Platão, “que retira a mente do mundo cotidiano das sombras”, ou da “preparação de Descartes para a filosofia trancando-se num quarto livre de paixões”, ou mesmo das “descobertas analíticas de Hume, das quais ele se esquece quando sai para jogar bilhar”, concluindo que os filósofos tradicionais sempre privilegiaram um comportamento teórico frente às coisas em detrimento das ocupações práticas cotidianas, pode parecer que Heidegger está preocupado apenas em lhes fazer frente. Isso se agrava se dermos ênfase à abordagem de Heidegger, que prima pela cotidianidade mediana do *Dasein*, como se em *Ser e tempo* constasse principalmente uma outra (nova) teoria ou ontologia sobre o homem e o mundo, sobre o ser-no-mundo, desta vez ancorada na lida cotidiana e não na postura teórica, como o fez a tradição.

Algumas passagens de *Ser e tempo*, cujo foco é a lida cotidiana e imediata com as coisas – “escutamos o carro rangendo, a coluna marchando, o vento do Norte...” –, ou aquela em que Heidegger fala sobre

¹ “Em seu conteúdo, ec-sistencia significa exportar a verdade do ser” (Heidegger, 1967, p. 45).

² Aqui e lá é o sentido mais básico do *Da* do *Da-sein*, outra a palavra para dizer “existência” em alemão, adota por Heidegger para nomear o ser humano.

martelar do martelo, podem de fato soar como uma comprovação de que somos-no-mundo, antes de qualquer coisa. Ou ainda: que a tradicional separação entre sujeito e objeto, corpo e alma, é completamente descabida. Mas o ponto crucial da expressão ser-no-mundo não me parece esse: afirmar e comprovar que lidamos com o mundo antes de entendê-lo conceitualmente, antes de objetivá-lo. Ela indica muito mais a perplexidade que é ser-no-mundo e mesmo assim interpretá-lo como algo distinto com o qual se relaciona através do conhecimento. Ou ainda: que o homem é essencialmente existência, “estar-fora”, seja manuseando habilmente ferramentas cotidianas ou definindo a essência do homem sem questioná-la diretamente³. Disto, de sua constituição fundamental ser-no-mundo, provém a coisificação do homem. Se na introdução de *Ser e tempo* Heidegger anuncia que a questão do sentido de ser permaneceu emudecida ao longo da tradição, toda a Analítica do *Dasein* é sobretudo a tentativa de pensar a origem deste emudecer. A interpretação do homem presente nesta obra é dirigida pela questão do ser, leia-se, de seu esquecimento. Para Heidegger, a essência do homem não é alheia ao esquecimento do ser, tampouco à instituição de todo e qualquer humanismo.

Mas que sentido teria criticar todos os humanismos se a essência do homem é incitá-los? Para que insistir na questão do ser se o seu destino é o advento do ente? Essa forma de perguntar pressupõe algo mais drástico. Ao determinar o destino do ser e, no mesmo sentido, a essência do homem, Heidegger não está substancializando o ser e o homem?

Não me passa despercebida a fala de Heidegger sobre um certo cuidado necessário a quem quer pensar a essência das coisas, em seu diálogo “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador”. Saltam aos olhos as diversas vezes que se alerta para o perigo de imprimir conceitos do pensamento ocidental – como matéria e forma, subjetivo e objetivo – em palavras da língua japonesa. Numa dessas passagens, o pensador, explicitamente Heidegger, não hesita afirmar que tal cuidado é necessário porque o pensamento conceitual se instala facilmente em qualquer tipo de experiência humana; mesmo em lugares em que esse tipo de pensamento não se consumou. Seu interlocutor conclui: “Se estou entendendo bem, o senhor quer dizer que o modo de representação metafísica é, sob certo aspecto, inevitável” (Heidegger, 2003, p. 93). Não seria injusto concluir: a experiência humana, em qualquer canto, tende à metafísica, à entificação do ser e do homem, ao humanismo.

³ “Tanto num mero saber acerca do contexto ontológico de um ente, num ‘mero’ representar-se a si mesmo, num ‘simples’ ‘pensar’ em alguma coisa, como numa apreensão originária, eu estou fora no mundo, junto ao ente” (Heidegger, 2006, p. 109).

A crítica de Derrida a Heidegger parece incidir bastante neste ponto. Ao menos em seu texto *O outro cabo*, Derrida (1995, p. 105) inclui Heidegger na tradição dos pensadores que substancializam o sujeito: ainda sustenta a Europa, o sujeito Europa, como centro do mundo, alguém que sustenta a filosofia como tendência essencial de todo homem. No §22 de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger (1988, p. 319) diz, com todas as letras, que a filosofia não provém de um empenho arbitrário: está fundada na natureza essencial do ser humano.

Num simples contra-argumento, poderíamos dizer aqui que quando Heidegger fala em essência não o faz no sentido metafísico tradicional de *essentia*. Tampouco quando usa a palavra natureza ele pretende fixar a natureza do homem qual Aristóteles, classificando-nos como animal racional. Assim, salvaríamos Heidegger das críticas de Derrida, e ainda de todos os outros autores que inserem o pensamento heideggeriano na tradição que ele mesmo pretende superar. Mas estaríamos, nesse caso, pensando diretamente o que Heidegger diz ou somente, e mais uma vez, dizendo o que ele não faz? Que ele não pensa essência como *essentia* ou a natureza metafisicamente, que para ele o homem não é uma substância?

Poderíamos até mesmo provar a impertinência da crítica de Derrida ao suposto eurocentrismo em Heidegger lembrando palavras dele, presentes na *Carta sobre o humanismo* que enfraquecem a relação entre ocidente e Europa, pensada geograficamente (Heidegger, 1967, p. 62). E talvez até enfraquecer afirmações mais delicadas como aquela presente em *Do espírito*: para Derrida (1990, p. 51), no *Discurso de reitorado* Heidegger capitaliza dois males, a canção do nazismo e o gesto ainda metafísico. Pois na *Carta sobre o humanismo*, a palavra pátria é explicitamente desvinculada de qualquer tipo de nacionalismo (Heidegger, 1967, p. 62). Concluindo: o pensamento de Heidegger não é nazista, tampouco eurocêntrico. Num sentido mais ontológico e menos ético-político, Heidegger não é metafísico, não interpreta a essência do homem como uma substância. Logo: não é, sob qualquer aspecto, humanista. Mas o que se ganha com todas essas definições negativas?

De certa maneira, essa dificuldade de apresentar diretamente o que Heidegger diz é manifestada também por ele mesmo em *Ser e tempo* ao introduzir a expressão ser-no-mundo:

Mas será que esta constituição de ser, fornecida até aqui, não se move exclusivamente em proposições negativas? Só ouvimos o que não é este ser-em [um-mundo], pretensamente fundamental. De fato. Mas esta predominância de caracteres *não* é mero acaso. Ao contrário, indica a peculiaridade do fenômeno e, portanto, num sentido autêntico e

correspondente ao próprio fenômeno, algo de positivo. (Heidegger, 2006, p. 104)

A dificuldade de Heidegger discorrer sobre este ponto fundamental, o ser-em, em suma, de discorrer sobre o homem, não é outra dificuldade senão aquela de repensar a pergunta pelo sentido de ser. Se o destino do ser é o advento do ente, se o modo de representação metafísico se aloja facilmente em toda experiência humana, é natural que o empenho de pensar o ser, nele mesmo, vagueie por definições apenas negativas, dizendo o que ele não é. Mas o propósito de Heidegger me parece ser justamente remar contra essa tendência.

Ao menos o tom de denúncia presente nas palavras de Heidegger direcionadas ao humanismo de Aristóteles, Marx, Schiller, Goethe, criam essa expectativa: algo diferente será feito. Talvez não para Hume (2001, p. 19), que diz que nada é mais usual no mundo da filosofia que valorizar seu próprio feito maldizendo seus antecessores. Mas, para nós, a crítica de Heidegger ao humanismo, à coisificação do homem, aguça a curiosidade, assim como seus apontamentos sobre a tradição da filosofia em geral, Descartes, Kant, Hegel. Sua proposição que de há muito o pensamento vive no seco... Quase uma promessa de que ele será restituído a seu elemento – à água? – coisa que, para Heidegger (1988, p. 318), nem Tales fez.

Concordo que seria injusto ignorar que em *Ser e tempo*, quando se refere à pergunta pelo sentido de ser, ele usa palavras como recolocar, retomar, repetir. E que em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* esteja explícito que seu pensamento é a meta latente de toda a história da filosofia (Heidegger, 1988, p. 75). Em *Ser e tempo*, diz: “Se é uma resposta ‘nova’ ou não, não tem importância, pois isso só é uma exterioridade. O positivo reside em ser suficientemente antiga para poder apreender e compreender as possibilidades proporcionadas pelos ‘antigos’” (Heidegger, 2006, p. 57). Ou seja, em seu pensamento não há uma tal promessa do novo, uma vez que a questão do ser foi, é e sempre será incontornável [*Unumgänglichkeit*] (Heidegger, 2006, p. 65). Mas para afirmar essa antiguidade da dita questão ou caráter incontornável latente no princípio e percurso da história da filosofia, não se funda Heidegger numa determinada concepção de ser e de homem? De ser enquanto esquecimento, retração, desvelamento? Enquanto fundamento determinante do destino histórico do homem que se retrai ao assim determiná-lo? E sendo o homem este ente que se relaciona com o ser, existindo como este movimento de portar-se fora, exportando a verdade do ser, não estaria Heidegger, assim como a tradição, mantendo inquestionado o fundamento a partir do qual sua fala é possível? Ao invés de uma

ontologia fundamental, que questiona seu próprio fundamento, uma ontologia tradicional.

É latente o fatalismo presente nesta forma de pensar. A concepção de homem obtida seria a deste ente que esquece o ser, que exporta sua verdade. Homem não seria mais o animal racional, ou o homem social, tampouco o filho de deus, mas aquele que participa do destino do Ser e o destino do ser é o advento do ente. Neste sentido, não haveria contradição em inserir a obra de Heidegger, como o faz Derrida, no corpo de toda tradição, uma vez que, de acordo com o próprio Heidegger, este é o destino de todo e qualquer pensamento, é o destino do Ser. José Gaos (1996), no prólogo de seu livro *Introdução a Ser e tempo de Martin Heidegger*, diz que o hábito e a tradição farão dos ousados neologismos de Heidegger algo corriqueiro e impensado, como sempre ocorreu na história da filosofia. Mas seria ingrato manter pura e simplesmente este ponto de vista num evento cujo objetivo é pensar a morte sem o caráter fatalista que sempre a acompanha. Se em “A coisa” Heidegger (2007, p. 156) diz que “a morte é o resguardo do ser”, soa propício pensar o advento do ente também como tal resguardo, não como seu fim; e a *secura* na qual o pensamento vive como sua fecundidade.

Referências

DERRIDA, J. *Do espírito*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990.

DERRIDA, J. *O outro cabo*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Reitoria UC/Amar arte, 1995.

DREYFUS, H. L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and time, division one*. Cambridge; Massachusetts; London: The MIT Press, 1995.

GAOS, J. *Introducción a el Ser y tiempo de Martin Heidegger*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HEIDEGGER, M. *The basic problems of phenomenology*. Trad. Albert Hofstadter. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

HEIDEGGER, M. De uma conversa sobre a linguagem entre um pensador e um japonês. In: HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 71-120.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

HEIDEGGER, M. A coisa. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Edusf, 2007. p. 143-160.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2001.

Olhar fotográfico e subjetividade: a injunção dos códigos na produção de significados

Ondina Pena Pereira*

Data de submissão: 9 out. 2009

Data de aprovação: 22 abr. 2010

Resumo

A vida contemporânea, no mundo ocidental, em quase todas as suas esferas, foi invadida por uma profusão de imagens visuais, as quais apreendemos – por força da naturalização, em nossa cultura, do código fotográfico – como se fossem reproduções fiéis da realidade, prescindindo de interpretação. Isso significa que, na cultura ocidental moderna, certas significações, certos códigos, são naturalizados a ponto de se tornarem reais. Investiga-se no presente ensaio algumas conexões entre a naturalização do código fotográfico e a constituição da subjetividade. Para tanto, realiza-se uma genealogia das imagens técnicas, isto é, busca-se estabelecer a rede conceitual e as relações de força (Foucault) que tornam possível a identificação da *perspectiva albertiniana* com o olhar natural.

Palavras-chave: Olhar fotográfico; subjetividade moderna; códigos.

Abstract

Contemporary life in the Western world, in almost all spheres, was invaded by a profusion of visual images, which grasp – by virtue of naturalization, in our culture, photographic code – as if they were faithful reproductions of reality, regardless interpretation. This means that in modern Western culture, certain meanings, certain codes are naturalized about to become real. It is investigated in this essay some connections between the naturalization of the photographic code and the constitution of subjectivity. For both, there will be a genealogy of imaging techniques, ie, we seek to establish the conceptual network and power relations (Foucault) that make it possible to identify the Alberti's perspective with the natural look.

Keywords: Photographic gaze; modern subjectivity; codes.

* Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB) e professora do Mestrado em Psicologia da Universidade Católica de Brasília.

Na cultura ocidental moderna, é possível perceber, em vários momentos históricos, a existência de certas significações e de certos códigos que sofrem um processo de naturalização, até o ponto de se confundirem e até mesmo se tornarem mais importantes do que a própria realidade. Tal é, por exemplo, o caso das imagens técnicas. A vida contemporânea, em quase todas as suas esferas, foi invadida por uma profusão dessas imagens. No entanto, há um profundo desconhecimento em relação às possibilidades de interpretação e de sentidos a que essas imagens dão acesso. Tal desconhecimento tem conseqüências e uma delas é que, ao serem recebidas como “cópias fiéis da realidade”, instauram uma “verdade” que prescinde de questionamento, tornando-se irrefutável (Machado, 1984; 1993).

Nesse processo de conversão de um aspecto do simbólico em realidade inquestionável, alguma coisa da capacidade crítica e inventiva das pessoas que aí vivem e da sociedade em geral é sufocada, tornando fora de seu alcance certa dimensão da produção de significados.

O que se pretende discutir aqui são os efeitos da universalização forçada de um código – o código fotográfico – sobre os processos de subjetivação. As tentativas de lançar alguma luz sobre essa questão conduzem às origens da invenção das imagens técnicas.

Tal invenção só se tornou possível a partir da criação, no Renascimento, da *perspectiva artificialis*, uma forma de olhar que se caracteriza pela pretensão de capturar a realidade na sua objetividade mesma, como se fosse uma representação capaz de se constituir como uma impressão digital da realidade (Alberti, 1992).

A força da *perspectiva artificialis* parece ser a base do mito da objetividade das imagens técnicas, fazendo com que estas sejam confundidas com a própria realidade, o que lhes dá uma credibilidade desproporcional ao poder de convencimento de qualquer outro código.

Por causa dessa credibilidade, o fenômeno da propagação de aceitação dessas imagens não se explica como uma mera evolução no domínio da representação. Contentando-nos com tal explicação, estaríamos implicitamente aceitando a afirmação segundo a qual a *perspectiva artificialis* seria a representação perfeita e, enquanto tal, teria alcançado definitivamente o grau máximo de aproximação entre sujeitos e realidade.

Ao mesmo tempo, essa afirmação nos revela a força da constituição de uma representação social. Tomando os termos de Moscovici (1963, p.

251), para quem a “representação social é [...] a elaboração de um objeto social pela comunidade”, dizemos que, no caso das imagens técnicas, trata-se de uma verdadeira elaboração de objeto, só que, nesse caso, de um objeto cultural e, enquanto tal, constituído ao longo da história por toda uma cultura, tornando-se tão profundamente enraizado no seu pensamento e no seu comportamento que passa a ser tratado como natural. Mais que uma representação social, torna-se, assim, uma verdadeira *épistémé* no sentido que lhe confere Foucault (1966).

Assim, a teoria das representações sociais, aliada aos estudos da antropologia e da filosofia, torna possível o questionamento dessa pretensão à objetividade. Para tanto, é necessário que se estabeleçam seus limites, descobrindo a forma como a cultura e seus sujeitos atuaram no estabelecimento desse mito, cuja força é capaz de produzir uma forma de subjetivação que se confunde com uma forma de olhar.

Pode-se, pois, perguntar: como as investigações das ciências humanas contribuem para a compreensão das relações entre as formas de representação do mundo e a subjetividade que, apesar de ser a criadora dessas formas, acaba aderindo a elas de forma a deixar desaparecer as marcas de sua produção? O que se pretende aqui é realizar um exercício de desconstrução do mito da objetividade das imagens técnicas, resgatando a idéia de subjetividade crítica, capaz de detectar os fenômenos de falsificação e de violência simbólica que nos levam a esquecer a dimensão intersubjetiva do mundo.

Trata-se, então, da reflexão sobre um objeto – a imagem técnica – que corresponde a um modo de olhar. Esse modo de olhar é o olhar fotográfico. O olhar fotográfico é a condição das imagens técnicas, na medida em que propicia o aparecimento dos aparelhos que as produzem, mas as imagens técnicas transformam-se por sua vez em um modelo, já que formatam, domesticam nosso olhar sobre o mundo. A partir de então, as imagens técnicas transformam-se em um poderoso instrumento de produção de significados, de valores.

Torna-se aqui necessário definir o que se compreende por “imagem técnica” primeiramente recorrendo a uma definição mais ampla do que sejam as imagens em geral. Na perspectiva de Vilém Flusser (1985) em sua *Filosofia da caixa preta*, as imagens seriam superfícies que pretendem representar algo que se encontra lá fora, no espaço e no tempo. A criação de uma imagem seria, então, o resultado do esforço de abstração dessa dimensão espaço-temporal, para que se conservem apenas as dimensões do plano. O processo de criação, entretanto, prevê também o momento de sua decifração. Assim, a imagem resulta da atividade de imaginação que permite

a abstração da dimensão espaço-temporal dos fenômenos e a sua reconstituição no momento da leitura.

Dessa forma, a imaginação não é a capacidade de produzir significados inteiramente apartados da realidade como se costuma pensar habitualmente e como se costuma fazer uso dessa faculdade. Ao contrário, é um elo que nos aproxima mais intimamente do mundo, desse mundo que compartilhamos. Em linguagem kantiana (Nunes, 1991, p. 46-53), a imaginação é responsável pela ligação entre as nossas intuições sensíveis e os conceitos do nosso entendimento. No entanto, quando se trata de uma operação racional, da busca de um conhecimento objetivo, a intuição sensível simplesmente se subordina ao conceito, enquanto que, no caso da arte ou do prazer estético, não há subordinação de um ao outro, mas uma espécie de acordo entre a sensibilidade e o entendimento. Acordo que é evidentemente proporcionado pela imaginação, que faz um uso livre dos arranjos possíveis entre os elementos. Nesse jogo, não há nem desrespeito às leis do entendimento nem subordinação a um dos seus conceitos, tudo se passando como se o objeto estético estivesse sempre na mira de um possível conceito, sem ser jamais alcançado. Fica, pois, garantida a universalidade do prazer estético, a possibilidade de seu compartilhamento, assim como a liberdade da imaginação que permanece fiel ao princípio insondável das coisas, podendo produzir representações irredutíveis a conceitos, e sugerir verdades inacessíveis ao conhecimento objetivo.

Se há imaginação no processo de criação, isso significa que as imagens não respondem por significados explícitos, exatos, pois não são cifras. Um leitor de imagens dispõe sempre de um espaço ativo, onde pode recriar aquelas dimensões que foram economizadas no processo de criação. Trata-se, pois, de uma forma de representação que, em linguagem baudrillardiana (Baudrillard, 1979), estaria ainda dentro dos limites da forma tradicional de representação do mundo, na qual o real tem ainda uma precedência com relação aos modelos. Estes seriam uma análise, uma interpretação do real, que permaneceria infinitamente interpretável, guardando seu segredo, aquilo que nos seduz e nos leva a produzir sempre novos sentidos.

No entanto, segundo Baudrillard (1976), o pensamento ocidental, a partir do Renascimento, começa a inverter essa relação, lançando as bases de um tipo de pensamento que se constituirá mais tarde como simulação do real ou simulação do sentido. Nesse momento, não há mais distância crítica entre o real e os seus modelos. As duas esferas começam a se confundir, chegando a ponto de instituir a anterioridade dos modelos.

Não se tem aqui a pretensão de afirmar que a imagem técnica seja, pelo menos nos seus primórdios, um simulacro. Mas também não poderia

ser considerada como um tipo de representação tradicional. Trata-se de uma imagem produzida por um aparelho em cuja constituição está embutido um texto científico, a *perspectiva artificialis*. Construída com base nas leis “objetivas” do espaço formuladas pela geometria euclidiana, essa perspectiva busca obter uma ilusão de profundidade e, com isso, fornecer a imagem mais fiel da realidade visível. O aspecto mais importante a se destacar aqui é o de que a intencionalidade dessa perspectiva não se expõe ao nosso olhar nos objetos que produz, mas permanece oculta pela máscara de neutralidade, segundo a qual a perspectiva *artificialis* é um sistema de representação objetivo, científico e, portanto, absolutamente fiel ao espaço visto pelo ser humano. Com a máscara, ela se nega a ser um modo convencional de expressão, como tantos outros criados em outros momentos da história. No entanto, nas palavras de Merleau-Ponty (1980a, p. 148),

não há dúvida de que esta perspectiva é uma das maneiras de projetar o mundo percebido inventadas pelo homem, não seu decalque. É uma interpretação facultativa da visão espontânea, não que o mundo percebido desmintas suas leis e imponha outras mas antes porque não exige lei alguma e não existe ao modo das leis.

Segundo essa perspectiva, as imagens técnicas são um modo de expressão, um modo de produção de significados tão convencional como os outros. Mas a sua pretensão à objetividade, que encontra respaldo no olhar impregnado de conceitos fotográficos, torna-as realmente objetivas, a ponto de serem consumidas sem decifração, como se fossem uma impressão natural do mundo. Ou seja, a mesma cultura que cria a noção de representação fiel, objetiva e científica do real, origina uma subjetividade que desenvolve o olhar correlato, aquele que crê que ver uma imagem técnica é o mesmo que capturar seu significado, sem nenhum esforço de interpretação.

A questão da crença na verdade foi posta de maneira cabal por Nietzsche (1983) não em relação às imagens, mas em relação à linguagem conceitual. Os seres inteligentes – os humanos – criaram a idéia de verdade por uma conveniência, por uma necessidade de segurança. No entanto, esse momento de criação foi esquecido, e a idéia criada adquiriu um estatuto especial, um valor superior. Nietzsche descobre, ao realizar a sua genealogia da moral, o fundamento prático da verdade, o seu sentido moral.

A exemplo da genealogia da moral, uma genealogia das imagens nos leva ao Renascimento, que é o momento de constituição da perspectiva *artificialis*. Esse período ficou conhecido na historiografia moderna como

aquele que passou por grandes transformações nas estruturas materiais e simbólicas do mundo europeu ocidental, dando origem à idade do *humanismo*, em que se inaugura uma nova sensibilidade em relação aos humanos: é criada a idéia do indivíduo frente à infinitude do universo, ao contrário do cosmos finito e bem ordenado de Aristóteles. A humanidade agora não atesta mais sua grandeza com a simples teoria ou contemplação. A sua grandeza está na sua ação, na sua capacidade de transformação do mundo. São os primeiros indícios de um ser humano racionalista, criador do sujeito unificado, do *cogito*, para o qual o mundo é uma grande máquina capaz de ser analisada pela razão e por ela reproduzido na forma de um modelo matemático.

Nesse contexto, a perspectiva *artificialis* aparece como um recurso muito mais pretensioso que um simples “segredo técnico para imitar uma realidade que se apresentaria tal qual a todos os homens”. Na verdade, ela “é a invenção de um mundo dominado, possuído de parte a parte numa síntese instantânea de que o olhar espontâneo nos proporciona no máximo o esboço” (Merleau-Ponty, 1980a, p. 150).

A possibilidade de representação do mundo a partir do olhar fotográfico concebido como a reprodução artificial do olhar humano está na esteira dessa nova razão. Muitos anos ainda serão necessários para o pleno desenvolvimento da câmara fotográfica, mas a sua concepção teórica está lançada aí: a crença de que é possível, através do conhecimento sistemático das leis objetivas da natureza, reproduzi-la enquanto tal. Reencontra-se aqui a noção de representação cultural da objetividade, da cientificidade, que, uma vez estabelecida, faz com que tudo seja lido com e a partir dela, tal como a força de um mito.

Ainda que haja produtores de significados, artistas, cujo trabalho é justamente o da demolição da objetividade e da explicitação dos códigos, pode-se ver essa idéia se disseminar na nossa cultura. No livro de Roland Barthes (1980), *A câmara clara*, a fotografia toma corpo como testemunho de uma realidade que aconteceu. Seu noema, sua essência, é: “isso foi”. É a prova de um acontecimento, o qual ganha caráter irrevogável: não há como duvidar dele. No conto de Ítalo Calvino, *Aventura de um fotógrafo*, tem-se a tentativa inútil de um filósofo em compreender a paixão dos amigos por essa prática de “viver o presente como lembrança futura”, de salvar e de justapor em um álbum fotográfico momentos perfeitos e fugazes, cada um deles “aspirando a um absoluto próprio incomparável”. O que intriga o filósofo de Ítalo Calvino é que esses “disparadores de instantâneos”, que vivem a correr atrás da vida que foge, nem se dão conta de que “o passo entre a realidade que é fotografada na medida em que parece bonita e a

realidade que parece bonita na medida em que é fotografada é curtíssimo”. Tornando-se fotógrafo, o filósofo quer se contrapor a essa quase fusão entre as esferas. Ele quer construir “um retrato todo em superfície, patente, unívoco, que não se furte à aparência convencional, estereotipada, à máscara. A máscara, sendo antes de mais nada um produto social, histórico, contém mais verdade do que qualquer imagem que se pretenda verdadeira”. (Calvino, 1994, p. 54)

Por extensão, pode-se dizer o mesmo de outras imagens técnicas. A televisão, o cinema, o vídeo, parecem também se encontrar nos limites dessa inversão. Assim, é possível detectar como efeito mais importante da propagação dessas imagens o ocultamento da diferença entre o código e a realidade, entre o olhar e a coisa vista, sem que esse efeito seja percebido pelos sujeitos.

A fotografia ganha tal estatuto malgrado todas as análises contrárias realizadas por estudiosos da imagem. Rodin, retomado por Merleau-Ponty em *O olho e o espírito*, ao se perguntar sobre o movimento no cinema, discorda da noção comum de que este se dá porque o cinema “copia mais de perto a mudança de lugar”. Na perspectiva de Rodin, essa noção perde o sentido na medida em que, ao observarmos um movimento em câmara lenta, temos a ilusão “de um corpo que flutua entre os objetos como uma alga, e que não se move”, porque o que dá o movimento, na verdade, é uma imagem que

figura o corpo numa atitude que ele não teve em nenhum momento, e impõe entre suas partes ligações fictícias, como se esse enfrentamento de impossíveis pudesse, e só ele, fazer surgir no bronze e na tela a transição e a duração. Os únicos instantâneos bem sucedidos de um movimento são os que se aproximam desse arranjo paradoxal, quando, por exemplo, o homem que anda foi apanhado no momento em que seus dois pés tocavam o solo: porque então quase se tem a ubiquidade temporal do corpo, que faz que o homem monte o espaço. (Merleau-Ponty, 1980b, p. 107)

É isso que faz dos cavalos pintados por Géricault uma imagem que “corre na tela”, embora uma postura como aquela jamais tenha sido assumida por nenhum cavalo a galope, o que torna o movimento aí mais real do que a fotografia de um cavalo em plena corrida, tomada no instante “em que não toca o solo, em pleno movimento portanto, com as pernas quase dobradas por baixo dele”. O cavalo fotografado na corrida fornece a impressão de estar saltando no lugar. A fotografia mente, portanto, porque destrói a metamorfose do tempo, a passagem contínua de um instante a outro. Ao contrário, os cavalos da pintura, “porque têm um pé em cada

instante”, revelam a metamorfose do tempo. Assim, é a pintura que não mente, já que “não busca o exterior do movimento, mas suas cifras secretas”. (Merleau-Ponty, 1980b, p. 107)

A visão distante e exteriorizada dos objetos nos leva ao olhar fotográfico, que se naturalizou e responde pela verdade em nossa cultura. No entanto, é sempre possível resgatar outras formas de olhar, tentar estabelecer paralelos com outras culturas, cujo conhecimento da fotografia e similares não tenha se incorporado às suas redes simbólicas.

A leitura de *Through Navajo eyes*, de Sol Worth e John Adair (1972), sugere elementos importantes para essa comparação. Tendo ensinado o uso da câmara cinematográfica aos Navajos, os autores estudaram depois os produtos dessa pedagogia da imagem e descobriram que o cinema não exerceu um fascínio especial sobre eles, sobre sua cultura nem mesmo incorporou esse tipo de representação em seu cotidiano. Terminada a experiência, eles não se interessaram em continuar utilizando esse tipo de imagem. Tinham, provavelmente, seus métodos próprios de produção de significados compatíveis e articulados com a singularidade da sua cultura e suas próprias formas de subjetivação.

Algumas características das seqüências construídas pelos Navajos apresentam certos conteúdos que transgridem os códigos hegemônicos ocidentais de fazer cinema. Um exemplo disso são as longas e inúmeras seqüências de caminhadas. Segundo os autores, elas se devem a que o conceito de caminhar está incrustado na forma Navajo de ver o mundo. Não a caminhada como nós a conhecemos, como um meio de chegar a algum lugar, mas a caminhada como um importante evento em si mesmo: a história termina quando o ir e vir termina.

Dessa forma, a recorrência das caminhadas como uma forma de mostrar um movimento que escapa ao nosso olhar consciente, cotidiano, também expressa uma atitude de questionamento dos códigos que estão sendo operados. De acordo com as pesquisas de Rodin acima expostas, o movimento no cinema é artificial, isto é, ele é produzido a partir de uma seqüência de imagens estáticas. Ora, parece claro aos Navajos que, quando é o próprio movimento que deve ser exibido, é pouco mostrar imagens em movimento. É preciso que a coisa filmada seja o próprio movimento, representado no ato de caminhar, por exemplo. Foi preciso, pois, que os Navajos transgredissem várias regras hollywoodianas, colocando em jogo os próprios códigos do cinema, “desnaturalizando-os”, para que eles pudessem fazer valer a sua forma específica, o seu próprio olhar cinematográfico.

Com grande habilidade para o movimento, os Navajos apresentam na película alguns que são raros no cinema ocidental. E não se trata de estilo. É

que o movimento faz parte da sua linguagem. Por isso rapidamente compreenderam e dominaram a relação complexa que há no ato de mover a câmara para a tomada de um objeto em movimento: experimentaram, jogaram com a relação entre a velocidade do objeto e a velocidade da câmara, realizando seqüências impensáveis para os realizadores hollywoodianos.

Além disso, as regras de composição das seqüências também revelaram a diferença entre as formas como os Navajos e os americanos compreendem o cinema.

Dessa forma, enquanto nos filmes dos Navajos a montagem utiliza cortes abruptos, as regras americanas prescrevem que os cortes devem ser camuflados, dando a impressão de continuidade. O que houve aqui não foi simplesmente quebra de regras, como muitas vezes o fazem deliberadamente os realizadores de cinema de vanguarda, mas uma recusa da concepção segundo a qual um corte abrupto é estranho ou não-natural. E, segundo os autores, esse fato demonstra que aos Navajos parece muito mais razoável do que aos americanos a não-correspondência entre um evento simbólico e um evento real.

E aqui volta-se à questão com as imagens técnicas e a subjetividade. Quando os Navajos as utilizam, eles operam com elas como operam com outras formas de representação, sem compromisso com a ilusão de fidelidade ao real, sem querer erigi-la em uma descoberta inteiramente positiva, definitiva, para além de todo ponto de vista. Não há motivo, da parte deles, portanto, para camuflar os cortes, como o faz a cultura cinematográfica hegemônica, já que esse procedimento está, entre uma série de outros, marcado por uma crença estranha aos Navajos: a de ter esse tipo de imagens alcançado um grau de semelhança definitiva, absoluta, com o real.

Os resultados da investigação entre os Navajos suscitam problemas que ultrapassam as perguntas dos autores e nos reconduz à história das representações desde a aurora da modernidade ocidental. O primeiro passo significativo nessa história foi a idealização do mundo como uma rede de relações entre os objetos vista de um ponto exterior, privilegiado, sobrevoante. Tal ousadia enriqueceu o mundo da pintura, trouxe-lhe novas experiências de profundidade. No entanto, o entusiasmo com essas experiências levou os teóricos do Renascimento a fundar aí uma técnica exata e infalível, pretendendo ter alcançado a solução definitiva dos problemas da representação. Sabe-se que as pesquisas com a profundidade prosseguiram, que muitos pintores fizeram da investigação desse enigma a razão do seu trabalho. Mas foi a força do mito que se impôs, indo da

pintura à fotografia, da fotografia ao cinema. As imagens técnicas se enlaçaram ao imaginário moderno formando aí um solo propício para a constituição de uma subjetividade que acomoda o olhar à inversão da relação entre a imagem e o real, tornando a imagem mais real que o real, hiper-real.

É verdade que, ainda assim, descobriu-se a diferença entre a perspectiva vivida, a perspectiva de nossa percepção, e a perspectiva geométrica ou fotográfica. Cézanne, com suas pesquisas, deu ao enigma outros termos ao mostrar que “na percepção, os objetos próximos parecem menores, os distantes maiores, o que não sucede numa fotografia, como se vê no cinema quando um trem se aproxima e cresce muito mais depressa que um trem real nas mesmas condições” (Merleau-Ponty, 1980c, p. 117).

Retomando os termos da questão aqui proposta, de onde viria a crença ocidental moderna na fidelidade das imagens técnicas? Viria de uma verdadeira semelhança entre a imagem e a realidade, ou são as próprias imagens que se assemelham entre si, criando essa ilusão?

Para os Navajos, as imagens assemelham-se claramente a elas mesmas: seus filmes não tentam ser uma interpretação de eventos, mas são “escrituras de um processo de aprendizagem desses eventos”. O processo de filmar faz parte do filme tanto quanto o evento filmado. Essa consciência imediata de se estar lidando com uma linguagem, que aparece freqüentemente nos seus filmes, acontece raramente no cinema ocidental.

Poder-se-ia assim chegar a uma conclusão, ainda que provisória: as imagens técnicas capturam a subjetividade moderna ocidental por encenarem uma fidedignidade ao mundo do qual se dizem a “figuração” mais “realista”. E isso se aplica à imensa maioria das imagens que nos rodeia, as quais são ingenuamente recebidas como prova, como evidência de presença, como um produto que parece vir preenchido de toda a riqueza de significados possíveis, entre os quais o único importante permanece no esquecimento: o fato de que a fotografia encena, com as suas lentes, chamadas significativamente de “objetivas”, a completa e trágica ausência de objetividade do mundo.

A genealogia do olhar fotográfico exige, então, a constituição de um outro olhar. Um olhar capaz de ver o olhar fotográfico. E o que esse outro olhar revela não é nem o sujeito que supostamente olha, nem o objeto que é supostamente visto, mas as lentes criadas na intersubjetividade de um dado contexto e o posterior esquecimento dessa ação de enquadrar o mundo sob um determinado código.

Referências

- ALBERTI, L. B. *Da pintura*. Campinas: UNICAMP, 1992.
- BARTHES, R. *La chambre claire*. Paris: Gallimard; Seuil, 1980.
- BAUDRILLARD, J. *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976.
- BAUDRILLARD, J. *De la séduction: l'horizon sacré des apparences*. Paris: Galilée, 1979.
- BAUDRILLARD, J. *Les stratégies fatales*. Paris: Grasset, 1983.
- BAUDRILLARD, J. *L'autre par lui-même*. Paris: Galilée, 1987.
- CALVINO, I. *Os amores difíceis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Hucitec, 1985.
- MACHADO, A. *A ilusão especular*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MACHADO, A. *Máquina e imaginário*. São Paulo: USP, 1993.
- MERLEAU-PONTY, M. *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*. São Paulo: Abril Cultural, 1980a. (Coleção Os Pensadores).
- MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. São Paulo: Abril Cultural, 1980b. (Coleção Os Pensadores).
- MERLEAU-PONTY, M. *A dívida de Cézanne*. São Paulo: Abril Cultural, 1980c. (Coleção Os Pensadores).
- MOSCOVICI, S. Attitudes and opinions. *Annual Review of Psychology*, n. 14, 1963, p. 231-260.
- NIETZSCHE, F. W. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: NIETZSCHE, F. W. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- NUNES, B. *Introdução à filosofia da arte*. São Paulo: Ática, 1991.

WORTH, S.; ADAIR, J. *Through Navajo eyes*. Bloomington: Indiana University Press, 1972.

NICOLAU DE CUSA. O ápice da teoria.

Tradução por
José Teixeira Neto
Francisco de Assis Costa da Silva*
Data de submissão: 5 maio. 2010
Data de aprovação: 5 jun. 2010

O presente trabalho não pretende ser uma tradução crítica do último escrito de Nicolau de Cusa (1401-1464). Interessa-nos apresentar, principalmente aos nossos estudantes, uma amostra da potente especulação filosófica do Cusano na esperança de que a leitura desse diálogo os estimule a conhecer o Cardeal de Cusa e a sua filosofia. O *De apice theoriae*, escrito em 1464, ano da morte Nicolau de Cusa, apresenta-se em forma de diálogo com o seu secretário Pedro de Erklentz. A obra foi traduzida para o alemão com o título *Die höchste Stufe der Betrachtung (O degrau mais alto da contemplação)*; a tradução inglesa manteve o título original, mas incluiu uma “explicação” entre parênteses: *De apice theoriae (concerning the loftiest level of contemplative reflection)*. Os tradutores italianos preferiram traduzir literalmente o título por *L'apice della teoria* em duas versões diferentes. Já o tradutor espanhol traduziu por *El cumbre de la teoria* justificando que a palavra “ápice” em espanhol é ambígua. Entretanto, manteve o termo teoria pelo seu “conteúdo metafísico” e pela sua relação com “visão” não afastando a possibilidade de traduzir *theoriae* por contemplação (Luis González, 2001, p. 232). No Brasil existe uma tradução do *De apice theoriae* na revista Scintilla (Curitiba, vol. 4, n. 1, p. 131-139, jan.-jun. 2007. Disponível em: < <http://www.saoboaventura.edu.br/pdf/scintillavol4n1.pdf> >.). Porém o texto está incompleto, pois falta a parte que vai do número [5] linha 10 até o número [6] linha 13 (conforme versão bilíngüe latim-alemão).

* José Teixeira Neto é mestre em Filosofia pela Pontificia Università Gregoriana di Roma (PUG-Roma), doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PIDFIL/UFPB-UFRN-UFPE) e professor do Curso de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (CAS/UERN). Francisco de Assis Costa da Silva é doutor em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana di Roma (PUG-Roma), com bacharelado em Letras Clássicas pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), e professor do Departamento de Letras da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), atuando na área de Língua e Literatura Latinas.

Por outro lado, a nossa tradução se diferencia daquela pelas notas explicativas que apresentamos e pelo cotejamento junto a versões relevantes em diferentes idiomas. Por último, e mais importante, distanciamos-nos do referido texto quanto à tradução do termo *posse ipum*. Ali o tradutor verteu literalmente o título da obra por *O ápice da teoria*. Ao preferirmos esta última tradução não esquecemos o significado originário do termo teoria. Ainda sobre o título citamos um importante texto de André (1997, 284-285): “O título é de difícil tradução. Não tanto por causa do conceito de ‘*apex*’, que significa o cume ou o ponto mais alto, mas exatamente devido à complexidade que está envolvida no conceito de ‘*theoria*’. ‘*Apex theoria*’, como cume da teoria, tanto pode significar o cume da contemplação (e já aqui se nota uma riqueza semântica, na medida em que o cume da contemplação tanto pode ser o ponto a partir do qual se contempla como o ponto mais alto que se contempla), como o cume da visão ou até mesmo da especulação. Mas, ao mesmo tempo, a origem etimológica de ‘*theoria*’ (e é sabido quanto Nicolau de Cusa procurava tirar partido da etimologia das palavras, embora, em alguns casos, essa etimologia fosse mais fantasista que filológico-criticamente comprovável), tal como o autor a encara, prende-se com Deus (θεος) que o autor faz derivar de θεωρεω ou θεωρω, assumindo os dois significados que esta palavra tem originalmente em grego: ver e correr. Neste contexto, o ‘cume da teoria’ significa obviamente Deus, mas não apenas enquanto o cume da contemplação; significa-o também como ponto para o qual se caminha, que orienta essa mesma caminhada, constituindo o seu fim, que nos vê enquanto caminhamos e nessa visão alimenta a nossa visão dele, para que o esforço da corrida não seja em vão”.

Para nosso trabalho consultamos as seguintes traduções do *De apice theoria*: a) KUES, Nikolaus von. *De apice theoriae/Die höchste Stufe der Betrachtung*. In: KUES, Nikolaus von. *Philosophisch-Theologische Werke*. Lateinisch-deutsch. Band IV. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2002. p. 1-43. b) CUSANO, N. *De apice theoriae/ L’apice della teoria*. In: CUSANO, N. *Scritti filosofici*. Traduzione di G. Santinello. Bolonha: Zanichelli, 1980. Vol. I com texto latino à frente. p. 363-387. c) CUSA, Nicolás de. *La cumbre de la teoría*. In: CUSA, Nicolás de. *Diálogos del idiota; El Possest; La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González. Navarra: EUNSA-Ediciones Universidad de Navarra, 2001. p. 197-249. d) CUSA, Nicholas of. *De apice theoriae (concerning the loftiest level of contemplative reflection)*. Translated into English by Jasper Hopkins. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1998. p. 1422-1442. Em alguns casos optamos por aproximar o nosso texto a uma ou outra tradução em particular, porém sempre verificando o texto latino. Em outras situações foi

necessário citar, em rodapé, não somente o texto latino, mas as traduções em alemão, italiano, espanhol e inglês para que o leitor mais experiente possa comparar a nossa tradução de termos ou frases que indicam conceitos importantes da filosofia do Cusano. Da edição alemã seguimos a numeração marginal, aqui indicada entre colchetes.

[1]

O ápice da teoria

Interlocutores: o Reverendíssimo Senhor Cardeal de São Pedro e Pedro de Ercklentz, canônico de Aquisgrana

Pedro. Vejo que foste arrebatado em uma profunda meditação por alguns dias, a tal ponto que temi muito perturbar-te ao dirigir-te as perguntas que me acorriam. Agora, já que te encontro menos absorto e feliz¹, como se tivesse encontrado algo grandioso, espero que me desculpes se te pergunto por mais tempo que o habitual.

Cardeal. Ficarei feliz. Com frequência me admirei do teu silêncio tão prolongado porque há quatorze anos me tens ouvido muito, em público ou em particular, sobre as descobertas dos meus estudos e reunistes muitos opúsculos que escrevi. Agora, que pela graça de Deus e por meio do meu ministério, alcançastes a divina dignidade do sagrado sacerdócio, chegou a hora de começares a falar e a perguntar.

[2]

Pedro. Tenho vergonha da minha imperícia. Todavia, confortado por tua benevolência, pergunto sobre qual novo assunto meditastes² nestes dias

¹ a) **Latim:** “*Nunc, cum te minus intentum et quasi magni aliquid invenisses laetum reperiam*”; b) **Alemão:** “*Da ich dich nun etwas entspannter und frohgemut antreffe*”; c) **Italiano:** “*ora, poiché ti trovo meno assorto e lieto*”; d) **Espanhol:** “*Ahora, ya que te encuentro menos abstraído y alegre*”; e) **Inglês:** “*But since I now find you to be less intent and to be joyous*”.

² a) **Latim:** “*quod his Paschalibus in meditationem venit*”; b) **Alemão:** “*was das Neue ist, das in diesen Ostertagen in deine Überlegung einging*”; c) **Italiano:** “*chiedo su quale argomento nuovo tu abbia*

de páscoa. Pensava que já tivestes completado toda a especulação, que está exposta em muito dos teus diferentes livros.

Cardeal. Se o apóstolo Paulo, arrebatado ao terceiro céu³, não chegou a compreender o incompreensível, ninguém jamais chegará a saciar-se com o que é maior que toda compreensão, mas dedicar-se-á sempre a compreender melhor.

Pedro. O que procuras?

Cardeal. É isto mesmo.

Pedro. Eu te pergunto e tu zombas de mim. Eu pergunto o que procuras e tu respondes “é isto mesmo”, a mim que nada digo, apenas pergunto.

Cardeal. Ao dizer o “que procuras”, falastes corretamente, porque procuro o “*quid*”⁴. Todo aquele que procura, busca o “*quid*”, pois se não procurasse algo, quer dizer, o “*quid*”, certamente não procuraria. Portanto, eu – como tantos estudiosos – procuro o “*quid*”, porque desejo muito saber o que seja o próprio “*quid*”, ou a quididade que em tão alto grau é procurada.

Pedro. Achas que pode ser encontrada?

Cardeal. Certamente. Pois a motivação de encontrá-la, presente em todos os estudiosos, não pode ser em vão⁵.

meditatio in questi giorni pasquali”; d) **Espanhol:** “*pregunto sobre qué nuevo asunto has reflexionado en estos dias de Pascua*”; e) **Inglês:** “*I ask what new thing it is which has entered your meditative reflection this Easter season*”.

³ II Cor. 12, 2: “*Scio hominem in Christo ante annos quattuordecim – sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit – raptum eiusmodi usque ad tertium caelum*”. “Conheço um homem em Cristo que, há quatorze anos, foi arrebatado ao terceiro céu – se em corpo, não sei; se fora do corpo, não sei; Deus o sabe!”

⁴ Preferimos não traduzir o “*quid*”, pois, morfológicamente falando, conduz melhor ao termo “quididade”.

⁵ **Latim:** Cardinalis: “*Utique. Nam motus, qui omnibus studiosis adest, non est frustra*”; b) **Alemão:** Kardinal: “*Durchaus. Der Drang nämlich, der allen Forschern zu eigen ist, geht nicht ins Leere*”; c)

Italiano: Cardinale: “*Certamente. La tensione della ricerca che è in tutti gli studiosi non può essere vana*”; d) **Espanhol:** Cardenal: “*Ciertamente. Pues el esfuerzo por encontrarla, que está presente en todos los estudiosos, no puede ser vano*”; e) **Inglês:** Cardinal: “*Yes, indeed. For the motivation which is present to all scholars is not in vain*”.

[3]

Pedro. Porém, se até o momento ninguém a encontrou, por que tencionas além das tentativas de todos os outros?

Cardeal. Penso que muitos, de alguma forma a viram e deixaram em seus escritos a memória da sua visão. Pois a quididade, que sempre foi, é e será procurada, se fosse completamente desconhecida, como poderia alguém procurar, se inclusive uma vez descoberta, permanecesse desconhecida? Por isso dizia um certo sábio que a quididade é vista por todos, ainda que de longe.

[4]

Convicto há muitos anos de que é preciso procurar a quididade além de toda capacidade cognoscitiva, antes de toda diversidade e oposição, não atentei⁶ que a quididade, subsistente em si, era a subsistência invariável de todas as substâncias, e, por conseguinte, não era multiplicável, nem plurificável⁷ e que, portanto, a quididade não era diferente nos distintos entes, mas a mesma hipóstase de todos. Compreendi depois que necessariamente há que afirmar que a mesma hipóstase ou subsistência pode ser. E já que pode ser, certamente não pode ser sem o *próprio poder*⁸.

⁶ a) **Latim:** “*non attendi?*”; b) **Alemão:** “*habe ich nicht beachtet?*”; c) **Italiano:** “*non badai ché?*”; d) **Espanhol:** “*no presté sin embargo atención?*”; e) **Inglês:** “*I failed to notice?*”.

⁷ a) **Latim:** “*ideo nec multiplicabilem nec plurificabilem?*”; b) **Alemão:** “*daß sie deshalb weder vermehrt noch vervielfältigt werden kann?*”; c) **Italiano:** “*né multiplicabile né plurificabile?*”; d) **Espanhol:** “*no era multiplicable, ni plurificable?*”; e) **Inglês:** “*that it is neither replicable nor repeatable?*”.

⁸ O termo “*próprio poder*” sempre aparecerá em cursivo na nossa tradução indicando o último nome com o qual o Cusano significa o princípio primeiro e absoluto. a) **Latim:** “*Et quia potest esse, utique sine posse ipso non potest esse?*”; b) **Alemão:** “*Und da sie sein kann, kann sie schlechterdings nicht sein ohne das Können?*”; c) **Italiano:** “*E poiché essa può essere, non lo può senza lo stesso potere?*”; d) **Espanhol:** “*Y ya que puede ser, ciertamente no puede ser sin el poder mismo?*”; e) **Inglês:** “*And because it is possible to be, surely it cannot exist apart from Possibility itself?*”. André (1997) traduz o termo *posse ipsum* por “*poder-ele-próprio*”. Para uma discussão sobre o uso do termo poder e da sua utilização como “nome” para o princípio fundante remetemos o leitor para o texto de André (1997, p. 254-296. cap. IV, “O princípio fundante e as suas diferentes expressões”, tópico 3, “O princípio fundante como poder”). Nestas páginas o autor apresenta os momentos centrais em que o Cardeal de Cusa utiliza o termo e afirma que “A conceptualização do Máximo a partir do poder ou a forma como o Máximo se diz e escreve enquanto poder nos textos cusanos, significando uma alteração profunda do esquema aristotélico-tomista, não é simples e nem instantânea. Estende-se ao longo de um vasto percurso que vai desde a sua pré-inclusão no *De docta ignorantia*, à sua primeira e explícita assumpção no *De possesset*, para depois, mediante um período de transição

Pois, como poderia ser sem poder? Por conseguinte, o *próprio poder*⁹, sem o qual nada pode nada, é aquilo a respeito do qual nada de mais subsistente pode existir. Por isso, é o mesmo “*quid*” procurado, quer dizer, a quiddidade mesma, sem a qual nada pode ser. Desta teoria¹⁰ me ocupei com grande júbilo durante estes dias festivos.

Pedro. Já que sem o poder, nada pode nada, como afirmas – e vejo que dizes a verdade – e que sem quiddidade certamente não existe nada, vejo claramente que o *próprio poder* pode chamar-se quiddidade. Todavia me admira que não sejam suficientes as muitas coisas que precedentemente afirmastes sobre o *possess* e que expusestes nesse triálogo¹¹.

[5]

Cardeal. Verás em seguida que o *próprio poder*, a respeito do qual nada pode ser mais potente, anterior e melhor, é mais apto para nomear aquele sem o qual nada pode ser, viver e entender, mas que o *possess* ou qualquer outro termo. Se ele pode ter um nome, o nome que melhor o denominará será certamente o *próprio poder*, do qual nada pode ser mais perfeito. Creio que não existe outro nome mais claro, mais verdadeiro, mais fácil.

Pedro. Por que dizes mais fácil, se considero que não há nada mais difícil que uma coisa sempre procurada e nunca plenamente encontrada?

Cardeal. Quanto mais clara tanto mais fácil é a verdade. No passado eu pensava que se podia encontrá-la melhor na obscuridade¹². A verdade tem

constituído pelo *De venatione sapientiae*, atingir no *De apice theoriae* o seu ponto culminante” (p. 259).

⁹ a) **Latim:** “*posse ipsum*”; b) **Alemão:** “*Das Können*”; c) **Italiano:** “*il potere stesso*”; d) **Espanhol:** “*el poder mismo*”; e) **Inglês:** “*Possibility itself*”.

¹⁰ a) **Latim:** “*Et circa hanc theoriam in his festiuitatibus versatus sum cum ingenti delectatione.*”; b) **Alemão:** “*Mit dieser Betrachtung habe ich mich während dieser Festtage mit überaus großer Freude beschäftigt*”; c) **Italiano:** “*E in questi giorni festivi mi occupai con grande diletto di questa teoria*”; d) **Espanhol:** “*De esta teoría me he ocupado con gran gozo durante estos días festivos*”; e) **Inglês:** “*And with enormous delight I have been engaged in this contemplative reflection during this festive season*”.

¹¹ Pedro refere-se ao *Triologus de Possess* provavelmente escrito em 1460 onde o Cardeal cunha o termo *possess* como nome mais adequado do absoluto. O termo é a junção de *posse* e *est* (possibilidade e atualidade) e dirige a atenção do leitor para Deus como Poder Absoluto e Ato Absoluto.

¹² Reportamos aqui a nota explicativa da edição espanhola por apresentar outros textos sobre o mesmo tema: “*Afirmación recurrente em las obras del Cusano, desde De docta ignorantia. ‘Las tinieblas son luz infinita’; ‘esta luz infinita luce siempre en las tinieblas de*

grande força, e nela o *próprio poder* brilha muito. Grita pelas ruas, como lestes no meu livro *O idiota*¹³. Mostra-se certamente e por todas as partes, fácil de descobrir.

[6]

Qual criança ou adolescente ignora o *próprio poder*, quando afirma poder comer, poder correr, poder falar? Não há ninguém que, dotado de inteligência seja a tal ponto ignorante que não saiba, sem que necessite de mestre, que nada é a não ser que possa ser e que sem poder, nada pode nada, nem ser, nem ter, fazer ou sofrer. Que jovem, se lhe se pergunta se ele poderia transportar uma pedra, e respondendo que poderia, e perguntando de novo se poderia fazê-lo sem poder, acaso não responderia que não? Consideraria absurda e supérflua a última pergunta, porque ninguém, dotado de mente sã, duvidaria que se possa fazer ou ser feita qualquer coisa sem o *próprio poder*.

Todo aquele que pode pressupõe o *próprio poder*, o qual é tão necessário que nada absolutamente pode ser sem pressupô-lo. Se algo pode ser conhecido, nada mais conhecido que o *próprio poder*. Se algo pode ser fácil, nada mais fácil que o *próprio poder*. Se algo pode ser certo, nada mais certo que o *próprio poder*. Assim, nada é anterior, nem mais forte, nem mais sólido, nem mais substancial, nem mais glorioso, e assim sucessivamente. O que carece de poder não pode nem ser, nem ser bom, nem qualquer outra coisa.

Pedro. Não vejo nada mais certo que isto e considero que a ninguém possa ficar escondida a verdade destas afirmações.

nuestra ignorancia?; 'la exactitud de la verdad luce incomprensiblemente en las tinieblas de nuestra ignorancia'. Las anteriores formulaciones se encuentran en el capítulo 26 del libro I de *La Docta ignorancia*. Cf. también, entre otros lugares, *De visione Dei*, en donde Nicolás de Cusa indica que el rostro de Dios no se revela mientras no se penetra en un cierto secreto y oculto silencio, en el que no hay nada de ciencia ni de concepto de un rostro. Esa oscuridad, niebla, tiniebla o ignorancia revela precisamente que ahí, por encima de todos los velos, está el rostro de Dios. Más adelante, en este mismo capítulo, se señala que para 'ver' el rostro de Dios es preciso trascender toda luz visible; ese trascender lleva consigo que aquello en lo que se penetra carece de luz visible, y por eso es, para el ojo, tiniebla; y cuando más se percata uno que la oscuridad es mayor, tanto más verdaderamente se alcanza en la oscuridad la luz invisible. Cf. también el capítulo XIII de *De visione Dei*? (Luis Gonzáles, 2001, p. 235, n. 7).

¹³ O Cusano escreveu os diálogos intitulados *Idiota* no ano de 1450. O texto é composto por quatro livros: *De sapientia* I e II, *De mente* e *De staticis experimentis*.

[7]

Cardeal. Entre ti e mim há somente uma diferença de atenção¹⁴. Se te perguntarem sobre o que vês em todos os descendentes de Adão que foram, são e serão, inclusive ainda que forem infinitos, se prestas atenção à pergunta, acaso não responderias imediatamente que tu vês em todos aqueles o poder paterno do primeiro pai?

Pedro. Sim, absolutamente.

Cardeal. E se depois te perguntar que vês nos leões, nas águias e em todas as espécies de animais, não responderias do mesmo modo?

Pedro. Certamente, não de outro modo.

Cardeal. E se te perguntar que vês em todas as coisas causadas e principiadas?

Pedro. Afirmaria não ver outra coisa que o poder da causa primeira e do primeiro princípio.

Cardeal. E se ainda te perguntasse, já que o poder de tais coisas primeiras é absolutamente inexplicável, de onde tal poder tem essa virtude? Acaso não me responderias em seguida que o tem pelo *próprio poder* absoluto e incontraído¹⁵, absolutamente onipotente, do qual nada mais poderoso

¹⁴ a) **Latim:** “*Solum interest inter te et me attentio*”; b) **Alemão:** “*Zwischen dir und mir besteht nur ein Unterschied im Grad des aufmerksamen Beachtens*”; c) **Italiano:** “*Fra te e me c’è solo una differenza di attenzione*”; d) **Espanhol:** “*Entre tú y yo solamente hay una diferente consideración*”; e) **Inglês:** “*Attentiveness is the only difference between your [seeing] and mine*”.

¹⁵ Para entender esta expressão é necessário compreender o conceito Cusano de *contractio*. Vescovini (1998, p. 27) assim explica tal conceito: “Il concetto di contrazione è anche quello con il quale cerca di spiegare la Verità infinita distinguendola da quella finita, il massimo assoluto dal massimo contratto o mondo. Se i termini complicazione-esplicazione derivano a Cusano dalla speculazione matematica della scuola di Chartres, soprattutto di Teodorico di Chartres che aveva elaborato le teorie dell’aritmetica di Boezio, quello di contrazione aveva avuto uno sviluppo particolare nelle dottrine della scuola neoplatonica di Colonia derivata dall’insegnamento universale di Alberto Magno. Sia nelle opere di Teodorico di Friburgo che in quelle di Duns Scoto, il concetto di *contractio* aveva avuto un’ampia applicazione nel senso di ‘determinazione’ (*determinatio*), ossia di concretizzazione o di individuazione, o restrizione, del comune o generale, nell’individuo concreto o contratto”. Cf. André (1997, p. 351) onde o mesmo afirma que o termo *contractio* aplica-se à finitude e é essencial para se compreender o conceito de universo no pensamento cusano.

pode ser sentido, imaginado ou compreendido, porque é o poder de todo poder, do qual nada pode ser anterior e mais perfeito, e sem o qual nada em absoluto pode existir?

Pedro. Certamente assim o afirmaria.

[8]

Cardeal. Por isso, o *próprio poder* é a quiddidade e a hipótese de todas as coisas, e na sua potestade estão contidas necessariamente tanto as coisas que são como as que não são. Não afirmarias isto?¹⁶

Pedro. Concordo plenamente.

Cardeal. O *próprio poder* é denominado por alguns santos, luz, não sensível, racional ou inteligível, mas luz de todas as coisas que podem brilhar, porque nada pode ser mais resplandecente, nem mais claro, nem mais belo que o *próprio poder*. Consideres, pois, a luz sensível, sem a qual a visão sensível não pode existir e preste atenção como em toda cor e em todo o visível não há outra hipótese que a luz, que aparece de modo variado nos diversos modos de ser das cores. E observa também como, suprimida a luz, não pode permanecer nem a cor, nem o visível, nem a vista. Porém, a claridade da luz, tal como é em si, supera a potência visual. Portanto, não é vista como é em si mesma, mas se manifesta nas coisas visíveis, numa mais claramente e noutra de modo mais obscuro. O visível é mais nobre e mais belo quanto mais claramente representa a luz. Porém a luz complica¹⁷ e supera a claridade e beleza de todas as coisas visíveis. A luz

¹⁶ Até este ponto o autor mostra a evidência do *próprio poder* como princípio do ser e do conhecer. Em seguida, apresentará a metáfora/enigma/símbolo da luz para melhor se compreender o *próprio poder*, como pressuposto a tudo. No texto que segue vamos encontrar um primeiro momento quando Nicolau parte da consideração da luz sensível. Destaquemos alguns pontos importantes: outro nome para o “próprio poder”: luz não sensível, racional ou inteligível; sem a luz sensível, a visão sensível não pode existir; a luz é hipótese de toda cor e de todo visível; aparece de modo variado nos diversos modos de ser das cores; suprimida a luz, não pode permanecer nem a cor, nem o visível, nem a vista; a claridade da luz, em si, supera a potência visual. Portanto, a luz não é vista em si mesma, mas se manifesta nas coisas visíveis de modo variado; a luz complica e supera a claridade e beleza de todas as coisas visíveis; a luz aparece de modo invisível nas coisas visíveis.

Sobre o uso da metáfora em Nicolau de Cusa e sua relação com o conhecimento, cf. André (2005).

¹⁷ *Complicatio* é um termo chave da filosofia do Cusano e deve ser articulado com o termo *explicitio*: André (1997, p. 189-190) assim se exprime sobre estes conceitos: “A

não se manifesta nas coisas visíveis aparecendo como visível, mas mostrando-se invisível, já que sua claridade não pode ser compreendida nas coisas visíveis. Aquele que vê que a claridade da luz é invisível nas coisas visíveis, a vê de modo mais verdadeiro¹⁸. Compreendes isto?

Pedro. Entendo com mais facilidade pelas vezes que te escutei sobre isso.

[9]

Cardeal. Transfere¹⁹, pois, estas coisas sensíveis ao inteligível²⁰, por exemplo, transfira o poder da luz ao poder simplesmente, quer dizer, ao

‘complicação’ significa a presença de tudo em Deus; a ‘explicação’ remete para a presença de Deus em tudo. ‘Complicar’ e ‘explicar’ radicam no verbo grego πλεκειν que significa dobrar, o qual, com os prefixos com- e ex- envolve, no primeiro caso, uma dimensão de total fechamento de um conjunto sobre si próprio e, no segundo caso, de abertura e desdobramento para o exterior. Numa perspectiva dinâmica (e Nicolau de Cusa não deixa de conotar permanentemente estes conceitos com tal perspectiva dinâmica), esta ideia seria traduzível pelo significado etimológico de comprimir e exprimir. A fórmula ‘complicatio-explicatio’ visa, assim, exprimir a relação entre identidade e diferença no pensamento cusano: a ‘complicatio’ é a identidade na sua plenitude de sentido, anterior a qualquer oposicionalidade e alteridade, a ‘explicatio’ é a diferenciação dessa absoluta identidade não apenas em sentidos diferentes mas na própria diferença subjacente à distinção entre identidade e diferença”. Cf. também o texto de Vescovini (1998, p. 26): “La coppia complicazione-esplicazione gli è utile per spiegare la concentrazione (*complicatio*) di tutto nell’infinità di Dio, per giustificare meglio una nozione aliena all’aristotelismo metafisico medievale, ma non la dottrina della scuola scotista e cioè, quella dell’infinito in atto. Con il concetto di esplicazione cercherà di spiegare la creazione, anche se nelle ultime opere preferirà sostituire questo termine di esplicazione (troppo legato ad implicazioni panteistiche, come del resto quello di emanazione che impiega pochissimo e che mostra di non gradire nelle ultime opere), con quello di ‘intenzione’ (o di intenzioni) dell’onnipotenza divina: le creature non sono tanto esplicazioni o enti, quanto ‘intenzioni’ della volontà divina che hanno avuto come causa la sua onnipotenza o volontà. Essa ha, così, ‘inteso’ manifestarsi in quel certo modo intenzionale che è la creatura”.

¹⁸ a) **Latim:** “*Qui enim claritatem lucis in visibilibus invisibilem videt, verius ipsam videt*”; b) **Alemão:** “*Wer nämlich die Klarheit des Lichtes in den sichtbaren Dingen als unsichtbare Klarheit sieht, sieht sie zutreffender.*”; c) **Italiano:** “*Colui che nei visibili vede invisibile la chiarezza della luce, costui la vede in modo più vero.*”; d) **Espanhol:** “*El que ve que la claridad de la luz es invisible en las cosas visibles, la ve de modo más verdadero.*”; e) **Inglês:** “*For he who in visible things sees light’s clarity as invisible sees light’s clarity more truly*”.

¹⁹ Este é o segundo momento da metáfora/enigma/símbolo da luz para se atingir o “próprio poder”. É o momento indicado pelo uso do termo “transfer”. Assim, Nicolau indica que se deve trasladar do sensível ao inteligível; do poder da luz ao poder simplesmente e do ser da cor ao ser simples. Dentro desta segunda parte podemos distinguir três momentos: o primeiro momento é indicado pelo próprio uso do termo

próprio poder absoluto e o ser da cor ao ser simples. Com efeito, o ser simples, visível só à mente, está para mente como o ser da cor está para o sentido da visão. E examine com atenção o que vê a mente nos diversos entes que não são nada, exceto o que podem ser e que podem ter o que unicamente receberam do *próprio poder*. E verás que os diversos entes não são outra coisa que modos diversos de aparição do *próprio poder*, a quididade não pode ser diversa, já que é o *próprio poder* que se apresenta de formas distintas.

[10]

Nas coisas que são, vivem ou entendem, nada mais pode ser visto que o *próprio poder* do qual são manifestações o poder ser, o poder viver e o poder entender. O que mais pode ser visto em toda potência a não ser o poder de toda potência? Todavia, em todas as potências do ser ou do conhecer, o *próprio poder*, tal como é em si mesmo, não pode estar contido de modo perfeitíssimo, mas numas aparece de modo mais potente que em outras; mais potente certamente no poder intelectual que no sensível, já que o intelecto é mais poderoso que os sentidos. O *próprio poder* em si mesmo, acima de toda potência cognoscitiva, por meio, porém, do poder inteligível pode ser visto de um modo mais verdadeiro quando se vê que ele supera toda a força da capacidade do poder inteligível. Aquilo que o intelecto

“*transfer*” (transferir); o segundo momento é indicado pelo uso do termo “*introspicias*” (examinar) e o terceiro pelo uso do termo “*videbis*” (verás). Assim, a metáfora/enigma/símbolo da luz conduz não para uma visão compreensiva, mas partindo do que se pode compreender busca-se ver o incompreensível. Portando nos conduz para reconhecermos que “os diversos entes não são outra coisa que modos diversos de aparecimento do *próprio poder*” e que, conseqüentemente, a quididade não pode ser diversa, já que é o *próprio poder* que se mostra de distintas maneiras.

Sobre o sentido da *transsumptio* em Nicolau de Cusa, cf. André (2001).

²⁰ a) **Latim**: “*Transfer igitur haec sensibilia ad intelligibilia*”; b) **Alemão**: “*Übertrage nun diese Sinnenfällige auf die Ebene des mit der Vernunft Einsehbaren..*”; c) **Italiano**: “*Trasportati ora dal sensibile all’intelligibile*”; d) **Espanhol**: “*Traslada, pues, estas cosas sensibles a lo inteligible*”; e) **Inglês**: “*Transfer, then, to intelligible things these [considerations about] perceptual things*”. Podemos perceber algumas nuances nas traduções acima. Parece-nos que a tradução italiana afasta-se das outras, pois indica que o sujeito do conhecimento deve transportar-se do sensível ao inteligível. O *haec* latino será traduzido por *dieses* em alemão e por *estas cosas* em espanhol, mas no inglês o autor traduz por *these*, mas explica que este não se refere às coisas, mas *considerations about*. Resumindo: temos a tradução italiana que enfatiza que o sujeito deve transferir-se das coisas sensíveis às inteligíveis; a tradução inglesa destacando que a transferência refere-se ao modo de considerar e as traduções alemã e espanhola apontando para o salto das coisas sensíveis às inteligíveis.

compreende isto ele entende. Portanto quando a mente, em seu poder, observa que o *próprio poder*, por causa de sua excelência, não pode ser alcançado, então o vê com a sua vista acima da sua capacidade, o mesmo que a criança vê que a grandeza de uma pedra é maior do que a capacidade de sua força poderia transportar. Portanto, o poder ver da mente supera o poder compreender.

[11]

Por isso a visão simples da mente não é de natureza compreensiva, mas da visão compreensiva se eleva para ver o incompreensível, do mesmo modo que quando vê e compreende que uma coisa é maior que outra, eleva-se para ver aquilo do qual nada pode ser maior. E isto é certamente infinito, maior que todo o mensurável ou compreensível.

Este poder de ver da mente, acima de toda virtude e potência de compreender, é o seu poder supremo no qual se manifesta maximamente o *próprio poder*; e este é ilimitado em todas as coisas que estão aquém do *próprio poder*. O poder ver da mente está unicamente ordenado ao *próprio poder*, para que a mente possa prever aquilo ao qual tende, do mesmo modo que um viajante prevê o término de seu caminho para poder dirigir seus passos à meta desejada. Portanto, se a mente não pudesse ver de longe a meta do seu repouso, do desejo, de sua alegria e felicidade, como poderia correr para compreendê-la? Bem dizia o Apóstolo que nós devíamos correr para compreender²¹. Reúne, pois, estas coisas que dissemos de modo que vejas tudo ordenado a isto, a saber, que a mente possa correr até o *próprio poder* que vê de longe, e compreenda o incompreensível do melhor modo que possa, porque o *próprio poder*, quando aparece na glória de sua majestade, é o único que pode saciar o desejo da mente. Ele é o “*quid*” que se busca. Concordas com o que eu disse?

[12]

Pedro. Vejo que estas coisas que afirmastes são verdadeiras, ainda que superem minha capacidade. Que outra coisa poderia saciar o desejo da mente, exceto o *próprio poder*, poder de todo poder, sem o qual nada pode nada? Se pudesse ser outra coisa distinta do *próprio poder*, como poderia sem

²¹ I Cor. 9, 24: “*Nescitis quod hi, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite, ut comprehendatis*”. “Não sabeis que aqueles que correm no estádio, correm todos, mas um só ganha o prêmio? Correi, portanto, de maneira a consegui-lo”.

o poder? E se sem poder não o pudesse, certamente do *próprio poder* ela teria o que pudesse.

A mente não se sacia, a menos que compreenda aquilo do qual nada pode ser melhor. E isto não pode ser mais que o *próprio poder*, quer dizer, o poder de todo poder. Portanto, tu vêes corretamente que só o *próprio poder*, este “*quid*” que toda mente busca, é o princípio do desejo da mente, já que é aquilo a respeito do qual nada pode ser anterior e é o fim do próprio desejo da mente²², pois nada se pode desejar além do *próprio poder*.

[13]

Cardeal. Muito bem, vêes agora, Pedro, quanto te ajuda para facilmente me compreender, o diálogo habitual comigo e a leitura de meus opúsculos. Não tenho dúvidas de que tudo o que vejo sobre o *próprio poder*, também tu logo o verás se prestares atenção. Com efeito, como toda questão sobre o “pode” pressupõe o *próprio poder*, nenhuma dúvida pode ser levantada sobre o mesmo; nenhuma dúvida toca o *próprio poder*.

Quem perguntasse se o *próprio poder* é, imediatamente, se daria conta, se está atento, que a pergunta não é pertinente, já que sem o poder não se poderia perguntar pelo *próprio poder*. Menos ainda, pode-se perguntar se o *próprio poder* é isto ou aquilo, já que o poder ser e o poder ser isto ou aquilo pressupõem o *próprio poder*. E deste modo fica claro que o *próprio poder* precede a toda dúvida que se possa levantar. Portanto, nada é mais certo que ele, já que a dúvida não pode senão pressupô-lo, e nada se pode pensar que seja mais suficiente ou perfeito que ele. A ele nada se pode acrescentar e dele nada pode ser separado ou nele está diminuído.

²² Um aspecto importante da gnosiologia do Cusano é a sua especial dimensão teleológica, pois a investigação que leva a compreender a Deus e nomeá-lo adequadamente diz respeito também à realização última daquele que busca. No *De principio*, 26, Nicolau adverte que o uno e o bem são por todos desejáveis e, o intelecto, desejando o que não conhece e não compreende, define a este não-conhecido e não-compreendido como ‘uno’ adivinhando, de certo modo, sua hipótese a partir do desejo que todos têm do uno. Portanto, é o desejo intelectual que conduz o homem a Deus, uno e bem. Pode-se ainda dizer que para Nicolau o homem recebeu do próprio Deus a potencialidade de conhecê-lo, ou seja, a natureza intelectual humana é destinada ao conhecimento do máximo e só se realizará levando a termo este conhecimento (*Trilogus de Possess*, 38). Mas, para que isto aconteça de fato, ou seja, para que o espírito humano realize esta potência que lhe é própria, o espírito divino aperfeiçoador lhe concede muitas luzes (*De dato patris luminum*, V, 115).

[14]

Pedro. Peço-te que me digas agora somente se desejas revelar algo sobre o ente primeiro de modo mais claro do que tens feito até agora²³. Dissestes certamente muitas coisas com freqüência e de modo amplo, ainda que não tanto quanto possa ser dito.

Cardeal. Proponho-me revelar-te agora esta facilidade, que não comuniquei abertamente até agora, e que considero muito secreta: a saber, que toda precisão especulativa deve fundamentar-se exclusivamente no *próprio poder* e em sua aparição, e que é isto o que tentaram expressar todos aqueles que viram as coisas corretamente²⁴.

Os que afirmavam a existência somente do uno, referiam-se ao *próprio poder*. Aqueles que sustentavam o uno e o múltiplo, o que faziam era considerar o *próprio poder* e as múltiplas formas de ser de sua aparição.

Os que afirmaram que nada de novo pode acontecer consideraram o *próprio poder* de todo poder ser ou devir. Por outro lado, os que afirmam a novidade do mundo e das coisas, dirigiam sua mente para a aparição do *próprio poder*. O mesmo que se alguém dirigisse sua visão mental ao poder da unidade, esse certamente não veria, em todo número e pluralidade, outra coisa a não ser o *próprio poder* da unidade, do qual nada é mais potente, e veria que todo número não é outra coisa a não ser a aparição do *próprio poder* da unidade inumerável e sem limite. Os números, com efeito, não são outra coisa senão modos especiais da aparição do poder da própria unidade. E este poder aparece no três ímpar melhor que no quatro. E em certos números

²³ a) **Latim:** “*Solum quaeso nunc dicito, an iam clarius aliquid quam ante de primo velis revelare.*”; b) **Alemão:** “*Num sag aber doch bitte, ob du willens bist, noch etwas deutlicher als zuvor Aufklärung über das Erste zu geben*”; c) **Italiano:** “*Ti prego, ora, di dirmi soltanto se vuoi rivelare intorno all'ente primo qualcosa più chiaramente di quanto tu non abbia fatto in precedenza*”; d) **Espanhol:** “*Te ruego que ahora me digas solamente si deseas manifestar algo sobre el ente primero de modo más claro de lo que lo has hecho hasta ahora*”; e) **Inglês:** “*Tell [me] now, I ask, only the following: whether you now wish to disclose something clearer than before regarding the First.*”.

²⁴ a) **Latim:** “*puta omnem praecisionem speculativam solum in posse ipso et eius apparitione ponendam, ac quod omnes qui recte viderunt, hoc conati sunt exprimere.*”; b) **Alemão:** “*daß nämlich der ganze Scharfsinn der Spekulation allein im Können selbst und seiner Erscheinung begründet werden muß und daß alle, die richtige Einsicht hatten, dies auszudrücken sich bemühten.*”; c) **Italiano:** “*ogni precisione speculativa è da riporsi nel potere stesso e nella sua apparizione; che questa stessa cosa tentarono di esprimere tutti coloro che videro rettamente*”; d) **Espanhol:** “*que toda precisión especulativa ha de fundamentarse exclusivamente en el poder mismo y en su aparición, y que es esto lo que han intentado expresar todos aquellos que han examinado las cosas adecuadamente*”; e) **Inglês:** “*(1) that all precision-of-speculation is to be fixed only on Possibility and its manifestation and (2) that all men who have seen accurately have endeavored to express this truth*”.

perfeitos, melhor que em outros. Do mesmo modo os gêneros e as espécies e coisas semelhantes hão de referir-se aos modos de ser da aparição do *próprio poder*.

[15]

Os que afirmam que não existem muitas formas que proporcionam o ser, referem-se ao *próprio poder*, do qual nada é mais suficiente. E os que dizem que existem muitas formas específicas se referem aos modos de ser específicos da aparição do *próprio poder*.

Aqueles que afirmaram que Deus é a fonte das idéias e que as idéias são muitas queriam dizer isto que estamos dizendo, a saber, que Deus é o *próprio poder*, que aparece nos modos de ser diversos e diferentes em espécie. Os que negam as idéias e estas formas referem-se ao *próprio poder*, o único que é o “*quid*” mesmo de todo poder.

Aqueles que afirmam que nada pode morrer consideram o *próprio poder* como eterno e incorruptível. Os que afirmam que a morte é uma coisa e considera que as coisas perecem conduziram seu olhar aos modos de ser da aparição do *próprio poder*. Aqueles que afirmam que Deus – Pai Onipotente – é o Criador do céu e da terra, dizem o que afirmamos, quer dizer, que o *próprio poder*, do qual nada é mais onipotente, criou o céu e a terra e todas as coisas mediante sua aparição. Em todas as coisas, que são o que podem ser, não pode ser vista outra coisa além do *próprio poder*, como em todas as coisas feitas e por se fazer não pode ver-se senão o poder do primeiro que fez, e em todas as coisas movidas e nas que hão de mover-se o poder do primeiro motor. Portanto, com estas análises, vê-se que tudo resulta fácil e que toda diferença se traspassa em concordância²⁵.

[16]

Portanto, caríssimo Pedro, dirige o olho da mente com aguda atenção a este segredo, e com estas análises²⁶ inicia-te em meus escritos e em todos os

²⁵ a) **Latim**: “*Talibus igitur resolutionibus vides cuncta facilia et omnem differentiam transire in concordantiam.*”; b) **Alemão**: “*Aufgrund derartiger Analysen also erkennst du, daß alles ganz leicht ist und daß jede Differenz in Konkordanz übergeht.*”; c) **Italiano**: “*Mediante questo metodo risolutivo vedi che tutte le cose risultano facili ed ogni differenza si traduce in concordanza.*”; d) **Espanhol**: “*Por tanto, con estos análisis compruebas que todo resulta fácil y que toda diferencia se resuelve en concordancia.*”; e) **Inglês**: “*Accordingly, by such analyses [as the foregoing] you see that all [these speculative matters] are easy, and you see that all differences pass over into a concordance*”.

²⁶ a) **Latim**: “*Velis igitur, mi Petre valde dilecte, mentis oculum acuta intentione ad hoc secretum convertere et cum ista resolutione*”; b) **Alemão**: “*Deshalb solltest du, mein lieber Peter, das Auge des*

demais que lês e exercita-te especialmente nos meus opúsculos e meus sermões, particularmente o *De dato Luminē*²⁷, que bem entendido de acordo com o que dissemos antes, contem o mesmo que este livro. Igualmente recorda-te meus livros *De icona* ou *De visu Dei*²⁸ e *De quaerendo deum*²⁹, para habituar-te melhor a estes assuntos teológicos³⁰. E a estes livros acrescenta com grande amor o *Memorial do ápice da teoria*³¹, que agora te apresento brevemente. Serás, espero, um afeito contemplador de Deus e em tuas orações rezarás sempre por mim.

Geistes mit geschärfter Aufmerksamkeit auf dieses Geheimnis richten, meine Schriften und deine sonstige Lektüre so analysieren”; c) **Italiano**: “O carissimo Pietro, rivolgi attento gli occhi della mente a questo segreto e con codesto metodo risolutivo”; d) **Espanhol**: “Por consiguiente, mi muy querido Pedro, dirige el ojo de la mente con aguda atención a este secreto, y con este modo de analizar”; e) **Inglês**: “Therefore, my dearly beloved Peter, with keen directedness turn your mind’s eye to this secret, and with this analysis”.

²⁷ *De dato Patris luminum* (1446): “El Cusano, a petición, [...], de Gerardo di Treveri [o bispo de Salona], da una explicación del pasaje de la carta del apóstol Santiago [1, 17], en el cual se afirma que todo don perfecto viene de lo alto, del Padre de las luces”. (Luis Gonzáles, 2000, p. 20)

²⁸ *De visione Dei* (1453), dedicada aos monges do Tegernsee. “Trata-se de um escrito cujo estilo, atingindo momentos de rara beleza, procura colocar o leitor num contacto privilegiado com a experiência mística da sua finitude imersa no horizonte inexaurível e inatingível da plenitude infinita de Deus e por ela iluminada no seu tateante desejo de auto-superação numa projecção permanente para a fonte inesgotável de um olhar que é criação, vida e acto absoluto de todas as possibilidades da visão humanamente contraída. Após as primeiras páginas em que o quadro motivador da reflexão é explorado nas suas virtualidades sensíveis, depara-se-nos um conjunto de vinte e dois capítulos em que a meditação mística se converte num profundo solilóquio com Deus, atravessando sucessivamente alguns temas filosófico-teológicos, cujo desenvolvimento projecta o leitor para uma tal densidade especulativa e metafísica que, contrastando aparentemente com a dimensão dialógica do escrito, o inscreve nas fronteiras mais recônditas do espírito quinhentista em que se tocam, no limiar da luz com as trevas, a religião, o misticismo e a filosofia”. (André, 1985, p. 103)

²⁹ *De quaerendo Deum* (1445): “Il problema discusso è suggerito da un passo degli *Atti degli Apostoli*, la predica di S. Paolo agli Ateniesi sul dio ignoto: com’è possibile cercare Dio, se egli è superiore ad ogni capacità dell’intelletto umano; se siamo stati messi al mondo col fine di cercare Dio, il mondo ci dovrebbe esser d’aiuto; e tuttavia l’apostolo dice che fra le creature – sia le cose del mondo, sia la nostra stessa natura intellettuale – non potremo mai trovarne alcuna che sia simile a Dio”. (Santinello, 1980, p. 16)

³⁰ a) **Latim**: “*ut in his theologicis melius habitueris*”; b) **Alemão**: “*um mit diesen theologischen Fragen noch besser vertraut zu werden*”; c) **Italiano**: “*per abituarti meglio a queste speculazioni teologiche*”; d) **Espanhol**: “*para acostumarste mejor a estos asuntos teológicos*”; e) **Inglês**: “*so that you may better familiarize yourself with these theological matters*”.

³¹ a) **Latim**: “*et istis memoriale apicis theoriae*”; b) **Alemão**: “*die Kurzfassung dieser Schrift De apice theoriae*”; c) **Italiano**: “*il memoriale dell’apice della theoria*”; d) **Espanhol**: “*el memorial de la cumbre de la teoría*”; e) **Inglês**: “*the memorandum concerning the loftiest level of contemplative reflection*”.

[17]

Memorial do *ápice da teoria*

O *ápice da teoria* é o *próprio poder*, poder de todo poder, sem o qual nada pode ser contemplado. Deste modo, como poderia sem o poder?

I. Ao *próprio poder* não se pode acrescentar nada, porque ele é o poder de todo poder. O *próprio poder* não é, portanto, poder ser, ou poder viver, ou poder entender; e igualmente deve ser dito de todo poder com qualquer acréscimo, se bem que o *próprio poder* é o poder do próprio poder ser, do próprio poder viver e do próprio poder entender.

[18]

II. Não existe senão aquilo que pode ser. Portanto, o ser não acrescenta nada ao poder ser. Assim, o homem não acrescenta algo ao poder ser homem; nem o homem jovem acrescenta nada ao poder ser homem jovem ou homem adulto. E como o poder com um acréscimo não acrescenta nada ao *próprio poder* aquele que contempla com agudeza não vê nada além do *próprio poder*.

[19]

III. Nada pode ser anterior ao *próprio poder*: como poderia sê-lo sem poder? Deste modo, nada pode ser melhor, mais poderoso, mais perfeito, mais claro, mais conhecido, mais verdadeiro, mais suficiente, mais forte, mais estável e mais fácil que o *próprio poder*. E, conseqüentemente, o mesmo há que afirmar de tudo mais; e como o *próprio poder* precede a todo poder com acréscimo, esse não pode nem ser, nem nomear-se, nem ser sentido, imaginado ou entendido. O que se entende por meio do *próprio poder* precede a todas essas coisas, ainda que seja a hipóstase de todas elas, como o é a luz em relação a todas as cores.

[20]

IV. O poder com um acréscimo é imagem do *próprio poder*, do qual nada existe mais simples. Assim, o poder ser é imagem do *próprio poder*, e o poder viver é imagem do *próprio poder*, e o poder entender é imagem do *próprio poder*. Todavia, sua imagem mais verdadeira é o poder viver, e a mais verdadeira, todavia, é o poder entender. Quem contempla vê em todas as

coisas o *próprio poder*, como na imagem se vê a verdade. E como a imagem é aparição da verdade, do mesmo modo todas as coisas não são senão aparição do *próprio poder*.

[21]

V. O poder da mente de Aristóteles se manifesta em seus livros, mesmo quando estes não mostram perfeitamente o poder de sua mente. Todavia, ainda que um livro expresse de um modo mais perfeito que outro e ainda que os livros não tenham sido editados com outra finalidade senão para que a mente livre e nobre se manifeste, do mesmo modo se manifesta o poder em todas as coisas. A mente é como um livro intelectual que vê em si mesma e em todas as coisas a intenção do escritor.

[22]

VI. Ainda que os livros de Aristóteles não contenham outra coisa que o poder de sua mente, todavia, os que isto ignoram não o vêem. Igualmente, ainda que no universo não esteja contida outra coisa senão o *próprio poder*, todavia, os que carecem de mente não podem vê-lo. Porém, a viva luz intelectual que se chama mente, contempla em si mesma o *próprio poder*. Assim, todas as coisas são em virtude da mente, e a própria mente é em virtude de seu ver o *próprio poder*.

[23]

VII. O poder escolher complica em si o poder ser, o poder viver e o poder entender. E é o poder da vontade livre que de nenhuma forma depende do corpo, como depende, pelo contrário, o poder corruptível do desejo animal. Por isso não segue a enfermidade do corpo. Não envelhece ou desfalece como a concupiscência ou os sentidos nos anciãos, mas permanece sempre e predomina sobre os sentidos. Não permite, com efeito à visão olhar cada vez que esta sente tal inclinação, mas o impede de ver coisas vãs e escandalosas, como impede a quem tem fome de comer e analogamente acontece em outros casos. A mente vê, portanto, coisas louváveis e escandalosas, virtudes e vícios que os sentidos não vêem, e pode obrigar o sentido a submeter-se ao seu juízo, e não ao próprio desejo. Nisto experimentamos que o *próprio poder* aparece de modo poderoso e incorruptível no poder da mente e que a mente tem um ser separado do corpo. Disto menos se maravilha quem experimenta que no aguardente

estão presentes os poderes de certas ervas separadas dos corpos das mesmas ervas, quando observa no aguardente a mesma força que a erva tinha antes que fora introduzida nele.

[24]

VIII. As coisas que a mente vê são inteligíveis, e estas são anteriores às sensíveis. A mente vê a si mesma e já que vê que seu poder não é o poder de todo poder, já que muitas coisas lhe são impossíveis, a mente vê que não é o *próprio poder*, mas imagem do *próprio poder*. Vendo, portanto, em seu mesmo poder o *próprio poder* e vendo que este não é outra coisa que o seu poder ser, a mente vê então que é um modo de aparição do *próprio poder*. E isto mesmo vê igualmente em todas as coisas que existem. Portanto, todas as coisas que a mente vê são modos de aparição do *próprio poder* incorruptível.

[25]

IX. O ser do corpo ainda que seja ignóbil e ínfimo, é visto só pela mente. Aquilo que o sentido vê é o acidente que não é, mas que está em outro. O ser do corpo, que não é outra coisa senão o poder ser do corpo, não pode ser alcançado por nenhum sentido, já que não tem nem qualidade nem quantidade, e por isso não é divisível nem corruptível. Portanto, quando divido um fruto não divido um corpo. A parte do fruto é tão corpo quanto o fruto inteiro. O corpo é longo, largo e profundo, sem os quais não seria corpo nem uma perfeita dimensão. O ser do corpo é o ser de uma dimensão perfeita. A extensão corporal não está separada da largura e da profundidade, e igualmente a largura da extensão e da profundidade, e a profundidade da extensão e da largura. Porém, estas não são partes do corpo, porque a parte não é o todo. De fato a extensão do corpo é corpo, e assim também a largura e a profundidade. Nem a extensão do ser corporal, que é corpo, é um corpo distinto da largura do mesmo ser corporal ou de sua profundidade: cada uma destas três dimensões é o mesmo corpo indivisível e não multiplicável. Ainda que a extensão não seja a largura ou a profundidade, todavia extensão é o princípio da largura, e extensão junto com largura é o princípio da profundidade. Assim a mente vê o *próprio poder* aparecer de modo incorruptível no ser unitrino do corpo. E já que o vê desse modo no ser ínfimo do corpo, também o vê aparecer de modo mais nobre em todo ser mais nobre e potente e no próprio ser de modo mais claro que no ser vivente ou corpóreo. Como o poder unitrino aparece

claramente na mente que recorda, entende e quer, a mente de Santo Agostinho o viu e o manifestou.

[26]

X. No operar ou no fazer a mente vê de maneira certíssima que o *próprio poder* aparece no poder fazer do que faz, no poder ser feito do factível e no poder da conexão de ambos. Não são três poderes, mas é o mesmo poder daquele que faz, do factível, e o da conexão dos dois. Assim, na sensação, na visão, na degustação, na imaginação, na intelecção, na volição, na eleição, na contemplação e em todas as obras boas e virtuosas, a mente vê o poder uno e trino, resplendor do *próprio poder*, do qual nada é mais operativo e perfeito. As obras viciosas pelo contrário, já que o *próprio poder* não resplandece nelas, a mente as experimenta como vãs, más e mortas, de modo que estas obscurecem e corrompem a luz da mente.

[27]

XI. Não pode existir outro princípio substancial ou quiditativo, seja formal ou material, que não seja o *próprio poder*. E quem falou de diversas formas e formalidades, de idéias e de espécies não dirigiu sua atenção ao *próprio poder*, como ele se manifesta, segundo a sua vontade, nos diversos modos genéricos e específicos do ser. E nas coisas nas quais não brilha falta hipóstase, como por exemplo, o vazio, o defeito, o erro, o vício, a enfermidade, a morte, a corrupção e coisas semelhantes. Estas carecem de entidade por carecerem da aparição do *próprio poder*.

[28]

XII. Com *próprio poder* se compreende Deus como trino e uno, cujo nome é onipotente³², ou seja, poder de toda potência, no qual todas as coisas são possíveis e nada é impossível, e é a fortaleza dos fortes e a força das forças, cuja perfeitíssima aparição, da qual nenhuma outra pode ser mais perfeita, é Cristo, que nos conduz, com sua palavra e com seu exemplo, a

³² a) **Latim**: “Per posse ipsum deus trinus et unus, cuius nomen omnipotens”; b) **Alemão**: “Mit ‘Können selbst’ wird der dreifache und eine Gott bezeichnet”; c) **Italiano**: “Per potere stesso s’intende Dio trino ed uno, il cui nome è quello di onnipotente”; d) **Espanhol**: “Mediante el poder mismo se comprende a Dios como trino y uno, cuyo nombre es omnipotente”; e) **Inglês**: “The triune and one God – whose name is ‘the Omnipotent one’, or ‘the Power of all power’ – is signified by ‘Possibility itself’”.

contemplanção clara do *próprio poder*. E esta é a felicidade, a única que pode saciar o desejo supremo da mente. Estas poucas coisas são as únicas que podem ser suficientes.

Referências e bibliografia de apoio

— Obras de Nicolau de Cusa

De apice theoriæ/ L'apice della teoria. In: CUSANO, N. *Scritti filosofici*. Traduzione di G. Santinello. Bolonha: Zanichelli, 1980. Vol. I com texto latino à frente. p. 363-387.

El principio. Introducción, traducción y notas de Miguel Angel Leyra. Navarra: Eurograf, 1994. (Cuadernos de Anuario Filosófico).

De apice theoriæ (concerning the loftiest level of contemplative reflection). Translated into English by Jasper Hopkins. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1998. p. 1422-1442. Disponível em: < <http://jasper-hopkins.info/DeApice12-2000.pdf> >. Acesso em: 5 maio 2010.

El don del padre de las luces. Traducción, introducción y notas de Angel Luis Gonzáles. Navarra: Eurograf, 2000. (Cuadernos de Anuario Filosófico).

Diálogos del idiota; El Possest; La cumbre de la teoría. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González. Navarra: EUNSA-Ediciones Universidad de Navarra, 2001.

De apice theoriæ/Die höchste Stufe der Betrachtung. In: KUES, Nikolaus von. *Philosophisch-Theologische Werke*. Lateinisch-deutsch. Band IV. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2002. p. 1-43.

O ápice da teoria. Trad. Enio Paulo Giachini. *Scintilla* – Revista de filosofia e mística medieval. Faculdade de Filosofia São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval. Curitiba, vol. 4, n. 1, p. 131-139, jan.-jun. 2007. Disponível em: < <http://www.saoboaventura.edu.br/pdf/scintillavol4n1.pdf> >. Acesso em: 5 maio 2010.

Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define. Nuevo texto crítico original (edición bilingüe). Introducción de Jorge M. Machetta y Klaus Reinhardt. Traducción de Jorge M. Machetta. Buenos Aires: Biblos, 2008.

— Outras fontes

ANDRÉ, J. M. Introdução. In: CUSA, Nicolau de. *A visão de Deus*. Trad. João Maria André. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1985. p. 79-130.

ANDRÉ, J. M. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra: Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997.

ANDRÉ, J. M. *Coincidentia oppositorum*, concórdia e sentido existencial da *transumptio* em Nicolau de Cusa. In: ANDRÉ, J. M.; ÁLVAREZ GÓMEZ, M. (Coord). *Coincência 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. Faculdade de Letras: Coimbra, 2001. p. 213-243.

ANDRÉ, J. M. Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa. In: MACHETTA, J. M.; D'AMICO, C. (Ed.). *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005. p. 15-38.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1992.

GARCÍA GONZÁLEZ, M. Introducción. In: CUSA, Nicolás de. *El don del padre de las luces*. Traducción, introducción y notas de Angel Luis Gonzáles. Navarra: Eurograf, 2000. p. 5-32. (Cuadernos de Anuário Filosófico).

LUIS GONZÁLEZ, Á. Introducción al *El Possesit*. In: CUSA, Nicolás de. *Diálogos del idiota; El Possesit; La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González. Navarra: EUNSA-Ediciones Universidad de Navarra, 2001. p. 127-149.

NOVUM TESTAMENTUM LATINE. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992.

SANTINELLO, G. Introduzione. In: CUSANO, N. *Scritti filosofici*. Traduzione di G. Santinello. Bolonha: Zanichelli, 1980. Vol. II com texto latino à frente. p. 2-32.

VESCOVINI, G. F. Introduzione. In: CUSANO, Nicola. *La dotta ignoranza*. A cura di Graziella Federici Vescovini. 2. ed. Roma: Città Nuova, 1998. p. 5-35.