

ISSN 0102-0269

REVISTA SEMESTRAL DE FILOSOFIA

Reflexão

Reflexão

ANO 34 Nº 96

FUNDADA EM 1975

PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Administração

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar
Editores Adjuntos: Vânia Dutra de Azevedo
Germano Rigacci Junior
Arlindo Gonçalves Junior

Management

Chief Editor: Constança Marcondes Cesar
Co-editors: Vânia Dutra de Azevedo
Germano Rigacci Junior
Arlindo Gonçalves Junior

Conselho Editorial Nacional: Adão José Peixoto (UFG), Álvaro Valls (Unisinos), Amon Pinho (CFUL), Antonio Joaquim Severino (USP), Antonio José Romera Valverde (PUC-SP), Creusa Capalbo (UERJ), Elyana Barbosa (UFBA), Ernildo Stein (PUC-RS), Evandro Bilbío (Univ. Estadual do Centro-Oeste), José Maurício de Carvalho (UFSJ), José Ternes (UCG), Marly Bulcão Lassance Brito (UERJ), Roberto Machado (UFRJ), Scarlet Marton (USP), Urbano Zilles (PUC-RS), Vera Portocarrero (UERJ)

National Editorial Advisory Board: Adão José Peixoto (UFG), Álvaro Valls (Unisinos), Amon Pinho (CFUL), Antonio Joaquim Severino (USP), Antonio José Romera Valverde (PUC-SP), Creusa Capalbo (UERJ), Elyana Barbosa (UFBA), Ernildo Stein (PUC-RS), Evandro Bilbío (Univ. Estadual do Centro-Oeste), José Maurício de Carvalho (UFSJ), José Ternes (UCG), Marly Bulcão Lassance Brito (UERJ), Roberto Machado (UFRJ), Scarlet Marton (USP), Urbano Zilles (PUC-RS), Vera Portocarrero (UERJ)

Consultoria Estrangeira: André Dartigues (Instituto Católico de Toulouse), Anna Keléssidou (Academia de Atenas), Antônio Braz Teixeira (Universidade Lusófona), Attilio Danese (Universidade de Teramo), Celeste Natário (Universidade do Porto), Evangelhos Moutsopoulos (Universidade/Academia de Atenas), Giulia Paola di Nicola (Universidade de Teramo), Glória Comesána (Universidade de Zúlia), Irene Borges Duarte (Universidade de Évora), Jean-Jacques Wunenburger (Universidade de Lyon), Jean-Marc Gabaude (Universidade de Toulouse-Le Mirail), Joaquim Domingues (Univ. Católica Portuguesa-Braga), José Esteves Pereira (Universidade Nova de Lisboa), Manuel Cândido Pimentel (Univ. Católica Portuguesa-Lisboa), Marcelino Agis de Villaverde (Univ. de Santiago de Compostela), Maria de Lourdes S. Ganho (Univ. Católica Portuguesa-Lisboa), Maria Fernanda Henriques (Universidade de Évora), Maria Protopapas-Marneli (Academia de Atenas), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Pedro Calafate (Universidade de Lisboa), Pierre Gire (Universidade Católica de Lyon)

Foreign Consultants: André Dartigues (Instituto Católico de Toulouse), Anna Keléssidou (Academia de Atenas), Antônio Braz Teixeira (Universidade Lusófona), Attilio Danese (Universidade de Teramo), Celeste Natário (Universidade do Porto), Evangelhos Moutsopoulos (Universidade/Academia de Atenas), Giulia Paola di Nicola (Universidade de Teramo), Glória Comesána (Universidade de Zúlia), Irene Borges Duarte (Universidade de Évora), Jean-Jacques Wunenburger (Universidade de Lyon), Jean-Marc Gabaude (Universidade de Toulouse-Le Mirail), Joaquim Domingues (Univ. Católica Portuguesa-Braga), José Esteves Pereira (Universidade Nova de Lisboa), Manuel Cândido Pimentel (Univ. Católica Portuguesa-Lisboa), Marcelino Agis de Villaverde (Univ. de Santiago de Compostela), Maria de Lourdes S. Ganho (Univ. Católica Portuguesa-Lisboa), Maria Fernanda Henriques (Universidade de Évora), Maria Protopapas-Marneli (Academia de Atenas), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Pedro Calafate (Universidade de Lisboa), Pierre Gire (Universidade Católica de Lyon)

Equipe Técnica

Samuel Mendonça (PUC-Campinas) : Normalização e Revisão
Marcos Braga Junior : Revisão do Inglês

Technical staff:

Samuel Mendonça (PUC-Campinas) : Normalizing and final review
Marcos Braga Junior : English version review

Comissão Editorial: Luiz Paulo Rouanet, Newton Aquiles von Zuben, José Trasferetti, Natalia Maruyama, Douglas Barros

Editorial Commission: Luiz Paulo Rouanet, Newton Aquiles von Zuben, José Trasferetti, Natalia Maruyama, Douglas Barros

Descrição:

A Revista edita artigos e resenhas de conteúdo filosófico. Os textos abordam aspectos críticos envolvendo tópicos relativos à Ética e Hermenêutica, Filosofia Contemporânea, Fundamentação da Ética, focalizando preferencialmente a crise da sociedade contemporânea, bem como os temas: pessoa, liberdade, cuidado, prudência, responsabilidade, reconhecimento e justiça. Busca ser expressão dos grupos de pesquisa em Filosofia da PUC, bem como dos grupos de pesquisa e pesquisadores de outras instituições, preferencialmente vinculados a projetos conjuntos e a acordos de cooperação com os grupos de pesquisa em Filosofia da PUC-Campinas.

A Revista tem periodicidade semestral.

Description:

This Review publishes articles and book reviews of philosophical content. These texts emphasize critical aspects over topics related to Ethics and Hermeneutics, Contemporary Philosophy, Foundations of Ethics, by preferably focus on the crisis of contemporary society, likewise the following subjects: person, liberty, care, prudence, responsibility, recognisance and justice. Its aims to be a channel of expression for the research groups in Philosophy of PUC-Campinas, as well as for any other research groups and individual researchers from other institutions, specially bounded to common projects and cooperation agreements with research groups in Philosophy from PUC-Campinas.

This Review has a half-yearly publishing periodicity.

Pareceristas

Albertinho Galina (UFSM), Aluísio Ruedel (UNIJUÍ), Antonio Paim (IBF), Eduardo Oliveira (UEFS), Helena Esser dos Reis (UCG), Jean Libis (AAGB-Bar-sur-Aube), Jean-Luc Pouliquen (AAGB-Bar-sur-Aube), José Nicolau Heck (UCG), Manfredo Araújo de Oliveira (UFC), Marcelo Fabri (UFSM), Paulo Mergucci (UFMG), Peter Paul Pelbart (PUC-SP), Raquel Gazolla (PUC-SP), Renato Epifânio (CFUL), Sílvia Faustino (UFBA)

Referees

Albertinho Galina (UFSM), Aluísio Ruedel (UNIJUÍ), Antonio Paim (IBF), Eduardo Oliveira (UEFS), Helena Esser dos Reis (UCG), Jean Libis (AAGB-Bar-sur-Aube), Jean-Luc Pouliquen (AAGB-Bar-sur-Aube), José Nicolau Heck (UCG), Manfredo Araújo de Oliveira (UFC), Marcelo Fabri (UFSM), Paulo Mergucci (UFMG), Peter Paul Pelbart (PUC-SP), Raquel Gazolla (PUC-SP), Renato Epifânio (CFUL), Sílvia Faustino (UFBA)

Repercussões: A Revista Reflexão está classificada na CAPES como Qualis Nacional B (Comissão de Educação), Qualis Nacional B4 (Comissão de Teologia / Filosofia), sendo também referenciada por indexadores internacionais: Répertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain - Bélgica) e Latindex (México).

Qualifications: The Reflexão Review is qualified in CAPES as Qualis Nacional B (Education Commission), Qualis Nacional B4 (Theology / Philosophy Commission), and has also being listed by international indexers such as: Répertoire Bibliographique de la Philosophie (Leuven - Belgium) and Latindex (México).

Reflexão

Pensamento Alemão

PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Reflexão - PUC-Campinas
Nº 96 . - Campinas: PUC-Campinas, 1975.

Periodicidade: semestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1
(1975)

Até 2009 foram publicados 96 fascículos em 34 volumes.

ISSN 0102-0269.

1. Filosofia - Periódico.

CDD 105

PENSAMENTO ALEMÃO

Sumário

- Artigos**
- 11 Mestre Eckhart e Longchempa: do fundo sem fundo primordial como Nada e Vacuidade
Paulo Borges
- 25 Bem e mal: contradição ou paradoxo?
Rogério Miranda de Almeida
- 41 A questão do desejo em Hegel e em Lacan
Fábio Robson Búfalo
- 51 O simbolismo das criações apolíneas e dionisíacas. Uma análise crítica da estética do jovem Nietzsche
Clademir Luís Araldi
- 67 Zaratustra e sua sombra
Ernani Chaves
- 77 A questão da verdade em Husserl
Creusa Capalbo
- 83 Para uma genealogia da alma: consonâncias e dissonâncias entre Nietzsche e Foucault
Antonio Edmilson Paschoal
- 93 Perspectivas filosóficas da essência da ciência e da técnica
Paulo Schneider
- 105 A violência de Sócrates
Wilson Antonio Frezzatti Jr.

— 117 Tecnociência, Biotecnologia e Bioética

Antonio José Romera Valverde

— 127 Sobre a metafísica da adaptação

Kostas E. Beys

RESENHAS

— 131 ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: a vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007

Samuel Mendonça

— 133 AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: UNIJUI, 2008

José Marcelo Siviera Ramos

GERMAN PHILOSOPHY

Contents

Articles

- 11 Master Eckhart and Longchempa: from the primal bottom without bottom to Nothing and Vacuity
Paulo Borges
- 25 Good and Evil: contradiction or paradox?
Rogério Miranda de Almeida
- 41 The question of desire in Hegel and Lacan
Fábio Robson Búfalo
- 51 Symbolism on Apollinean and Dionysian creations: an aesthetical analysis on young Nietzsche
Clademir Luís Araldi
- 67 Zarathustra and His Shadow
Ernani Chaves
- 77 The question of truth in Husserl
Creusa Capalbo
- 83 On the genealogy of soul: consonances and dissonances between Nietzsche and Foucault
Antonio Edmilson Paschoal
- 93 Philosophical perspectives on science and technique's essence
Paulo Schneider
- 105 Socrates' violence
Wilson Antonio Frezzatti Jr.

— 117 Technoscience, Biotechnology and Bioethics
Antonio José Romera Valverde

— 127 On the metaphysics of adaption
Kostas E. Beys

REVIEWS

— 131 ALMEIDA, Rogério Miranda de. Eros e Tânatos: a vida, a morte, o desejo. São Paulo: Loyola, 2007
Samuel Mendonça

— 133 AZEREDO, Vânia Dutra de. Nietzsche e a aurora de uma nova ética. São Paulo: Humanitas; Ijuí: UNIJUÍ, 2008
José Marcelo Siviera Ramos

Editorial

Estudando o pensamento alemão, pomos em relevo a contribuição de autores como Eckhart, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Jonas, Benjamin, recorrendo a especialistas no assunto.

Assim, focalizando o problema do nada em Eckhart e Longchampa, Paulo Borges assinala o diálogo possível entre o místico ocidental e o pensamento budista. Rogério Miranda, Fábio Búfalo, Claudemir Araldi, Ernani Chaves e Antonio Edmilson Paschoal trazem à luz a inspiração em Nietzsche, para a compreensão da filosofia atual.

Paulo Schneider e Antonio Valverde abordam a questão da técnica, a partir de autores como Heidegger e Jonas. E Wilson Frezatti considera o tema da morte de Sócrates na perspectiva de Walter Benjamin.

A filosofia grega, invocando sua tradição e atualidade, está representada por Kostas Beys, da Universidade de Atenas e do Centro de Estudos Jurídicos Teofania.

A Redação

Editorial

On studying German Philosophy, we have emphasized the contribution of authors such as Eckhart, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Jonas, Benjamin, by recurring to experts on this issue.

Therefore, focusing the problem of Nothing both in Eckhart and Longchampa, Paulo Borges indicates a possible dialogue between the western mystic and Buddhist thought. Rogério Miranda, Fábio Búfalo, Claudemir Araldi, Ernani Chaves e Antonio Edmilson Paschoal bring to light the inspiration in Nietzsche, in order to understand contemporary philosophy.

Paulo Schneider and Antonio Valverde, at their turn, discuss the matter of technique, on behalf of authors such as Heidegger and Jonas. And Wilson Frezatti considers the question of Socrates' death, within Walter Benjamin's point of view.

Greek philosophy, by means of its tradition and its currentness, is represented by Kostas Beys, from the University of Athens and from the Centre for Juridical Studies Teofania.

Editorial Staff

Mestre Eckhart e Longchempa: Do fundo sem fundo primordial como Nada e Vacuidade

*Master Eckhart and Longchempa:
From the bottom bottomless as primary Nothing and Emptiness*

Paulo BORGES
(Universidade de Lisboa)

Resumo

Qual a razão de se estudar comparativamente Mestre Eckhart (1260 ? – 1328) e Longchempa (1308 – 1363) ? Duas figuras que, apesar de ainda contemporâneas, se formaram em mundos tão distintos e distantes como parecem ser o cristão e o budista tibetano? Se ambos adquiriram uma profunda e sólida erudição universitária no seio de tradições tão diferentes, o que parece aproximá-los é a radicalidade espiritual que se divisa nas suas obras, que faz com que um e outro tenham influído decisivamente em gerações de discípulos, perdurando até hoje como referências magistrais da visão e experiência da realidade última e incondicionada nas respectivas tradições. Assim os consagrou a posteridade, chamando a Eckhart 'o homem de quem Deus nada escondeu' e a Longchempa 'o Omnisciente'.

Palavras-chave: Eckhart, Longchempa, Nada, Vacuidade

Abstract

Why to study comparatively Master Eckhart (1260 ? - 1328) and Longchempa (1308 - 1363)? Two people who, although still contemporary, graduated from worlds as diverse and distant as they seem to be a Christian and Tibetan Buddhist? If both have acquired a deep and solid academic scholarship within different traditions so, which seems to approach them is the radical spiritual discerned in his works, which causes one another and have decisively influenced generations of students, and lasted until today as special references of vision and experience of ultimate reality and unconditional in their traditions. So devoted to posterity, calling Eckhart 'the man from whom God hid nothing' and Longchempa 'the Knowing'.

Key-words: Eckhart, Longchempa, Nothing, Emptiness.

Qual a razão de se estudar comparativamente Mestre Eckhart (1260 ? – 1328) e Longchempa (1308 – 1363), duas figuras que, apesar de ainda contemporâneas, se formaram em mundos tão distintos

e distantes como parecem ser o cristão e o budista tibetano ? Se ambos adquiriram uma profunda e sólida erudição universitária no seio de tradições tão diferentes, o que parece aproximá-los é a radicalidade

espiritual que se divisa nas suas obras, que faz com que um e outro tenham influído decisivamente em gerações de discípulos, perdurando até hoje como referências magistrais da visão e experiência da realidade última e incondicionada nas respectivas tradições. Assim os consagrou a posteridade, chamando a Eckhart “o homem de quem Deus nada escondeu” e a Longchempa “o Omnisciente”. Com efeito, se o teólogo e pregador assume o seu discurso mais radical como “uma verdade não encoberta, que veio directamente do coração de Deus”¹, já o sábio e mestre que compilou os ensinamentos da mais antiga escola do budismo tibetano, a Nyingma, distinguindo-se pelo ensinamento do *Dzogchen*, ou Grande Perfeição, adverte ser íntima à mente dos leitores a natural experiência iluminada, o próprio Buda primordial, onde se transcendem e culminam todas as vias graduais, ainda dualistas e conceptuais, da própria tradição budista: “Tudo o que se experimenta e / a tua própria mente são a única realidade primordial”².

No entanto, se ambos foram reconhecidos como mestres espirituais, deve notar-se que o “Leben Meister” Eckhart ficou longe de obter o consenso da Igreja, tendo sido objecto de um processo e de uma Bula papal que condenou vinte e oito afirmações suas como heréticas ou “mal sonantes, ousadas e suspeitas de heresia”³, enquanto Longchenpa foi e é aclamado como um Buda vivo por todas as escolas do budismo

tibetano. Cremos que isto assinala a diferença das predominantes tradições budista tibetana e cristã no que respeita a uma experiência imediata e radical do que se visa como o fim último, Buda ou Deus, verificando-se que no primeiro caso tudo se orienta mais decididamente para tal, enquanto no segundo isso é frequentemente remetido para o domínio da excepção à regra comum e considerado com grande suspeição. Se bem que a eckhartiana fuga à norma da sua própria tradição institucionalizada possa noutra sentido ser vista como fidelidade a uma experiência cristã mais profunda, em que a resposta à questão tradicional – *Cur Deus homo*; Porque se fez Deus homem? – é a de que Deus se faz homem para que cada homem “seja engendrado como o próprio Deus”, sendo “a abissalidade [“Abgründigkeit”] do ser divino e da natureza divina” inteiramente gerada “no seu Filho unigénito” para que “nós próprios sejamos o mesmo Filho unigénito”⁴.

Cremos residir nesta radicalidade da experiência espiritual⁵ a razão pela qual Eckhart se tem vindo crescentemente a impor como incontornável mediador do diálogo entre o Ocidente cristão e as tradições orientais⁶. Diálogo autêntico, pois num duplo sentido: após Schopenhauer haver assumido em Buda, Eckhart e nele próprio um mesmo ensinamento fundamental (precipitadamente, cre-

¹ Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 52, textos e versões de Josef Quint, editados e comentados por Niklaus Largier, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2008, p.563.

² Longchempa, *You are the Eyes of the World*, traduzido por Kennard Lipman e Merrill Peterson sob a inspiração de Namkhai Norbu, Ítaca: Snow Lion, 2000, p.33.

³ Veja-se o texto integral da Bula em Meister Eckhart. *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, tradução e introdução de Edmund Colledge, O. S. A. e Bernard McGinn, prefácio de Huston Smith, Mahwah, Paulist Press, 1981, pp.77-81. Citamos o texto da p.80. Sobre o processo movido a Eckhart, cf. também Kurt Ruh, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, traduzido do alemão por Janine de Bourgnecht e Alain Nadeau, apresentação de Ruedi Imbach e Alain Nadeau, Friburgo / Paris: Éditions Universitaires Fribourg / Éditions du Cerf, 1997, pp.259-290.

⁴ Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 29, p.333. Cf. Alois Maria Haas, que aponta em Eckhart “um programa de vida espiritual maximalista”, pois “Deus quer tudo do homem”, não menos que cada homem devesse Deus – *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual [Meister Eckhart als normative Gestalt geistigen Lebens]*, Barcelona: Herder, 2002, pp.34-35.

⁵ Fernand Brunner fala do “gosto” pelas “posições extremas”: “Eckhart ou le goût des positions extrêmes”, in AAVV, *Voici Maître Eckhart*, pp.209-230.

⁶ Hans Urs von Balthasar declara ser “exclusivamente referindo-se ao pensador cristão Eckhart que o diálogo (cristão) com as vias de libertação asiáticas será possível”, enquanto Alois M. Haas abre o leque dessa mediação, afirmando que Eckhart, com Evágrio Pôntico e Dionísio, o Areopagita, tem vindo a surgir “no Ocidente cristão como o interlocutor decisivo das religiões orientais” - Cf. Hans Urs von Balthasar, “Christliche und nichtchristliche Meditation”, in *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln, 1979, pp.82-98; *Christen sind einfülig*, Einsiedeln, 1983, pp.109-118; Alois M. Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, p.9; cf. também *Id., Gott Leiden – Gott Lieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt, Insel, 1989, pp.189-240, e “Correspondances entre la pensée eckhartienne et les religions orientales”, in AAVV, *Voici Maître Eckhart*, textos e estudos reunidos por Emilie Zum Brunn, Grenoble: Jérôme Millon, 1998, pp. 373-383, p.373.

mos)⁷, e após autoridades como Rudolf Otto terem mostrado as afinidades entre Eckhart e o não-dualismo vedântico de Shankara⁸, são autores orientais, sobretudo budistas Zen, como Daisetz Taitaro Suzuki, que encontram em Eckhart, para além das fronteiras terminológicas, uma experiência comum à sua e fecunda para uma “cultura mundial”⁹. A Escola de Kyoto tem em particular promovido, muito em torno de Eckhart, um fecundo diálogo com a filosofia e mística ocidentais, desde Keiji Nishitani, que estudou o pregador alemão em *Deus e o nada absoluto* [*Kami to zettai mu*, 1948]¹⁰, até Shizuteru Ueda, que sobre ele se doutora na Alemanha com uma tese sobre dois dos seus temas capitais: o nascimento de Deus na alma e o trespasse na Divindade¹¹.

No que respeita a Eckhart e Longchempa, muitas poderiam ser as vias a explorar num estudo comparativo dos dois autores, mas preferimos cingir-nos à que nos parece a mais segura, pois parte da utilização por ambos de termos fundamentais para indicar a natureza última da realidade e a sua experiência que, para além de todas as diferenças entre o alemão medieval e o tibetano, não deixam de possuir fortes afinidades semânticas e filosófico-espirituais, sendo praticamente equivalentes. Referimo-nos a *Grunt* e a *ye gzhi* ou *kun gzhi*: o primeiro é a forma antiga do moderno termo germânico *Grund*,

que neste contexto pode traduzir-se como *fundo*; o segundo é a expressão tibetana que significa *fundo* ou *base primordial*, *fundo* ou *base de tudo*.

Bernard McGinn, o erudito historiador da mística cristã ocidental, usa a expressão “mística do fundo” para designar a nova forma de experiência espiritual iniciada ou redescoberta por Eckhart, seus contemporâneos e seguidores, que vê sintetizada na afirmação: “o fundo de Deus e o fundo da alma são um fundo”¹². *Grunt* abriria assim um “campo de palavra místico” (“mystiches Wortfeld”, expressão de Josef Quint), constituindo uma “metáfora explosiva” (“Sprengmetapher”, no sentido de Blumenberg), enquanto “expressa de modo concreto o que não pode ser capturado em conceitos” e “trespassa anteriores categorias da linguagem mística para criar novos modos de apresentar um encontro directo com Deus”¹³. Este “termo proteico”, irredutível a todo o “esquema definido ou sistema doutrinal”, mostra ser “central” no pregador germânico “a consciência do fundo, uma forma de percepção diferente de todas as outras formas de experiência e conhecimento”¹⁴. Dos quatro sentidos que *Grunt* assume no alemão medieval – “solo físico” ou “terra”; fundo de “um corpo, superfície ou estrutura”; “origem”, “causa”, “início”, “razão [...] ou prova [...] de algo”; “o

⁷ “Buda, Eckhart e eu próprio, ensinamos no essencial a mesma coisa” – *Senilia* (1858), *Der handschriftl. Nachlass*, editado por A. Hubscher, IV/2, Frankfurt, 1975, p.29; citado em W. Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel, 1981, p.129; citado em Alois M. Haas, “Correspondances entre la pensée eckhartienne et les religions orientales”, in AAVV, *Voici Maître Eckhart*, p.373.

⁸ Cf. Rudolf Otto, *Mystique d'Orient et d'Occident. Distinction et Unité*, tradução e prefácio de Jean Gouillard, Paris, Payot, 1951. Cf. também B.Barzel, *Mystique de l'ineffable dans l'hindouisme et dans le christianisme. Çankara et Eckhart*, Paris: Cerf, 1982.

⁹ D. T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist*, Londres/Nova Iorque: Routledge Classic, 2006, pp.5-6.

¹⁰ Cf. também as referências a Eckhart na obra fundamental de Keiji Nishitani, *La Religión y la Nada*, introdução de James W. Heisig, tradução de Raquel Bouso García, Madrid: Ediciones Siruela, 1999, sobretudo pp.112-119.

¹¹ *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit: Zwei Hauptthemen der Mystik Meister Eckharts*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1965; *Id., Zen y Filosofia*, Barcelona, Herder, 2004, pp.51-134. Sobre a escola de Kyoto, cf. James W. Heisig, *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, prólogo de Raimon Pannikar, Barcelona: Herder, 2002.

¹² “[...] wo Gottes Grund und der Seele Grund ein Grund sind” - Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 15, p.181.

¹³ Cf. Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. IV, Nova Iorque, The Crossroad Publishing Company, 2005, p.85. McGinn cita Josef Quint, “Mystik und Sprache, Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts”, in *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, editado por Kurt Ruh, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, p.113-151, e vários textos de Hans Blumenberg, sendo o último dos quais “Ausblick auf eine Theorie der Unbegreiflichkeit”, in *Theorie der Metapher*, edição de Anselm Haverkamp, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, pp.438-454. Cf. também Alois M. Haas, “The Nothingness of God and its Explosive Metaphors”, *The Eckhart Review*, 8 (1999), pp.6-17. Para uma introdução ao vocabulário eckhartiano, cf. Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière, *Le Vocabulaire de Maître Eckhart*, Paris: Ellipses, 2001.

¹⁴ Cf. Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. IV, p.86.

mais íntimo” e “oculto” de um ser, ou seja, “a sua essência”¹⁵ -, é este último que avulta na experiência eckhartiana, quer referido ao “mais íntimo da alma”, quer referido às “profundezas ocultas de Deus”, para designar a radical unicidade desse seu *fundo* único. Univocamente comum a Deus e à alma, o *fundo* transcende-os enquanto “Deus” e “alma” surgem como algo distinto em si mesmo e na sua relação mútua. Com efeito, metáfora do infinito e do absoluto livre de todo o limite e referência, o *fundo* é “sem fundo” (*gruntlôs grunt*) e “um único um” (*ein einig ein*) que transcende Deus não só “enquanto causa eficiente do universo”¹⁶, mas também enquanto diferenciado nas pessoas trinitárias: como diz Eckhart, a origem do ser divino e de todas as coisas reside nesse “fundo simples” e “imóvel” ou “deserto silencioso onde jamais a distinção lançou um olhar, nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo”¹⁷. Sendo a “indistinção” e a ausência de características a “característica distintiva de Deus” como *fundo*, este é “nu, livre, vazio, puro”. Daí a articulação da metáfora do *fundo* com outras, tradicionais e emergentes na mística germânica do séc. XIV, como as do “deserto”, do “mar” e do “abismo” (*abgründ*)¹⁸, enquanto imagens de espaços de vastidão, indistinção e desobstrução, livres de limites e entes particulares. Referindo também o incondicionado que há na alma, esse “algo incriado”

que nela reside, o *fundo* é a mais poderosa metáfora que Eckhart usa – acima de outras, como a “pequena centelha” (*vunkelîn*) e a “cidadela” (*burgelîn*), apenas referidas à natureza humana – para indicar a presença em cada homem do absoluto e infinito, isso que transcende e identifica o humano e o divino¹⁹: “Aqui o fundo de Deus é o meu fundo e o meu fundo é o fundo de Deus”, como diz o *Leben Meister*, veiculando a experiência pessoal da gestação simultânea do Filho na “natureza simples” do Pai e no “mais íntimo do espírito”²⁰.

A questão fundamental de toda a prédica eckhartiana, estabelecendo um fecundo paralelo com o ensinamento de Longchempa, parece ser a de reassumir esse indeclinável e irreduzível fundo primeiro e incondicionado de toda a experiência possível, antecedendo e transcendendo não só a constituição do sujeito e do mundo, mas ainda a do próprio Deus enquanto tal, pelo menos, mas talvez não apenas, na sua determinação trinitária²¹. Um dos sermões mais elucidativos disso é certamente o “Beati pauperes spiritu...”, embora nele o autor não recorra explicitamente à metáfora do *fundo*. No contexto de uma proposta de despojamento radical do sujeito humano, pelo qual nada se queira, saiba ou tenha, libertando-se de tudo e do próprio Deus, Eckhart

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p.87.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, pp.88-89.

¹⁷ “[...] in den einfaltigen Grund, in die stille Wüste, in die nie Unterschiedenheit hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist” – Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 48, p.509. Veja-se também, numa linguagem muito próxima, 2, p.35: “Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlugen und hat noch nie hineingelugt, soweit er in der weise und “Eigenschaft” seiner Personen existiert. [...] denn dieses einige Eine ist ohne Weise und ohne Eigenheit. Und drum: Soll Gott je darein lugen, so müß es ihn alle seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit, das müß er allzumal drauben lassen, soll er je dareinlugen. Vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist”.

¹⁸ Cf. Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. IV, p.89.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p.119. Cf. Hans Holff, *Scintilla Animae: Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, Lund/Bonn, Gleerup/Hanstein, 1952.

²⁰ “Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund” - Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 5b, p.71.

²¹ Descrevendo aqui essa reassunção por uma cada vez mais funda penetração do intelecto, que rompe através (*durchbrechen*) dos vários níveis da constituição divina, para além do limite em que se satisfaz a vontade: “Vernunft blickt hinein und durchbricht alle Winkel der Gottheit und nimmt den Sohn im Herzen des Vaters und im <göttlichen> Grunde und setzt ihn in ihren Grund. Vernunft dringt <in den Grund der Gottheit>, ihr genügt’s nicht an Gutheit noch an Weisheit noch an Wahrheit noch an Gott selber. Ja, in voller Wahrheit: ihr genügt’s so wenig an Gott wie an einem Stein oder an einem Baum. Sie ruht nimmer, sie bricht ein in den <göttlichen> Grunde, wo Gutheit und Wahrheit ausbrechen, und nimmt es <=das göttliche Sein> in principio, im Beginn, wo Gutheit und Wahrheit ihren Ausgang nehmen, noch ehe es irgendeinen namen gewinnt, ehe es ausbricht, <nimmt es> in einem viel höheren Grunde, als es Gutheit und Weisheit sind. Ihrer Schwester aber, dem Willen, dem genügt’s wohl an Gott, sofern er gut ist. Die Vernunft aber, die scheidet dies alles ab und dringt ein und bricht durch in die Wurzel, wo der Sohn ausquillt und der Heilige Geist ausblüht” - Mestre Eckhart, *Predigten, Traktate, Werke*, II, 69, pp.53-55.

mostra que isso conduz à reintegração no estado primordial, pré-existencial, onde ele próprio, antes de se determinar como ente humano, vivia numa imanência absoluta, “livre de Deus e de todas as coisas”²². É apenas pela sua livre saída desse estado e consequente recepção do seu “ser criado” que obtém “um Deus”, “pois antes que fossem as criaturas, Deus não era «Deus», mas apenas “o que era”, ou seja, nem isto nem aquilo, pura indeterminação não entificada nem qualificada. É apenas pelo surgimento das “criaturas” nessa e a partir dessa indeterminação primordial, num processo solidário da auto-determinação existencial do próprio sujeito Eckhart, que “Deus” vem a ser, já não “em si mesmo”, mas “nas criaturas”, como um ente divino. É este “Deus”, criado, como tudo o mais, pela auto-criação do próprio sujeito enquanto ente mundano, que não lhe pode bastar, pois ele procede de algo anterior ao próprio “Deus” entificado e divinizado, isso que Eckhart designa como “o abismo eterno do ser divino” (*den ewigen Abgrund göttlichen Seins*). “Por isso rogamos a Deus que de “Deus” nos livremos”, como diz, fruindo eternamente a “verdade” “aí onde os anjos mais elevados, a mosca e a alma são iguais”, ou seja, nessa imanência primordial, sempre presente, transcendente do mundo da diferenciação criada, onde o sujeito residia quando “não era”²³, o que, embora sem o nomear, a não ser como “ewigen Abgrund” (“abismo eterno”), é decerto uma das descrições mais sugestivas do *Grund* ou fundo sem fundo²⁴.

No final do sermão, Eckhart volta a rogar a Deus que o livre de “Deus”, pois o seu “ser essencial

está acima de Deus” enquanto o concebemos “como princípio das criaturas”. Reafirma então ser nesse “ser de Deus” onde “Deus” transcende “todo o ser” e “toda a distinção” que primordialmente residia e reside, sendo causa de si e enquanto tal “não-nascido” e imortal. Enquanto incriado, foi, é e será eternamente, sendo apenas mortal o que devém enquanto criatura. Parece ser nessa passagem do pré-sujeito da eternidade para o tempo, do incriado para a criação, que tudo se constitui, incluindo o próprio “Deus” enquanto tal. Designada como um “nascimento (eterno)” do sujeito, por ela é “causa” livre e voluntária de si mesmo e de todas as coisas”, incluindo do “Deus” que surge como tal para a criatura, escrito por isso entre aspas. Como insiste Eckhart, é pela sua livre auto-posição na existência e em função dessa proto-diferenciação que tudo vem a ser: de outro modo, nem a sua dimensão criada, nem o mundo, nem Deus como “Deus” seriam²⁵. Todos os entes, embora aparentem existir em si e por si, incluindo o “Deus” que como tal se determina, são na verdade relativos uns aos outros e ao fundo sem fundo de onde e onde procedem, constituindo-se, diríamos, como *in-ex-istentes*, na medida em que o seu *Dasein*, o seu *ser-aí*, é um ser no e a partir desse fundo absoluto e jamais propriamente um ser no mundo²⁶.

É aquele escorrer ou emanar (“Ausfließen”) diferenciador que a ruptura ou trespasse (“Durchbrechen”) reintegrador vem anular, libertando o sujeito da sua “vontade criada”²⁷ e criadora e assim de Deus e de todas as coisas, restaurando-o nesse eterno imo de não diferenciação onde não é “nem “Deus” nem criatura”. A elevação

²² Cf. Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 52, p.555: “Und hier stand ich Gottes und aller Dinge ledig”.

²³ Cf. *Ibid.*

²⁴ Que permanecerá – como *Ungrund* e *Abgrund* - uma referência fundamental da vertente da metafísica ocidental que decorre de Jacob Böhme a Angelus Silesius, Schelling e Nicolai Berdiaev, entre outros.

²⁵ Cf. Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 52, pp.561-563.

²⁶ Kurt Flasch mostrou a influência de Averróis em Eckhart, se bem que no pregador alemão se radicalize e amplifique (ao próprio “Deus”) essa “dependência” ou “não-existência do acidente” que o filósofo árabe, na esteira de Aristóteles, havia transposto para a “relação entre Deus e o mundo” – *D’Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la “mystique” allemande*, seguido de *Pourquoi étudions-nous la philosophie médiévale?*, texto francês estabelecido por Jacob Schmutz, Paris: J. Vrin, 2008, p.27.

²⁷ Cf. Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 52, p.553.

("Aufschwung") e o trespassse conspiram então no regresso à trans-divina divindade abissal – que Eckhart por vezes designa como *Gottheit*, para a diferenciar de *Gott*, o "Deus" relativo ao homem - nessa "suprema pobreza" de não haver mais que o Infinito. Esta é aquela "verdade" que só pode compreender quem se lhe assimila, a "verdade não encoberta, que veio directamente do coração de Deus" ²⁸.

Onde boa parte da sua própria tradição teológico-filosófica e o senso comum vêem o sujeito como um ente determinado, necessariamente inscrito e condicionado num mundo de entidades e determinações anteriores e exteriores, e ambos procedentes de um outro ente primordial, absoluto e criador – Deus - , Eckhart comete a transgressão de romper ou trespassar ("Durchbrechen") a reificação desses conceitos na visão-experiência da infinita e livre operatividade de algo – o indizível de si - no trânsito do nada ser (que não é o mesmo que ser nada ou não ser) para a tríade das determinações entitativas (eu-mundo-Deus) e no recurso desta para aquele trans-ôntico e trans-ontoteológico fundo / abismo primordial. Não é necessário o *Dasein*, não é necessário *ser-áí*,

não é necessário que haja eu, mundo e Deus, não é necessário nem evidente – ao avesso da questão formulada por Leibniz ²⁹ e retomada por Heidegger como "a questão fundamental da metafísica" ³⁰ - que haja alguma coisa em vez do Nada (*Nichts*) incriado e indeterminado ³¹, pois o aparente fado e fardo do ser e do existir não é senão gerado por uma relativa saída dessa indeterminação que pode a cada momento verificar-se inconsistente e reversível pela decriação de si, e assim do mundo e do divino ³², num reassumir da an-árquica ou meta-árquica liberdade primordial ³³. A cada instante estamos a tempo de nunca haver nascido ³⁴. A prática disso é o que Eckhart propõe, junto com o mais radical e imediato *Durchbrechen*, nessas actividades desapropriadoras e desconstrutivas que designa como *abescheiden*, desprender ou cortar, *lâzen/gelâzen*, abandonar, abrir mão, *entbilden*, des-formar ou des-imaginar, *entwerden*, des-devir ³⁵, as quais, mais do que dirigidas a objectos exteriores, erradicam o auto-enclausurador apego a si e às suas construções mentais, isso que o mal conhecido verbo português e castelhano, usado por São João da Cruz, tão bem expressa:

²⁸ Cf. *Ibid.*, p.563. Sobre a distinção entre *Gott* e *Gottheit*, cf. Mestre Eckhart, "De la sortie de l'esprit et de son retour chez lui", *Oeuvres de Maître Eckhart. Sermons-Traité*, traduzido do alemão por Paul Petit, Paris, Gallimard, 1987, p.118. Para a distinção entre a ociosidade da Divindade e o Deus criador, cf. "Du Royaume de Dieu", *Ibid.*, p.301. Para um comentário mais desenvolvido do sermão 52, cf. Paulo Borges, "Ser ateu graças a Deus ou de como ser pobre é não haver menos que o Infinito – a-teísmo, a-teologia e an-arquia mística no sermão "Beati pauperes spiritu...", de Mestre Eckhart", in *Philosophica*, 15 (Lisboa: 2000), pp.61-77.

²⁹ "Estabelecido o princípio "QUE RIEN NE SE FAIT SANS RAISON SUFFISANTE", "la première question qu'on a droit de faire, sera, POURQUOI IL Y A PLUS TÔT QUELQUE CHOSE QUE RIEN" – G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 7, in *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison / Principes de la Philosophie ou Monadologie*, publicados integralmente segundo os manuscritos de Hanovre, Viena e Paris e apresentados a partir de cartas inéditas por André Robinet, Paris: PUF, 1986, 3ª edição revista, p.45.

³⁰ Cf. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, in *Questions I*, traduzido por Henry Corbin, Roger Munier, Alphonse de Waelhens, Walter Biemel, Gérard Granel e André Preau, Paris: Gallimard, 1987, pp.43-44.

³¹ Cf. o sermão eckhartiano a seguir comentado.

³² Sobre a *decriação*, num sentido muito afim, cf. Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, prefácio de Gustave Thibon, Plon, 1988, pp.42-50.

³³ Comentando Eckhart, escreve Reiner Schürmann: "L'ursprung est anarchie: l'existence détachée me rend libre, sans attache ni lien, comme je l'étais alors que j'étais néant.

[...]

La volonté en son surgissement préoriginnaire est sans principe, anarchique. Elle n'y est devancée par rien. Le détachement, à ce stade, ignore ou suspend la référence à tout ce qui est d'une manière déterminée. L'homme détaché existe comme origine préoriginnaire, origine de l'origine, et personne ne peut porter atteinte à sa liberté, pas même Dieu" – *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands traduits et commentés*, Paris: Éditions Payot & Rivages, 2005, p.197.

³⁴ Cf. Paulo Borges, *A cada instante estamos a tempo de nunca haver nascido* (aforismos), Sintra, Zéfiro, 2008.

³⁵ São os verbos que, segundo Bernard McGinn, Eckhart emprega para "transmitir a sua estratégia para acabar com a possessividade". Deles derivariam, segundo o mesmo autor, os nomes formados "para expressar aspectos do processo de desconstrução, como *abegescheidenheit* e *gelâzenheit*" - cf. *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. IV, pp.165-166. Sobre *entbilden* e a *Entbildung*, cf. Wolfgang Wackernagel, *Y.M.A.G.I.N.E. DENUDARI. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris: J.Viin, 1991. Uma vez que procedemos a um estudo comparado entre Eckhart e Longchenpa, é interessante notar que *lâzen/gelâzen* correspondem ao *lâcher prise* e ao *letting go* (ao abrir ou largar da mão) que abundam nas traduções francesas e inglesas de textos budistas.

desasir (largar, soltar da mão), desasir-se (o contrário de asir, asir-se, agarrar, agarrar-se)³⁶.

Neste sentido, terminamos o percurso por Eckhart e preparamos a sua comparação com Longchenpa comentando um dos sermões que melhor esclarece a sua referência ao fundo ou à divindade (*Gottheit*) indeterminada como “nada” (*Nichts*). Trata-se do sermão em que o mesmo Eckhart explora as várias possibilidades de compreender o não ver nada de Saulo, com os olhos abertos, após a luz que o envolve e deita por terra, nos *Actos dos Apóstolos*, 9, 3-9. No primeiro sentido, não ver nada é assimilado a um ver Deus como “nada”: “esse nada era Deus”; no segundo, não ver nada é nada ver senão Deus ou ver só Deus; no terceiro, não ver nada é nada ver senão Deus ou ver só Deus “em todas as coisas”; no quarto, isso significa que, “quando viu Deus, viu todas as coisas como um nada”³⁷. Numa leitura geral da íntima complementaridade destes quatro sentidos, no primeiro a visão de Deus é a experiência da própria ausência de objectos e de visão, incluindo a do objecto “Deus”; no segundo, diz-se o mesmo, de modo mais positivo: nada ver é ver apenas Deus; no terceiro, esse ver apenas Deus na experiência de nada ver é compatível com a percepção do universo fenoménico, na medida em que nele se não veja senão essa ausência de qualquer determinação inerente ao ver e ser visto; no quarto, enfatiza-se o aspecto complementar disto, a evanescência do universo fenoménico na mesma medida em que é visto na luz

da sua íntima não determinação, isso que aqui se designa como “Deus”.

Daí que esta visão de Deus como “nada”, que na verdade é mais uma experiência de não visão, pelo menos no sentido de uma relação dualista entre sujeito e objecto (que recorda a transcendência da “visão” em “contacto” e “união”, na experiência plotiniana de um Uno que, ao limite, não se pode dizer *senão ouden*, “nada”³⁸), não seja possível senão no íntimo da luz divina, para além de qualquer acesso gradual³⁹ e “sem intermediário”⁴⁰. Para além dos sentidos, dos pensamentos e do intelecto que busca, há um “outro intelecto” que não busca e é antes “abraçado” (*umfassen*, literalmente, apanhado, preso a toda a volta, ao redor) pela mesma luz que, envolvendo o futuro São Paulo, o fez tombar do “cavalo”, ou seja, do apoio das suas/nossas referências habituais, parciais, subjectivo-objectivantes, e ver, nada vendo, tudo o que há a ver: o Deus-Nada, ou seja, essa mesma iluminação que remove, com a subjectividade, toda a objectualidade⁴¹. A cegueira iluminada de Saulo é o que o faz passar do conhecimento conceptual de Deus ou dos entes do mundo como “isto” ou “aquilo” para o conhecimento experimental de que tudo é Deus em Deus, nesse inobjectivável “uno” cuja única determinação é a sua própria ausência, cujo “alguma coisa” (“*Etwas*”) é “nada” (“*Nichts*”)⁴². Neste acesso imediato e nesta “pura rejeição” de si, ou seja, da auto-posição subjectivo-objectivante, raiz de toda a construção

³⁶ “Y así grandemente se estorba una alma para venir a este alto estado de unión com Dios cuando se ase a algún entender, o sentir, o imaginar, o parecer, o voluntad, o modo suyo, o cualquiera otra cosa o obra própria, no sabiéndose desasir y desnudar de todo ello” – São João da Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, II, 4, 4, in *Obras Completas*, edição crítica, notas e apêndices de Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid: BAC, 2002, p.299.

³⁷ “Mich dünkt, dab dies Wörtlein vierfachen Sinn habe. Der eine Sinn ist dieser: Als er aufstand von der Erde, sah er mit offenen Augen nichts, und dieses Nichts war Gott; denn, als er Gott sah, das nennt er ein Nichts. Der zweite Sinn <ist>: Als er aufstand, da sah er nichts als Gott. Der dritte: In allen Dingen sah er nichts als Gott. Der vierte: Als er Gott sah, da sah er alle Dinge als ein Nichts” - Mestre Eckhart, *Predigten*. *Traktate, Werke*, II, 71, p.65.

³⁸ Cf. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris: Belles Lettres, 1967, p.33; Paulo Borges, “O desejo e a experiência do Uno em Plotino”, *Philosophica*, n°26 (Lisboa, 2005), pp.175-214; republicado in AAVV, *Caminhos do Pensamento. Estudos em homenagem ao Professor José Enes*, Lisboa: Edições Colibri / Universidade dos Açores, 2006, pp.355-392.

³⁹ Cf. Mestre Eckhart, *Predigten. Traktate, Werke*, II, 71, pp.65-67.

⁴⁰ “Sollen wir Gott erkennen, so muß es unvermittelt geschehen, es darf da nichts Fremdes <mit-einfallen>” – *Ibid.*, p.75.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p.67.

⁴² Cf. *Ibid.*, pp.73-75, em particular: “Paulus stand auf von der Erde, und mit offenen Augen sah er nichts». Ich kann nicht sehen, was eins ist. Er sah nichts, das war Gott. Gott ist ein Nichts, und Gott ist ein Etwas. Was etwas ist, das ist auch nichts” – p.73.

diferenciadora, a alma é como esse homem do “sonho acordado” narrado por Eckhart que se viu “grávido de nada como uma mulher com um filho”: nesse nada “Deus nasceu”, como “o fruto do nada” (*die Frucht des Nichts*)⁴³.

A experiência de Deus como *nada* – expressão-limite do incriado - emerge da nadificação de todas as construções próprias do conhecimento conceptual e das subsidiárias vias pelas quais a experiência última se busca⁴⁴. Como diz o pregador: “Todo aquele que busque Deus por vias está a encontrar vias e a perder Deus, que nas vias está oculto. Mas todo aquele que busque Deus sem vias encontrá-lo-á tal como ele é em si mesmo e esse homem viverá com o Filho e é a própria vida”. Essa vida é a vida “sem porquê” (*ohne Warum*) que brota “do seu próprio fundo” e da “sua própria fonte”⁴⁵, pura espontaneidade que prolonga e enriquece a

contemplação em acção fecunda e frutiva, sem outra finalidade senão ela mesma: daí a maior nobreza do ser “mulher” ou “esposa” (*Weib*) sobre o ser “virgem” (*Jungfrau*)⁴⁶ e de, na reinterpretação eckhartiana do sentido aparente das palavras de Cristo, Marta primar afinal sobre Maria – símbolos evangélicos da vida activa e contemplativa, na leitura alegórica de Lucas, 10, 38-42 - , na medida em que possua a experiência de “vida” de que a segunda for desprovida⁴⁷. Como diz Eckhart, exortando a essa “vida” sem razões causais ou finais, sem porquê nem para quê: “É a partir deste fundo mais íntimo que debes operar todas as tuas obras, sem “porquê”, nem pelo “reino celeste”, nem por “Deus”, nem pela “beatitude eterna”⁴⁸.

Notemos a afinidade desta visão e experiência com a de Longchenpa, um dos sábios mais eminentes da primeira tradição do budismo tibetano, a dos

⁴³ Cf. *Ibid.*, p.73.

⁴⁴ Na vertente neoplatónica, Eckhart está sobretudo na linha do grego Damascio e do cristão João Escoto Eriúgena. Mais próximo de si, e ainda como uma das suas possíveis fontes, veja-se a molograda Marguerite Porete, queimada em Paris em 1310, na experiência pela qual a alma se vê “nada em Deus e Deus nada nela” - *Le Miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, traduzido do francês antigo por Claude Louis-Combet, texto apresentado e anotado por Emilie Zum Brunn, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p.85; cf. também p.122. Temos assinalado que vários pensadores portugueses contemporâneos são pensadores do *nada* como transcendência do ser e do não ser, com destaque para Pascoaes e José Marinho, além de Agostinho da Silva, estando esse sentido mais ambigualmente mesclado com o do *não ser* em Antero e Pessoa. Encontrámos a confirmação desta interpretação e esclarecimentos adicionais, a respeito das virtualidades do português e do castelhano nesta questão crucial, em Raimon Pannikar: cf. *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona, Herder, 2005, pp.142-144; “Prólogo” a James W. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 12-13. Como escreve: “El español y el portugués lo expresan admirablemente sin recurrir a la negación dialéctica: *Nada* no significa “no-Ser”, sino ausencia de Ser (no nacido, *non-natum*, *ajata* en sânscrito); pero no la ausencia como una privación, como la negación de algo que debiera ser, como un aborto que aún no ha llegado a ser” - *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, p. 143. Esta leitura não niilista do *nada* – que indica a vacuidade ontológica da “coisa nascida” (“res nata”) - abre, ainda segundo Pannikar, o rumo de um importante diálogo com a noção sobretudo budista de *vacuidade* (*shunyata*), que assinala um mesmo caminho de transcensão dos extremos ontologista e niilista e de todos os “pontos de vista” ou posições conceptuais – cf. Ngjuna, *Stances du Milieu par Excellence (Madhyamaka-karikas)*, traduzido do original sânscrito, apresentado e anotado por Guy Bougault, Gallimard, 2002, 13, 8 e 15, 6-7, 10-11, pp.173, 190 e 192. Cf. Paulo Borges, “Nada, Espírito e Saudade em José Marinho”, in AAVV, *O Pensamento e a Obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro*, I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda / Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional do Porto, 2005, pp.203-219; *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*, Lisboa, Âncora Editora, 2006, pp.13-16; “Deus existe, com efeito, para si próprio, mas Deus está enganado». Além-Deus e Ilusão de Deus em Fernando Pessoa” (neste volume). Para uma antologia da questão na filosofia ocidental, embora marcada pela confusão de “nada” e “não ser”, cf. AA. VV., *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, sob a direcção de J. Laurent e C. Romano, Paris: PUF, 2006.

⁴⁵ “Denn wer Gott in einer <bestimmten> Weise sucht, der nimmt die Weise und verfehlt Gott, der in der Weise verborgen ist. Wer aber Gott ohne Weise sucht, der erfährt ihn, wie er in sich selbst ist; und ein solcher Mensch lebt mit dem Sohne, und er ist das Leben selbst. Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: “Warum lebst du?” – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: “Ich lebe darum, *dab* ich lebe”. Das kommt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt, darum lebt es ohne Warum eben darin, *dab* es <für> sich selbst lebt. Wer nun einen wahrhaftigen Menschen, der aus seinem eigenen Grunde wirkt, fragte: “Warum wirkst du deine Werke?” – sollte er recht antworten, er spräche nichts anderes als: “Ich wirke darum, *dab* ich wirke”” - Mestre Eckhart, *Predigten*, Werke, I, 5b, pp.71-73.

⁴⁶ Cf. *Id.*, *Predigten*, Werke, I, 2, pp.25-29.

⁴⁷ Cf. *Id.*, *Predigten*, Traktate, Werke, II, 86, pp.209-229. Cf. Alois M. Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, pp.107-109.

⁴⁸ “Aus diesem innersten Grunde sollst du alle deine Werke wirken ohne Warum. Ich sage fürwahr: Solange du deine Werke wirkst um des Himmelreiches oder um Gottes oder um deiner ewigen Seligkeit willen, <also> von außen her, so ist es wahrlich nicht recht um dich bestellt” – Mestre Eckhart, *Predigten*, Werke, I, 5b, p.71.

Antigos, ou Nyingmapa, que como vimos se distinguiu como mestre do Dzogchen (*rdzogs chen*) ou *Grande Perfeição*, a experiência directa da natureza e fundo primordial da mente e dos fenómenos, cume de toda a progressão gradual e estratégica, não doutrinal, das vias budistas - *Hinayana*, *Mahayana*, *Vajrayana* - , mas na verdade situada para além de qualquer via, cuja própria noção, segundo a visão budista, recai sempre nas três esferas da ilusão conceptual: sujeito, objecto e acção (como constatámos, também em Eckhart o que se designa como Deus transcende as "vias" que o ocultam). Considerado, na classificação da tradição Nyingmapa, e na perspectiva da via

gradual (*lam rim*), como o último e supremo dos nove veículos⁴⁹ para o reconhecimento da natureza primordial da mente e de todos os fenómenos - a natureza de Buda, designação não de uma figura histórica, mas do estado natural de Despertar ou Iluminação - , o *rdzogs chen* não constitui todavia, em si mesmo, propriamente uma via ou um veículo, designando antes o próprio estado de experiência imediata da perfeição natural e absoluta de todas as coisas, independente dos métodos e práticas que o possam preparar e mesmo de qualquer tradição, religião ou escola específicas⁵⁰. Atesta-o o facto do *rdzogs chen* não ser exclusivo do budismo, mas surgir

⁴⁹ Os nove veículos incluem-se dentro da classificação mais geral em três veículos, correspondentes aos três níveis de ensinamento do Buda: Pequeno Veículo ou Veículo de Base, *Hinayana*, que inclui os *shravakas*, ou auditores, e os *pratyekabuddhas*; Grande Veículo, *Mahayana*, o dos *bodhisattvas*; e, também referido como uma extensão do mesmo Grande Veículo, o *Vajrayana* ou *Mantrayana* secreto, igualmente chamado *Tantrayana*, subdividido nos Tantras externos - *Kriyatantra*, *Ubhayatantra* e *Yogatatra* - e nos Tantras internos - *Mahayoga*, *Anuyoga* e *Atiyoga*, a Grande Perfeição ou *Dzogchen* (abreviação do tibetano *rdzogs-chen shin-tu mal-'byor*).

Estes veículos devem considerar-se como as diferentes formas que uma mesma via de reconhecimento da Budeidade assume segundo as qualidades e tendências dos indivíduos. É assim que os nove veículos se podem subsumir numa única viagem para um estado além de todo o conceito de veículo ou de viajante. Como diz o *Rei que tudo realiza* (*kun-byed rgyal-po*, T 828): "Realmente só há um / Mas empiricamente existem nove veículos"; e o *Lankavatara Sutra*: "Quando a mente se transforma / Não há nem veículo nem quem se mova" - cf. Gyurme Dorje, "Introdução do Tradutor", in S. S. Dudjom Rinpoche (Jikdel Yeshe Dorje), *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History*, Vol. I: *The Translations*, traduzido e editado por Gyurme Dorje com a colaboração de Matthew Kapstein, Boston: Wisdom Publications, 1991, pp.17-18.

Registe-se que outra classificação refere um distinto primeiro veículo, "o veículo mundano dos deuses e dos homens", e agrupa no segundo veículo os *shravakas* e os *pratyekabuddhas* - cf. Adriano Clemente, "Introdução" a Namkhai Norbu Rinpoche, *Dzogchen. L'État d'Auto-Perfection*, traduzido por Arnaud Pozin, Paris: Les Deux Océans, 1994, p.10.

⁵⁰ Sobre o *Dzogchen*, entre várias outras obras, cf. Longchenpa, *Kindly Bent to Ease Us*, I, II e III, traduzido do tibetano e anotado por Herbert V. Guenther, Emeryville, Dharma Publishing, 1975, 1976 e 1976; *Id.* (com o nome Longchen Rabjam), *The Precious Treasury of the Way of Abiding*, traduzido sob a direcção de Sua Eminência Chagdud Tulku Rinpoche por Richard Barron (Lama Chökyi Nyima), editado por membros da Comissão de Tradução Padma: Susanne Fairclough, Jeff Miller, Mary Racine e Robert Racine, Junction City, Padma Publishing, 1998; *The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, traduzido sob a direcção de Sua Eminência Chagdud Tulku Rinpoche por Richard Barron (Lama Chökyi Nyima), editado por membros da Comissão de Tradução Padma: Susanne Fairclough, Jeff Miller, Mary Racine e Robert Racine, edição bilingue tibetano-inglês, Junction City, Padma Publishing, 2001; *A Treasure Trove of Scriptural Transmission. A commentary on The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, traduzido sob a direcção de Sua Eminência Chagdud Tulku Rinpoche por Richard Barron (Lama Chökyi Nyima), editado por membros da Comissão de Tradução Padma: Susanne Fairclough, Jeff Miller, Mary Racine e Robert Racine, Junction City, Padma Publishing, 2001; *The Practice of Dzogchen*, introduzido, traduzido e anotado por Tulku Thondup, editado por Harold Talbot, Ítaca/Nova Iorque, Snow Lion, 2002, 3ª edição; *The Precious Treasury of Pith Instructions*, traduzido por Richard Barron (Lama Chökyi Nyima), Junction City, Padma Publishing, 2006; Nyoshul Khenpo Rinpoche e Lama Surya Das, *Natural Great Perfection. Dzogchen Teachings and Vajra Songs*, Ítaca/Nova Iorque, Snow Lion, 1995; Herbert V. Guenther, *Matrix of Mystery: Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs Chen Thought*, Boston, Shambhala, 1984; *Id.*, *From Reductionism to Creativity: rDzogs Chen and the New Sciences of Mind*, Boston, Shambhala, 1989; Namkhai Norbu Rinpoche, *The Cycle du Jour et de la Nuit. L'essence du Dzogchen*, texto essencial sobre a prática do Dzogchen estabelecido, traduzido e apresentado por John Reynolds para a edição americana; apresentação e comentários traduzidos do americano por Madeleine Carré; texto principal *Le Cycle du Jour et de la Nuit* traduzido do tibetano por Patrick Carré, JC Lattès, 1987; Samten Gyaltsen Karmay, *The Great Perfection. A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism*, Leiden, Brill, 1988; Karl Erhard, "Flügel schlägt des Garuda". *Litterar und ideengeschichtliche Bemerkungen zu einer Liedersammlung des rDzogs-chen*, Tibetan and Indi-Tibetan Studies 3, Stuttgart, Franz Steiner, 1990; Dudjom Lingpa, *Buddhahood Without Meditation. A Visionary Account Known as Refining Apparent Phenomena* (Nang-Jang), traduzido do tibetano sob a direcção de Chagdud Tulku Rinpoche por Richard Barron, Junction City, Padma Publishing, 1994; *The Golden Letters, The Three Statements of Garab Dorje, the first teacher of Dzogchen, together with a commentary by Dza Patrul Rinpoche entitled "The Special Teaching of the Wise and Glorious King"*, prefácio de Namkhai Norbu Rinpoche, tradução, introdução e comentários por John Myrdhin Reynolds, New York, Snow Lion, 1996; John Whitney Petit, *Mipham's Beacon of Certainty. Illuminating the View of Dzogchen, the Great Perfection*, Boston, Wisdom Publications, 1999; Marjushimitra, *Primordial Experience. An Introduction to rDzogs-chen Meditation*, traduzido por Namkhai Norbu e Kennard Lipman, em colaboração com Barrie Simmons, Boston & London, Shambhala, 2001; Mi-pam-gya-tso, *Fundamental Mind*, com comentário prático por Khetsun Sangpo Rinpoche, traduzido e editado por Jeffrey Hopkins, Ítaca/Nova Iorque, Snow Lion, 2006. Cf. também Paulo Borges, *A liberdade natural da mente no Dzogchen ou "Grande Perfeição"*, in Paulo Borges, Carlos João Correia e Matthieu Ricard, *O Budismo e a Natureza da Mente*, Lisboa: Mundos Paralelos, 2005, pp.61-79.

também na tradição *Bön*, a anterior religião do Tibete⁵¹, com linhagens próprias que ainda hoje o veiculam⁵².

No aspecto teórico-filosófico, o *rdzogs chen* distingue entre a mente no seu estado comum de ilusão, *sems*, e a sua natureza autêntica e primordial, *sems nyid*, sempre pura, imaculada e luminosa, também designada como *rig pa*. No seu estado comum, a mente (*sems*), pela sua actividade conceptual-emocional, condicionada pelos padrões herdados das experiências passadas e armazenados num fundo latente e inconsciente (*alaya-vijñana*, também designado por *kun gzhi*, que neste sentido importa distinguir do fundo ou base primordial, por vezes nomeado da mesma forma), cria o universo e os mundos que surgem como fenómenos da sua percepção ilusória e atormentada, obscurecendo aquela sua natureza original, *sems nyid* ou *rig pa*. Essa natureza da mente é o próprio fundo (*gzhi*) primordial de todas as coisas, um estado intemporal, incriado e inalterável de completude, assim designado como *rdzogs pa chen po*, Grande Perfeição. Este fundo primeiro de cada fluxo ou *continuum* mental individual é o próprio e eterno Buda primordial, metaforicamente apresentado como pai-mãe ou avô-avó de todos os Budas, *Kuntuzangpo*, *Bom para todos* ou *Universalmente bom*. Quando designado como uma mãe, diz-se que *sems*, a mente discursiva, produtora de projecções conceptuais, é o seu “filho perdido”, consistindo o despertar espiritual na reunião de ambos, por reintegração do estado comum da mente na sua

natureza primordial⁵³, o que dá lugar a narrativas tradicionais tibetanas afins à parábola evangélica do regresso do Filho pródigo⁵⁴.

O fundo primordial não pode ser em rigor descrito como um estado de união dos opostos, como *nirvana* e *samsara*, ou de reconhecimento da não-dualidade de sujeito e objecto, pois nele jamais ocorreu qualquer dicotomia ou antinomia conceptual. Assim sendo, transcende toda a afirmação e negação e a própria transcensão destas, sendo totalmente inexprimível. A sua vacuidade, enquanto ausência de características, difere todavia do que um autor designa como a “concepção de um Absoluto meramente congelado”, diferindo “radicalmente da teoria de *sunyata*” da escola *Madhyamika*, que seria meramente desconstrutiva⁵⁵. Há assim uma tríade de aspectos do fundo - essência vazia (*ngo-ba stong-pa*), natureza luminosa (*rang-bzhin gsal-ba*), sensibilidade ou compaixão irradiante (*thugs-rje ma'gags-pa*)⁵⁶ -, unindo incriado e manifestação em termos de uma fecundidade e dinamismo que não deixam de evocar, num contexto radicalmente não teísta nem criacionista, curiosas semelhanças com algumas formulações do Deus trinitário e da criação na tradição cristã, sobretudo com a relação que Eckhart estabelece entre a *bullitio* interna do fundo supra-divino nas Pessoas trinitárias e a sua *ebullitio* na criação contínua de todas as coisas (os termos remetem, respectivamente, para a imagem de um ferver que gera bolhas e que transborda)⁵⁷.

⁵¹ Sobre a tradição *Bön*, cf. D. L. Snellgrove, *The Nine Ways of Bön. Excerpts from the gZi-brijid edited and translated*, London Oriental Series, vol. 18, Londres, 1967 (reedição: Boulder, 1987); D. L. Snellgrove e H. Richardson, *A Cultural History of Tibet*, Londres, 1968 (reimpressão: Boulder, 1980); Samten Gyaltzen Karmay, *The Treasury of Good Sayings. A Tibetan History of Bön*, London Oriental Series, vol. 26, Londres, 1972; Per Kvaerne, “Bönpo Studies. The *Akrid* System of Meditation”, *Kailash* 1, 1 (1973) : pp. 19-50; 1,4 (1973): pp. 247-332.

⁵² Cf., por exemplo, Donatella Rossi, *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion*, Itaca, Snow Lion, 1999; Tenzin Wangyal, *Les prodiges de l'esprit naturel. L'essence du Dzogchen dans la tradition Bön originelle du Tibet*, prefácio de S. S. o Dalai Lama, traduzido do americano por Horacio e Margo Sanchez, Éditions du Seuil, 2000; Shardza Tashi Gyaltzen, *Heart Drops of Dharmakaya. Dzogchen Practice of the Bön Tradition*, tradução e comentário por Lopon Tenzin Namdak, introdução de Per Kvaerne, editado por Richard Dixey, Ithaca, New York: Snow Lion, 2002.

⁵³ Cf. Samten Gyaltzen Karmay, *The Great Perfection. A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism*, p.175-184.

⁵⁴ Cf. Herbert V. Guenther, *Wholeness Lost and Wholeness regained. Forgotten Tales of Individuation from Ancient Tibet*,

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, pp.176-177.

⁵⁶ Cf. Philippe Cornu, “Dzogchen”, in *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, Paris: Éditions du Seuil, 2001, pp.184-190, p.188.

⁵⁷ Cf., por exemplo, Mestre Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, n.342, in *Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft. Die lateinischen Werke*, 3:291.4-8, Estugarda/Berlin, Kohlhammer, 1936-. Cf. Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. IV, pp.127-128 e 142-145.

Por outro lado, há efectivamente que não confundir o fundo primordial (*kun-gzhi*) com a consciência fundamental (*kun-zhi nam-shes*, em sânscrito *alayavijñāna*). O fundo primordial desconhece a diferenciação entre nirvana e samsara, os estados desperto e confuso da mente. A sua energia dinâmica (*rtse*) manifesta-se espontaneamente (*röl pa*, palavra que se pode traduzir como “jogo”), o fundo converte-se em “fundo de emergência” (‘*char-gzhi*) e as aparências manifestadas designam-se como “fundo em manifestação” (*gzhi-snang*). Todas as possibilidades do nirvana e do samsara estão aí pré-contidas e o fundo torna-se “fundo universal”. Reconhecer este processo manifestativo como o desdobramento do fundo é a consciência desperta (*rig-pa*) e o estado de Buda; perder a consciência do processo e interpretar a manifestação como exterior ao fundo e à mente é a ignorância dualista (*ma-rig-pa*). Da percepção da dualidade exterior / interior emergem os conceitos de “eu” e “outro”, com as emoções de apego e aversão e as acções resultantes, que constituem a mente comum (*sems*), onde se manifestam oito modos de consciência: cinco ligados aos sentidos exteriores e a mente conceptual que sintetiza e identifica como isto ou aquilo as imagens deles procedentes, a consciência emocional que condiciona tal identificação e lhe reage com apego e aversão e a consciência fundamental (*kun-zhi nam-shes*, *alayavijñāna*), a qual condiciona inconscientemente todo o processo, sendo também o receptáculo das impregnações kármicas e o suporte do devir samsárico da mente nos vários mundos da existência ilusoriamente plasmados pela distorção da primordial energia manifestativa nas alucinações da percepção dualista ⁵⁸.

Após esta apresentação geral da visão do *rdzogs chen*, destacamos alguns passos d’ O Precioso Tesouro do Espaço Fundamental dos Fenómenos, primeiro de um conjunto de textos decisivos onde Longchempa expõe a natureza do fundo primordial e as suas implicações teórico-práticas. O texto começa por uma homenagem ao Buda primordial após a qual se usa o termo *tchang tchup sems*, o *bodhicitta* ou espírito de iluminação, que no Mahayana designa o desejo de atingir a Iluminação pelo bem de todos os seres, e que aqui surge não como algo a cultivar individualmente, mas antes como a “primordial consciência desperta naturalmente ocorrente” e o próprio “tesouro de onde procede o universo de aparências e possibilidades, sejam do samsara ou do nirvana” ⁵⁹. Estamos mais perto da noção mahayânica de *bodhicitta* absoluto, enquanto estado não conceptual, embora a Grande Perfeição lhe confira o sentido cósmico-metafísico de uma matriz da fenomenalidade universal ⁶⁰. No seu íntimo reside o “fundo de tudo o que surge”, o qual, “vazio em essência”, jamais havendo “existido como o quer que seja, emerge todavia como absolutamente tudo”, numa clara afinidade com a dialéctica entre nada, algo e tudo, em que a indeterminação absoluta é por isso mesmo fonte de todas as possibilidades manifestativas, que, pelo menos desde Plotino, atravessa toda a vertente neoplatónica da metafísica ocidental ⁶¹. A vacuidade do fundo, ou do “espaço fundamental” (*dbying*), fazendo jus à sua expressão tibetana, *tong pa nyid*, que conjuga as noções de “vazio” e de “mil” ⁶², é uma contínua irradiação luminosa, uma clara experiência de si, mas também sensível-compassiva, assumindo espontaneamente as ilimitadas formas mais adequadas às necessidades dos seres

⁵⁸ Cf. Philippe Cornu, “Dzogchen”, in *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, pp.188-189 e “Base universelle”, pp.72-73. Para uma profunda exposição deste processo, onde, até certo ponto em convergência com Eckhart, se aponta o emergir de “uma consciência que imagina um “eu”, no seio do “fundo do ser” ou “espaço fundamental”, como o “factor condicionante” que dá lugar à manifestação de “todos os fenómenos aparentes”, “como ilusões”, cf. Dudjom Lingpa, *Buddhahood Without Meditation. A Visionary Account Known as Refining Apparent Phenomena* (Nang-Jang), pp.9 e 25-29.

⁵⁹ Cf. Longchen Rabjam, *The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, p.3.

⁶⁰ Cf. Herbert V. Guenther, *Matrix of Mystery: Scientific and Humanistic Aspects of rdZogs Chen Thought*, Sunny Press, 1994.

⁶¹ Cf. Stanislas Breton, *Rien ou Quelque Chose. Roman de métaphysique*, Paris: Flammarion, 1987, pp.8-17.

⁶² Cf. Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary with sanskrit synonyms*, Deli / Patna / Varanasi, Motilal Banarsidass, 1973, pp..551-552.

ilusoriamente configurados pelo extravio dessa experiência. A “própria mente” e a sua “manifestação (röl pa) indeterminada”, sem finalidade ou plano pré-estabelecido, movida pela sua “energia dinâmica” (tsel), são esse “espaço” primordial de que todos os fenómenos são “ornamento” e “nada mais”. Tudo é a “expressão mágica” de um “nada” que, sendo-o, “emerge como absolutamente tudo”: todas as aparências, formas animadas e inanimadas, sons e vozes, todos os estados de consciência conceptual e não conceptual, são as três dimensões do corpo, da palavra e da mente iluminados. Neste sentido, mesmo os seres que, não reconhecendo isto, se percebem como nascendo, vivendo e morrendo nos seis mundos do samsara, “não se extraviam minimamente do espaço fundamental dos fenómenos”: a sua condição é a de “ilusões”, “manifestas porém inexistentes”⁶³. Assumindo a visão-experiência última, Longchenpa conclui que, “dado não haver confusão (trul pa mé), nada existe como algum estado não confundido”, “jamais haverá liberdade, pois nunca houve escravidão”⁶⁴.

A visão-experiência do rdzogs chen ou ati yoga, o yoga primordial, conduz, se bem que ainda no plano relativo da sua comunicação às mentes ilusoriamente condicionadas, a uma desconstrução abrupta da reificada estrutura conceptual de um mundo afinal irreal de seres, objectos, identidades e intencionalidades, não só os da percepção comum, mas neste caso sobretudo os da própria estratégia

budista, com seus métodos, vias e práticas gradualmente escalonados: *Hinayana*, *Mahayana*, *Vajrayana*. No íntimo da “mente iluminada” não há qualquer “objecto a ver”, visão ou alguém que veja, não há meditação nem algo em que meditar e, nessa “presença espontânea, sem qualquer dualidade de objectivo e conduta”, não há qualquer “fruição a alcançar”. Não há “níveis de realização a atravessar” e não há quaisquer “vias”. Não há “mandalas a visualizar”, nem “mantras, recitações, iniciações e compromissos”⁶⁵.

Se tudo é desde já livre, incluindo de ser e ser livre, todo o esforço de libertação é sem sentido e devem ser abandonados todos os aspectos da prática budista (que todavia, segundo a via gradual também ensinada pelo próprio Longchenpa, são necessários e devem ser escrupulosamente observados, como uma última ilusão que liberta de todas as ilusões, para que libertar-se deles possa ser benéfico⁶⁶). Há que não forcejar ou tentar atingir seja o que for, não observar os conceitos mentais, não meditar nos fenómenos da mente discursiva, não analisar os objectos sensíveis e a mente comum, não rejeitar o *karma* e as emoções aflitivas, não aceitar nada como verdadeiro, não prender a corrente mental. Tudo reverte a uma uniformidade sem objectos, verificando-se a inexistência de “processo ordenado”, “fenómenos” e “estrutura identificável de referência”. A tríade “fundo”, “via” e “fruição” entra em colapso, tal como a distinção “samsara”-“nirvana”, “bom ou mau” e

⁶³ Cf. Longchen Rabjam, *The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, pp. 3 e 5.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 11. Como também afirma: “Uma vez que nunca houve liberdade, não há liberdade e nunca haverá liberdade, / o nirvana é apenas uma etiqueta e não há alguém que tenha alguma vez conhecido a liberdade” - *Ibid.*

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 43.

⁶⁶ Em última instância, segundo a própria visão budista, todo o Dharma ensinado pelo Buda, ou de “transmissão”, incluindo o que nele se diz sobre a própria natureza de Buda, não decorre directamente da natureza última das coisas, mas antes da sua manifestação em função das necessidades e capacidades dos seres não despertos. Distingue-se assim entre este “Dharma de transmissão”, os ensinamentos dos Budas, adaptados aos limites dos seres iludidos, e o “Dharma de realização”, os frutos espirituais da aplicação de tais ensinamentos. Cf. “Glossário” in Patrul Rinpoche, *O Caminho da Grande Perfeição*, prefácios de S. S. o Dalai Lama e de Dilgo Khyentse Rinpoche, tradução de Paulo Borges (texto) e Rui Lopo (prefácios, introduções, glossário e bibliografia) (Grupo de Tradução Padmakara), Lisboa: Êsquilo, 2007, p. 451.

Assim se compreende que, no *Sutra do Diamante*, o próprio Buda declare que no Dharma por si ensinado “não se encontra mais verdade do que mentira” - Cf. *Sôtra du Diamant et autres sôtras de la Voie médiane*, traduções do tibetano por Philippe Cornu, do chinês e do sânscrito por Patrick Carré, Arthème Fayard, 2001, XIV e XVII, pp. 45 e 52. Já no *Majjhima-Nikâya* o Buda compara o seu ensinamento a uma jangada, feita para atravessar um rio e passar para a outra margem (do sofrimento e das suas causas), devendo então ser abandonada, sem apego - cf. Walpola Rahula, *L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, prefácio de P. Demiéville, Paris: Éditions du Seuil, 1978, pp. 29-30.

mesmo a noção de uma existência inata do “espaço fundamental”. “Não há ponto de referência” que permita perguntar “como” e “o quê” e responder: “É isto!”. Ninguém pode fazer nada, pois “onde está o “eu”?”. Nada se pode fazer, perante o que antes parecia existir e agora se vê jamais haver existido, tal o reconhecimento de uma miragem em pleno deserto que não é menos do que o reconhecimento do próprio deserto como miragem, senão o que faz Longchenpa: “Ah! Ah! Rebento de rir perante tão grande maravilha como esta!”⁶⁷. Longchenpa ri. E é o que continua a fazer, perante a evanescência da falsa percepção de si e dos outros, no volume de auto-comentário ao seu próprio texto-raiz: “Tendo-me fundido com o espaço vazio de abertura que é a minha natureza, se no momento presente nada sou em absoluto, onde é que isso vos deixa a todos vocês? Ah! Ah!”⁶⁸. Tal como em Eckhart, o refluxo do sujeito para o espaço do fundo sem fundo primordial, sem implicar a anulação da percepção e tornando-a num sentido ainda mais nítida, desertifica-o das entidades fictícias que como miragens antes o pareciam povoar. O seu riso remete-o Longchenpa para o do próprio Buda primordial, n’ *O Tantra da Pilha de Jóias*, que, “vendo o modo pelo qual todos os fenómenos emergem continuamente ao mesmo tempo que nada são em absoluto, se maravilhou perante si mesmo. As suas próprias grandes gargalhadas – provocadas pelo seu divertimento consigo próprio – surgiram naturalmente da sua garganta”⁶⁹.

Se o Buda histórico sorri, o Buda primordial ri abertamente perante o espectáculo da inessencialidade de todo o ser, de todas as coisas e de si próprio.

Mas este riso é inseparável de uma ininterrupta irradiação sábia e compassiva, pela qual simultaneamente assume – como numa ilusão mágica, irreal mas evidente – todas as formas de manifestação aptas a socorrer e libertar os seres presos nos meandros da alucinada crença na existência intrínseca de si e dos fenómenos. A radical transcensão de toda a doutrina e de toda a moral é o próprio fundamento do mais rigoroso exercício de uma ética libertadora. Como diz Padmasambhava, há que ter uma visão tão elevada como o céu e uma acção tão fina como as areias do Ganges.

Considerados na luz da sua experiência fundamental como fundo-espaço incriado, incharacterístico e ao mesmo tempo exuberante de possibilidades criadoras e decriadoras, o nada (*Nichts*) e a vacuidade (*tong pa nyid*) não niilistas nem essencialistas de Eckhart e Longchenpa parecem convergir, tal como parecem convergir na sua imprevisível espontaneidade a vida “sem porquê” (*ohne Warum*) do primeiro, que brota continuamente do seu próprio fundo, e a sabedoria compassiva, ridente e festiva, num “jogo” sem finalidade ou plano pré-estabelecido (*röl pa ngé mé*), do segundo. O que não se pode verificar senão por um saber/sabor de experiência feito. Como nos diz um eminente representante da linhagem de Eckhart, despedindo-nos do saber e da cultura para a Vida:

“Amigo, isto basta. No caso de mais quereses ler

Vai então e torna-te tu próprio a escrita e a essência”⁷⁰

⁶⁷ Cf., para tudo o que referimos, Longchen Rabjam, *The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, pp.117-119.

⁶⁸ Cf. *Id.*, *A Treasure Trove of Scriptural Transmission. A commentary on The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, p.342.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*

⁷⁰ “Freund es ist auch genus. Im fall du mehr wilt lesen / So geh und werde selbst die Schrift und selbst das Wesen” [grafia não atualizada], Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, VI, 263, edição crítica de Louise Gnädinger, Estugarda: Philipp Reclam, 2001, p.285.

Bem e mal: contradição ou paradoxo?

Good and evil: contradiction or paradox?

Rogério Miranda de ALMEIDA¹
(Programa de Pós-Graduação em
Filosofia - PUC Curitiba - Paraná)

Resumo

O objetivo destas reflexões é mostrar, com ênfase na filosofia de Nietzsche, o paradoxo fundamental que permeia e atravessa os conceitos de bem e mal. Com efeito, e diferentemente da tradição metafísico-moral que se desenvolveu desde os pré-socráticos e, principalmente, depois de Platão, alguns pensadores, tais como Heráclito, Empédocles, Jakob Böhme, Schopenhauer e, sobretudo, Nietzsche, vêem nas pretensas oposições entre o bem e o mal, entre a bondade e a maldade, a justiça e a injustiça, a verdade e a não-verdade, uma relação de inclusão, de passagem, de intercâmbio, de entrelaçamento e inter-ação contínua. Nietzsche, em particular, analisa estas noções a partir do seu conceito fundamental da vontade de potência e das relações de forças, as quais determinam, numa dinâmica de luta e de superações recíprocas, as diferentes valorações e interpretações que não cessam, por isso mesmo, de se construir e de se destruir.

Palavras-chave: bem – mal – Nietzsche – contradição - paradoxo.

Abstract

These reflections, that place a special emphasis on Nietzsche's philosophy, aim at showing the fundamental paradox that permeates and crosses through the concepts of good and evil. In fact, and differently from the moral-metaphysical tradition that developed since the Pre-Socratic philosophers and, principally, since Plato, some thinkers, like Heraclitus, Empedocles, Jakob Böhme, Schopenhauer and, above all, Nietzsche, see in the so-called oppositions between good and evil, goodness and wickedness, justice and injustice, truth and non-truth, rather a relation of inclusion, passage, interchange, intertwining, and continuous interplay. Nietzsche, in particular, analyses these notions from the perspective of his fundamental concept of will to power and relation of forces. These forces determine, through a dynamics of struggle and mutual overcoming, the different values and interpretations, which do not cease, for this very reason, to construct and to destroy.

Key-words: *Good – Evil – Nietzsche - contradiction – paradox*

¹ Rogério Miranda de Almeida, doutor em filosofia e em teologia pelas Universidades de Metz e Estrasburgo, França, leciona no programa de pós-graduação de filosofia da PUC do Paraná. Publicou, por Edições Loyola, *Nietzsche e Freud: Eterno retorno e compulsão à repetição* (2005); *Nietzsche e o paradoxo* (2005); *Eros e Tânatos: A vida, a morte, o desejo* (2007).

Introdução

Em 1886, Friedrich Nietzsche publica *Para além de bem e mal*. Esta obra, que segue imediatamente a *Assim falou Zaratustra* e que se situa no terceiro e último período produtivo do filósofo, compreende temas que ele já havia abordado anteriormente e que seriam relidos, reescritos, reavaliados e reelaborados juntamente com aqueles textos que marcaram a intensa atividade dos anos 87-88. Em *Ecce Homo*, classificado vulgarmente como uma *autobiografia*, Nietzsche descreverá *Para além de bem e mal* nestes termos: “Este livro (1886) é, no essencial, uma crítica à modernidade, sem excluir as ciências modernas, as artes modernas, nem mesmo a política moderna”.² Todavia, mais do que uma crítica à modernidade, às ciências, às artes e à política modernas, esta obra retoma e reinterpreta a problemática, ou as problemáticas, que o discípulo de Dioniso vinha desenvolvendo já desde os primeiros escritos, aqueles que eu designo pela expressão: “os escritos trágicos”. Estas problemáticas se acham igualmente presentes no livro intitulado *Humano, demasiado humano* (1878–80) que forma, na minha leitura, uma espécie de charneira ou, mais exatamente, uma transição ou uma passagem do primeiro para o terceiro período. A concepção estética que se exprime nos *escritos trágicos* será, em *Para além de bem e mal*, revalorada e reforçada em seus pontos essenciais. Assim, o filósofo do futuro se apresentará como aquele que sabe – e pode – não somente criar, mas também experimentar, comandar, ordenar, legiferar.

Se, na minha perspectiva, *Humano, demasiado humano* se coloca como um *entre-dois* na evolução de todo o pensamento nietzschiano, e se a

Genealogia da moral (1887) constitui, sob certos aspectos, uma obra de transição dentro do próprio terceiro período, a tarefa de situar *Para além de bem e mal* não se revelará como uma das mais fáceis, porquanto o leitor deverá confrontar-se com uma massa colossal de fragmentos póstumos que se relacionam com este escrito e que remontam até o outono de 1881.

Mas a que propriamente visa esta obra à qual o filósofo ajuntou o subtítulo: *Prelúdio a uma filosofia do futuro?* A autora americana Ofelia Schutte observa que se a metafísica incomoda Nietzsche de modo tão intenso, é porque ele também está à procura de um *além* como fundamento dos valores. Mas o seu fundamento de valores, acrescenta a autora, é totalmente diferente daquele que haviam construído a metafísica e a moral tradicionais. Em outros termos, o *além* que Nietzsche combate repousa sobre o dualismo ou a antítese entre o bem e o mal, enquanto a realidade que ele próprio reivindica é uma realidade que se situa, justamente, para além desta mesma oposição, vale dizer, *para além de bem e mal*.³ E não para além *do bem e do mal*, como o quer erroneamente uma tradução feita recentemente para a Companhia das Letras, que desconsiderou completamente a nuance e a precisão do título original alemão: *Jenseits von Gut und Böse*. De fato, procurar um fundamento, uma unidade ou uma síntese que transcenda dois valores considerados opostos ou contraditórios seria, na visão de Nietzsche, um sintoma típico das forças niilistas da decadência, que se manifestam pelo ressentimento, o rancor, o esgotamento e a negação de tudo aquilo que a vida tem de belo, de forte, de potente, de fértil, de sensual, de terrível e cruel. Ora, aquilo a que o filósofo do futuro aspira, persegue e

² *EH-BM*, 2. Todas as citações que faço de Nietzsche são tiradas da *Kritische Studienausgabe*, 15 v., edição G. Colli e M. Montinari, Berlin: De Gruyter, 1988.

Os fragmentos póstumos são indicados da seguinte maneira: *KS* é a abreviação do nome da edição, os dois primeiros números referem-se ao fragmento citado, seguem-se o número do volume e o da página. Teremos, por exemplo: 26(290), 11, 227. Quanto às obras elaboradas, e independentemente da língua ou edição em que foram publicadas, citam-se as fontes a partir dos números dos respectivos parágrafos, capítulos ou aforismos. Retenha-se, ainda, que todos os itálicos nas citações que faço de Nietzsche provêm do próprio Nietzsche.

³ Cf. O. SCHUTTE, *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*. Chicago: University of Chicago Press, 1984, p. 38.

propugna é justamente um *além de bem e mal* e, conseqüentemente, de verdadeiro e falso, de lógico e ilógico, de condicional e incondicional, de belo e feio, de aparente e real, de justo e injusto.

De resto, uma filosofia que reclama um *para além de bem e mal* está fundamental e essencialmente vinculada à experiência da escrita e, no caso específico que me proponho analisar, à escrita e ao pensamento nietzschianos que — sublinhe-se — não podem ser concebidos senão no seu *des-enrolar-se, entre-tecer-se e entre-laçar-se* recíprocos e radicais. Com efeito, se eu considero o *texto*, ou a *escrita*, como aquilo que resiste, se subtrai, se esquiva e continuamente escapa à apreensão ou ao domínio do discurso enquanto tal, é porque a multiplicidade de interpretações que a atravessa não deve ser pensada senão a partir de um universo de forças que não cessam, elas também, de se ligar, de se imbricar, de se excluir e de se incluir umas nas outras. Trata-se, portanto, da *escrita do paradoxo*, e não da “contradição”, a qual implicaria uma oposição irreduzível entre duas visões, duas leituras, dois valores e, no caso do *bem e do mal*, entre dois princípios dotados de um mesmo nível ou de um mesmo status ontológico. Quanto à *escrita do paradoxo*, ela exprime, pela sua própria dinâmica, a constante superação ou o perene recomeçar de uma experiência que, ao mesmo tempo, acarreta êxito e fracasso, vitória e malogro, reencontro e perda, angústia e gozo; o gozo fálico de um *ainda não* que permanece suspenso na própria simbolização ou incompletude do real. Eis a razão pela qual um texto nietzschiano está sempre a evocar outro texto sem que, todavia, se possa afirmar que existe um fio lógico e necessário guiando-os e unindo-os na sua inteligibilidade e evolução internas. Eles supõem, ao invés, uma pluralidade de sentidos, de leituras e valorações que retornam sempre, se repetem sempre, mas na diferença e na dinâmica de um significar heterogêneo à tensão irrefreável — e

insaciável — do desejo ou do sujeito que nomeia. Antes porém de desenvolver a concepção nietzschiana de um *para além de bem e mal*, urge que se retrace, nas suas grandes linhas, aquilo que a tradição metafísica e a moral cristã ocidental entenderam pelos conceitos de bem e de mal.

1. O que é o bem? o que não é o mal?

Na sua *Teodicéia*, Leibniz nos fornece três definições do mal que, tomadas em conjunto, remontam àquelas que já haviam sido avançadas por Agostinho, a saber: o mal metafísico, o mal físico e o moral. O primeiro consiste numa imperfeição, ou numa ausência de bem, o segundo diz respeito ao sofrimento, enquanto o último reside lá onde habita o pecado.⁴ Mas foi no sentido de uma imperfeição, ou da ausência de bem, que a tradição filosófica ocidental tentou, o mais das vezes, definir o mal. Na era moderna, porém, o acento se desloca para uma visão *subjéctiva* desta noção, na medida em que as atenções se concentram sobre o sujeito na sua acepção filosófica, moral e psicológica. Com efeito, se com Sócrates o mal já era visto como derivando da ignorância, a partir de Hobbes, de Spinoza, de Locke e, sobretudo, de Kant, ele será considerado como o objeto negativo ou como a imperfeição de um desejo, ou de um juízo de valor, que emana do próprio sujeito, ou da consciência moral. Contudo, um olhar retrospectivo lançado sobre as teorias que teceram os metafísicos ocidentais evidenciará que a tese neles predominante é aquela que identifica o ser com o bem e o mal com o não-ser ou, na concepção estoica, com algo que se revela útil à ordem do mundo. De resto, a segunda destas duas concepções, vamos ainda encontrá-la, embora situada e desenvolvida a partir de uma outra perspectiva, em Hegel, para quem o mal nasce de uma vontade arbitrária, não objetiva; e, assim fazendo,

⁴ Cf. G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*. Milano: Bompiani, 2005, § 21.

ele se revela como uma reflexão interior da subjetividade em si, que permanece submersa na “nulidade absoluta” deste mesmo querer.⁵

Curiosamente, porém, todas as teorias que tentaram determinar a essência ou a causa do bem viram-se na necessidade de enfrentar a problemática do mal e, inversamente, sempre que procuraram compreender a manifestação do mal, deveram simultaneamente fazer face à questão do bem. E não poderia ser de outro modo, porquanto, ao acentuarem sua diferença radical, não se impediram — não podiam impedir-se — de fazer transparecer, e mesmo ressaltar, suas semelhanças, *inter-ações* e dependências mútuas. Quero com isto significar que não se podem definir estas duas noções, melhor, não se podem nem mesmo concebê-las sem, ao mesmo tempo, levarem-se em conta suas relações, *gradações*, passagens, transformações e inclusões recíprocas. Assim, na história do pensamento ocidental, três tendências se destacaram ao tentarem apreender e elucidar o problema do mal: uma tendência monística, uma tendência dualística e uma outra que se move a partir e através de um universo de forças que não cessam de se desdobrar, de se separar, de se re-ligar e de disputar entre si o domínio sobre a totalidade dos seres.

a) O mal como não-ser

Com relação à primeira tendência — a concepção do mal como imperfeição ou ausência do ser — vemo-la remontar até Aristóteles e, além de Aristóteles, até Platão. Com efeito, no Décimo Livro da *República*, Sócrates induz o seu interlocutor, Glauco, a admitir que o corpo no qual se estabelece o mal, ou o vício, encaminha-se inevitavelmente para

o próprio aniquilamento.⁶ No entanto, já no Primeiro Livro do mesmo diálogo, Sócrates havia levado Polemarco a concluir que o justo pode igualmente ser injusto, pois do mesmo modo que, no pugilato, o lutador mais hábil em desferir golpes é aquele que sabe também evitá-los e, entre os doentes, o mais capaz de preservar-se de uma enfermidade será também apto a transmiti-la sem que ninguém o perceba, assim também o melhor custódio de um exército será o mesmo que, astutamente, saberá apossar-se dos estratégias, segredos e planos do inimigo para melhor atacá-lo.⁷ Portanto, o mais hábil custódio de um exército ou do erário real poderá igualmente revelar-se como o mais hábil ladrão ou o mais sutil impostor. De resto, Sócrates afirmará no *Filebo* (61b) que não se deve buscar o bem numa vida sem mistura, mas numa vida mista. E, no *Banquete*, será a vez de Diotima convencer Sócrates sobre os riscos de se inferir que aquilo que não é belo seja necessariamente feio, que aquele que não é sábio se considere *ipso facto* ignorante e que aquilo que não é bom seja incondicionalmente mau.⁸

Este paradoxo do *entre-dois*, ou do *apesar de*, surgirá igualmente, mas a partir de outra perspectiva, na concepção dos estóicos e, particularmente, naquela de Crisipo, para quem os males não são males enquanto tais, porquanto, ao condicionarem a existência dos bens, eles se manifestam como necessários à ordem ou à harmonia do universo. De sorte que não haveria justiça se não houvesse ofensa; tampouco haveria atividade sem ociosidade, nem verdade sem mentira.

Com Plotino, no entanto, o mal será excluído não somente de Deus, mas também de todo ser, visto que ele significa uma total e radical falta de bem. Esta falta ou privação absoluta do bem refere-se

⁵ Cf. G. W. F. HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Werke* 10/20. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, § 512.

⁶ Cf. *A República*, X, 609c–d.

⁷ Cf. *A República*, I, 333e–334a.

⁸ *Banquete*, 201e–202b. Para a questão do *meio* ou do *entre-dois* na filosofia de Platão, veja o meu *Eros e Tânatos: A vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007, Capítulo II.

especificamente à matéria, porquanto sendo esta desprovida de ser, será também incapaz de tomar parte no bem. Conseqüentemente, será somente num sentido equívoco que se poderá afirmar que a matéria é, quando, na verdade, ela não é. A sua existência se justificaria tão-somente na medida em que é necessário que todo grau da realidade seja esgotado. Todavia – e é aqui onde reside a ambigüidade fundamental de Plotino – a matéria não é totalmente independente do Uno, na medida em que ela se revela como o último elo, ou o último reflexo, antes do seu mergulho final no vazio absoluto do nada.⁹ Em outros termos, mesmo considerada sob a modalidade de uma negação ou privação total do ser, ela só poderá ser concebida a partir da estrutura triádica das hipóstases: Uno – Inteligência – Alma.

Esta identificação do mal com o não-ser se difundirá ao longo de toda a tradição cristã através de Clemente de Alexandria, Orígenes e, principalmente, Agostinho. Contudo, esta mesma tradição devia embater-se na dificuldade de ter que admitir que a natureza, enquanto conjunto de fenômenos da sensibilidade e da fertilidade, não é má em si e que a matéria não é intrinsecamente negativa, porquanto ambas derivam de Deus ou foram por ele criadas. Na *Cidade de Deus*, por exemplo, Agostinho declara sem rodeios: “Na natureza não existe nenhuma entidade como o ‘mal’; o ‘mal’ é tão-somente um nome para uma privação do bem”.¹⁰ De igual modo, nas *Confissões*, ele já havia sublinhado que tudo aquilo que é, é bom e que o mal não é uma substância, pois caso ele fosse uma substância, seria bom.¹¹ Nesta visão, portanto, o mal metafísico exprime a diferença entre Deus e as criaturas, revelando-se paradoxalmente, e em última instância, como um bem ou, pelo menos, como uma das condições para que se realize o bem. Quanto ao mal físico, ele manifesta a punição divina

pelo pecado, enquanto o mal moral, que diz respeito ao próprio pecado, não se efetua senão por uma ação do livre arbítrio.

Ao introduzir-se na escolástica através de Boécio, e embora repensada e modulada por acentos diferentes, esta mesma idéia recorrerá em pensadores tão diversos quanto Anselmo de Aosta, Alexandre de Hales, Alberto Magno e Tomás de Aquino. Além do mais, convém lembrar que ela estará também presente, por intermédio de Maimônides, na escolástica judaica de tipo aristotélico e, sob certos aspectos, neoplatônica.

Para Tomás de Aquino, o ser, a bondade e, em suma, tudo aquilo que é dito por essência nada contém de estranho ou de misturado ao seu próprio ser. Ora, Deus, enquanto bondade, não pode ter em si mesmo algo que não seja bom. Por conseguinte, o mal não pode absolutamente nele habitar. Ademais, o mal é, na perspectiva do princípio de contradição, oposto ao bem. E como a essência do bem consiste na perfeição e a do mal – se é que se pode coerentemente falar aqui de uma essência do mal – concerne à imperfeição, o mal não pode residir em Deus. Além disso, uma coisa é dita perfeita na medida em que se encontra em ato e, inversamente, ela é considerada imperfeita quando este mesmo ato vem a faltar. Ora, sendo o mal uma privação do bem, segue-se que ele é imperfeito; e dado que o sujeito da privação se relaciona com a potência e a potência não pode de maneira alguma encontrar-se em Deus, decorre necessariamente que o mal tampouco poderá nele habitar.¹²

Como se pode constatar, todas essas doutrinas convergem para a conclusão segundo a qual Deus, ou o Ser, ou o Uno são a realidade absoluta ou a perfeição absoluta. Inversamente, o mal se apresenta como

⁹ Cf. PLOTINO. *Enneadi*. Milano: Bompiani, 2004, I, 8, 5.

¹⁰ SAINT AUGUSTINE. *City of God*. London: Penguin Books, 2003, XI, 22.

¹¹ Cf. AGOSTINO. *Le Confessioni*. Torino: Einaudi, 2002, VII, 12.

¹² Cf. *Summa contra gentiles*, I, 39. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

negação, privação, imperfeição ou, numa palavra, como não-ser. Certo, seria prematuro tirar ilações a partir de análises tão sumárias quanto estas que eu acabei de aduzir. E se se considerarem pensadores tão ambíguos quanto Platão, Aristóteles, Plotino e Tomás de Aquino, forçoso também será reconhecer que nada é capaz de se substituir ao próprio texto, lugar por onde a tensão do desejo não cessa de se desenrolar na tentativa de colmatar uma hiância ou, mais precisamente, de apreender um significante que só se dá na medida mesma em que ele escapa ou se subtrai ao domínio do discurso enquanto tal. Não obstante isso, ou por isso mesmo, o *leitmotiv* que atravessa todas essas teorias nos permite apontar para os impasses em que elas vêm finalmente esbarrar e que, constantemente, as obrigam a se transformarem em outras representações, outras significações, outras simbolizações, outras criações, ou recriações. Com efeito, se todo grau de perfeição redundava necessário à consumação ou ao coroamento da perfeição enquanto tal — se é que existe uma perfeição enquanto tal —, segue-se que toda forma de imperfeição deve necessariamente existir para que a perfeição, enquanto totalidade, possa também ser nomeada ou, simplesmente, imaginada. Levando-se pois em conta os desafios, as armadilhas e sinuosidades que encerra a própria imanência deste universo, resulta que o bem — todo bem — não pode ser concebido senão, paradoxalmente, em relação com o mal. E o mesmo se poderia dizer a respeito das diferentes doutrinas dualísticas, onde o acento irá recair sobre dois princípios antagônicos que, autônomos e irredutíveis nos seus confrontos fundamentais, não cessam, por isso mesmo, de lutar um contra o outro, um *no* outro.

b) A concepção dualística do mal

Como se sabe, o modelo clássico deste antagonismo radical no interior do próprio ser encontra-se nas religiões antigas do Oriente e, em particular,

nas religiões pérsicas. Aqui, o zoroastrismo (de Zoroastro ou Zaratustra) funda-se sobre a oposição entre o dia e a noite, ou entre a luz e as trevas, tidas respectivamente como expressões ou personificações do bem e do mal. Diante da divindade *Ahura Mazda*, ou *Ormazd*, coloca-se *Ahriman* que, como princípio do mal, exerce antes a função de limitar a potência da divindade propriamente dita. Isto significa que o mal possui tanta realidade quanto o bem e que, por conseguinte, a sua causa ou existência se justifica tão-somente a partir dele próprio. De resto, a maneira simplificadora, ou simplista, com a qual se apresentaram estas duas noções contribuiu para que essa doutrina fosse mais facilmente compreendida e aceita pelo senso comum. Pois, contrariamente à metafísica que se desenvolveu no Ocidente, nela não se verificam raciocínios sutis visando a definir o mal a partir de uma privação, uma imperfeição ou ausência de bem. Isto poderia também explicar a enorme difusão de que gozou este dualismo sob suas diversas formas: o mitraísmo, o maniqueísmo e algumas outras seitas gnósticas do início do cristianismo.

O termo “dualismo” é empregado mais especificamente em filosofia para significar dois princípios irredutíveis da realidade. O mais das vezes, porém, comete-se o crasso erro de aplicá-lo indistintamente a pensadores tão vastos, ambíguos e multifários quanto Platão, Descartes e Kant. Assim, sem se levarem em conta as nuances e os paradoxos inerentes a estes filósofos, costuma-se pura e simplesmente opor: o mundo inteligível ao mundo sensível, a *res extensa* à *res cogitans*, o *noumenon* ao fenômeno. E, todavia, da Grécia antiga até o presente, nenhum filósofo jamais exprimiu seu pensamento a partir de idéias, princípios ou categorias que, do início ao fim, se opusessem e se confrontassem de maneira nítida e absoluta. E não poderia ser de outro modo, porquanto a própria escrita funciona literalmente como *meio*, passagem ou porta através da qual o pensamento não cessa de se desenrolar na sua tentativa de exaurir, ou de satisfazer, a significação

enquanto tal. Eis a razão pela qual — para retornar ao tema que me propus analisar — abordarei alguns modelos onde o bem e o mal estão *inscritos e entrelaçados* no interior mesmo do ser ou, na concepção de alguns pensadores cristãos, do próprio Deus.

c) O paradoxo do *entre-deois*

Efetivamente, esta dinâmica das forças do bem e do mal já se acha presente nos desenvolvimentos realizados pela física e a cosmologia da escola jônica, assim como na doutrina de Empédocles, séculos VI e V a.C. Empédocles de Agrigento, que viveu aproximadamente entre 495 e 434 a.C., compôs um poema rico de figuras e imagens que expõe a doutrina dos quatro elementos ou, como ele próprio os denomina, a “quádrupla raiz” do ser: o fogo, o ar, a água e a terra. Nenhum destes quatro elementos detém a prioridade sobre o outro e nenhum provém do outro, porque, igualmente eternos, eles estão à base de todas as coisas, e todas as coisas diminuem ou crescem à proporção que eles próprios se reúnem, se separam e se rearranjam nas suas múltiplas, variadas e sempre recomeçadas imbricações. Neste sentido, eles são para o mundo como as cores de que se serve o pintor ou a água e a farinha que mistura o padeiro para obter a sua massa. Mas se toda mudança ocorre somente graças a um processo de combinação e dissociação, é porque existem duas potências ativas constantemente mudando o andamento e o curso destes elementos: a potência que os reúne quando eles estão separados, ou em vias de se dissociarem completamente, e a potência que os desagrega quando eles estão se reunificando ou a ponto de se

fundirem num todo caótico ou amorfo. A primeira destas potências é designada pelo nome de *philia*, ou seja, concórdia, amizade, ou amor. A segunda se denomina *neikos*, vale dizer, discórdia, inimidade ou ódio. Através de uma luta que não conhece nem trégua nem fim, concórdia e discórdia disputam — para alguns intérpretes, alternativamente — a preponderância e o domínio sobre a vida ou a sorte dos homens, dos animais, dos vegetais, do reino inorgânico e, em suma, de todos os seres.¹³

Também em Heráclito se constatam a economia e a dinâmica de uma tensão ou de um princípio conflituoso, através do qual a harmonia e a desarmonia, a guerra e a paz, a vida e a morte, a criação e a recriação não cessam de transformar e de plasmar a realidade que elas habitam, permeiam e, literalmente, *animam*. Assim, num fragmento que nos chegou através de Hipólito de Roma, podemos ler: “Conflito é o pai de todas as coisas, de todas as coisas o rei. A uns ele fez deuses, a outros homens; a uns escravos, a outros livres”.¹⁴ E noutro fragmento, transmitido por Orígenes de Alexandria: “É preciso saber que o conflito é comum (ou universal), que a discórdia é o direito e que todas as coisas nascem e morrem segundo discórdia e necessidade”.¹⁵ De resto, se se considerarem os “discursos” que apresenta o *Banquete* de Platão, notar-se-á que o ensino ministrado pela sacerdotisa Diotima a Sócrates fará ressaltar ainda mais os impasses em que viera embater-se a harmonia alardeada pelo médico Erixímaco ao introduzir, na doutrina heraclitiana dos “opostos”, um *antes* e um *depois*.¹⁶ Ora, aquilo sobre o que irá insistir a sacerdotisa é, contrariamente ao que afirmara Erixímaco, a simultaneidade ou a concomitância que se verifica entre os diferentes fenômenos que se opõem no interior de uma tensão criadora, a saber: o bom e o

¹³ Cf. Frag. B, VI-VIII, XVI-XVII, XXII-XXIII, XXVI, XXXIV, in *Les écoles présocratiques*. Paris: Gallimard, 1991.

¹⁴ In *Les écoles présocratiques*, Frag. B, LIII.

¹⁵ *Ibid.*, Frag. B, LXXX.

¹⁶ Sabe-se, com efeito, que o médico Erixímaco, que o narrador Aristodemo apresenta como um vulgarizador pedante da filosofia tradicional, reaviva a doutrina dos elementos, assim como aquela da reconciliação dos contrários. Cf. *Banquete*, 185e-188e. O ensino de Diotima, que reproduz Sócrates, se encontra em 201d-212a.

mau, o belo e o feio, o sábio e o ignorante, o amor e a falta de amor. Ademais, não esqueçamos que se o problema do *entre-dois* já obsediava Platão desde os primeiros diálogos, ele irá impor-se com mais intensidade ainda no *Fédon*, na *República*, no *Banquete*, no *Fedro*, no *Político*, no *Sofista* e, sobretudo, no *Filebo* e no *Timeu*, últimos textos em que o filósofo tentará – eu digo bem: *tentará* – apresentar uma sistematização completa da teoria da divisão e da mistura.

No limiar da modernidade, os conceitos de bem e mal se entrecruzarão, mais uma vez, no pensamento de Jakob Böhme (1575-1624), personagem curioso que, herdando a mística alemã e as “ciências” do Renascimento, encarna ao mesmo tempo o visionário e o filósofo da natureza. “Eu vi e conheci – declara ele nas *Epístolas Teosóficas* – a essência de todos os seres, o fundamento (*den Grund*) e o nada (*Ungrund*)”.¹⁷ Para J. Böhme, o mal não se apresenta nem como uma negação do ser, nem como uma ausência do bem mas, antes, como uma força positivamente determinada que age no interior de toda a realidade. “Encontrei em todas as coisas – afirma ele em *Aurora* – o bem e o mal, o amor e a cólera, e isso tanto nas criaturas inanimadas, tais como a madeira, as pedras, a terra, os elementos, quanto no homem e nos animais”.¹⁸ Portanto, bem e mal não se excluem nem se opõem irredutivelmente, pelo contrário, um se funda no outro, um se *entrelaça* no outro, um provém do outro, como os descendentes de uma mesma linhagem. Mais surpreendente ainda é ver o filósofo transpor o bem e o mal, o amor e a cólera, a alegria e a volúpia para o próprio seio de Deus, lá onde eles travam um *combate amoroso* através de uma superação, uma subjugação e uma vitória contínuas. No *De vita mentali*, por exemplo, o discípulo interroga o mestre sobre o que significam o anjo e a alma do homem

para que eles possam manifestar-se no amor e na cólera de Deus. “Eles procedam – replica o mestre – da mesma origem, porquanto são uma porção da inteligência divina, da vontade divina, expressos pelo Verbo divino e levados a se tornarem objeto do amor divino”.¹⁹ E isto só ocorre, acentua o mestre, porque eles dependem de um mesmo fundo ou, mais exatamente, de um mesmo abismo (*Ungrund*), onde luz e trevas não cessam de *entre-ter* um jogo de gradações, de transformações, de nuances, de contrastes e, ao mesmo tempo, de união. Assim, lá onde a vontade da alma quer *egoisticamente* aquilo mesmo que deseja Deus, lá também se encontra o amor de Deus na sua própria atividade. “Enquanto que no próprio prazer do querer da alma, a vontade de Deus opera com tormento e não é senão trevas, a fim de que a luz se torne conhecida”.²⁰

Esta corrente de idéias – que guarda mais de um ponto em comum com as especulações neoplatônicas desenvolvidas pela “mística renana” e, especialmente, pelo chamado Meister Eckhart – terá um impacto considerável no romantismo e no idealismo alemães e, de modo particular, na última fase de F. W. J. Schelling. Na verdade, já no período de transição, que pode ser situado com a publicação das *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana* (1809), Schelling se inspirava claramente em algumas teses de J. Böhme, na medida em que em Deus reside, além do próprio ser, um substrato primordial, ou um fundo de identidade primitiva, que se manifesta como uma vontade obscura ou um desejo ardente (*Sehnsucht*) de sair de si mesmo e atingir a luz divina. Deus e os seres em geral se acham interligados por um vínculo de dependência e de ação mútuas. Assim como o homem, ele também está sujeito ao vir-a-ser, porquanto nele se encerram o bem e o mal, o altruísmo e o egoísmo, o racional e o

¹⁷ J. BÖHME. *Epistolae Theosophicae*. XII, 8, in *Confessions*. Paris: Fayard, 1973, 21.

¹⁸ *Aurora*, XIX, 6, *ibid.*, 21.

¹⁹ *De vita mentali*, 43, *ibid.*, 197.

²⁰ *Ibid.*

irracional. A unidade originária que em Deus permanece indeterminada, e que é a própria condição de sua existência, separar-se-á no homem, do qual nascerá a possibilidade de cometer, ou de escolher, o bem e/ou o mal.²¹

Com Schopenhauer, todavia, é a própria vontade que passa a ser considerada como o mal universal, pois, sendo causa de sofrimento e dor, ela deve ser, se não abolida — dado que isto seria impossível — pelo menos canalizada, sublimada, apaziguada, negada. Paradoxalmente, ela mesma se afirma e se nega através das figuras do artista, do sábio e, principalmente, do asceta ou do santo. Para o autor de *O mundo como vontade e representação*, todo querer (*Wollen*) deriva de uma necessidade (*Bedürfnis*), isto é, de uma privação, de uma falta. A satisfação (*Erfüllung*) viria — note-se bem: *viria* — colocar um termo final nesta necessidade. Contudo, para cada desejo (*Wunsch*) satisfeito, pelo menos dez outros devem ser contrariados, dado que toda forma de desejo (*Begehren*) evoca uma outra forma, e assim indefinidamente.²² A ambigüidade fundamental da vontade schopenhaueriana consiste, portanto, em que ela jamais alcança uma *Aufhebung* terminal, na medida em que a vontade de vida, que é também vontade de morte, ou de nada, se manifesta no mundo fenomênico através de uma falta e de uma realização *contínuas* que, por isso mesmo, acarretam sofrimento e alegria, prazer e desprazer, angústia e gozo, satisfação e insatisfação.

Mas eis que, imperceptivelmente, embarcamos no mar infinito da filosofia de Friedrich Nietzsche, onde também não existe uma *Aufhebung* terminal e em que o bem e o mal serão totalmente reinterpretados, reescritos e revalorados a partir desta mesma tradição da qual eles procedem e sem a qual eles não podem ser pensados, não podem ser intuídos, nem mesmo imaginados. É o que eu designo pela expressão: *o paradoxo de uma exclusão interna*, ou

pelo termo de *entre-dois*. Com efeito, na perspectiva do discípulo de Dioniso toda oposição entre o bem e o mal se acha definitivamente abolida. Por conseguinte, toda filosofia que aspira a elucidar estes dois conceitos deve levar em consideração as inclusões, as gradações, as ligações e as passagens que, sem cessar, permeiam os fenômenos da construção e da destruição, da criação e da aniquilação, da bondade e da crueldade, do ódio e do amor.

2. Para além de bem e mal: criação, destruição, gozo

É bem verdade que, na *Gaia ciência* (§ 357), Nietzsche louva Schopenhauer como o primeiro filósofo alemão a se reconhecer explícita e inflexivelmente como ateu, na medida em que o caráter divino da existência se revelava para ele como algo de imediato, de tangível, de indiscutível e evidente. Mas, imediatamente depois, pondera o filósofo: o que realmente levou a vitória sobre o Deus cristão não foi, em última instância, senão a própria moralidade cristã, ou seja, a noção de veracidade tomada no sentido mais rigoroso do termo, assim como a sutileza da consciência cristã desenvolvida, transformada e sublimada na mais absoluta consciência científica. Eis a razão pela qual Schopenhauer, mesmo negando e renegando Deus, a existência e o mundo, permanecia prisioneiro das categorias e das tábuas de valores que a própria moral cristã erigira ao longo da tradição. A sua filosofia exala, segundo Nietzsche, miasmas de ascese e odores de sacristia, porquanto nele trabalham as forças niilistas do ressentimento e do declínio. Assim, num texto de outono 1887, onde o solitário de Sils-Maria se refere ao seu distanciamento e à sua libertação de Wagner e de Schopenhauer, ele evoca mais uma vez a revalorização que operara este último sobre a filosofia kantiana. Esta reinterpretação —

²¹ Cf. F. W. J. SCHELLING. *Sämtliche Werke*, 10 v. Stuttgart und Augsburg, 1856-1861, I, VII, 364.

²² Cf. A. SCHOPENHAUER. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 v. Erster Band. Frankfurt am Main: Insel, 1996, § 38.

ênfatisa — consistia em que a *coisa em si*, ou a vontade na concepção schopenhaueriana, não devia ser necessariamente boa, verdadeira, una e santa. Todavia, observa o filósofo, Schopenhauer não pôs nenhum empenho em *divinizar* esta vontade, na medida em que ele permanecia vinculado ao ideal moral cristão e às forças niilistas que a este subjazem. Conseqüentemente, uma vez que para ele a *coisa em si* havia cessado de representar Deus, ela devia *ipso facto* tornar-se má, estúpida e absolutamente reprovável: “Maldição sobre esta dualidade limitada: Bem e Mal”.²³

Súbito se adivinha: o alvo contra o qual se dirigem os ataques de Nietzsche são as antinomias entre bem e mal, entre bom e ruim e, principalmente, o pano de fundo religioso-moral que as anima, as alimenta e as reforça. Com efeito, o que está em jogo nas teorias que opõem bem e mal não é, na perspectiva nietzschiana, senão uma tradução, para o plano metafísico, dos valores e dos juízos que a própria moral ocidental — e a moral cristã em particular — teceu ao longo de toda a sua história. No entanto, a questão que ele reivindica como determinante não consiste em saber *quais* os valores ou *quais* os juízos que se acham em ação mas, antes de tudo, *qual é a vontade, quais são as forças e as relações de força que se encontram à base destes mesmos valores*. Isto significa que, das análises que desenvolve Nietzsche em torno da vontade de potência, resulta um diagnóstico que nos revela dois tipos principais de forças: as forças que afirmam, elevam e justificam a vida e, inversamente, aquelas que a negam, a rebaixam e a condenam. Certo, a vontade de nada, ou de morte, erige juízos em torno *do bem e do mal e*, por conseguinte, vê-se obrigada a estabelecer um domínio que se situe para além *do bem e do mal*. Mas, ao fazê-lo, ela nega os valores deste mundo e, ao mesmo tempo, procura fundar um princípio que os substitua,

os suplante e os transcenda. Assim, nada mudou nesta economia de valores, senão a maneira pela qual se reformularam os dois termos da equação que a compõem. Nela não se operou nenhuma *inversão de valores*, nenhuma reavaliação radical, porquanto as forças e a vontade que nela atuam não foram postas em jogo, não se acham fundamentalmente *invertidas*, mas tão-somente remanejadas, rearranjadas ou, literalmente, deslocadas.²⁴

Pode-se pois deduzir que a principal dificuldade que espreita e segue passo a passo o leitor de Nietzsche reside precisamente neste universo de forças, que nunca agem de maneira isolada, mas sempre em relação umas com as outras. Travando as mais diversas lutas e formando as mais inesperadas alianças, elas estão constantemente a se superarem, a se excluírem e a se re-incluírem reciprocamente. Assim, a força que comanda pode ser também a força que obedece, e a vontade de potência pode igualmente exprimir-se como vontade de morte ou vontade de nada. Neste sentido, torna-se compreensível a afirmação segundo a qual a história da filosofia é a história da moral, e vice-versa. Pois, na perspectiva nietzschiana, toda a tradição metafísica se desenrola como um incessante desfilar de máscaras que as forças da decadência fabricam para si mesmas na sua aptidão para se disfarçarem e se metamorfosearem continuamente. Estas forças, iremos encontrá-las não somente entre os gregos — sem excetuar os pré-platônicos, que Nietzsche, o mais das vezes, eleva a uma ordem superior —, mas igualmente em todos aqueles nos quais predomina o *instinto teológico*. “Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauss — tudo isso fede a teólogos e a Padres da Igreja”, dirá Nietzsche num texto de verão-outono 1884.²⁵ Assim também Kant, este niilista das entranhas dogmaticamente cristãs, esta “funesta aranha”, que soube tecer uma teia de dogmas e “entendeu o prazer

²³ KS 9(42), 12, 355.

²⁴ Para uma discussão mais aprofundada desta questão, veja o meu *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyolá, 2005, Capítulo IV, 2.

²⁵ KS 26(412), 11, 262.

como uma *objeção*".²⁶ Donde o seu sucesso, como, de resto, aquele de Hegel, de Fichte, de Schelling, de Schopenhauer e Feuerbach não ter sido senão um sucesso de teólogo. Efetivamente, na visão do discípulo de Dioniso, todos estes pensadores se apresentam como teólogos astutos, finórios, ladinos, porque exímios na arte de se disfarçarem em filósofos. Mas, ao consumarem esse processo, eles já se revelam como os avatares, as transformações ou a sobrevivência dos tipos em quem se encarnam e se desdobram as forças nihilistas do declínio, ou da vontade de nada. Todavia, se o autor de *Zaratustra* vê a filosofia alemã como sendo particularmente corrompida pelo sangue do teólogo, ele não deixa menos de sublinhar que é toda a filosofia, "da Índia até a Inglaterra", a manifestar uma tendência fundamental para o ideal ascético, ou para tudo aquilo que diz "não" aos aspectos terríveis, potentes, belos e transbordantes da existência. Não esqueçamos, porém, que o próprio Nietzsche era filho e neto de pastores luteranos e que, antes de prosseguir seus estudos filológicos em Leipzig (1865), ele freqüentara, no ano anterior, aulas de teologia na Universidade de Bonn que, no entanto, ele abandonou.

Munidos pois destas considerações, podemos agora retomar o problema que, desde o início, vem norteando estas reflexões, a saber, as relações entre bem e mal e a reivindicação nietzschiana de uma filosofia que vá, paradoxalmente, além das oposições que a tradição moral do Ocidente erigiu entre estes dois valores. Na reinterpretação que opera o filósofo, é curioso constatar como, já no primeiro parágrafo de *Para além de bem e mal*, ele retorna à questão da vontade de verdade ou, mais exatamente, do valor e das forças que estão à base desta mesma vontade. Por que, finalmente, queremos antes de tudo o verdadeiro, e não o não-verdadeiro, ou a incerteza, e mesmo a ignorância? Estas questões formam, por assim

dizer, o prelúdio ao *leitmotiv* que atravessará toda esta obra. Talvez seja esta também a razão pela qual as mesmas questões se prolongarão e se precisarão no parágrafo seguinte, o qual condensa, antecipa ou anuncia a preocupação básica que Nietzsche tentará esclarecer e superar.

Esta preocupação, que já se achava presente desde a sua primeira fase produtiva, explicitar-se-á ainda mais no período de transição, cuja obra inaugural é *Humano, demasiado humano I* (1878). Neste escrito, e já desde o primeiro parágrafo, o filósofo assesta suas armas contra o velho vício da metafísica, que consiste em estabelecer oposições entre os diferentes valores e em procurar, para as coisas consideradas superiores, uma origem que emanaria diretamente da *coisa em si*. Segundo Nietzsche, as questões subjacentes a esse velho preconceito convergiriam todas para este ponto comum: como é possível que algo nasça de seu contrário? Por exemplo: a razão do irracional, o sensível do inerte, a lógica do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo, o altruísmo do egoísmo, a verdade do erro. Estas mesmas interrogações, que o discípulo de Dioniso retomará e ridicularizará desde o início do segundo parágrafo de *Para além de bem e mal*, se revelam como sintomas pelos quais se reconhecerão os metafísicos de todos os lugares e de todos os tempos. Pois elas traem a crença fundamental de toda pretensão, de toda intenção e de toda finalidade metafísica, vale dizer, *a crença na oposição dos valores*. Assim, é por esta ressalva que ele conclui o seu diagnóstico: "Seria até mesmo possível, ainda, que o *que* constitui o valor daquelas boas e venerandas coisas consistisse precisamente em estarem, da maneira mais capciosa, aparentadas, vinculadas, enredadas com aquelas coisas ruins, aparentemente opostas, e talvez mesmo em lhes serem iguais em essência. Talvez!".²⁷

Esta mesma imbricação de bem e mal, esta mesma *inter-dependência* dos bons e dos maus

²⁶ O *Anticristo*, 11.

²⁷ *BM*, 2. Trad.: R. R. Torres Filho.

instintos, vamos de novo encontrá-las em *Humano, demasiado humano*, expressas pela metáfora da árvore e, pela qual, ao ressaltar as diferentes forças e as diferentes pulsões, Nietzsche mostra que do mesmo solo e das mesmas raízes podem brotar o bem e o mal, o nocivo e o benigno, o moral e o imoral, os vícios e as virtudes, o egoísmo e o altruísmo. De sorte que, entre as boas e as más ações, não existe uma diferença de espécie, de essência ou de natureza, mas tão-somente de grau, de quantidade, de nuances e transição. “As boas ações são más ações sublimadas; as más, boas ações que se tornaram grosseiras, estúpidas”.²⁸ Melhor ainda, a *maldade* é a própria condição, o solo e o adubo favorável de onde continuamente germina, desabrocha e floresce um mundo mais variado, mais matizado, mais potente, mais aterrador, mais maravilhoso e rico de novas e imprevisíveis interpretações. Nietzsche vai ainda mais longe ao declarar que seria eminentemente vantajoso, para quem aspira à sabedoria, ter tido uma vez ou outra, presente ao espírito, a imagem do homem mau (*böse*) e corrompido. Certo, pondera o filósofo, esta imagem é tão falsa quanto aquela que lhe é oposta, a do homem bom, mas foi ela que predominou durante longos períodos da história e que, por isso mesmo, afundou suas raízes e as espalhou no mais profundo do mundo, da existência e de nós mesmos.²⁹

Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche já terá levado ao seu apogeu a arte de analisar, dissecar e diagnosticar as forças e as relações de força. Assim, a metáfora da árvore retorna na medida em que o próprio homem se revela agora como uma planta *contraditória* que medrou e produziu seus melhores frutos nas mais adversas condições. Com efeito, foi a partir deste solo e desta atmosfera que a sua inventividade e capacidade de dissimulação desenvolveram-se o mais

aguda e ousadamente possível, porquanto à sua base intensificou-se a sua vontade de potência, vale dizer, vontade de crescer, de dominar, de se apropriar, de se assenhorear, de tyrannizar e tornar-se mais forte. Conseqüentemente, deve ser o homem grato “para com Deus, o diabo, a ovelha e o verme” que habitam em nós, porque “tudo o que há de mau, terrível, tirânico; tudo o que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie ‘homem’ quanto seu oposto”.³⁰

Agora, portanto, e diferentemente de *Humano demasiado humano*, não são somente nossos motivos e nossos móveis, nossos sentimentos e nossos instintos que são tecidos de bem e mal, de ódio e amor, mas é o próprio homem que se torna *radicalmente* bom e mau, doce e cruel, compassivo e perverso, mistura de deus e de diabo, de lobo e cordeiro, de criador e destruidor. Porém, Nietzsche dá um passo a mais e transpõe bem e mal para o seio do próprio Deus, melhor, Deus não pode ser pensado, não pode ser intuído, não pode ser imaginado, sem o seu contrário, o Diabo. Mas “todos os deuses até agora não foram demônios rebatizados e santificados”? — pergunta-se o filósofo no parágrafo 227 de *Para além de bem e mal*. E, efetivamente, num texto que data de verão—outono 1884, ele evoca seus primeiros exercícios de filosofia e confessa ter admitido que o mal constitui, intrínseca e essencialmente, a contrapartida de Deus. Assim: “Quando eu tinha 12 anos de idade, inventei para mim mesmo uma estrambótica Trindade, a saber: Deus-Pai, Deus-Filho e Deus-Diabo. Minha conclusão era a de que Deus, ao pensar-se a si mesmo, criou a segunda pessoa da divindade: mas para poder pensar-se a si mesmo, ele devia pensar o seu contrário e, por conseguinte, criá-lo”.³¹

Como se pode depreender, a interpretação de Nietzsche concernente à dualidade dos conceitos

²⁸ *HH*, 107.

²⁹ Cf. *HH*, 56.

³⁰ *BM*, 44. Trad.: R. R. Torres Filho.

³¹ *KS* 26(390), 11, 253. No *Prefácio à Genealogia da moral*, seção 3, Nietzsche volta a esta mesma questão. Esta obra foi publicada em 1887, portanto, um ano depois da publicação de *Para além de bem e mal*.

de bem e mal guarda mais de um ponto em comum com as doutrinas desenvolvidas por Heráclito, Empédocles e Jakob Böhme. É bem verdade que o nome deste último está quase completamente ausente dos escritos do filósofo, enquanto que, em várias passagens, ele se reclama de Heráclito e Empédocles como seus verdadeiros educadores, ou predecessores.³² E, de fato, como deve recordar-se o leitor, para esses pensadores *bem e mal* estão na base de todas as coisas, isto é, dos seres vivos, dos seres inanimados, do homem, de Deus e, em suma, do próprio ser. Para Empédocles em particular, o ser é ser somente na medida em que *philia* e *neikos*, concórdia e discórdia, amor e ódio, bem e mal não cessam de disputar a supremacia do mundo através do arranjo e rearranjo, da agregação e desagregação, da imbricação e ruptura, da união e separação dos quatro elementos. Mas além do eterno conflito e da tensão criadora que caracterizam as intuições e os escritos destes quatro filósofos, nota-se especificamente em Nietzsche a *alegria* transbordante do destruir e do reconstruir, a *volúpia* do aniquilar e do reerguer as ruínas. *O criador é um destruidor, este é um leitmotiv* que Nietzsche não se cansa de repetir. Porque, sem crueldade, não existiria arte, não existiria criação, não existiria transfiguração e, por conseguinte, o mundo e a existência não seriam embelezados nem justificados. A própria arte é sublimação, vale dizer, transformação, transgressão e repetição de um gozo que tem o seu fim nele mesmo. “No homem, *criatura* e *criador* estão unificados: no homem há matéria, fragmento, excedente, argila, lodo, insensatez, caos: mas no homem há também criador, formador, dureza de martelo, divindade de espectador e sétimo dia – entendeis vós essa oposição?”³³ Os novos criadores que Nietzsche vislumbra no horizonte são os filósofos do futuro. Esses filósofos são escultores, porque trazem o martelo, espedaçam as antigas tábuas de valores,

escrevem sobre a pedra, talham e remodelam a matéria e, portanto, a resistência, o limite. Mas eles também auscultam, tocam e sondam os ídolos, deles identificando as fendas e o falso ressoar que produzem. Enquanto novos filósofos, eles estendem para o futuro suas mãos criadoras, de sorte que “tudo o que é e foi se torna para eles meio, instrumento, martelo. Seu ‘conhecer’ é *criar*, seu criar é uma legislação, sua vontade de verdade é – *vontade de potência*”.³⁴ Segue-se que a sua “contradição” reside em que eles criam destruindo e aniquilam ao mesmo tempo que edificam, constroem e recriam. Por isso, seria mais exato falar não de uma construção e de uma destruição, mas de uma *construção-destruição*, a qual manifesta a vontade de criar, de plasmar, de forjar, de remodelar, de purificar e transfigurar indefinidamente. Assim, as oposições entre *bem e mal*, entre bom e perverso, entre justo e injusto se acham, na *escrita* e na filosofia de Nietzsche, de uma vez por todas apagadas, abolidas ou, para dizê-lo diretamente, relegadas ao ridículo. Quanto aos filósofos do futuro, eles inventam para si mesmos a sua própria verdade, os seus próprios julgamentos e as suas próprias tábuas de valores. Que lhes importa, pois, o julgamento dos outros, a verdade do número, a verdade do vulgo, a verdade da grei?

Considerações finais

É isto que eu entendo pelo caráter eminentemente paradoxal do pensamento e da *escrita* do discípulo de Dioniso. Se se pode falar de uma filosofia que vai além de bem e mal, esta consistiria em que Nietzsche se move dentro de uma tradição que ele tenta – incessantemente – ultrapassar e recriar, imprimindo-lhe, simultaneamente, um novo sentido e uma nova significação. Mas a arte de construir já supõe, como vimos ao longo destas reflexões, a potência de

³² Veja em particular: *KS* 25(454), 11, 134; *KS* 26(3), 11, 151; *KS* 41(4), 11, 679; *Ecce Homo*, *NT*, 3.

³³ *BM*, 225. Trad.: R. R. Torres Filho.

³⁴ *Ibid.*, 211. Trad.: R. R. Torres Filho.

destruir e, conseqüentemente, de imprimir uma multiplicidade de interpretações, de valorações, de invenções, de ficções. De denominações. Denominar é recriar ou, mais precisamente, revestir de uma nova roupagem, de uma nova linguagem, de uma nova superfície, de uma nova máscara e uma nova epiderme aquilo que todo mundo conhece, mas que perdeu a força de se impor como significação, como simbolização, como valor, como verdade. Por conseguinte, um pensamento que se desenrola a partir e através de relações de forças – e que é ele próprio força – não pode exprimir-se senão pela escrita do paradoxo. E ele o faz segundo uma dupla modalidade: de um lado, através de seu próprio movimento de ruptura, retomada, releitura e reinterpretação; de outro, enquanto *superação* e reavaliação de tudo aquilo que, até então, havia sido desenvolvido pela metafísica, a moral, a arte, a ciência e a religião. Enquanto se permanecer prisioneiro de uma visão que privilegia uma *exclusão externa*, não se poderão compreender os ataques que dirige Nietzsche contra as forças que edificaram as oposições entre bem e mal, entre bondade e maldade, entre verdadeiro e não-verdadeiro, entre justo e injusto, entre aparente e real. Inversamente, é somente a partir da perspectiva de uma *exclusão interna* que se iluminará e se explicitará o desdobrar-se de seu texto e, portanto, as vicissitudes e a *reescrita* de seu próprio pensamento.

Quero com isto significar que, em Nietzsche, pensamento e escrita caminham *pari passu*, que eles se pertencem recíproca e radicalmente na medida em que o jogo de exclusão e inclusão que neles se desenvolve não é possível senão pela arte da própria interpretação, interpretação que depende de um desejo e que se faz, ou melhor, não pode fazer-se senão pela *constante* tentativa de colmatar uma hiância e, portanto, de atingir a significação enquanto tal. Eis a razão pela qual Nietzsche não cessa de se repetir,

de se desdizer, de se “contradizer”, de se reler e de se escrever. Donde igualmente a freqüência com a qual seus textos evocam e *inscrevem* a metáfora do mar e as metonímias que a declinam: o navio, a vela, o sol, a amplidão, o horizonte e a terra que aponta e desaparece. É assim que, num fragmento da época de *Para além de bem e mal*, ele fala precisamente do caráter de abertura, desenvoltura, desconfiança e astúcia que percorre e pontilha seus primeiros escritos. Na verdade, esta observação poderia aplicar-se a toda a sua obra, principalmente se se pensa nas últimas frases com as quais ele encerra esse fragmento: “este gosto, que se defende contra as oposições demasiado quadradas, *deseja* uma boa parte de incerteza nas coisas e suprime as contraposições como amigo das nuances, das sombras, das luzes pós-meridianas e dos mares infinitos”.³⁵ De resto, não é por acaso que a Primeira Parte de *Para além de bem e mal* termina, ela também, pela metáfora do mar. Com efeito, após haver exaltado a teoria que afirma a *interdependência* dos “bons” e dos “maus” instintos, após haver apostado naquele que teria a coragem de fazer derivar os bons instintos dos maus, de considerar os instintos de ódio, inveja, cobiça e dominação como instintos essenciais à vida, Nietzsche adverte: “Por outro lado, se o seu navio foi desviado até essas paragens, então, coragem! Cerrem os dentes! Olhos abertos! Mão firme no leme! – Nós singramos diretamente para *além* da moral”.³⁶

Portanto, somente aquele que *cresceu* a partir da moral seria apto a analisar, dissecar, diagnosticar e mostrar em plena luz as forças que a compõem, a mantêm, a reforçam e a comandam. Somente aquele que escreveu o pessimismo em profundidade e mergulhou o olhar nos abismos do pensamento mais negador seria capaz de construir uma filosofia *além de bem e mal* e não mais, como Buda e Schopenhauer, “na órbita da moral e da ilusão”. Compreende-se,

¹ KS 2(162), 12, 144 (outono 1885–outono 1886).

² BM, 23.

pois, por que Nietzsche escolheu Zaratustra, este moralista persa, para estilizar tudo aquilo que, até então, havia sido erigido e venerado sob o nome da *moral*. Segundo o filósofo, Zaratustra foi o primeiro a enxergar, na luta do bem e do mal, “a verdadeira roda motriz do curso das coisas, — a tradução da moral para a metafísica enquanto força, causa e finalidade em si”.³⁷ De sorte que somente Zaratustra seria capaz de dizer a verdade, porque ele sabe mentir. Somente Zaratustra poderia ser um destruidor, porquanto ele é um criador. Zaratustra edificou a moral através da luta metafísica do bem e do mal, por conseguinte, nenhum outro teria autoridade para colocá-la em jogo ou, melhor, para demoli-la, despedaçá-la, arrasá-la e, literalmente, *aniquilá-la*. É a moral voltando-se contra si mesma, negando-se a si mesma, superando-se a si mesma, mas por moralidade. Pode-se compreender isso? “Compreendem-me?... A moral ultrapassando-se a si mesma a partir da veracidade, a moral ultrapassando-se a si mesma no seu contrário — em mim —, eis o que significa na minha boca o nome de Zaratustra”.³⁸ Assim o querem a perspectiva e o método fundamentais de Nietzsche; assim o quer uma filosofia que se situa, *paradoxalmente*, para além de bem e mal. Uma tal filosofia cria à medida mesma que destrói, porque ela constrói arrasando, *aniquilando* e transformando, mas *a partir de dentro*.

Referências

AGOSTINHO. *City of God*. London: Penguin Books, 2003.

_____. *Le Confessioni*. Torino: Einaudi, 2002.

ALMEIDA, R. M. de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____, R. M. de. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007.

BÖHME, J. *Confessions*. Paris: Fayard, 1973.

DUMONT, J.-P. (ed). *Les écoles présocratiques*. Paris: Gallimard, 1991.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Werke*. 20 v., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

LEIBNIZ, G. W. *Saggi di teodicea*. Milano: Bompiani, 2005.

NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe*. 15 v., ed. G. Colli e M. Montinari. Berlin/New York: De Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PLATÃO. *Symposium*. Plato in Twelve Volumes. Harvard: Harvard University Press, 1977.

PLATÃO. *Republic*. Plato in Twelve Volumes. Harvard: Harvard University Press, 1977.

PLOTINO. *Enneadi*. Milano: Bompiani, 2004.

SCHELLING, F. W. J. *Sämtliche Werke*. I/VII. Stuttgart und Augsburg, 1856-1861.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Frankfurt am Main: Insel, 1996.

SCHUTTE, O. *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*, I/IV. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

³⁷ *Ecce Homo: Por que eu sou um destino*, 3.

³⁸ *Ibid.*

A questão do desejo em Hegel e em Lacan

The question of desire in Hegel and Lacan

Fábio Robson BÚFALO
(PUC do Paraná)

Resumo

Estas reflexões têm como objetivo principal mostrar como a questão do desejo se acha desenvolvida em dois pensadores que, à primeira vista, nada têm em comum entre si: Hegel e Lacan. Um é filósofo, alemão, que viveu entre os séculos XVIII e XIX e pertenceu à chamada filosofia idealista. O outro é psicanalista, francês, que viveu no século XX e se situa na corrente teórica inaugurada por Freud. No entanto, ambos os pensadores convergem nas intuições que elaboraram sobre o desejo, no sentido em que, tanto em Hegel como em Lacan, o que está em jogo é o *reconhecimento* do desejo por *outro* desejo. Eis a razão pelo qual este texto se desenvolve, do ponto de vista formal, em quatro partes principais: uma breve introdução; 1. O desejo: tentativas de definição; 2. A dialética de dominação e escravidão; 3. Lacan: o desejo e a linguagem. Nesta última parte, é dada ênfase à questão do *real*, isto é, àquilo que, em todos os filósofos, escapa à significação como tal.

Palavras-chave: desejo, Hegel, Lacan.

Abstract

These reflections aim at showing how the question of desire is developed by two thinkers who, at first sight, are not related to each other: Hegel and Lacan. The first is a German philosopher who lived between the 18th and 19th century, and that belongs to the so-called idealistic philosophy. The latter is a French psychoanalyst who lived within the 20th century, and that is situated in the theoretical current founded by Freud. Nonetheless, both thinkers converge in the insights they elaborated about desire, so that the main issue that stands out, both in Hegel and Lacan, is the acknowledgement of desire by another desire. This is the reason why this text is divided, from the formal point of view, in four major parts: a brief introduction; 1. Desire: attempts at a definition; 2. Dialectic of dominion and servitude; 3. Lacan: desire and language. In this last part, emphasis is placed on the question of the real, that is, on that by which all the philosophers try, in vain, to reach the signification as such.

Key-words: desire, Hegel, Lacan.

Introdução

Estas reflexões têm como objetivo principal estudar a questão do desejo em Hegel e as análises

que desta mesma questão faz J. Lacan. Não se trata de um estudo exaustivo desta problemática, e isto por duas razões: primeiramente porque, sendo o desejo fundamentalmente, essencialmente, inesgotável, toda

tentativa para delimitá-lo estaria, desde o início, fadada ao mais completo fracasso; em segundo lugar, mesmo supondo que isso fosse possível, tal empresa ultrapassaria os limites, ou o propósito, deste breve estudo. Com relação a Hegel em particular, eu me proponho focalizar a minha análise sobre o Capítulo IV, seção A da *Fenomenologia do espírito*, intitulada: *Independência e dependência da consciência de si: Dominação e Escravidão*. Já no que diz respeito a Lacan, farei algumas referências mais diretas ao *Seminário: Livro 1: Os escritos técnicos de Freud* e ao *Seminário: Livro V: As formações do inconsciente*. Mas volto mais uma vez a lembrar que está longe da minha intenção querer exaurir — mormente quando se pensa nos limites deste trabalho — uma temática tão intrincada, tão sinuosa e ambígua como é aquela do desejo.

Convém antes de tudo acentuar que a questão do desejo representa na *Fenomenologia do espírito* de Hegel um papel de capital importância. Pois é pela sua própria ambigüidade — no sentido em que uma consciência está absorva noutra consciência e quer por ela ser reconhecida — que esta mesma consciência produz, ou seja, cria cultura, transforma o mundo e, simultaneamente, se transforma a si mesma. Daí podemos compreender a importância que Jacques Lacan atribuiu a este capítulo, pois, para o analista francês, a teoria analítica está essencialmente centrada na questão do desejo. Aliás, ao iniciar as suas análises sobre o desejo em Hegel, *Seminário: Livro 1*, Lacan, dirigindo-se a Jean Hyppolite, afirma: “Não vejo por que eu não começaria por relembrar o tema hegeliano fundamental — o desejo do homem é o desejo do outro”.¹ Ora, à questão do desejo está radicalmente vinculada aquela outra da linguagem e dos três registros que a exprimem: o imaginário, o simbólico e o real.

A partir destas considerações, as minhas reflexões se dividirão, do ponto de vista formal, em três partes principais. Na primeira parte, eu enumerarei algumas definições que se tentaram fazer ao longo da história do pensamento. A segunda parte se ocupará do desejo propriamente em Hegel, ao passo que a terceira desdobrará esta mesma questão na perspectiva de Lacan. Isto não significa que se trata de uma análise do desejo em Hegel e outra em Lacan. Trata-se, antes, de uma mesma problemática sobre a qual se debruçaram estes dois pensadores. Eis a razão pela qual esta temática não pode ser pensada de maneira isolada, pois ela está íntima e intrinsecamente ligada à filosofia e à psicanálise. Mas como ela se acha desenvolvida em Hegel e, mais particularmente, na dialética de dominação e escravidão? Antes, porém, de entrar na sua análise, vejamos em que consiste a noção de desejo de maneira geral.

O desejo: tentativas de definição

Na verdade, o desejo não pode ser definido, por isso eu escrevi “tentativas” no plural, como que para indicar um resultado frustrante de todos esses ensaios. De fato, como se interroga Roland Sublon: “Como apreender um sentimento que, por definição, se opõe ao conhecimento?”² Todavia, segundo N. Abbagnano, encontram-se na tradição filosófica dois significados básicos do desejo: primeiramente, ele pode ser sinônimo de apetite ou de princípio que impele um ser vivo à ação. É assim, por exemplo, que o entende Aristóteles quando, ao situá-lo juntamente com o sentido e o intelecto, ele considera o apetite como sendo uma das partes diretivas da alma. Na *Ética a Nicômaco*, ele afirma, com efeito: “O que no pensamento é afirmação e negação, no apetite é perseguir e evitar.”³ Num sentido mais restrito, o

¹ J. LACAN, *Le Séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975, p. 169.

² Citado por R. M. de ALMEIDA, in *Eros e Tânatos: a vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, pp. 114-115.

³ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*. Harvard: Harvard University Press, 1945, VI, 2, 1. 1139a.

desejo pode significar o apetite sensível, correspondendo assim ao grego *epithymia* e ao latim *cupiditas*. Neste último significado, ele é, para o Estagirita: “O apetite do que é agradável”.⁴ Por sua vez, Descartes define o desejo como “a agitação da alma causada pelos espíritos que a dispõem a querer no futuro as coisas que a elas se afiguram convenientes”.⁵ Próxima desta definição, mas ainda mais próxima daquela que fará a psicanálise, sobretudo na perspectiva lacaniana, é a concepção de Espinosa, segundo a qual o desejo é a nostalgia ligada à falta daquilo que uma vez nós amamos.⁶ Mais surpreendente ainda é ver Tomás de Aquino concluir – ao perguntar-se se a tristeza ou a dor é contrária ao gozo – que a própria dor é deleitável por acidente, pois, segundo o Aquinata, esta implica “a recordação de uma coisa amada que dela nos faz sentir o amor mediante a dor da sua falta.”⁷

Como se pode deduzir tanto da concepção de Espinosa quanto da de Tomás de Aquino o desejo, na sua tensão fundamental, aponta sobretudo para uma falta e para o gozo que desta mesma falta emana. Não é por acaso que Lacan dedicou a maior parte do Seminário intitulado, *A transferência*, ao *Banquete* de Platão, onde o que está em jogo, principalmente no discurso de Diotima, é uma ausência, uma falta radical ou, mais exatamente, aquilo que viria completar o ser que, enquanto sujeito, só se poderia definir, paradoxalmente, na sua própria insaciabilidade. Mas já no interlúdio entre Sócrates e Agatão, existia a tentativa, por parte de Sócrates, de tornar claro que o desejo só existe lá onde há uma falta, uma lacuna, um vazio, pois é somente neste sentido que se poderia falar do amor. Ora, não deixa Sócrates pressupor que Eros ama e deseja não aquilo que possui, mas

exatamente aquilo que não possui? Eis a razão pela qual o filósofo não poderia senão concluir desta maneira: “Só há desejo quando experienciamos a falta de algo e, inversamente, não há desejo lá onde não há nenhuma falta.”⁸

Mas porque o desejo – sublinhe-se de novo – aponta para uma falta fundamental, ele indica, por isso mesmo, que esta falta jamais cessa de se preencher, ou seja, de se satisfazer, de se completar, de se saciar e se consumir. É neste sentido que as intuições de Schopenhauer coincidem de maneira eminente com aquelas que acabamos de ver em Espinosa, em Tomás de Aquino e em Platão. Com efeito, também para Schopenhauer, o desejo nasce de uma ausência, uma ausência que nunca chega a ser satisfeita, a ser preenchida, a ser completada, ou a ser apaziguada. E mesmo quando ele está a ponto de se realizar, outros tantos desejos se impõem, necessitando, portanto, de serem eles também satisfeitos, completados, arrematados. Eis por que o filósofo, a exemplo de Platão, não podia também senão concluir desta maneira: uma satisfação final é meramente aparente, pois uma vez satisfeito um desejo, dez novos desejos surgem exigindo imperiosamente suas respectivas satisfações. Onde a ênfase com que ele afirma em *O mundo como vontade e como representação*: “Todo querer nasce de uma necessidade, portanto, de uma carência, logo, de um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são”.⁹

Chegados, pois, a este ponto, forçoso nos é agora analisar as concepções que sobre o desejo desenvolveram Hegel e Lacan. Começemos então pelo autor da *Fenomenologia do Espírito*.

⁴ In N. ABBAGNANO, *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, art.: Desejo.

⁵ In *ibidem*.

⁶ Cf. B. SPINOZA, *Ethics*. Indianápolis: Hackett 1992, Part III, Proposition 36.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *La Somma Teologica*. Bologna: Studio Domenicano, 1984, I-II, q. 35. a. 3.

⁸ PLATON, *Le banquet*. Paris: GF-Flammarion, 1992, 200a.

⁹ A. SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005, Livro terceiro, § 38.

A dialética de dominação e escravidão

A tríade dialética de Hegel, demonstrada magnificamente na *Fenomenologia do Espírito*, capítulo IV, seção A: *Independência e dependência da consciência de si: Dominação e Escravidão*, contém o fundamento do conceito de consciência no sistema hegeliano e a base da noção de desejo que sustenta, por assim dizer, toda a sua filosofia. Mas já no *Prefácio* desta obra, Hegel explicita toda a grandeza de seu pensamento, expondo sistematicamente seus conceitos. A consciência é o sujeito que está a conhecer a si mesmo e a tudo aquilo que o circunda: ele sabe o tempo, o aqui e o agora; ele sabe também os materiais, uma casa e uma árvore. E exatamente por se saber conhecedor de si e das outras coisas, ele deduz a existência de consciências fora de si. Portanto, já no *Prefácio da Fenomenologia* se desenrola a noção de consciência e, juntamente com ela, suas relações com as outras consciências.

Entretanto, é no capítulo IV que esta consciência – que se sabe conhecedora de si de outras consciências – irá ganhar uma nova, ampliada e aprofundada interpretação. E é também neste capítulo que Hegel irá desenvolver a noção de desejo, que se dá fundamentalmente na diferença entre as demais consciências. Mas ao se falar de diferença, deve-se necessariamente falar de ausência, de hiância e lacuna, que constituem propriamente o sujeito, que é o sujeito da falta.

Pode-se, pois, dizer que a consciência-de-si é a percepção de si mesmo a partir do ser do mundo sensível, mas que se dá essencialmente como retorno da consciência do outro. É um *outro* como *outro de si*, outro desta consciência-de-si, que tem no outro e no mundo as suas relações, e que somente neles pode obter sua experiência. Nas coisas e no mundo

fenomênico, esta consciência-de-si se separa em momentos distintos e suprassumidos e, nela mesma, ou seja, em sua própria consciência, ou em si mesma, ela recebe também, em momentos distintos, as respostas de suas relações. É deste modo que, em si, ela contém, ou pensa que contém, a verdade. A verdade estaria, portanto, na consciência-de-si. Ora, é com esta verdade e com estas relações com o outro e consigo mesma, que a consciência-de-si se manifesta como desejo. É o que Hegel deixa claro no parágrafo 167 da *Fenomenologia*, ao declarar:

Para a consciência-de-si portanto, o ser-Outro é como um ser, ou como momento diferente; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como segundo momento diferente. (...) Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém, essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral.¹⁰

Consequentemente, o primeiro momento – que é esta consciência-de-si simplesmente conhecedora de si e dos outros seres que a rodeiam – se distingue do próximo momento, que é a consciência-para-si. Neste segundo momento, ela se torna consciência-para-si quando, além de conhecer os outros, ela sabe que esses outros são também consciências-de-si, que passaram a fazer parte deste exato momento, no qual, como consciências que se confrontam, tornam-se, por isso mesmo, consciências-para-si. De modo que todas elas juntas se relacionam, agora, como consciências-para-si. Este segundo momento é fortemente caracterizado pela negatividade, por isso ele merece uma peculiar atenção no sistema hegeliano. Em outras palavras, é pela negação que o sujeito vai suprassumir-

¹⁰ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes. 2005, p. 136.

se, ou seja, vai elevar-se enquanto consciência, conservando todavia, dentro de si mesmo, a etapa anterior. A ambigüidade aqui consiste, portanto, em que é somente pela negação que esta consciência pode chegar à etapa seguinte, visto que a negação está em todas as etapas e em todos os momentos do pensamento hegeliano. A consciência-de-si se torna consciência-para-si principalmente por ter maturidade e experiência ou, em outros termos, por ser capaz de negar esta realidade mesma pela qual ela se *mediatiza*. Assim, ao se relacionar com outra consciência-de-si – que se sabe também consciência-de-si – ambas se tornam consciências-para-si. É, pois, no confronto e na negatividade da mediação que as consciências-de-si se desdobram, se suprassumem e, conseqüentemente, se vêem ou se reconhecem como consciências-para-si.

Como se faz notar na *Fenomenologia*, pouco antes da famosa dialética da dominação e da escravidão, Hegel deixa explicitamente pressupor que a consciência-de-si só alcança sua satisfação numa outra consciência-de-si. Daí também a necessidade em que ele se vê de enumerar os três momentos nos quais a consciência-de-si alcançaria a sua realização máxima. Eis, pois, chegado o terceiro e último momento – último não no sentido cronológico – que se revela como um momento privilegiado, justamente porque se manifesta como aquele momento verdadeiramente formador da consciência-de-si. Mas em que sentido? No sentido em que ele é independente ou duplamente refletido: refletido sobre os objetos que o circundam e refletido sobre si mesmo enquanto sujeito que, agora, reconhece o diferente, ou se reconhece no diferente. Escutemos, pois, Hegel:

c) Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença como diferença de-nada, e nisso é independente.¹¹

¹¹ *Ibidem*, p.125.

Assim, neste terceiro momento, a consciência, que sabe dentro de si um outro, se divide em dois extremos. Ela é, de um lado, consciência conhecedora, ou seja, aquela que sabe que conhece o outro, um outro que passa a ser um em-si essencial e objetal. Por outro lado, ela sabe que depende do conhecer, ou do reconhecer, desta outra consciência. Então, uma vez estabelecida a relação de diferença, isto é, independência e dependência da consciência – e por causa desta diferença mesmo – o objeto fora da consciência será sempre, ou se revelará sempre, como desejo. Pois, ressalte-se mais uma vez, estas consciências diferentes uma da outra – a independente e a dependente – buscam, no seio desta mesma diferença, o objeto de suas respectivas faltas. Mas onde irão buscá-lo? Fora de si mesmas. No entanto, é aqui que se dá uma reviravolta paradoxal. A consciência dependente, ou seja, a consciência do escravo cria ou recria, através de seu trabalho, o mundo da cultura e assim ele se transforma, sem sabê-lo, em motor da história. Por outro lado, a consciência independente, que dispõe de maneira absoluta do trabalho, e não somente do trabalho, mas também da pessoa do escravo, torna-se escravo do escravo, na medida em que é absorvido, captado, pela imagem de sua extrema oposição.

Assim, a dialética do senhor e do escravo se manifesta eminentemente como uma relação de *independência* dessas duas consciências. Uma procura impor-se sobre a outra através de sua potência e de sua grandeza. Todavia, ao fazê-lo, ela busca o reconhecimento desta mesma consciência que, no entanto, ela domina. Já a consciência escrava quer ser igualmente reconhecida, mas não lhe resta outra saída – que é uma saída de vida ou de morte – senão a transformação que ela opera, pelo seu trabalho e o seu esforço, sobre o mundo da cultura e da criação em geral. É, portanto, na diferença, na distância e,

sobretudo, na tensão que corre entre essas duas consciências, que surge o desejo. Desejo de reconhecimento de uma consciência pela outra.

Ora, este desejo de reconhecimento implica numa constante luta, uma luta de vida ou de morte que a consciência escrava decide travar para ser reconhecida pelo seu dominador. Porém, quanto maior for o produto ou o fruto do trabalho escravo, tanto maior se mostrarão a diferença, a distância e a tensão entre estas duas consciências. Nessa luta, o escravo prefere ceder e escolher a vida em vez da morte. Mas eis de novo a ambigüidade dessa relação: agora, depois de um esforço contínuo de reconhecimento, o produto do trabalho da consciência escrava passa finalmente a ser reconhecido pelo senhor e o escravo torna-se, paradoxal-mente, senhor-do-senhor. Inversamente, o senhor, por nada produzir, ou por nada criar pelo labor fatigante de suas mãos, torna-se escravo-do-escravo. Esta inversão vem acentuar ainda mais, acirrando-a, a relação de desejo de reconhecimento que se erige entre as consciências do senhor e do escravo. Pois só existe desejo lá onde existe diferença, distância, resistência e tensão.

A esta altura, não nos resta senão perguntar: em que sentido se pode falar também do desejo como reconhecimento do outro nas análises que Jacques Lacan desenvolveu através da prática e da teoria analíticas?

Lacan: o desejo e a linguagem

Com efeito, todos sabem que Lacan fez do desejo e da linguagem o foco e o centro de seu ensinamento e de sua prática analítica. “O inconsciente se estrutura como linguagem”, é o leitmotiv que ele não cessa de repetir ao longo de sua obra. E aqui nós já tocamos na diferença essencial que o separa de

Hegel. Enquanto o autor da *Fenomenologia* desenvolve a questão do desejo a partir da relação dual que se estabelece entre o senhor e o escravo — na qual predomina o desejo de reconhecimento de uma consciência pela outra enquanto ambas são captadas pelas respectivas imagens — o pensador dos *Escritos* irá colocar ênfase numa relação triangular que se exprime pelos registros do imaginário, do simbólico e do real, com predominância da palavra. É a palavra do Outro que se me escapa continuamente, mas que se revela, ao mesmo tempo, como lugar ou espaço do meu reconhecimento. É bem verdade que em Hegel também, além do imaginário, entra em cena o registro do simbólico. E, embora ele não o chame por este nome, o simbólico aparece no momento mesmo em que o escravo, prestes a deixar-se submergir e destruir-se pela imagem dominadora do senhor, opta pela criação do mundo da cultura. É, pois, nesta viravolta — em que se afigura uma decisão de vida ou de morte — que se faz notar a importância da linguagem, ou seja, da significação, ou da simbolização, que transforma, recria e constrói um mundo de valores. No entanto, o que marca a originalidade de Lacan, como de resto aquela de Freud, é ter acentuado o papel do inconsciente na dinâmica do desejo e ter deixado o paciente ou, mais precisamente, o inconsciente falar. Pois o inconsciente fala. O corpo fala. O sujeito é aquele que fala. Mas a partir de quê? A partir de uma falta, de uma lacuna, de uma ignorância ou de uma clivagem essencial e inerente ao próprio sujeito. “Eis o grande erro de sempre — enfatiza Lacan no *Seminário: Livro 1* — imaginar que os seres pensam aquilo que dizem”.¹²

Esta é a razão pela qual Lacan tentou interpretar ou, mais exatamente, tentou deixar o paciente interpretar-se seguindo os caminhos sinuosos da linguagem que, enquanto efeitos de significantes, faz ressaltar os registros do imaginário, do simbólico e do real. Mas o que querem dizer estes três registros?

¹² J. LACAN, *Le Séminaire. Livre I: Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 192.

a) O **imaginário** é aquilo que qualifica o campo indiferenciado das imagens ou dos signos que exprimem, no plano do discurso, e de maneira indireta, a relação que se cria entre dois sujeitos – Hegel diria: entre duas consciências. Deste modo, o que constitui o imaginário são os mecanismos de projeção – no sentido em que o sujeito projeta seu desejo numa imagem ou num signo – e de identificação. A identificação se dá quando o sujeito se vê, ou se encontra, nesta imagem ou neste signo. Por isso Lacan afirma que na origem, isto é, antes da linguagem, o desejo só existe no plano da relação imaginária, que é aquele da fase do espelho. Neste estágio, o desejo é projetado ou alienado no outro, e a tensão que tal fase provoca é desprovida de saída. “Isto quer dizer, conclui Lacan, que ela não tem outra saída – no-lo ensina Hegel – senão a destruição do outro”.¹³ Mas, neste momento, entra em cena a função do simbólico.

b) O **simbólico** é a ordem da linguagem – no sentido mais amplo do termo (gestos, palavras, discurso, desenho, dança, etc.) – pela qual o desejo se desenrola e acede à relação com outrem. É que o sujeito está, ou melhor, vive, no mundo do símbolo, ou dos outros que falam. Sem a mediação do reconhecimento do desejo pela linguagem, diz Lacan, toda função humana estaria fadada a esgotar-se num querer indefinido de destruição do outro como tal.¹⁴ Mas o que significa o real?

c) O **real** se apresenta como uma noção limite de um dado bruto que se oferece à interpretação da linguagem. É o que Lacan denomina também pelo termo de **letra**, que é o suporte material pelo qual a simbolização não cessa de se fazer.¹⁵ O **real** é – como afirma Rogério Miranda de Almeida – aquilo que se

interpõe como resistência e, ao mesmo tempo, como passagem na simbolização do discurso.¹⁶ Lacan o diz expressamente: “O real, ou aquilo que é percebido como tal, é o que resiste absolutamente à simbolização”.¹⁷ Mas a sua ambigüidade – insiste Miranda de Almeida – está justamente nisto: é pela resistência que a simbolização avança ou, mais exatamente, não cessa de avançar.

Lacan faz ainda uma distinção entre o *Outro*, com maiúscula, e o *outro*, com minúscula. O primeiro diz respeito à ordem da linguagem, ou da cultura, de que o *Nome-do-Pai*, isto é, o Pai enquanto garantia da lei e da promessa e, portanto, enquanto mentiroso e enganador, se revela como o significante. O *Outro* pode também querer dizer o lugar da alteridade e do reconhecimento de si.¹⁸ Já o *outro*, ou os *outros*, com minúscula, são os objetos através dos quais se desenrola a deriva interminável do desejo. Eles se referem, portanto, ao pedido, à *demande*, ou àquilo que viria satisfazer o gozo que, no entanto, permanece incompleto.

Uma pergunta, contudo, se impõe. Se Freud e Lacan diferem de Hegel no sentido em que ambos acentuaram o papel do inconsciente na dinâmica do desejo, em que medida, por sua vez, difere Lacan do inventor da psicanálise?

De fato, a definição mais elaborada que nos fornece Freud do desejo se encontra na sua teoria do sonho e ela está vinculada, de maneira essencial, à experiência da satisfação. Mas em que sentido? Para Freud: “A imagem mnésica de uma certa percepção permanece associada ao vestígio mnésico da excitação resultante de uma necessidade. Ao reaparecer esta necessidade, produzir-se-á, graças à ligação que fora

¹³ Ibidem, p. 193.

¹⁴ Cf. ibidem.

¹⁵ Sobre esses registros, ver J.-P. RESWEBER, *La philosophie du langage (Que sais-je?)*, n. 1765). Paris: P.U.F., 1995, pp. 124-126.

¹⁶ Cf. R. M. de ALMEIDA, *Nietzsche: a escrita do sofrimento e o pathos da distância*, in *Filósofos e terapeutas: Em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007, p. 126.

¹⁷ J. LACAN, *Le Séminaire. Livre I: Les écrits techniques de Freud*. op. cit., p. 80.

¹⁸ Cf. J.-P. RESWEBER, op. cit., p. 124. Ver também o que eu desenvolvi acima, seção 2, sobre a consciência-de-si e a consciência-para-si em Hegel.

estabelecida, uma moção psíquica que procurará reinvestir a imagem mnésica desta percepção e evocar a própria percepção, isto é, re-estabelecer a situação da primeira satisfação: tal moção, nós a designamos pelo nome de desejo, e o reaparecimento da percepção é a realização do desejo”.¹⁹ Convém sobretudo notar que Freud não identifica a necessidade com o desejo, pois a necessidade, oriunda de uma tensão interna, encontra satisfação numa ação específica proporcionada por um objeto também específico, adequado ou determinado: o alimento quando se tem fome, a água quando se tem sede, o sono quando se quer dormir, etc. Já o desejo é inseparável dos “vestígios mnésicos” e, por isso mesmo, ele encontra sua satisfação somente na reprodução alucinatória das percepções que, agora, tornaram-se signos desta satisfação.

Ora, a novidade que vem introduzir Lacan, ao colocar o desejo no centro de sua teoria analítica, consiste em fazer uma distinção nítida e inequívoca entre, de um lado, a necessidade (*besoin*) e, de outro, o pedido (*demande*). A necessidade, como em Freud, visa um objeto preciso, adequado, determinado, e com este objeto ela se satisfaz. Já o pedido pressupõe uma formulação verbalizada e que é endereçada a alguém. Certo é que o pedido também se refere a um objeto, mas este objeto é para ele parcial, secundário, ou mesmo supérfluo. Pois o pedido verbalizado, articulado, é, em última análise, um *pedido de amor*. Neste caso, não estamos mais no plano biológico ou instintual, mas no plano do simbólico ou do pulsional, que não se satisfaz com nenhum objeto, dado que as pulsões são também parciais e, portanto, insaciáveis na sua deriva nunca estancável.

O desejo nasce portanto — como tão bem o resumiram J. Laplanche e J.-B. Pontalis, a partir do

Seminário: Livro V: As formações do inconsciente — de uma defasagem, ou de uma clivagem, entre a necessidade e o pedido. Ele não se reduz à necessidade, porque, na sua essência, não se relaciona com nenhum objeto determinado, adequado e independente do sujeito. A sua relação deve ser, pois, situada ao nível do *fantasma*. Por outro lado, o desejo é também irredutível ao pedido, na medida em que ele procura impor-se absolutamente, sem levar em conta nem a linguagem nem o inconsciente do outro. O que finalmente exige o desejo é ser reconhecido totalmente, absolutamente, pelo outro.²⁰

Rogério Miranda de Almeida — no seu *Nietzsche e Freud: Eterno retorno e compulsão à repetição* — lembra que Lacan se serviu das metáforas do caminho e das muralhas para exprimir o paradoxo do desejo, ou da economia do *inútil*, que não encontra satisfação senão na sua própria insaciabilidade. Citando Lacan — “o caminho do sujeito passa por entre duas muralhas do impossível” — Miranda de Almeida observa que aqui se trata de um impossível, ou de um *real*, que se interpõe como obstáculo ao princípio de prazer e, ao mesmo tempo, como acesso a uma outra fonte de prazer, ou a um *além do princípio de prazer*, que inclui no seu seio tanto prazer quanto desprazer, tanto alegria quanto tristeza, tanto gozo quanto angústia. Mas a que tipo de gozo e de angústia ele está se referindo? É a “angústia e o gozo da finitude, da perda, do limite, da resistência e, também, da espera, do reencontro e da iminência de uma nova perda”.²¹ É nisto que consiste o paradoxo do desejo, da angústia e do gozo que lhe estão ligados. Este paradoxo aparece e reaparece nas análises de Hegel, de Freud e Lacan. Mas não somente em Hegel, em Freud e em Lacan: em Sócrates também, em Platão também, em Aristóteles também, em Tomás de Aquino também, em Descartes também, em

¹⁹ S. FREUD, *The Interpretation of Dreams*. New York: Avon Books, 1965, pp. 604-605.

²⁰ Cf. J. LAPLANCHE e J.-B. PONTALIS. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, art. Desejo. Quanto às análises do próprio Lacan sobre esta questão, ver *Le Séminaire, Livre V: Les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil, 1998, pp. 303-317 e 387-403.

²¹ R. M. de ALMEIDA, *Nietzsche e Freud: Eterno retorno e compulsão à repetição*, São Paulo: Loyola, 2005, p. 169.

Espinosa também. Em Schopenhauer também. Pois o que está em jogo nestes filósofos, e em outros aos quais eu não me referi diretamente, é em última análise, e a despeito de todas as diferenças de perspectiva e de acento, a tentativa de simbolizar aquilo que, por natureza, escapa a todo discurso, a toda palavra e a todo significante. É, como eu falei mais acima, o desejo na sua interminável e inestancável deriva...

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALMEIDA, R. M. de. Nietzsche: a escrita do sofrimento e o pathos da distância, in *Filósofos e terapeutas: Em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007.
- _____. *Eros e Tânatos*. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. *Nietzsche e Freud*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*. Harvard: Harvard University Press, 1945
- FREUD, S. *The Interpretation of Dreams*. New York: Avon Books, 1965
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- LACAN, J. *Le Séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975.
- _____. *O Seminário: Livro I: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- _____. *O Seminário: Livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- _____. *O Seminário: Livro V: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- _____. *O Seminário: Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- _____. *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PLATON, *Le banquet*. Paris: GF-Flammarion, 1992.
- RESWEBER, J. P. *La philosophie du langage (Que sais-je?, n. 1765)*. Paris: P.U.F., 1995.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005.
- SPINOZA, B. *Ethics*. Indianápolis: Hackett 1992.
- TOMÁS DE AQUINO, *La Somma Teologica*. Bologna: Studio Domenicano, 1984.

O simbolismo das criações apolíneas e dionisíacas Uma análise crítica da estética do jovem Nietzsche*

*The symbolism of the creations Apollonian and Dionysian.
A critical analysis of the esthetics of the young Nietzsche*

Clademir Luís ARALDI
(Universidade Federal de Pelotas)

Resumo

O simbolismo dos impulsos artísticos apolíneos e dionisíacos ocupa um lugar central na filosofia do jovem Nietzsche, à medida que permite uma nova interpretação de mitos gregos e da sabedoria dionisíaca. Analisamos neste artigo o pretenso caráter original do simbolismo das criações estéticas nietzschianas, confrontando-o criticamente com a tradição romântica alemã.

Palavras-chave: apolíneo – arte – dionisíaco – gênio – simbolismo

Abstract

The symbolism of the Apollinian and Dionysian artistic impulses occupies a central place in young Nietzsche's philosophy, permitting a new interpretation of the Greek myths and the Dionysian wisdom. In this article, we analyze the alleged original character of the symbolism of Nietzschean esthetic creations, critically confronting it with the German romantic tradition.

Keywords: Apollinian – art – Dionysian – genius – symbolism

Um tema ainda pouco explorado na *Nietzsche-Forschung*, mas que é de fundamental importância para a compreensão da estética do jovem Nietzsche, é o 'simbolismo' (*Symbolik*) da arte apolínea e dionisíaca. Para compreender o caráter próprio desse simbolismo é necessário remontar à tradição estética alemã anterior a Nietzsche.

Kant introduz, na *Crítica da faculdade do juízo*, a concepção de símbolo na Estética, ao distinguir o modo de representação 'simbólico' do 'esquemático'¹. Essa concepção terá um grande desenvolvimento nos pensadores e literatos românticos pós-kantianos. Na valorização do símbolo (*Symbol, Gleichnis*) pode-se perceber nos escritos juvenis de

* Este artigo foi possível graças à concessão da bolsa de Estágio Pós-Doutoral, pela CAPES, na Universidade Técnica de Berlim (setembro de 2007 – fevereiro de 2008).

¹ Ambos os modos, contudo, seriam somente espécies do modo de representação intuitivo, segundo as leis de associação da imaginação. O conhecimento de Deus, p. ex., somente pode ser simbólico; sem nenhum caráter teórico, é uma apresentação indireta de sua idéia mediante analogia. Cf. KANT, 1995, p. 196-197.

Nietzsche o impacto da estética romântica, do modo com F. Schlegel, Schelling² e Creuzer compreendem o símbolo³. É através de símbolos que a sabedoria dionisíaca se expressa⁴. Nietzsche não faz nenhuma menção direta à compreensão de símbolo na tradição filosófica e estética do final do século XVIII e da primeira metade do século XIX, mas se apropria (com muita liberdade) dela para sua própria tarefa de 'simbolizar' a sabedoria dionisíaca.

A diferenciação do simbolismo dionisíaco em relação ao apolíneo é de fundamental importância para o processo de criação estético-cosmológico. O que Nietzsche entende por símbolo? "Símbolo (*Symbol*) é a transposição de uma coisa para uma esfera completamente diferente" (NIETZSCHE, 1988, VII, 3(20))⁵. O modo como ele entende o simbolismo da música e dos mitos mostra a influência das leituras da obra de Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*. O volume III dessa obra, que versa sobre Dioniso, foi por ele retirada da biblioteca da Universidade da Basileia em junho de 1871 (e novamente em agosto do ano seguinte)⁶. Como mostrou Max Baeumer, temas centrais desse volume, como o simbolismo dos mitos, foram reapropriados nas teses do *Nascimento, sem serem*, no entanto, citadas⁷.

O simbolismo dionisíaco e sua ligação com o simbolismo dos mitos e da arte apolínea

O simbolismo dionisíaco da música vem à luz no coro de sátiros. O sátiro é idealizado⁸ como um ser sublime, a "imagem primordial do homem". Os companheiros/servidores de Dioniso deveriam ser compreendidos como gênio da natureza (*Genie der Natur*) ou como gênio da espécie (*Genie der Gattung*), por expressarem a verdade do "âmago eterno das coisas"⁹. Esse homem dionisíaco em estado de natureza ainda não alcança a genialidade artística, pois é somente "símbolo da natureza e anunciador de sua sabedoria e arte" (NIETZSCHE, 1988, I, p. 63).

Nesse coro de transfigurados, contudo, está o "supremo perigo" para a vida individual. A sabedoria e a arte da natureza não atingem diretamente o coro de sátiros, que vive numa "efetividade religiosa" e que está "num solo ideal", não natural (cf. NIETZSCHE, 1988, I, p. 55). É para o homem efetivo que a natureza se mostra na crueldade de seus estados artísticos e na sabedoria dionisíaca; por isso, ele corre o risco de ser destruído pelo que há de

² A concepção simbólica dos mitos gregos é um traço comum do pensamento de Schelling e de Nietzsche. Como mostrou John E. Wilson, pode-se dizer também, em outro sentido, que "em Nietzsche e em Schelling a linguagem dos símbolos e das imagens não é escolhida casual e arbitrariamente, mas ela é conscientemente mitológica" (Wilson, J. E. *Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*. Berlin: de Gruyter, 1996, p. 3). Alguns símbolos, no entanto, como o grande meio-dia, encontram-se não apenas em Schelling, mas também em Hölderlin. Apontamos, desse modo, para a valorização do símbolo no romantismo alemão. Em F. Schlegel, em Novalis, em Wackenroder e em Schelling pode-se perceber também a retomada de elementos da tradição mística, neoplatônica e teológica. Entretanto, a introdução do simbolismo na estética é uma característica própria do romantismo alemão. Friedrich Schlegel chega até mesmo a dizer que "toda arte é simbólica", que seria melhor chamar a estética de "simbolismo" (*Symbolik*) (apud M. Seils. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10, p. 728-729). A diferenciação entre símbolo e alegoria ocorre também em Goethe e em Friedrich Creuzer (cf. Creuzer, F. *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, 2. ed., 1819, p. 70).

³ Cf. a esse respeito RITTER & GRÜNDER, 1998, p. 710-726.

⁴ Cf. NIETZSCHE, 1988, I, p. 108. Cf. também HEMELSOET et al., 2006, p. 23 ss.

⁵ A citação dos fragmentos póstumos de Nietzsche segue a convenção proposta pela edição crítica (KSA) Colli/Montinari das obras do filósofo.

⁶ Cf. CRESCENZI, 1994, p. 407.

⁷ Cf. BAEUMER, 1977, p. 140 ss.

⁸ Ernst Behler mostrou que essa compreensão do sátiro é historicamente insustentável. Para os gregos, o sátiro era uma figura sub-humana, e não um ser sublime. Cf. BEHLER, 1983, p. 354.

⁹ NIETZSCHE, 1988, I, p. 59. Cf. também 1988, VII, 3(21)).

terrível no ser, enfim, de ansiar por uma “negação budista da vontade”¹⁰. Nesse supremo perigo, brota também o que salva: a arte.

O puro conhecimento dionisíaco e seu simbolismo no sátiro teriam como consequência, portanto, a autonegação da vontade de viver. Surpreendentemente, Nietzsche afirma: “o puro dionisismo é impossível. Pois o pessimismo é prática e teoricamente ilógico” (NIETZSCHE, 1988, VII, 3(32)). O simbolismo do som e da mímica nos sátiros é a linguagem do ‘gênio da espécie’, da vontade em suas formas universais (cf. 1988, VII, 3(37) e 3(42)). Por isso Nietzsche afirma que na época arcaica da humanidade, o símbolo (*Symbol*) era a linguagem para o universal (cf. 1988, VII, 9(88)). É necessário, no entanto, que o dionisíaco seja ‘simbolizado’ em imagens: esse foi o ato miraculoso da vontade grega. Assim teve início a arte da salvação e da cura. Não se trata de uma possibilidade entre outras: a arte é a *única* forma de existência e afirmação, com poder de superar “a negação budista do querer” (cf. VII, 3(55)).

O consolo metafísico da arte surge com a ‘conversão’ do simbolismo dionisíaco¹¹ no simbolismo apolíneo. Não é uma tarefa fácil compreender o ‘mistério’ da união dos gênios apolíneo e dionisíaco na tragédia, mesmo com o recurso ao simbolismo. O gênio artístico dionisíaco necessita *expressar-se* simbolicamente – em imagens. É uma necessidade

metafísica, não uma autonomia do fenômeno estético, o que move o processo de figuração apolínea dos estados dionisíacos, da descarga da música em imagens. O simbolismo apolíneo – das imagens, dos conceitos e da linguagem humana – é um modo de objetivação do dionisíaco (cf. 1988, VII, 9(13)). Ainda assim, não conseguimos perceber o elo de ligação entre as duas linguagens completamente diferentes: a linguagem universal da música e a linguagem do mundo das imagens e fenômenos individualizados. O símbolo, para Nietzsche, teria o poder de unir ‘fraternalmente’ as esferas opostas da sabedoria dionisíaca e da arte apolínea (lembramos que a arte apolínea, enquanto aparência da aparência, não tem nada a ver com a verdade). Esse é o ‘segredo’ que Nietzsche pretende revelar através da tragédia, na relação da música com o mito trágico.

O simbolismo na arte trágica mostra o elo íntimo do Dionisíaco (fundo primordial, universal) com o mundo das aparências apolíneas (dos mitos e dos heróis): “Nos gregos, o dionisíaco envolveu todos os materiais épicos com um novo simbolismo. A visão trágica do mundo retificou o velho mito” (1988, VII, 9(25)). Se para Nietzsche toda linguagem simbólica é uma transposição, então a arte trágica é a transposição da ‘sabedoria’ dionisíaca para o âmbito dos mitos apolíneos. Quem comanda o processo é o artista dionisíaco (gênio da música), que tem o poder de transformar o mito em veículo (em símbolo, portanto) da sabedoria dionisíaca (cf. NIETZSCHE,

¹⁰ A ligação do dionisíaco com o budismo é pouco abordada na *Nascimento da tragédia*. A menção à “negação budista da vontade”, do cap. 7 é vista como uma decorrência da aplicação ilimitada do saber dionisíaco. Nos fragmentos póstumos da época, entretanto, há uma análise mais detalhada do vínculo com o budismo e com o cristianismo: “Com o movimento oriental-cristão, o velho dionisismo (*Dionysosthum*) inundou o mundo, e todo o trabalho do helenismo parecia em vão. Irrompeu então uma visão de mundo mais profunda – uma visão artística” (1988, VII, 5(94) cf. também VII, 5(102) e 7(174)). A nosso ver, Nietzsche segue Schopenhauer ao aproximar budismo e cristianismo em seu elemento comum – a disposição ascética. O elemento não esclarecido é a ligação do cristianismo com os mistérios, a partir da qual ele quer desdobrar os impulsos artísticos – não só na história da arte, mas em toda a história da humanidade. A associação entre budismo e a religião de Baco já ocorre em Creuzer (1837, vol. I, 230-232).

Nietzsche se refere tanto aos filósofos trágicos (Empédocles, p. ex.) quanto à ‘religião trágica’ (dos órficos). Essa associação é historicamente impropriedade, pela anterioridade do orfismo e do pensamento de Empédocles em relação ao cristianismo. Nietzsche tem em vista a continuidade dos mistérios antigos (dionisíacos) na época cristã, com o evangelho de João (cf. 1988, VII, 7(13) e 7(166)). Ele afirma num outro póstumo que o cristianismo já estaria prefigurado no “domínio de Apolo pelos poderes dionisíacos”. Manfred Frank mostrou que esse vínculo dos mistérios gregos com o cristianismo, especialmente com o evangelho de João foi desenvolvido pelos jovens pensadores do Primeiro Romantismo, principalmente por Hölderlin, Schelling e Hegel (cf. FRANK, 1982, p. 276 ss.). Nessa perspectiva, Hegel já havia detectado (nos escritos teológicos anteriores a 1796) nos mistérios de Eleusis, o instante do nascimento do cristianismo (1982, p. 260).

¹¹ Cf. HEMELSOET et. al., 2006, p. 23. Para os autores, o símbolo é a forma de expressão dionisíaca *par excellence*.

1988, I, p. 73). O grande valor dos gregos, esse povo de artistas, residia no fato de possuírem símbolos e mitos, sem os quais não há arte propriamente. E Nietzsche quer superar a grave lacuna, a desgraça do mundo moderno, a de não possuir símbolos: “A falta de símbolos em nosso mundo moderno. O entendimento do mundo em “símbolos” é a pressuposição de uma grande arte. Para nós, a música se tornou mito, um mundo de símbolos: nós nos relacionamos com a música, assim como o grego se relacionava com os mitos simbólicos” (1988, VII, 9(92)).

A ‘nova mitologia’ deveria ser criada a partir do espírito da música. À medida em que valoriza o simbolismo na criação estética, Nietzsche se aproxima do projeto romântico, dos jovens Schelling e Hölderlin, principalmente, de propor uma *nova mitologia* no mundo moderno, esvaziado de deuses e mitos simbólicos. É um ponto crucial que deve ser esclarecido, visto que na *Tentativa de autocrítica* Nietzsche admite, por um lado, seu pendor romântico, mas, por outro, afirma haver um ‘silêncio hostil’, como figuração do pendor anticristão e antimoral, que perpassaria a obra toda (cf. 1992, p. 19). Schelling e Hölderlin, de modo assumido e programático, vinculam o mito de Dioniso com o culto dos mistérios e com os símbolos e cultos do cristianismo. A nova mitologia atingiria no simbolismo cristão do

messias o momento culminante do processo mitológico de Dioniso, de suas três formas de manifestação, no modo como fora compreendido nos mistérios órficos¹², nos mistérios de Eleusis, nos mistérios dionisiacos¹³ e na re-apropriação desses mistérios no cristianismo primitivo. A nosso ver, o problema maior da metafísica da arte está em justificar o caráter estritamente estético da afirmação. A existência e o mundo só podem ser justificados como fenômenos estéticos, afirma o último discípulo de Dioniso. Essa tese só pode ser assegurada a partir da arte e do mito de Dioniso, do deus artista, verdadeiro sujeito-criador de toda arte. Apesar de negar qualquer caráter moral nessa afirmação estética, Nietzsche recorre aos mistérios e à religião dos gregos¹⁴, e também ao evangelho de João, para reafirmar o seu caráter ‘sagrado’ e abarcante. Questionamos, desse modo, a declaração de haver no *Nascimento da tragédia* um silêncio ‘hostil e cauteloso’ em relação ao cristianismo, pois Nietzsche ainda não se libertou de todo da vinculação romântica de Dioniso com Cristo. Entre os românticos, foi Schelling quem mais levou adiante a equiparação entre Dioniso e o Messias, à medida em que ambos são compreendidos como deuses vindouros. O messias cristão seria o ponto final, o *telos* de todo o processo mitológico, cuja vinda seria a fundação de uma nova religião, no espírito comunitário do cristianismo, tal como foi apregoado por São João.¹⁵

¹² Nos mistérios órficos, Dioniso é a divindade central. Embora também outros mistérios helênicos cultuavam especialmente uma divindade (Deméter, nos mistérios de Eleusis, p. ex), é necessário apontar para o caráter peculiar do orfismo. Como afirmou Th. von Scheffer, no orfismo, à diferença de outros cultos secretos helênicos, não há um lugar sagrado determinado, nem consagrações ou celebrações em um tempo fixado. Sem uma comunidade local e sem um templo próprio, os mistérios órficos teriam mais o caráter de uma seita na qual seria construída uma visão de mundo religiosa e uma doutrina mística (cf. SCHEFFER, 1948, p. 94-95). A concepção das três formas de Dioniso (Zagreu, Baco e Iakchos), que Schelling retoma, provém da teogonia órfica. O orfismo cultua o primeiro Dioniso, na forma de Zagreu. Nonnos de Panopolis (séc. V d.C.), em sua obra *Dionysiaka*, narra a origem de Dioniso-Zagreu: ele seria filho de Perséfone e Zeus (na forma de um dragão). Apesar das várias metamorfoses que assume, ele foi perseguido e devorado pelos Titãs. Somente seu coração foi salvo por Atena, que o entrega a Zeus. Ocorre então o segundo nascimento de Dioniso, da união de Zeus com a mortal Semele. Ainda grávida, Semele é fulminada (acidentalmente) por um raio de Zeus. Dioniso termina sua gestação no próprio pai, Zeus, que o guarda em sua coxa (cf. SCHEFFER, 1948, p. 96).

¹³ Para M. Baeumer, os mistérios dionisiacos da Antiguidade tardia diferenciam-se das orgias gregas de épocas anteriores, por apresentarem uma forma interiorizada de salvação pessoal e de crença no mundo além. Os símbolos místicos e de afirmação da plenitude da vida (o *Phallos*, principalmente) propiciaram um aprofundamento e uma ampliação cósmica do simbolismo dionisiaco dos gregos. Desse modo, afirma Baeumer, os mistérios dionisiacos eram celebrados em Roma (onde Dioniso era cultuado como Liber), na *Villa* dos mistérios, nas proximidades de Pompéia, e na Casa Omerica, em Pompéia, e teriam exercido uma forte influência no cristianismo primitivo, malgrado o combate da Igreja, que via no culto dos mistérios e no cristianismo primitivo, especialmente no modo como é narrado no Evangelho de João. Uma outra aproximação relevante seria entre a celebração ritual da ceia no cristianismo primitivo e o ritual da ceia nos mistérios de Eleusis. Cf. FRANK, 1982, Preleções 10 e 11.

¹⁴ A própria tragédia é compreendida como ‘doutrina de mistérios’ (*Mysterienlehre*) (NIETZSCHE, 1988, I, p. 68 e 73), e os gregos como “povo dos mistérios trágicos” (1988, I, p. 132).

¹⁵ Manfred Frank analisou com bastante rigor a aproximação romântica de Dioniso a Cristo, a partir das obras tardias de Schelling e de escritos de Hölderlin, principalmente do poema *Brot und Wein*. Assim como Dioniso, também Cristo seria para Schelling (assim como para Hölderlin) o deus vindouro, com espírito de comunidade, tal como já se manifestou no culto dos mistérios e no cristianismo primitivo, especialmente no modo como é narrado no Evangelho de João. Uma outra aproximação relevante seria entre a celebração ritual da ceia no cristianismo primitivo e o ritual da ceia nos mistérios de Eleusis. Cf. FRANK, 1982, Preleções 10 e 11.

Em vez de *idéias* (a tendência do mundo moderno e do idealismo alemão à abstração), o autor do *Nascimento* propõe *símbolos*, mais propriamente, o simbolismo dionisíaco da música – e seu complexo vínculo com os mitos. Foi dessa relação entre os velhos mitos gregos (em vias de perecer) e o ‘novo gênio’ da música dionisíaca, que nasceu a tragédia: “O gênio recém-nascido da música dionisíaca agarrou então o mito moribundo: e em sua mão ele floresceu ainda uma vez, com cores que não havia ainda mostrado, com um aroma que suscitava o pressentimento ansioso de um mundo metafísico” (NIETZSCHE, 1988, I, p. 74).

Antes da tragédia ática existiam, portanto, dois tipos de gênios artísticos: o artista onírico (*der Traumkünstler*) apolíneo, cuja principal afloração foi Homero e sua poesia épica, e o artista da embriaguez (*der Rauschkünstler*) dionisíaco, cujo modelo maior foi Arquíloco, e as criações da poesia lírica¹⁶. A tragédia é um novo gênero artístico, uma nova forma artística de existência, em que um novo gênio foi gerado, o *gênio apolíneo-dionisíaco*, em outras palavras, o artista trágico. Os heróis da tragédia são apolíneos na aparência; enquanto aparências, eles são despotencializados em máscaras do proto-herói e proto-artista Dioniso. O gênio apolíneo-dionisíaco é assim o encontro, a união instável de dois momentos antagônicos. O lado apolíneo da tragédia foi destacado exemplarmente por Sófocles na serenidade e “santidade” dos heróis, de Édipo em especial; o momento dionisíaco surge com o “olhar no interior e no que há de terrível na natureza”. A sabedoria dionisíaca se mostra como um ‘horror antinatural’ (*ein naturwidriger Greuel*) (cf. NIETZSCHE, 1988, I, p. 64-67). O trágico nasce da confluência desses dois impulsos artísticos na figura de um herói. Édipo é apolíneo num primeiro momento (ele vive e age na

serenidade apolínea), e dionisíaco num segundo momento, enquanto a “figura mais sofredora do palco grego”. Mas no final ele atinge uma ‘serenidade supraterrânea’ (*eine überirdische Heiterkeit*), a glória da passividade¹⁷.

O mistério da união entre os gênios apolíneo e dionisíaco está na transição do dionisíaco primordial para o prazer apolíneo da aparência, e vice-versa. Não há uma construção estável e duradoura, mas sempre o movimento de reversão em seu oposto. O herói trágico é o centro, o campo dessa luta. Essa união seria menos misteriosa se Nietzsche definisse claramente o estatuto do Uno-Primordial e do dionisíaco. No cap. 7 do *Nascimento*, o ‘consolo metafísico’ da tragédia é que parece dirimir o enigma dessa união, a visão de que “a vida no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências, é indestrutivelmente poderosa e cheia de prazer”. Entretanto, quando o foco é direcionado ao artista titânico Prometeu, Nietzsche volta a falar da “contradição no coração do mundo”, do “substrato ético da tragédia pessimista”. Prometeu padece em si as dores e contradições primordiais de Dioniso (e não o prazer primordial, pois sua sabedoria é um crime...) e as repete nas suas ações, no pecado ativo, na necessidade do sacrilégio (*Frevel*) (cf. 1988, I, p. 67-70). O poder descomunal do artista, do grande gênio não se detém nem mesmo com o sofrimento advindo de suas criações. O ‘sentimento’ de Prometeu simboliza que “o prazer de vir-a-ser do artista, que a serenidade da criação artística, a consolar de toda desgraça, é somente uma imagem luminosa de nuvem e de céu que se espelha num mar negro de tristeza” (NIETZSCHE, 1988, I, p. 68).

Nietzsche paga um preço muito alto ao assumir a tese de que “a tragédia grega, em sua mais vetusta

¹⁶ Para Margot Fleischer, o lírico e o trágico em Nietzsche seriam o mesmo tipo de artista, visto que ele remete à mesma fonte musical, que daria origem ao ditrambo e à tragédia grega (cf. FLEISCHER, 1998, p. 79). Consideramos essa identificação problemática, pois o artista trágico teria uma relação diferente com a música e com os mitos, do mesmo com a simbolização dos estados dionisíacos. O gênio apolíneo-dionisíaco só se configura plenamente no artista trágico, e não no lírico.

¹⁷ Um processo semelhante ocorreu com Prometeu. Este último expressa, no entanto, a glória da atividade e o ‘pecado ativo’.

tradição, tinha por objeto somente os sofrimentos de Dioniso” (NIETZSCHE, 1988, I, p. 71). Além disso, ele vincula a tragédia com o culto dos mistérios, pressupondo tacitamente que estes tinham como centro a figura multiforme de Dioniso. Esse vínculo “apressado” e pouco desenvolvido exige um esclarecimento.

Na Grécia antiga e no mundo helênico havia vários cultos secretos. Os mistérios mais conhecidos, no entanto, são os mistérios de Eleusis e os mistérios órficos. Nietzsche não faz referências a mistérios determinados, nem distingue o caráter esotérico do Orfismo dos cultos de Eleusis. Dioniso nem sempre aparece no centro dos mistérios; nas diversas configurações e transformações desses cultos, ele aparece (como Zagreu, ou Iakchos), ligado aos cultos de Demeter, de Perséfone-Core, de Hades, entre outros deuses. Nos mistérios de Eleusis, como mostrou Thassilo von Scheffer, Dioniso possui um vínculo estreito com Deméter e com Perséfone. Denominado Iakchos, a figura de Dioniso era levada de Atenas (do Iakheion) para Eleusis, nas celebrações esotéricas que ocorriam em Eleusis no mês de setembro. Além disso, Dioniso era venerado como Zagreu, o deus sofredor, filho de Perséfone ou de Deméter, de onde viria sua ligação com antigas divindades ctônicas gregas ou de culturas autóctones¹⁸. Na tradição filológica alemã, foi Friedrich Creuzer, romântico de Heidelberg, (apesar de ter sido duramente criticado pelo defensor do classicismo, J. H. Voã, foi elogiado por Hegel, Goethe e Schelling), que transformou Dioniso, de deus do vinho, da alegria e da embriaguez em deus dos mistérios¹⁹, da religião, do sofrimento). Em 1871 Nietzsche leu o terceiro volume, dedicado a Dioniso, da obra de

Creuzer *Symbolik und Mythologie der alten Völker, especialmente dos gregos* (3. ed., Leipzig/Darmstadt: Leske, 1843, 900 pp.). Nessa obra, Creuzer constrói a mitologia simbólica, tentando provar que Dioniso é oriundo da Índia, aparentado com Devanishi, com Shiva, e com vários mitos orientais, com os cultos da grande mãe, com Deméter, com Cibele, Ceres, com o touro solar egípcio, com Isis e Osíris, com os cultos de Mithra e com a religião de Zoroastro. Em sua ótica, todos os mitos gregos seriam oriundos da Índia, e o mito de Baco seria o unificador de todas essas correntes²⁰. Depois de apresentar estudos históricos dos mitos e sua interpretação ‘simbólica’, Creuzer resume, em duas frases, suas investigações sobre a origem e propagação do culto de Dioniso: “1. Originalmente, Dioniso é uma divindade da Índia antiga; 2. de modo que nos cultos, nomes, mitos e imagens báquicos, dos gregos e italianos, permaneceram muitos elementos do panteísmo hindu em sua forma natural arcaica”. (CREUZER, 1837, parte I, p. 479)

Nessa mitologia romântica e suas ligações fantásticas há a ligação do culto religioso público de Dioniso com a religião dos mistérios, o que de fato ocorreu em vários momentos da história da Grécia antiga e dos povos da Ásia Menor. Os “Epoetas” são iniciados nos Mistérios de Eleusis (não dos Órficos), cujo conteúdo e significado é difícil de ser definido, haja vista o seu caráter secreto e incomunicável. Entretanto, por seu vínculo com questões centrais da existência humana, com o desejo de imortalidade e salvação, pode-se supor que eles tratavam da ‘secreta’ ligação entre devir e parecer, da procriação e da morte (cf. SCHEFFER, 1948, p.

¹⁸ Cf. SCHEFFER, 1948, p. 55 ss. Acerca da relação de Dioniso com Deméter nos mistérios de Eleusis, cf. também FRANK, 1982, p. 292-298.

¹⁹ Apesar de Dioniso aparecer no Renascimento e no Barroco como deus do vinho (Baco), nos mistérios órficos ele ocupa o centro das celebrações dos mistérios e dos símbolos religiosos. Segundo Thassilo von Scheffer, “a lenda inteira de Dioniso-Zagreu faz parte da religião órfica” (1948, p. 87). Entretanto, nos mistérios de Kabiria, na Samotrácia e entre os beócios, há uma equiparação entre Zagreu e o filho de Kabir. Cabe salientar aqui a importância de Dioniso-Zagreu, nos cultos secretos órficos, enquanto aquele que passa por metamorfoses, que experimenta o sofrimento do esfaleamento e que, posteriormente, torna-se o deus da redenção, trazendo alívio à humanidade, com o vinho e com a embriaguez. Além disso, ele traria a esperança de uma vida no além para os adeptos e iniciados no orfismo (cf. SCHEFFER, 1948, p. 98).

²⁰ Cf. CREUZER, 1837, vol. I, p. 455-479.

51-52). Para Nietzsche (essa é uma especulação, à qual não fornece provas), os iniciados nos Mistérios teriam o conhecimento da união secreta de Apolo e Dioniso. De um modo não esclarecido, ele chega até a afirmar que o simbolismo dos mistérios foi expresso no culto público da tragédia. Ou seja, Nietzsche entende a tragédia como uma celebração religiosa pública, como uma 'revelação' de certos mistérios. Mas os mistérios devem permanecer inacessíveis para o povo, visto que somente os iniciados teriam acesso a seu simbolismo e a seus efeitos purificadores e salvíficos. Então, a doutrina dos mistérios da tragédia, se for revelada publicamente, deixa de ser mistério. Schopenhauer é mais realista ao tratar dos mistérios como "absurdidades", "como um sintoma da natureza alegórica das religiões": seriam, portanto, símbolos e imagens obscuras que tratam de coisas ainda mais obscuras e incompreensíveis ao entendimento (cf. SCHOPENHAUER, 1999, II, p. 192). Nietzsche, no entanto, se considera o "último discípulo e iniciado do deus Dioniso" (*Além do bem e do mal*, 295), a quem ele teria dedicado sua "obra das primícias", e teria em troca recebido o 'segredo' da união de Apolo e Dioniso, no coração da vida e da arte.

Ao transpor o Dioniso-Zagreus²¹ da mitologia para o culto dos 'mistérios'²², Nietzsche visa mais a re-afirmação da tese schopenhaueriana da autocisão da Vontade, do que avançar na compreensão do mito. Dioniso despedaçado pelos Titãs simbolizaria o processo cosmogônico de autocisão, à medida que experimenta em si mesmo as dores da individuação. A primeira incoerência dessa tese está na afirmação

de que a individuação "é a fonte e o fundamento primordial de todo sofrimento". A tendência predominante da obra é ver o sofrimento individual como consequência da dor primordial. Nesse cenário trágico-pavoroso, a solução de Nietzsche para a união do gênio apolíneo-dionisíaco é a música, o simbolismo dionisíaco da música. O 'valor supremo' que Nietzsche atribui à música dos gregos (e à de Wagner) e à metafísica da música de Schopenhauer, malgrado todo o seu entusiasmo e motivação, não consegue superar ou mascarar as dificuldades e inconsistências na formulação da metafísica da arte.

O impacto do simbolismo da estética romântica

É no simbolismo (*Symbolik*) da música que ocorreria "a mais profunda revelação do gênio helênico" (NIETZSCHE, 1988, I, p. 104). Nietzsche concorda com a fundamentação metafísica da música de Schopenhauer²³, sem analisar as dificuldades e aporias em que Schopenhauer se enreda: a música é a linguagem universal, a imagem da Vontade (que não é estética, em si mesma), o metafísico para tudo o que é físico no mundo (cf. 1988, I, p. 105-106). A partir dessa concordância inicial com seu mestre, ele tenta mostrar como a música se relaciona com os mitos e com as imagens. Essa relação ocorreria em dois momentos: 1) a música excita o ouvinte estético para que contemple a sabedoria dionisíaca em forma de símbolos (imagens, *Gleichnis*); 2) a música tem o poder de expressar "a

²¹ Segundo Barbara von Reibnitz, foi F. Creuzer quem "transformou" Dioniso, de deus do vinho e da alegria, em Zagreu, o deus dos mistérios que é esfacelado e depois renasce. Essa concepção teria influenciado a filosofia idealista da mitologia de K. O. Müller, J.J. Bachofen, F.G. Welcker e F. Schelling. Cf. REIBNITZ, 1992, p. 62-65. Acerca da vinculação de Dioniso-Zagreu com os mistérios, na obra de Schelling, confira também BAEUMER, 1977, p. 143.

²² As considerações de Nietzsche sobre os mistérios na Grécia não possuem fundamentação histórica sólida, nem um embasamento teórico satisfatório, mas servem para confirmar sua tese sobre a afirmação irrestrita da existência nos gregos. Na época de elaboração do *Zaratustra*, em que o pensamento do eterno retorno ocupa o primeiro plano, ele afirma que a "crença no eterno retorno" era própria da doutrina dos mistérios (cf. 1988, X, 8(15) – verão de 1883).

²³ Robert Rethy questiona a valorização excessiva da música na teoria da tragédia de Nietzsche. Embora concorde com Schopenhauer acerca do caráter metafísico da música, Nietzsche não percebe as dificuldades que seu 'mestre' possui em fundamentar sua teoria da música. Enquanto arte mais elevada, a música estaria para além de todo conteúdo e intuição, além das idéias (platônicas). A relação da música para com as imagens, mitos e conteúdos representados, segundo Rethy, não seria esclarecida satisfatoriamente em nenhum dos dois filósofos (cf. RETHY, 1988, p. 14 ss.).

imagem em forma de símbolo (*das gleichnissartige Bild*) em sua suprema manifestação”, e de engendrar o mito trágico (cf. NIETZSCHE, 1988, I, p. 107).

Nietzsche recorre ao gênio da música para explicar a “alegria metafísica no trágico”, o prazer no aniquilamento do herói. O herói e o gênio individual não podem ser sujeitos da arte dionisíaca, pois é “a vida eterna da vontade” que nela se eterniza. O simbolismo trágico da música dionisíaca supera a glorificação apolínea das aparências e dos indivíduos à medida que desvela um “prazer por trás das aparências”. O trágico, nessa argumentação, é preponderantemente dionisíaco. Qual é a superioridade da arte dionisíaca em relação à apolínea, se ambas querem nos convencer do eterno prazer de existir? Para os indivíduos, mesmo para o gênio artístico, esse consolo metafísico da arte dionisíaca perdura por breves momentos, nos quais, em “enfeitiçamento dionisíaco, nós somos o ser primordial mesmo” (NIETZSCHE, 1988, I, p. 109), e a mãe primordial nos convida a imitá-la (cf. 1988, I, p. 108). A completa identificação com o Uno-Primordial e com a sabedoria dionisíaca seria destrutível para o ser humano. Por isso, não vemos nenhuma sustentabilidade e coerência na arte dionisíaca em si mesma, até mesmo porque ela rompe a complementaridade dos gênios apolíneo e dionisíaco no trágico. O momento artístico supremo deveria ser atingido na tragédia ática, em que o gênio da música se descarrega em imagens e mitos (NIETZSCHE, 1988, I, p.110), acarretando uma instrumentalização do apolíneo.

Nietzsche oscila na valoração do apolíneo no fenômeno trágico. A música necessita da força artística

de Apolo: é Apolo quem cumpre a ‘suprema tarefa’ da arte, de “desviar o olhar da visão do terrível da noite” (1988, I, p. 126). Também os mitos dos gregos fariam parte da ilusão e do engano apolíneos. Mas como entender o simbolismo sublime do mito trágico? Para Nietzsche, no conjunto da tragédia, o dionisíaco volta a preponderar, visto que a ilusão apolínea não é o efeito superior da tragédia, mas sim “a satisfação superior no aniquilamento do mundo visível da aparência”²⁴, que inclui também o aniquilamento dos indivíduos e do próprio gênio artístico criador, que é o ápice das aparências. A subjetivação e substancialização extremas do Uno-Primordial não esclarecem o processo de criação artística individual, em sua dimensão filosófico-estética. Afirmar que há “um prazer primordial artístico supremo no seio do Uno-Primordial” (1988, I, p. 141) minimiza a importância do artista trágico. É a recorrência à ‘justiça eterna’²⁵, torna ainda mais enigmática a união dos gênios apolíneo e dionisíaco.

Nietzsche estava mais preocupado na sua obra das primícias em criar condições para o nascimento do gênio na sua época do que em dirimir todas as obscuridades da ‘união fraternal’ de Apolo com Dioniso. Assim podemos entender melhor também a ênfase com que ele anuncia a “morte da tragédia”²⁶ com Eurípides e Sócrates.

O parentesco entre a música e o mito trágico só poderia ser compreendido e fundamentado a partir do dionisíaco: “O dionisíaco, com seu prazer primordial percebido mesmo na dor, é o seio materno comum da música e do mito trágico (NIETZSCHE, 1988, I, p. 152). O mito trágico, no entanto, é

²⁴ NIETZSCHE, 1988, I, p. 151. Cf. também 1988, I, p. 139.

²⁵ Em um sentido irônico, entendemos como enigmática a evocação nietzschiana da eterna justiça (no sentido de Schopenhauer) para reger a complementaridade dos dois impulsos artísticos: “(...) ambos os impulsos artísticos *necessitam* desdobrar suas forças em rigorosa proporção recíproca, segundo a lei da eterna justiça” (1988, I, p. 155).

²⁶ Segundo E. Behler, Friedrich Schlegel, nos seus estudos sobre a poesia grega e romana dos anos 1790, já defendia uma posição semelhante à de Nietzsche em relação à ‘morte’ da tragédia. O modelo de construção histórica da tragédia grega seria semelhante, pois já F. Schlegel (como mais tarde também seu irmão August reconheceu) via em Ésquilo o caráter da “grandeza rígida”, em Sófocles a “beleza suprema” da tragédia, o fim último da poesia grega. Com Eurípides, no entanto, a filosofia e a retórica exerceriam uma influência muito nociva na tragédia, de modo que esta perderia a harmonia entre a ação e o coro. F. Schlegel, no entanto, manifestaria em outros escritos uma declarada admiração à grandeza estética de Eurípides. Cf. BEHLER, 1983, p. 344-347.

uma criação tardia, da época de Ésquilo e Sófocles; é quando o espírito da música recria e reinterpreta os velhos mitos do mundo homérico como veículo para a sabedoria dionisíaca. Nesse sentido, “o mito trágico deve ser entendido somente como uma figuração da sabedoria dionisíaca através dos meios artísticos apolíneos” (1988, I, p. 141). Por isso, Nietzsche recorre ao simbolismo dos mitos, das imagens, no limite, ao simbolismo da linguagem (*Sprachsymbolik*) para desvelar a objetivação apolínea do dionisíaco, o fenômeno trágico em que “Dioniso fala a língua de Apolo e Apolo a de Dioniso” (1988, I, p. 140). A dissonância musical, no entanto, rompe essa simetria do apolíneo e do dionisíaco, pois ali o dionisíaco (no fundo, a Vontade que joga artisticamente consigo mesma) percebe um jogo artístico prazeroso mesmo no que é desarmônico e feio. Entretanto, para não esfacular suas criaturas/joguetes, Dioniso necessita também, na tragédia, das ilusões das belas aparências apolíneas. O equilíbrio que esses dois impulsos atingem no âmbito estético é destruído quando Nietzsche evoca a arte como consolo e suplemento para a vida: o mito trágico engendraria um prazer superior ao prazer apolíneo da aparência, a saber, o prazer no aniquilamento do mundo das aparências e dos indivíduos, heróis e gênios (cf. 1988, I, p. 151). Essa superioridade do trágico-dionisíaco minimiza a importância das criações do gênio artístico em detrimento dos poderosos impulsos artísticos do Uno-Primordial e da sua necessidade premente de redenção, e até mesmo de compaixão (*Mitleid*).

Através do simbolismo dionisíaco e de seus mitos, os gregos atingiram a cultura estética da afirmação trágica dos prazeres e das dores. A grande desvantagem dos modernos em relação aos antigos, como vimos, é a de não possuírem “mitos simbólicos”. Os mitos são necessários para a cultura superior. Por

isso, a tarefa de Nietzsche é a de criar condições para o “renascimento do mito alemão” (1988, I, p. 147). O re-nascimento da tragédia no ser alemão só é possível porque há uma profunda afinidade entre o “mito dos germanos” e os mitos dionisíacos (cf. 1988, VII, 8(48)). Nietzsche busca na história – no mundo antigo e no medievo alemão – eventos que mostrem essa afinidade. A começar pelo evangelho de João. É no mínimo questionável afirmar que este evangelho “surgiu de um fundo dionisíaco” (VII, 7(13)). Sem mencionar as fontes românticas ou outros estudos históricos, Nietzsche liga o evangelho de João ao culto dos mistérios dos gregos, a partir do qual o dionisíaco teria uma sobrevivência no mundo cristão. Num fragmento póstumo do final de 1870 – abril de 1871, ele chega até mesmo a considerar o evangelho de João como o terceiro nível que a serenidade grega atingiu (o primeiro foi atingido por Homero e o segundo por Sófocles), como o “triunfo da beatitude (*Seligkeit*) dos mistérios, da santidade” (VII, 7(174)). As danças de São João e de São Vito²⁷, no medievo alemão, também expressariam a aptidão dionisíaca do gênio alemão.

Além desses exemplos, há outras “precipitadas esperanças” (cf. 1992, p. 21) com que Nietzsche se precipitou para buscar sinais evidentes do renascimento do gênio dionisíaco, após a morte da tragédia. Os abismos dionisíacos, a força antiqüíssima do “espírito alemão”, aflorariam na Reforma alemã: o coral de Lutero já prefiguraria o futuro dionisíaco da música alemã (cf. NIETZSCHE, 1988, I, p. 147). No que tange ao renascimento da tragédia no gênio da música alemã, Nietzsche procura remontar ao curso solar, que vai de Bach a Beethoven, de Beethoven a Wagner (cf. 1988, I, p. 127). Para mostrar a efetividade do movimento impetuoso desse renascimento, ele não economiza metáforas e prognoses. Os alemães extirpariam os elementos

²⁷ Barbara von Reibnitz questiona a interpretação nietzschiana dessas danças como êxtases do culto dionisíaco: “As danças de São João e de São Vito, testemunhadas nos séculos XV e XVI na Alsácia, fazem parte dos fenômenos extáticos de danças que surgiram de modo epidêmico e foram registradas na Europa desde o século XIV – em parte na relação ou como reação a essas grandes epidemias de peste” (REIBNITZ, 1992, p. 80).

“românicos” de sua cultura para, desse modo, reencontrar sua ‘pátria mítica’, a profundidade e vigor do dionisíaco. É o ‘gênio da música’ alemã que possibilitaria não apenas despertar, mas também desenvolver o fundo dionisíaco na arte, na cultura e em todas as esferas do mundo moderno, na completa estetização da existência moderna. Para atingir esse objetivo, seria necessário substituir a ciência, o primado do conceito e da idéia, pelo símbolo, ou melhor, pelo simbolismo da música. Nesse renascimento da tragédia, o símbolo seria vinculado à imagem de outro modo: “a antiga fábula simbolizava o dionisíaco (em imagens). Agora, o dionisíaco simboliza a imagem” (1988, VII, 9(92)). A diferença básica entre antigos e modernos consistiria em que para aqueles a ênfase recai “na forma simbólica da imagem”. O mundo das imagens era para eles o “claro em si”; para os modernos, o que conta é o “dionisíaco universal”, ou seja, o espírito da música. Nessa perspectiva, o esforço principal de Nietzsche não seria tanto provar o “nascimento da tragédia a partir do espírito da música” na Grécia, mas sim “o re-nascimento da tragédia a partir do gênio da música alemã”, o que o levou a cometer uma série de equívocos.

A criação do gênio artístico-musical não seria uma simples tarefa da educação estética ou da cultura em geral, mas “a missão germânica” *par excellence*. Novamente, a precipitação de Nietzsche em encontrar precursores para essa missão: “a enorme bravura de Kant e de Schopenhauer conseguiu a mais difícil vitória, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica” (1988, I, p. 118). O ‘conhecimento trágico’²⁸ que Schopenhauer atingiu exigiria também uma nova arte²⁹, e um novo modo de compreender a criação.

Nessa perspectiva, a arte dionisíaca, que fala a verdade em sua ‘embriaguez extática’, é metafisicamente superior à arte da bela aparência. Como justificar essa superioridade? Nos comentários ao *Nascimento da tragédia*, de 1888, Nietzsche dirá justamente o contrário: “A vontade de aparência, de ilusão, de engano, de vir-a-ser e mudar (de engano objetivado), é tomada aqui como mais profunda, mais originária, mais “metafísica” do que a vontade de verdade, de efetividade, de ser: - mesmo este último é meramente uma forma da vontade de ilusão” (1988, XIII, 17(3) – 3). Se o único propósito da “vontade”, ao permitir a configuração do mundo apolíneo da arte, é a sua própria redenção, o mundo inteiro do vir-a-ser e da aparência seria somente um pálido reflexo dos seus impulsos, e o gênio um mero instrumento para a sua redenção. Nietzsche valoriza pouco a subjetividade do gênio no processo de criação, por insistir incansavelmente na afirmação do Uno-Primordial como único sujeito da arte. Ele não desenvolveu algo que é central na arte romântica, no modo como Hegel a caracteriza, a saber, por colocar a subjetividade, em relação íntima consigo mesma, no centro do processo de criação³⁰. Por isso, a fantasia e o gênio do artista são determinantes. Entretanto, o gênio não pode criar de modo arbitrário, mas seu poder consiste em apresentar idéias estéticas, vinculando a verdade ao sensível, à aparência. O jovem Nietzsche também está preocupado com a expressão da verdade – da verdade dionisíaca, que não possui nenhum vínculo ou mediação com verdades racionais. Em “A visão dionisíaca do mundo”, ele tenta conciliar os dois campos opostos, ao colocar o sublime e o cômico como um reino intermediário entre verdade e beleza. O ator dionisíaco não se perde completamente no fundo dionisíaco, mas ‘joga’ com

²⁸ Esse conhecimento trágico é simbolizado em *O nascimento da tragédia* e em *A visão dionisíaca do mundo* na gravura de A. Dürer “Cavaleiro, Morte, Diabo”. Schopenhauer não apenas simbolizaria, ele seria esse cavaleiro. Cf. 1988, I, p. 131 e p. 567.

²⁹ Para Nietzsche, Wagner seria esse artista genial, como é expresso numa carta a Gersdorff, de 4 de agosto de 1869: “Wagner, quem como nenhum outro, é a imagem daquilo que Schopenhauer chama de ‘Gênio’”.

³⁰ Cf. HEGEL, 2000, p. 344-346.

a embriaguez (cf. 1988, I, p. 567)³¹. Para 'simbolizar' a verdade, o artista dionísíaco se serve das artes da aparência: ele não frui da aparência como aparência (potencializada na arte apolínea), mas da "aparência como símbolo (*Symbol*), como signo (*Zeichen*) da verdade" (NIETZSCHE, 1988, I, p. 571). Somente através da música é atingido o encantamento da visão, em que tudo no palco se apresenta como símbolo ao espectador.

As implicações do projeto de criação do gênio na cultura

E se Nietzsche não estivesse tão preocupado com a simbolização da verdade dionísíaca, e deslocasse o foco das considerações sobre a arte no processo de criação do gênio? Esse deslocamento começa, a nosso ver, já na época do *Nascimento da tragédia*, mas é desenvolvido com mais ênfase em escritos posteriores, como na terceira Extemporânea "Schopenhauer como Educador" e nas conferências "Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino". O foco desses escritos é a criação do gênio. Para essa tarefa superior, deveriam contribuir a educação, a cultura e o Estado. Não se trata mais do gênio apolíneo-dionísíaco em sua configuração estético-musical estrita, visto que o propósito nietzschiano é criar o "gênio filosófico", uma síntese do artista, do filósofo e do santo. Era necessário, sem dúvida, dar mais atenção ao prazer de vir-a-ser do artista. Hegel já havia reconhecido o inevitável vínculo da arte com a aparência³²; Nietzsche, por sua vez, afirma que o gênio artístico está completamente imerso nas aparências, ou melhor, ele é a culminação artística da aparência e do prazer da aparência. O gênio

apolíneo, enquanto artista sonhador, não é um mero instrumento para a simbolização de uma verdade arcaica, mas ele reivindica os direitos e expressa os poderes transfiguradores da individuação. É preciso, por isso "perseguir o nascimento dos três tipos diferentes de gênio no único mundo por nós conhecido, o mundo da aparência" (1988, VII, 10(1) p. 349).

O gênio, para Nietzsche, é a forma suprema da aparência, mas está condenado a servir aos propósitos supremos da Vontade, no limite, do Uno-Primordial. Esse servilismo obscurece a própria tarefa da educação e da cultura política, de engendrar o gênio como fruto supremo de uma época ou povo. Nietzsche se afasta de Schopenhauer, ao compreender o gênio na completa submissão à Vontade. Para Schopenhauer há no gênio (*Genie*) a preponderância do conhecimento, a libertação dos impulsos cegos da vontade. Visto que o objeto do conhecimento genial são as idéias platônicas, "a essência do gênio está na perfeição e energia do conhecimento intuitivo" (SCHOPENHAUER, 1999, II, p. 437-438). Esse predomínio do conhecimento intuitivo é uma exceção, "um estado extremamente raro" em que o intelecto se volta contra as pulsões cegas da vontade. Schopenhauer identifica, assim, o gênio ao sujeito puro do conhecimento (ibidem, p. 442). Toda criação artística autêntica deve, por isso, fundar-se no conhecimento intuitivo das coisas, pois o "pensamento primordial ocorre em imagens" (ibidem, p. 440). É por meio da fantasia (*Phantasie*) que o gênio dá vida e perfeição às imagens mais significativas da vida, às Idéias imperecíveis.

Para Nietzsche, não é o poder da fantasia ou da imaginação (no sentido kantiano da *Einbildungskraft*) que move o gênio a vivificar imagens, mas é a Vontade mesma que o impele a 'simbolizar'.

³¹ A conciliação entre Apolo e Dioniso teria aqui uma outra expressão, na "obra de arte do pensamento trágico-cômico", através do anseio pela verossimilhança do mundo do sublime e do cômico, e não na tragédia ática, que é a tese do *Nascimento da tragédia*.

³² Após afirmar que o belo somente possui vida na aparência, Hegel procura conferir dignidade às aparências e ilusões da arte: "A própria aparência é essencial para a essência, a verdade nada seria se não se tornasse aparente e aparecesse, se não fosse para alguém, para si mesma como também para o espírito em geral". HEGEL, 2001, p. 33.

O gênio artístico apolíneo não reflete, não usa sua fantasia de modo autônomo, como decorrência da reflexão (*Besonnenheit*) ou do conhecimento intuitivo. Entretanto, Schopenhauer não valoriza a fantasia do gênio no plano estético somente. O gênio é “espelho claro do mundo”, ou seja, espelho da autocisão da vontade de viver; a vontade consegue somente contemplar suas dores através do conhecimento e da arte do gênio. De um modo obscuro (como uma teleologia inconsciente), o gênio serve aos propósitos da autonegação da vontade de viver.

Mesmo que vincule o gênio à aparência, ao âmbito do devir, Nietzsche sobrecarrega-o com propriedades distintas, quicá incompatíveis. Enquanto artista, criador de ilusões, o gênio não teria nenhum vínculo com a ‘verdade’. O que importa, portanto, é o ato genial de criação, e não a obra de arte em si mesma, como objeto de contemplação estética. A obra de arte é “apenas um meio para a perpetuação do gênio” (1988, VII, 7(139)). A solução do enigma do entrelaçamento da dor e do prazer (e das contradições do Uno-Primordial) está no devir artístico do gênio. Mas também para ele, a arte deve surgir de um profundo conhecimento da essência do mundo. Nesse sentido, o gênio é também conhecedor trágico. Os gregos conseguiram transfigurar a existência em três estágios, que correspondem a três tipos de gênio: 1) Homero apresenta o tipo do gênio artístico apolíneo, como “o triunfo dos deuses olímpicos sobre os poderes titânicos cruéis”; 2) Em Sófocles se expressa o gênio do conhecimento trágico, “o triunfo do pensamento trágico e a vitória sobre o serviço a Dioniso (em Ésquilo)” e, por fim, 3) O tipo do santo, o “evangelho de João como triunfo da felicidade dos mistérios, da santidade” (1988, VII, 7(174)). Esse modelo em três níveis é schopenhaueriano, à medida que aponta como “telos” da arte o gênio, enquanto “visão pura do Ser primordial”, atingindo a beatitude da santidade, a auto-supressão da vontade. Em

1888, ao comentar o valor da arte em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche articula de outro modo a relação entre o artista, o conhecedor trágico e o santo. Somente a arte poderia “redimir” os que sofrem, amam e conhecem: “A arte e nada mais que a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande aliciadora da vida, a grande estimulante da vida./ A arte como a única força superior contraposta a toda vontade de negação da vida, como o anticristão, antibudista, antiutilista *par excellence*./ A arte como a *redenção do que conhece* – daquele que vê o caráter terrível e problemático da existência, que quer vê-lo, do conhecedor trágico./ A arte como a *redenção do que age* – daquele que não somente vê o caráter terrível e problemático da existência, mas o vive, quer vivê-lo, do guerreiro, do herói./ A arte como a *redenção do que sofre* – como via de acesso a estados onde o sofrimento é querido, transfigurado, divinizado, onde o sofrimento é uma forma de grande delícia”. (1988, XIII, 17(3) – maio-junho de 1888)

O acento schopenhaueriano dos escritos da época do *Nascimento da tragédia*, através da entronização do santo como meta final da vontade, não é desenvolvido posteriormente, visto que a afirmação/redenção do sofrimento passa a ser atributo exclusivo do dionisíaco. O projeto de criação do gênio filosófico, no entanto, visa antes de mais nada, a entrelaçar os três aspectos ou níveis do gênio na cultura e na história. A religião deve ser vista como um primeiro momento de afirmação da vida, sem nenhuma transcendência (cf. 1988, VII, 3(42)). Nos gregos, a religião³³ desdobrou esse caráter imanente na arte, nas suas divindades artísticas, Apolo e Dioniso. E a culminância do projeto romântico da “religião da arte” ocorreria na tragédia, a partir de suas fontes arcaicas, e não na identificação de Dioniso com o messias cristão. Sendo a arte “a mais poderosa sedutora” para a vida, então a História deve ser vista como uma preparação e desenvolvimento da

³³ Cf. a esse respeito, o fragmento póstumo VII, 9(94)): “O período da arte é a continuação do período de formação dos mitos e das religiões”.

justificação estética da existência: até mesmo a moral e a religião deveriam servir aos propósitos superiores da arte (cf. VII, 7(174)), de atingir a redenção da verdade na beleza. Com o gênio seria atingido esse propósito supremo: "o gênio é o alvo e a intenção última da natureza" (1988, VII, 10(1)), p. 350). Nesse período, a reflexão sobre o gênio é desenvolvida também nas conferências "Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino", em que a tarefa principal da educação consiste em criar condições para o nascimento do gênio³⁴. São retomadas também as discussões sobre a relação entre o Estado e a arte, no modo como haviam sido expostas no texto não publicado "Origem e meta da tragédia" e na conferência "O Estado grego". O caráter romântico desses escritos reside na fusão da arte do consolo metafísico com a cultura. A metafísica da arte não se consuma nas alturas do isolamento prometico do gênio, mas no vínculo das criações do gênio com a esfera das produções culturais.

O projeto de criação do gênio filosófico é um dos momentos mais afirmativos do pensamento nietzschiano, que é obscurecido pela tentativa de compatibilizar influências de pensadores e de correntes artísticas incompatíveis, como Schopenhauer, Wagner³⁵, certos temas românticos (como a nova mitologia), com intuições próprias e alheias a esses pensadores e correntes. A aplicação desse projeto estético no plano cultural e político tem graves conseqüências, como a instrumentalização da vida de muitos indivíduos para a tarefa superior da criação

do gênio, do raro prazer artístico destinado a poucos³⁶...

Na Grécia antiga, a escravidão seria condição necessária para o estabelecimento de metas superiores da arte, da cultura e do Estado. Na visão aristocrática e elitista de Nietzsche, essa servidão (voluntária ou forçada) de muitos indivíduos aos fins mencionados seria justificada metafísica e esteticamente. Com a 'vontade helênica', que se serve despoticamente dos indivíduos, prepara-se o caminho para o nascimento do gênio (cf. 1988, VII, 10(1)); assim, "cada ser humano, com toda a sua atividade, somente possui dignidade enquanto ele, consciente ou inconscientemente, é instrumento do gênio; com isso, pode-se tirar imediatamente a conseqüência ética, de que o "homem em si", o homem absoluto, não possui nem dignidade, nem direitos e deveres: somente como ser que serve completamente, de modo determinado, a fins inconscientes, o homem pode desculpar sua existência". (1988, I, p. 776).

Nietzsche transpõe essa relação do indivíduo com o gênio para a tarefa superior da cultura e da política do seu tempo. O engendramento do gênio ainda pressupõe, na época da Terceira Extemporânea, o sacrifício dos indivíduos, a escravidão, a crueldade do gênio militar³⁷: essas são as condições para a arte, para as criações do gênio, apesar de ser enfatizado mais a importância da cultura nesse processo de criação. Por fim, no limite dessas reflexões, a humanidade inteira deveria servir para o contínuo nascimento do gênio³⁸.

³⁴ Cf. *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, 1988, III, p. 699-700. Cf. também 1988, VII, 18(3).

³⁵ Rüdiger Safranski, na sua abarçante obra *Romantik. Eine Deutsche Affäre*, questiona acerca da necessidade da arte do 'consolo metafísico' numa época em que prevalecia o espírito do positivismo e do realismo. Nietzsche reconheceu em Wagner "a primeira viagem de circunavegação no reino da arte" (p. 277). A arte de Wagner não seria um fenômeno estético separado das outras esferas culturais, mas teria o status de substituto da religião (*Religionersatz*), de um "evento socialmente sagrado" (*gesellschaftlich Sakralereignis*) (cf. p. 277 e 282). A relação íntima entre criar e destruir possui afinidade implícita com o romance *Lucinde*, de F. Schlegel, e vínculos explícitos com Wagner. No momento em que Nietzsche questiona radicalmente a necessidade da arte do consolo metafísico, Wagner daria a guinada religiosa decisiva da sua obra, como consta num escrito de 1880: citar, p. 295: "Poder-se-ia dizer que aquilo que a religião trata de modo artificial, está reservado à arte, a saber, salvar o cerne da religião. O cerne da religião, no entanto, reside no conhecimento da transitoriedade do mundo e da indicação dali retirada para a libertação do mesmo" (Wagner, R. *apud* SAFRANSKI, 2007, p. 295).

³⁶ Cf. NIETZSCHE, 1988, I, p. 776.

³⁷ No projeto (inacabado) para a obra "Ursprung und Ziel der Tragödie", há uma visão otimista da função do Estado para a tarefa superior da arte. Nessa visão, o Estado (grego) seria um "mecanismo artístico", uma instituição que fomentaria a genialidade dos indivíduos mais raros; portanto, seria um "meio" para o desenvolvimento da arte (cf. 1988, VII, 7(121)). Posteriormente, Nietzsche criticará essa vinculação do Estado grego e, principalmente dos Estados modernos, com a arte, à luz de suas reflexões acerca do Estado moderno, do belicismo e caráter instrumental-econômico, percebido, p. ex., na guerra franco-prussiana.

³⁸ Cf. 1988, I, C. Ext. III, cap. 5 e 6. Cf. também 1988, VII, 10(1), p. 348, 356-361; VII, 14(13) e 18(3).

A maior inconsistência da metafísica da arte, a nosso ver, reside na mera pressuposição de que o Uno-Primordial³⁹ é o único sujeito criador e, ao mesmo tempo, espectador de suas criações. A transição do ser primordial para a vida, para a afirmação estética da vida é muito mais um evento misterioso e místico, do que um ato propriamente estético. Nietzsche não prova a necessidade do consolo metafísico da tragédia, de que a vida, no fundo e aquém de todas as mudanças é plena de prazer (cf. 1988, I, p. 56). As projeções artísticas do Uno-Primordial não são a afirmação irrestrita da vida em seu aparecer, pois o ser não é identificado com as aparências, que possuem um estatuto estético e ontológico inferior a ele. Mesmo as criações do gênio, as aparências transfiguradas artisticamente (aparência da aparência), autodestroem-se no movimento fatídico de retorno ao ser primordial. A vida propriamente, e a vida da arte nela incluída, seriam um mero episódio da dupla pulsão – de autocriação e autodestruição – da Vontade, do misterioso Ser Primordial.

Referências bibliográficas

BAEUMER, Max L. “Das moderne Phänomen des Dionysischen und seiner ‚Entdeckung‘ durch Nietzsche”. In: Nietzsche-Studien 6. Berlim: de Gruyter, 1977.

BAEUMER, Max L. *Dionysos und das Dionysische in der antiken und deutschen Literatur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

BEHLER, Ernst. “Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche”. Nietzsche-Studien, 12. Berlim: de Gruyter, 1983.

CRESCENZI, Luca. „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869 – 1879)”. Nietzsche-Studien 23. Berlim: de Gruyter, 1994.

CREUZER, F. *Symbolik und Mythologie der alter Völker, besonders der Griechen*. 3. ed. Leipzig e Darmstadt: Leske, 1837.

FLEISCHER, Margot. “Dionysos als Ding an sich”. Nietzsche-Studien 17. Berlim: de Gruyter, 1998.

FRANK, Manfred. *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética*. Vol. II. São Paulo: EDUSP, 2000.

HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética*. Vol. I. São Paulo: EDUSP, 2001.

HEMELSOET, K.; BIEBUYCK, B. & PRAET, D. “‘Jene durchaus verschleierte apollinische Mysterienordnung’. Zur Funktion und Bedeutung der antiken Mysterien in Nietzsches frühen Schriften”. Nietzsche-Studien 35. Berlim: de Gruyter, 2006.

JEAN PAUL. *Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1935.

JOËL, Karl. *Nietzsche und die Romantik*. Jena/Leipzig: Eugen Diederichs, 1905.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. de Valério Rohden e Antônio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Trad. de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. 15 vols. Organizada por

³⁹ Nietzsche abandona nos anos 1880 a obscura metafísica da arte (do Uno-Primordial) para mergulhar numa outra tese não menos ambiciosa ou enigmática: o eterno retorno do mesmo. O caráter hierático/mítico do eterno retorno não é abrandado pelos estudos ‘científicos’ de Nietzsche, pelos esforços de provar através da física e da matemática o curso circular do mundo. Apesar de reconhecermos os esforços científicos de Nietzsche nesse campo (como P. D’Iorio e G. Abel demonstraram), consideramos os resultados decepcionantes. Algumas tentativas de explicação científica são até mesmo risíveis (ver, p. ex., o ensaio de explicar um ‘fenômeno’ do espiritismo (cf. 1988, X, 1(31) – agosto de 1882). Elas competem seriamente com as explicações pretensamente ‘científicas’ de Schopenhauer, acerca da anatomia e fisiologia do gênio. Assim como os esforços musicais de Nietzsche (no modo como foram avaliados por Hans von Bülow, na crítica fulminante às suas composições musicais), os esforços científicos parecem ter o mesmo destino. Não encontramos ali a sua grandeza filosófica.

Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1988.

REIBNITZ, Barbara von. *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik"*. Stuttgart: Metzler, 1992.

RETHY, Robert. "The Tragic Affirmation of the *Birth of Tragedy*". Nietzsche-Studien 17. Berlin: de Gruyter, 1988.

RITTER, J. & GRÜNDER, K. (orgs.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 10. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantik. Eine deutsche Affäre*. Munique: Hanser, 2007.

SCHEFFER, Thassilo von. *Hellenische Mysterien und Orakel*. Stuttgart: W. Spemann, 1948.

SCHELLING, Friedrich von. *Filosofia da arte*. Trad. de Márcio Suzuki. São Paulo: EDUSP, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Werke in fünf Bänden*. 5 vols. Zurique: Hoffmans Verlag, 1999.

WILSON, J. E. *Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*. Berlin: de Gruyter, 1996.

Zaratustra e sua sombra

Zarathustra and His Shadow

Ernani CHAVES
(Universidade Federal do Pará)

Resumo

Pretendemos mostrar neste artigo qual o papel fundamental que Nietzsche atribui à figura da “sombra” em seu pensamento. Nosso ponto de partida é a quarta parte de *Assim falou Zaratustra*, onde “Zaratustra” confronta-se com seus convidados, dentre eles, a sombra. Entretanto, essa confrontação só ganha pleno sentido a partir de uma rápida reconstituição da figura da sombra nas obras do chamado segundo período da produção intelectual de Nietzsche. Esclarecer as passagens do *Zaratustra* implica, portanto, em compreender o percurso da figura da sombra a partir de *Humano, demasiado humano*.

Palavras-chave: sombra; temporalidade; espírito livre; niilismo.

Abstract

We intend to show in this article the main role that Nietzsche attributes to the figure of the “shadow” in his thought. Our starting point is the fourth part of *Thus Spoke Zarathustra*, where “Zarathustra” confronts his guests – the shadow among them. Nevertheless, this confrontation only gains a complete meaning with a brief reconstitution of the figure of the shadow among those writings that are usually defined as part of the second period of Nietzsche’s intellectual production. Therefore, to clarify the passages of *Zarathustra* implies a comprehension of the steps of shadow since *Human, All Too Human*.

Key-words: shadow; temporality; free spirit; nihilism.

I

“Entre minhas obras – escreve Nietzsche no “Prólogo” do *Ecce homo* – ocupa o meu *Zaratustra* um lugar à parte. Com ele fiz à humanidade o maior

presente que até agora lhe foi feito. Este livro, com uma voz de atravessar milênios, é não apenas o livro mais elevado que existe, autêntico livro do ar das alturas – o inteiro fato homem acha-se a uma imensa distância *abaixo dele* -, é também o *mais profundo*,

o nascido da mais oculta riqueza da verdade, poço inesgotável onde balde nenhum desce sem que volte repleto de ouro e bondade” (1988, vol. 6, p. 259; 1985, p.41). Quando Nietzsche escreve estas palavras, já se passaram mais de três anos do término da redação da quarta parte de *Assim falou Zaratustra*. Dessa perspectiva, tais palavras devem ser ouvidas como a reiteração não só da importância que Nietzsche concedia a este livro, mas também como a constatação de um fracasso, qual seja, a de que o *Zaratustra* não encontrou de imediato, como ele gostaria o acolhimento e a audiência desejados.

Nietzsche se deu conta, muito cedo, de que a forma poética na qual o livro foi escrito, tanto poderia fascinar e seduzir os prováveis leitores, tal como aconteceu após o seu colapso psíquico, como poderia, irremediavelmente, também afastá-los de uma compreensão filosófica da obra. Assim sendo, ele se ocupou, sobremaneira, nos seus últimos anos de atividade intelectual, a tentar elucidar os propósitos do *Zaratustra* e, ao mesmo tempo, de sua própria obra. É assim, que por ocasião da reedição de seus escritos, do *Nascimento da Tragédia* até *A Gaia Ciência*, em 1886, ele escreveu novos “Préfacios” que, ao mesmo tempo em que pretendiam esclarecer o *Zaratustra*, visavam indicar com a maior precisão possível, os temas e delineamentos centrais e decisivos de seu pensamento (Brusotti, 1992; Burnett, 2008). Nas grandes obras escritas após o *Zaratustra*, compreendidas pelo 5. Livro da *Gaia Ciência*, *Além de bem e mal*, *Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo*, as grandes questões do *Zaratustra* são retomadas, muitas vezes relidas, algumas vezes revistas, outras vezes, complementadas. O *Nascimento da Tragédia*, por exemplo, passa por um interessante processo de integração ao conjunto da obra, a despeito da sua herança schopenhauereana e wagneriana. Enfim, o esforço de Nietzsche nos últimos anos de sua vida intelectual consistiu, em grande parte, em tentar indicar ao leitor que lhe era contemporâneo e, em especial, ao leitor futuro, alguns

balizamentos, alguns pontos de inflexão fundamentais que teriam como finalidade evitar os mal-entendidos, os equívocos, a distorção ou ainda a banalização. Neste diapasão, a propósito do *Zaratustra* e ainda no *Ecce homo*, Nietzsche acrescentará com bastante ênfase: “Aqui não fala nenhum ‘profeta’, nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de potência, chamados fundadores de religiões. É preciso antes de tudo ouvir corretamente o som que sai desta boca, este som alciónico, para não se fazer deplorável injustiça ao sentido de sua sabedoria” (1988, vol. 6, p.259; 1985, p 41).

Tarefa inglória. Uma vez escrito e publicado, um livro já não pertence mais ao seu autor. Ele se torna propriedade de quem o lê e nenhuma advertência do autor pode servir de salvaguarda para o uso que o leitor fará dele. Assim, ao contrário do esforço de Nietzsche, sua obra e em especial o *Zaratustra* – um dos livros mais comentados de toda a história da filosofia e da cultura ocidental – sofreu, nesses mais de cem anos que nos separam de sua morte, um processo permanente de sucessivas leituras apressadas, que se deixavam subjugar pelo estilo ou pelas frases de efeito – e elas são muitas em Nietzsche, pois fazem parte de sua estratégia retórica - e de uma crescente vulgarização (Gerhardt, 1988). Transformado num profeta, no exato oposto daquilo que ele próprio pretendia e apesar de todos os esforços das grandes interpretações filosóficas de sua obra, de Heidegger a Deleuze, de Jaspers a Löwith, de Foucault a Habermas, para citar apenas estes, o pensamento de Nietzsche continua a requerer, com insistência, que coloquemos os nossos ouvidos à escuta do “som alciónico” das palavras de *Zaratustra*.

Estas palavras fascinam e sem dúvida, nos encantam. Nietzsche, de fato, revolucionou a prosa em língua alemã. Não por acaso, grandes escritores como Thomas Mann e Robert Musil e grandes poetas, como Gotfried Benn e Stefan George, cujas obras não são apenas marcadas pelas idéias de Nietzsche, mas também, pelo seu estilo, declararam-se, inúmeras

vezes, seus devedores (Hillebrand, 1978). Não por acaso também, Nietzsche está na origem de muitos movimentos da vanguarda estética do começo do século XX. Não se pode, sem dúvida, ficar indiferente ao confronto com a escrita de Nietzsche, seja para, num extremo, amá-la e procurar imitá-la, seja para, no outro extremo, rechaçá-la e, no limite, desqualificá-la como filosofia. Mas, por outro lado, a tarefa e o desafio do intérprete consistem, justamente, em perfurar esta fascinação, em não se deixar submeter a ela, em tentar dobrar a língua à injunção do pensamento (Müller-Lauter, 1993; Montinari, 1982). A este respeito, vale relembrar o comentário de Heidegger, na abertura de sua preleção de 1950, "Quem é o Zaratustra de Nietzsche?": "Nietzsche dá, a este livro, como companheiro de rota, um subtítulo: *Um livro para todos e para ninguém*. 'Para todos', é certo, não quer dizer que cada um possa dar-lhe um sentido, não importa qual. 'Para todos' quer dizer: para todo homem enquanto homem, para cada um em toda circunstância e na medida em que ele se torna, por ele mesmo, em seu ser, digno de ser pensado. '...e para ninguém' significa: para nenhum dentre os curiosos, chegados de todas as partes no último barco, pessoas que simplesmente se embriagam de trechos isolados e de frases arrancadas do livro e que são tomados de vertigem diante de sua linguagem meio-cantante e meio-estridente, ora prudente, ora irritante, freqüentemente de um alto nível, algumas vezes chata – tudo isso em vez de se engajar no caminho do pensamento que procura aqui, o seu verbo" (Heidegger, 1958).

É tomando essas precauções que pretendo aqui retomar alguns aspectos, que me parecem fundamentais e decisivos, da figura ou da imagem da "Sombra" no pensamento de Nietzsche, tomando como ponto de partida e ancoragem, a secção do quarto livro do *Zaratustra* que se intitula, justamente, "A Sombra". Com isso pretendo também retirar o quarto livro desse

lugar que o eminente biógrafo e intérprete de Nietzsche, Curt Paul Janz, lhe designou. Segundo Janz, "o quarto livro não traz nenhum novo pensamento, ele não significa nenhum passo filosófico à frente"¹. Para me contrapor a Janz, convoco o próprio Nietzsche que, a propósito das questões tratadas no quarto livro escreveu o seguinte, num longo fragmento póstumo do Inverno de 1884-1885, do qual citamos apenas alguns trechos:

"No Zaratustra 4, é necessário: dizer *exatamente*, porque *agora* chega o tempo do grande meio-dia: ou seja, uma *descrição do tempo* dada pelos visitantes, mas *interpretada* por Zaratustra.

No Zaratustra 4 é necessário: dizer *exatamente*, porque o 'povo eleito' *deveria ter sido, antes, criado* - eis aí a oposição entre as naturezas perfeitamente superiores e as ruins (caracterizadas pelos visitantes): *apenas* aquelas Zaratustra pode comunicar os últimos problemas, apenas delas ele pode exigir a prática desta teoria (elas são fortes e saudáveis e fortes o suficiente para isso, sobretudo nobres o suficiente!) e dar-lhes nas mãos o martelo sobre a terra. (...)

Zaratustra deve esclarecer: o que ele fez quando, durante sua *imigração*, se dirigiu para as ilhas e porque as visitou (1. e 2.) (- elas ainda não estavam maduras para sua última revelação?)" (1988, vol. 11, p. 359-360.).

Ou ainda, em outro fragmento do mesmo período:

"No Zaratustra 4: o grande pensamento como *cabeça de Medusa*: todos os traços do mundo petrificados, um enregelado combate mortal" (1988, vol. 11, p.360).

Nesse sentido, é impossível então concordar com Janz, que o quarto livro não é importante e nada acrescenta. De todas essas afirmações de Nietzsche, a que me parece a mais importante é

¹ Ver também a mesma opinião em Roberto Machado, 1997, p. 153.

aquela em que ele diz que, na quarta parte, encontra-se a interpretação que “Zaratustra”² faz da descrição do tempo fornecida pelos visitantes. Aqui, Nietzsche se refere ao fato de que o quarto livro se estrutura, justamente, em torno do encontro de “Zaratustra” com diversas figuras que o procuravam e que foram convidadas por ele, para irem a sua caverna. Assim, vai-se contando os encontros e o diálogo de “Zaratustra” com o adivinho ou o “anunciador do grande cansaço”, com os dois reis e o burro, com o homem-sangessuga ou “o consciencioso do espírito”, com o feiticeiro ou “o penitente do espírito”, com o último papa, com o mais o feio dos homens, aquele que diz que “matou Deus”, com o mendigo voluntário e, enfim, com a sombra. Estes são os visitantes, aqueles que procuram o “homem superior” e julgam, de início, encontrá-lo em “Zaratustra”. Ao mesmo tempo, em uma carta da mesma época, escrita de Nice em 14 de fevereiro de 1885 a Peter Gast, Nietzsche retomava o anúncio de um livro com o título de “Meio-dia e eternidade” (título que já aparece em esboços que antecedem o *Zaratustra*) cujo primeiro livro se chamaria “A tentação de Zaratustra”, mais uma paródia bíblica como muitas outras no *Zaratustra*, que Nietzsche chamou certa vez, de “o quinto Evangelho”. Segundo Nietzsche, o livro era algo novo, o “fruto” do inverno passado na Riviera francesa (1986, vol.7, p.12). Ele projetava, portanto, escrever um outro livro, que hoje conhecemos como a quarta parte do *Zaratustra*. Desde o primeiro encontro com o adivinho, “Zaratustra” é surpreendido, não esqueçamos, por um grito, um grito que clama por socorro, um grito aterrorizador, um lamento terrível, uma súplica sem igual e que o “tenta” à compaixão, o sentimento cristão por excelência segundo Nietzsche. O quarto livro pode, desse modo, ser compreendido como uma narrativa da “tentação final” de “Zaratustra”, da sua última provação, constituindo-se assim em mais uma etapa da crítica à moral da compaixão em

Schopenhauer. Não por acaso, é preciso também lembrar, a seqüência de fragmentos póstumo do período da elaboração do quarto livro é iniciada com uma frase, que funciona como um título, ou melhor, como uma espécie de programa, como se tudo girasse em torno dela: “A superação prática da moral” ou, em outras palavras, a “transvaloração”.

Perguntaríamos então, qual é o lugar da “Sombra” em meio a esses visitantes? Será exatamente o mesmo lugar dos outros? A resposta provisória e ainda precária tende a ser: “não, a Sombra não está no mesmo lugar dos outros!”. E isso, por dois motivos. Inicialmente, porque a figura da Sombra não é nova na obra de Nietzsche, ela já aparece antes e desempenha com a sua presença uma função sempre especial e decisiva no argumento apresentado. Ela aparece, inclusive, no título de uma das partes que compõe a segunda parte de *Humano, demasiado Humano* chamada, exatamente, “O andarilho e sua sombra” (1879-1880). Caberia então, perguntar, se a figura da Sombra no quarto livro guarda alguma conexão com essa outra Sombra que acompanha o Andarilho. Se não, qual seria então o deslocamento que se opera em relação a essa figura, no *Zaratustra*? O segundo motivo, diz respeito ao fato de que a Sombra é introduzida no livro, exatamente antes do capítulo intitulado “Meio dia”, ou seja, a hora das “sombras curtas” ou ainda, a hora em que quase não há sombra, onde instante e eternidade se fundem. Deste outro ponto de vista, seria interessante então perguntar como a figura da Sombra, de alguma maneira também é um modo de dizer o tempo, de concebê-lo, exigindo então, da parte de “Zaratustra”, uma interpretação. Mas, poderíamos também aventar outra hipótese: a de que a figura da Sombra ocupa um lugar singular e específico, dizendo respeito também a outras problemáticas, que não aparecem destacadas na quarta parte. O nosso esforço consistirá em tentar organizar um pouco essas hipóteses e assim, para além

² Grafado em itálico, Zaratustra refere-se ao título do livro; entre aspas, ao personagem do livro.

da fascinação do estilo, procurar confrontar-se com as questões cruciais que estão aí colocadas.

II

A figura da Sombra aparece sempre, explícita ou implicitamente, ligada à do Andarilho (*Wanderer*). Desde que esta figura aparece pela primeira vez na obra publicada, ocupa um lugar especial. Com esse título, “O Andarilho”, Nietzsche escreve o aforismo que encerra a primeira parte de *Humano, demasiado Humano*. Deste aforismo, reteremos alguns aspectos (1988, vol.2, p.362-363; 2000, p.306):

1) Nietzsche faz uma diferença bastante incisiva entre o “andarilho”, o *Wanderer*, e o “viajante”, o *Reisender*: “Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra — e não um viajante *em direção* a uma meta final: pois esta não existe”. Ou seja, entre o Andarilho e o Viajante, a diferença consiste no fato de que o Viajante possui uma meta definida, ele vai para este ou aquele lugar, enquanto o Andarilho, ao contrário, sabe que este “meta final” não existe. Vemos então, que essa diferença problematiza, mais uma vez, a crença metafísico-cristã numa “meta final”, num ponto de chegada que nada mais seria do que um retorno à origem luminosa de todas as coisas, reencontro entre o homem e a verdade, que sempre esteve lá, à sua espera, como na metafísica ou reencontro entre criador e criatura, como no Cristianismo. Em ambos, na metafísica e no cristianismo, a mesma crença, a de que existe uma “meta final” a ser alcançada.³

2) O Andarilho é concebido, ao contrário do Viajante, como um “espírito livre” ou ainda como um “filósofo”. “Espírito livre” é uma concepção central da filosofia de Nietzsche no segundo período de sua produção intelectual. “Livre” de que? Em relação a que? Acompanhando a idéia contida na minha

primeira observação, “livre”, antes de tudo, da crença na existência de uma “meta final”.

3) De que Filosofia se trata então, se a metafísica precisa ser descartada? Nietzsche a define, metaforicamente, como “filosofia da manhã”: “Nascidos [os filósofos] dos mistérios da alvorada, eles ponderam como é possível que o dia, entre o décimo e o décimo toque do sino, tenha um semblante assim puro, assim tão luminoso, tão sereno-transfigurado: - eles buscam a *filosofia da manhã*”. O aforismo se encerra aqui e, de algum modo, ficamos ainda sem saber, exatamente, em que consiste esta “filosofia da manhã”, embora possamos pensá-la na perspectiva do alvorecer, após a noite, ou seja, uma filosofia que pretende se afastar das concepções da tradição. Mas, aqui, já está presente outra imagem, que será decisiva na obra posterior: a do “meio-dia”, o que nos coloca, de forma incisiva, o problema do tempo.

Se, no livro I de *Humano, demasiado Humano*, como acabamos de ver, o Andarilho se opõe ao Viajante, na primeira parte do Livro II, “Miscelânea de Opiniões e Sentenças”, Nietzsche se pergunta, no af. 223, “Para onde é preciso viajar”. E sua resposta indica que é possível falar de outra forma de viagem, que não é mais aquela que caracteriza o pensamento metafísico-cristão. Não se trata mais, de uma viagem orientada pela crença no “alvo último”, mas sim pela necessidade histórica, a mesma que moveu o “velho pai Heródoto a viajar”. O que se descobre aqui não é, insistimos, uma “meta final”, mas sim, pelo conhecimento das diferenças entre povos e culturas, “a aventura de viagem desse eu em vir-a-ser e transformado”. Novamente reencontramos o tema da oposição entre ser e vir-a-ser. Não por acaso, neste aforismo, Nietzsche mais uma vez dá razão a Heráclito, quando este diz “não se entra duas vezes no mesmo rio”. O que essa outra forma de viagem produz é um conhecimento de si inseparável do conhecimento do

³ Ver também a respeito, Cragnolini, 2000, p. 57.

passado e é essa ligação intrínseca entre viagem para dentro de si e viagem pela história - opondo-se, desse modo, ao “conhece-te a ti mesmo” socrático - que se pode ter o conhecimento do todo e, mais ainda, visar a humanidade futura⁴.

Até aqui, como vemos, nenhuma Sombra. É que seu aparecimento está sendo preparado e quando ela, finalmente, irrompe na cena, o faz enquanto protagonista, desde o título, como falei antes, em “O Andarilho e sua Sombra”, que se abre e que se fecha com um diálogo entre o Andarilho e sua Sombra. A forma do diálogo, nos lembra Platão (aliás citado por Nietzsche, numa fala do Andarilho), evidentemente, e teríamos muito a dizer a respeito do modo como Nietzsche parodia, aqui, o diálogo platônico (Lupo, 2004). Por enquanto, convém apenas a assinalar, nesses dois diálogos entre o Andarilho e sua Sombra o mesmo elemento antes destacado, nos dois fragmentos acima citados. Trata-se também aqui de discutir as oposições metafísicas, só que a partir de algo decisivo: o que inverte as relações entre Luz e Sombra, entre Claro e Escuro, entre Figura plena e Contorno, a partir da insistência de Nietzsche em assinalar o parentesco, ou melhor, o caráter de irmãs siamesas entre Sombra e Luz⁵. “Inverter” as oposições metafísicas não significa privilegiar a aparência em vez da essência, mas de abolir essa diferença, como Nietzsche dirá, mais tarde, no *Crepúsculo dos Ídolos*.

Assim, no primeiro diálogo, de abertura do livro, diálogo que gira em torno da possibilidade mesma da enunciação do verdadeiro, ou seja, trata-se de questionar, à maneira dos céticos, não apenas a própria possibilidade da verdade, mas, antes de tudo, a da sua possibilidade de enunciação, diz o Andarilho à Sombra (1988, vol.2, p.537):

“Observo, em primeiro lugar, que sou muito descortês contigo, querida sombra. Não te digo

mesmo o quanto me alegra ouvir-te e não apenas verte. Sabes que gosto tanto da sombra quanto da luz. Para que haja beleza no rosto, claridade na palavra, bondade e firmeza no caráter, a sombra é tão necessária quanto a luz. Não são inimigas; antes, estendem-se as mãos amistosamente e quando a luz desaparece, a sombra vai atrás dela”.

A isso, responde a Sombra:

“E me aborrece o que te aborrece: a noite. Amo os homens porque são discípulos da luz e me alegra a claridade que há em seus olhos, quando conhecem e descobrem, eles que são infatigáveis conhecedores e descobridores. Essa sombra que todos os objetos mostram, quando os raios da ciência caem sobre eles, essa sombra, também sou eu”.

O livro, como disse, também se encerra com o diálogo entre os dois. Só que entre o primeiro e o último diálogo, aconteceu o livro, ou seja, seu autor, Nietzsche, dispôs-se, de algum modo, a falar, ou melhor, arriscou-se a falar. Nesta perspectiva, o diálogo final torna-se uma espécie de avaliação dessa possibilidade de falar, onde mais uma vez a sombra assume o papel de advogado do diabo, ou seja, de uma voz cética, que a todo momento duvida da possibilidade do homem poder acercar-se das coisas e de si mesmo, tomá-las e tomar-se como objeto do conhecimento. O Andarilho corre o risco de exceder-se e ser tomado por aquilo do qual pretende afastar-se, qual seja, a crença na “meta final”. Ao contrário da tentação da “indiscrição”, típica do homem do conhecimento, a Sombra, pelo menos, é capaz de “calar e esperar”. Conhecer significa aproximar-se demasiadamente das coisas e essa aproximação demasiada implica uma tal intensidade de luz, que em vez de esclarecer, iluminar, ofusca e cega, de tal modo que o homem passa a temer a luz. A esse respeito, a Sombra diz: “Quando o homem teme a

⁴ A respeito deste aforismo, Campioni (1987) escreveu páginas indispensáveis.

⁵ Sobre o jogo entre Luz e Sombra no *Zaratustra*, ver Machado, 1997, Primeira Parte.

luz, nós passamos a temer o homem: essa é a medida da nossa liberdade”. Ou seja, ofuscado pela luz demasiada, o homem, empenhado na busca do conhecimento, põe à mostra a face de violência presente em todo ato de conhecer.

A esta observação da Sombra, rebate o Andarilho: “Mas a luz teme freqüentemente ao homem e então, vós também a abandonais”. A Sombra, reconhecendo que “muitas coisas no homem permanecem obscuras”, joga uma espécie de última cartada e diz ao Andarilho que, se o homem pode alcançar um conhecimento pleno e completo de todas as coisas, então ela, a Sombra, se contentaria muito em ser escrava do homem. O Andarilho, por sua vez, recusa a proposta: “contentemo-nos, um com o outro, com a liberdade que nos foi dada, a mim e a ti. Pois a contemplação de um ser sem liberdade envenenaria minhas melhores alegrias (...) Por isso, não posso suportar o cão (...)”. O Andarilho recusa essa espécie de pacto faustiano que a Sombra lhe propôs e escolhe sua relativa liberdade. Ele não quer um cão fiel a seguir-lhe por todos os lugares. É hora da separação, dizem um ao outro e o diálogo termina com o Andarilho procurando a Sombra: “Onde estás? Onde estás?”.

Logo no início do “Prefácio” do *Zaratustra*, ao descer da montanha “Zaratustra” adentra na floresta e encontra seu primeiro interlocutor, o “velho santo”, que tenta reconhecer-lhe e diz: “Não me é desconhecido este andarilho; passou por aqui há muitos anos. Chamava-se Zaratustra; mas está mudado”. Assim, como vemos, “Zaratustra” é caracterizado, no começo, como um Andarilho, ou seja, como alguém que muda, que está em constante transformação: “Chamava-se Zaratustra; mas está mudado”.

Entretanto, “Zaratustra”, o Andarilho, também tem uma doutrina, um ensinamento e por isso inicia os seus discursos falando de transformação, de metamorfose, das “três transmutações”. Entre *Wanderer*, o Andarilho e *Verwandlung*, a

Transmutação, há algo em comum, que é justamente a idéia de “mudar”, de “transmutar”, de deslocar-se com freqüência de um lugar para outro. Nietzsche tem em mente aqui, sem dúvida, a figura cristã do Peregrino. Ele precisa, por isso, também acentuar a diferença entre o Andarilho e o Peregrino, pois se o Peregrino, tal como o Andarilho-Zaratustra, é o portador de uma boa nova, ao contrário do Peregrino, o Andarilho-Zaratustra nem sempre é capaz de dizer, de transmitir, de falar, de participar a sua doutrina, o seu pensamento “mais abissal”. Aliás, antes de qualquer coisa, ele precisa não temer aquilo que tem a dizer. Mais adiante, na abertura da terceira parte do livro, deparamos com a secção intitulada justamente de “O Andarilho”, onde o próprio “Zaratustra” se apresenta como “um andarilho e um escalador montanhas”. Ora, sabemos que é na terceira parte que a confrontação de “Zaratustra” com o pensamento do Eterno Retorno, o “pensamento mais abissal”, vai atingir seu ponto mais elevado. Assim, aquele que terá de assumir o seu destino, qual seja, o de ser o “mestre do eterno retorno”, parece só poder fazê-lo com a prévia condição de ser um Andarilho.

Mas, é justamente na quarta parte e apenas nela, que a Sombra volta a confrontar-se com o Andarilho. Se o Andarilho de *Humano, demasiado Humano* é, de algum modo, a prefiguração de “Zaratustra”, poderíamos então dizer que o “onde estás?”, a pergunta do Andarilho que encerrava o diálogo neste livro, pode agora ter uma resposta possível. O que aconteceu com a Sombra, este espírito livre marcado por um ceticismo larvar, no período que separa “O Andarilho e sua Sombra” e a escrita da quarta parte do *Zaratustra*? Responder a essa pergunta significa compreender as “transmutações” fundamentais ocorridas no pensamento do próprio Nietzsche a partir do *Zaratustra*.

Se, entretanto, acompanharmos a escrita da quarta parte, a partir dos fragmentos póstumos,

podemos ver que muitas das falas que, no texto final são atribuídas à Sombra, nos textos preparatórios são falas do Andarilho. Nos *Póstumos do Outono* de 1884, por exemplo, há um poema intitulado “O Andarilho”:

“Um andarilho vai pela noite

A passos largos;

Só curvo vale e longo desdém

São seus encargos.

A noite é linda -

Mas ele avança e não se detém.

Aonde vai seu caminho ainda?

Nem sabe bem” (1988, vol.11, p.322;1978, p.404).

Ou ainda, num outro fragmento, do *Outono* de 1884-Inícios de 1885: “A [Andarilho]: A nostalgia, não por um lar, não por uma casa paterna e pátria, pois não tive nenhum dos dois, mas a mágoa por nunca ter tido nenhum lar” (1988, vol.11, p.349). Ainda em outro *póstumo* do *Inverno* 1884-1885, Nietzsche, mais uma vez, descreve o Andarilho como sendo “o sem cidade, sem pátria, andarilho – que desaprendeu a amar seu povo, porque ele quer amar muitos povos, o bom europeu” (1988, vol.11, p.362). E mais adiante, nesta mesma época, no fragmento que se constitui na primeira grande elaboração do texto definitivo sobre a Sombra, lemos o título: “A nostalgia do lar sem lar. O Andarilho”.

Assim, não surpreende que a Sombra se apresente a “Zaratustra”, dizendo-se um Andarilho: “Um andarilho sou eu, que há muito te acompanha, pegado aos teus calcanhares: sempre a caminho, mas sem alvo, também sem lar, ou seja, para mim falta pouco, de fato, para ser um judeu errante, salvo que não sou nem eterno nem judeu./ Como? Deve sempre errar? Impulsionado, enrodilhado, arrastado por todos

os ventos? Ó terra, tu te tornastes demasiado redonda para mim!(...) Mas foi em teu encalço, ó Zaratustra, que mais longamente voei e corri, e se me escondia de ti, era eu, no entanto, tua melhor sombra; onde tu pousastes, pousei eu também” (1988, vol.4, p.339; s/d, p.274).

Esta passagem é bastante interessante, pois ao mesmo tempo nos mostra a continuidade e a ruptura em relação a *Humano, demasiado Humano*. Por um lado, em continuidade com aqueles textos, o Andarilho é um viajante sem alvo. Mas, por outro lado, quando a Sombra se diz Andarilho, o que a sua fala emite é, ao contrário do Andarilho de *Humano, demasiado Humano* e da caracterização de “Zaratustra” como Andarilho, o cansaço e a nostalgia por um lar, por um porto seguro. A Sombra insiste em dizer que acompanhou “Zaratustra” por todos os lados e cantos, que com ele desaprendeu “a crença em palavras e valores e grandes nomes” e despedaçou “o que uma vez meu coração venerou”, para concluir que, do seu ponto de vista, a doutrina de “Zaratustra” se resumiria numa frase: “nada é verdadeiro, tudo é permitido”.

O que aconteceu com a Sombra e seu ceticismo ilustrado da época de *Humano, demasiado Humano*? Ela se transformou naquilo que o Andarilho recusava com veemência: num cão de guarda, num acompanhante fiel. Ou seja, despojou-se da sua liberdade. Assim, a Sombra confunde a doutrina de “Zaratustra” com o pessimismo que, para Nietzsche, tem raízes schopenhauereanas: “nada é verdadeiro, tudo é permitido”, confundindo também a sua atual condição com a de um Andarilho: “Tenho eu – ainda um alvo? Um porto, em cuja direção vai minha vela? /Um bom vento? Ai, somente quem sabe *para onde* viaja sabe também que o vento é bom e qual é o vento de sua viagem./ O que me restou ainda? Um coração cansado e insolente; uma vontade instável; asas esvoaçantes; uma espinha dorsal quebrada/ Essa procura pelo *meu* lar, ó Zaratustra, bem o sabes, foi

minha tortura particular, ela me devora. /Onde está – meu lar? Por ele pergunto e procuro e procurarei, mas foi o que não encontrei. Ó eterno por-toda-parte, ó eterno em-parte-nenhuma, ó eterno - em vão” (1988, vol.4, p.341; 1978, p.258).

O que aconteceu com a Sombra? Parece que agora podemos ver mais claramente, pois as sombras se dissipam. Transformada em cão fiel, em discípulo incapaz de pensar o seu próprio pensamento, a Sombra sucumbe ao cansaço, à fraqueza, numa palavra, ao Niilismo. Incapaz de suportar e afirmar a morte de Deus, a Sombra é acometida da nostalgia pelo lar, pelo porto seguro, pelo alvo último. Mas, mesmo assim “Zaratustra”, lutando contra a compaixão, ainda a chama de “espírito livre e andarilho”, atribui sua fala ao cansaço da viagem e a convida para descansar e festejar na sua caverna. Só depois disso, é possível a Zaratustra entregar-se à experiência do “Meio Dia”, onde instante e eternidade se unem, na hora onde a sombra é mais curta e o conhecimento atinge a sua plenitude. Eis portanto a ligação entre “A Sombra” e a problemática do tempo a que havíamos aludido no início. A Sombra alinha-se assim aos outros convidados, na medida em que é incapaz de afirmar a “precariedade” (*Vergänglichkeit*) e ainda ansiar por uma eternidade nos moldes da tradição metafísico-cristã. A hora do meio-dia implica numa outra concepção de eternidade, que é a da eternidade do instante (*Augenblick*). Esta é a “profunda eternidade” amada por “Zaratustra” no “Canto dos Sete Selos” ou “Canção do Sim e Amém”. Uma eternidade que afirma o passar do tempo, que não constitui, como na tradição metafísico-cristã, um ultrapassar o tempo ou um vingar-se do tempo. “Zaratustra” pôde finalmente superar toda vingança contra o tempo. A “percebibilidade”, a “precariedade”, não é uma “infidelidade” ao tempo. A “percebibilidade” é agora uma ‘eterna’ intensidade, na medida em que a experiência do meio-dia é, ao mesmo tempo, uma experiência de ausência do tempo e experiência de

eternidade. Em outras palavras, a experiência da mais absoluta percebibilidade, do mais absoluto vir-a-ser.

Vimos que tanto “Zaratustra” quanto a Sombra se apresentam como Andarilhos. Agora, então, é preciso separá-los, para que “Zaratustra” não se confunda com essa Sombra que também se diz Andarilho. Os passos seguintes da quarta parte se encarregam de apontar para essa diferença. Após a experiência do meio-dia, “Zaratustra” volta a sua caverna depois de ouvir, mais uma vez, um grito de socorro, descobrindo com isso, que sua procura pelo “homem superior” terminara, pois este está lá, na sua caverna, representado na figura dos seus convidados. A partir daí, não haverá mais “O Andarilho e sua Sombra”, mas apenas “O Andarilho e a Sombra”, na medida em que esta se tornou apenas e definitivamente, “a ilusão de um espírito livre”, na medida em que, incapaz de afirmar a criação perpétua de outro chão, após a morte de Deus, continua em busca de um “lar”, de um fim último, de um alvo último.

Referências Bibliográficas

- BRUSOTTI, Marco. “Introduzione”. In: Nietzsche, F. *Tentativo de Autocritica. 1886-1887*. Gênova: Il Melangolo, 1992.
- BURNETT, Henry. *Cinco prefácios para cinco livros escritos*. Uma autobiografia filosófica de Nietzsche. Belo Horizonte: Tessitura, 2008.
- CAMPIONI, Guiliano. “*Worin man reisen muss*. Über Nietzsches Aphorismus 223 aus *Vermischte Meinungen und Sprüche*”. *Nietzsche-Studien*, Berlin/New York, 16, 1987.
- CRAGNOLINI, Monica B. “La metáfora del caminante em Nietzsche”. *Ideas y Valores*. Bogotá, Número 114, 2000.
- GERHARDT, Volker. “Hundert Jahre nach Zarathustra. Zur philosophischen Aktualität Nietzsches”. In: *Pathos und Distanz*. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches. Stuttgart: Reclam., 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958.

HILLEBRAND, Bruno (Hersg.). *Nietzsche und die deutsche Literatur*. München/Tübingen: DTV/Max Niemeyer, 1978.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

LUPO, Luca. "Ombres – Notes pour une interpretation du dialogue de Nietzsche Le Voyageur et son ombre". In: D'lorio, P. et Ponton, Olivier (Ed.). *Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre*. Paris: Éditions Rue d' Ulm, 2004.

MONTINARI, Mazino. *Nietzsche lesen*. Tübingen: Max Niemeyer, 1982.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. "O desafio Nietzsche", São Paulo, *Discurso*, 21, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Torres Filho, 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Ecce homo*. Tradução, introdução, cronologia e notas de Paulo César Souza. Porto Alegre: Max Limonad, 1985.

_____. *Kritische Sämtliche Briefe*. München/Berlin/New York: DTV/Walter de Gruyter, 1986.

_____. *Kritische Studienausgabe*. München/Berlin/New York: DTV/Walter de Gruyter, 1988.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução, posfácio e notas de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

A questão da verdade em Husserl

The question of truth in Husserl

Creusa CAPALBO
(UFRJ e UERJ)

Resumo

A Verdade segundo Husserl se alcança pela via da intuição. Ele refuta e critica a concepção clássica da verdade como adequação que nos conduzia ao realismo imediato ou mediato, isto é, pela mediação da imagem. Para Husserl a intuição tem o sentido pregnante de evidência atual, de ida às coisas nelas mesmas, onde o objeto é dado exatamente tal como ele é visado. A verdade para Husserl é a adequação entre o que se intenciona significar e o significado. Ela é sempre a verdade de um sentido promovido pelo ato intencional da consciência como preenchimento de sentido à coisa.

Palavras-chave: Verdade clássica. Fenomenologia. Intuição. Verdade transcendental. Significado.

Abstract

The truth in Husserl thought reached by the way of intuition. He refutes and criticizes the classic conception of truth as adequacy that conducted us to the immediate or mediate realism, or better, by mediation of the image. For Husserl the intuition has the pregnant sense of present evidence, of going to the things themselves, where the object is given exactly as it is aimed. The truth for Husserl is the adequacy between that one intends to signify and the signification. It is always the truth of a sense promoted by the intentional act of consciousness as fulfilling of sense to the thing.

Key Words: *Classic Truth. Phenomenology. Intuition. Transcendental truth. Signification.*

Husserl parte da definição clássica da verdade como correspondência da mente à realidade, o que supõe, segundo ele, a teoria da representação, do ponto de vista da teoria do conhecimento. Daí o passo seguinte, no pensamento clássico, foi o de

conceber a verdade como propriedade transcendental do ser ou verdade ontológica.

A verdade entendida como adequação do intelecto dar-se-ia ou em contato imediato com a realidade ou em contato mediato, ou seja, pela

imagem da realidade. Neste caso a realidade é considerada como singular e o ato intelectual que fornece o conceito pela abstração dá-nos o universal. Entre o singular e o universal se interpõe a imagem da realidade.

Husserl vai optar, tal como se lê na 6ª investigação de sua obra "Investigações Lógicas"¹, pela perspectiva do contato imediato com a realidade pela via da intuição, que nos permite "ir às coisas nelas mesmas", tais como se mostram à consciência, proporcionando-nos a evidência. É preciso, pois, aprofundar as noções de intuição, evidência, atos da consciência subjetiva, dentre os quais o da intuição significativa no pensamento fenomenológico de Husserl.

Como sabemos, segundo Husserl, a consciência é intencional, ou seja, o ato intencional é visada da coisa nela mesma, excluindo-se, pois, que as coisas possam ser substituídas pela sua representação. Ele irá tratar a verdade como correspondência, desde que esta se entenda como adequação entre intuição significativa e a intuição, pois esta é responsável por colocar a consciência diretamente em presença da "coisa nela mesma", dando-se à plenitude de evidência.

Na sua obra "Idéias diretrizes para uma fenomenologia"², Husserl escreve que a fenomenologia descreve o campo fenomenal do ponto de vista de sua visada noética (polo da consciência ou do sujeito) e de seu correlato noemático (polo do objeto como presença à consciência). Por objeto não se entende apenas os que estão no mundo factual, mas também os objetos possíveis ou ideais.

É pela descrição que se pode ver a estrutura essencial do objeto; é preciso descrever os atos da consciência e os diversos modos pelos quais nós temos

acesso às coisas nelas mesmas, ou seja, as modalidades do aparecer das coisas que são vividas por nós. O objeto será submetido as variações imaginárias até que se alcance a sua estrutura essencial ou eidética, que nada mais é do que o invariante que perdura e se mantém "o mesmo" após a série de variações imaginárias a que foi submetido. Daí advém a definição de que a fenomenologia é uma ciência eidética descritiva das essências do vivido. Ela não é uma ciência exata, mas sim rigorosa.³

A percepção como intuição doadora originária nos oferece a possibilidade de realizar uma experiência vivida que nos põe face às coisas, ao outro, a existência. No entanto, para Husserl, a imaginação é mais importante, pois é graças a ela que realizamos as variações que nos conduzirão ao invariante, ao "eidos" ou essência. Nesta fase trata-se da fenomenologia como eidética, descritiva e transcendental.

O projeto Husserliano de elaborar uma fenomenologia pura consistia em realizar a análise reflexiva dos fenômenos, visando apreender a sua essência pela intuição e pela variação. A análise assim feita foi considerada como se prendendo ao ponto de vista estático, sem que Husserl se sentisse obrigado a justificar a gênese dos fenômenos. Só a partir de 1920 Husserl irá se ocupar do método fenomenológico como análise intencional genética. A descrição do dado estático permanece como ponto de entrada para o assunto, abrindo-lhe o caminho para a explicitação da sua gênese, ou seja, da sua "história intencional".

A tarefa da fenomenologia genética será a de elucidar de que modo a subjetividade operante é responsável pela constituição de sentidos sedimentados na história e pela constituição das ciências exatas e da lógica formal.

¹ HUSSERL, E. *Recherches Logiques*. Tomo 3. Paris: PUF, 1963.

² HUSSERL, E. *Idées Directrices pour une phenomenologie*. Paris: Gallimard, 1950.

³ *Ibid.* p. 235-241.

Husserl jamais abandonou a idéia de que a fenomenologia, mesmo no seu esforço genético, deixasse de lado a análise dos dados intencionais da consciência sob o prisma da sua significação. Ao longo de toda a sua vida Husserl sempre se preocupou em saber como podemos restabelecer o contato com “as coisas nelas mesmas”, em sua evidência, em sua presença, e como o sentido das coisas se constitui em nós. No entanto, adverte-nos, não podemos afirmar que se uma coisa aparece a consciência pode-se daí afirmar que sua existência seja necessária. Na descrição deste “aparecer” há sempre uma visada da existência, mas não é necessário efetuar-la.

Nas “Idéias I” ele afirma que para realizar este programa é preciso fazer a “Epoché” de todos os nossos conhecimentos científicos ou filosóficos, isto é, suspender os nossos juízos a propósito da ingênua aceitação da transcendência, praticada pela subjetividade mundana, e pelos ensinamentos que nos são transmitidos pela cultura ou pela história em relação às coisas que desejamos conhecer. Antes da “Epoché” ou da redução ou da suspensão destes juízos tudo nos parece certo. Pela redução ou colocação entre parênteses de nossos conhecimentos, começamos a duvidar de nossas crenças ou das nossas aquisições sedimentadas pela tradição e pela cultura.⁴

Não se deve confundir a dúvida Husserliana com a Cartesiana. Comentando este assunto Paul Ricoeur diz que a “Epoché” para Husserl é um “ato de suspensão e não da negação, é um ato de conjectura, de suposição calculada, de dúvida”.⁵ Aquilo que é posto entre parênteses não é anulado, ao contrário, ele é deixado intacto, ele é posto “fora de circuito e sobre ele se interdiz de fazer um juízo sobre a sua existência espaço-temporal.

O aspecto positivo da “Epoché” é a abertura que ela nos conduz em direção ao campo transcendental da subjetividade e dos fenômenos. O mundo se torna um “cogitatum”, objeto da experiência do ego transcendental, um fenômeno para a consciência intencional. Atinge-nos, pois, a uma nova experiência, a saber, a experiência transcendental.⁶ O ego se torna um campo possível de investigação e ele traz em seu seio o objeto de uma intenção, enquanto seu “cogitatum” específico. Husserl chama ao visado de noemático (objeto) e as modalidades de visar da consciência (noesis) de noéticas. Chega-se assim a estrutura típica do “ego-cogito-cogitatum”.⁷

A constituição do objeto é a função operativa primordial do ego transcendental, é um apriori universal de toda constituição. Só a partir de sua obra inacabada “Krisis” o apriori passa a ser considerado “o mundo da vida” (*Lebenswelt*).

Em sua obra “Experiência e Juízo”, Husserl explica que o “dado já-af posto no mundo da vida” é o pré-dado universal passivo, preliminar a toda atividade judicativa, é o mundo da experiência originária, fundamento de todo pensado científico e filosófico. A existência é o resultado da constituição de um sentido no seio do ego. Assim, a natureza, a cultura, a ciência são a explicitação de um sentido constituído pelo “ego-transcendental-intermonádico”.⁸

No seu trabalho sobre a teoria dos juízos de evidência, na questão da verdade, Husserl diz que é preciso ir-se das “evidências predicativas até a evidência não-predicativa que se chama experiência” e esta experiência nada mais é que a consciência de estar em presença das coisas tais como elas são nelas mesmas.⁹ Assim o retorno às coisas torna-se retorno às experiências nas quais as coisas se constituem pela

⁴ Ibid. p. 62.

⁵ Ibid. p. 98, nota 4.

⁶ Ibid., § 32, 50; *Méditations Cartésiennes*. Paris: J. Vrin, 1953, p. 23; *La Crisi della Scienze Europee e la fenomenologia transcendentale (Krisis)*. Milano: Il Saggiatore, 1961, § 39, 41, 43, 55.

⁷ Ibid. § 37, cap. III, IV, V, § 50.

⁸ HUSSERL, E. *Expérience et Jugement*. Paris: PUF, 1970, p. 6-19.

⁹ HUSSERL, E. *Logique formelle et logique transcendentale*. Paris: PUF, 1957, p. 283-312.

função primordial do ego transcendental, da experiência pré-reflexiva do mundo da vida, ou o retorno a uma subjetividade operante que está velada “por seu vestimento de idéias”. É, pois, da subjetividade transcendental que estamos tratando ao falar do retorno ao mundo da vida, e é na passividade que se encontra o fundamento último de toda experiência que pressupõe que o “dado preliminar seja dado numa experiência sensível imediata”.¹⁰

A doutrina da redução e da fenomenologia transcendental continua sendo afirmada até a obra inacabada “Krisis”, em 1937. Diz ele que é preciso realizar a “Epoché” da ciência objetiva para poder liberar o mundo da vida, e permitir que este se revele como “o reino dos fenômenos subjetivos que permaneceram anônimos”.¹¹ É preciso descrever este mundo da vida para se ver que ele tem uma estrutura geral, a saber: a espaço-temporalidade, a corporeidade e a estrutura categorial. Husserl nos adverte para não confundirmos o espaço vivido da *Lebenswelt* com o espaço geométrico, o tempo vivido com o tempo objetivo da física, o corpo vivido ou corpo próprio com o corpo da bio-física, nem a estrutura categorial vivida com a idealização teórica da língua já constituída.

Graças a redução toda objetividade se torna correlata da intenção subjetiva, fenômeno para o ego transcendental. O mundo se torna fenômeno transcendental pela experiência da subjetividade transcendental. E a constituição é definida como constituição de um sentido preso a temporalização, visto ser o mundo espaço-temporal e o seu sentido estar nela inserido.¹²

Na fenomenologia das “Idéias” o termo transcendental é empregado para indicar a problemática dos vividos intencionais considerados

na sua essência eidética que pertence à consciência pura. Na obra “Krisis” o termo transcendental quer, agora, indicar o retorno à fonte última e primeira de todo conhecimento: o ego puro e seu relacionamento com a sua vida consciente e com o mundo.

Vejam agora a questão da verdade na solução apresentada por Husserl pela via da intuição. Para ele intuição e intenção estão na esfera da vida da consciência. A intuição sensível é a zona material da consciência. Ela se realiza também em todos os atos de presentificação e de representação, atos de percepção, da memória, da imaginação, da fantasia. Já a intuição intelectual é a zona das essências, pois ela é do tipo “irreal”, não é a coisa ou a realidade objetiva, mas sim um invariante ou o idêntico a si mesmo ou, como denomina Husserl, a idealidade objetiva.

Eugen Fink comenta que este primado da intuição no pensamento de Husserl não deve ser entendido como um poder de conhecimento. A intuição tem o sentido pregnante de evidência atual expressa na fórmula Husserliana “volta às coisas nelas mesmas”¹³. É o próprio Husserl quem esclarece que “as coisas de que se trata não são as coisas da natureza, mas sim as coisas que se intuem”¹⁴. Estas coisas que se intuem nos são dadas na experiência do mundo da vida como existentes ou inexistentes, como percebidas ou imaginadas etc. Toda vivência descrita em sua estrutura essencial, ou seja, na sua identidade própria permite-nos, justamente, delimitar estas modalidades em que as coisas se dão nelas mesmas à consciência.

Na 6ª “Investigação Lógica”, Husserl afirma que a verdadeira “adequatio rei et intellectus” se realiza quando “o objeto está verdadeiramente presente ou dado exatamente tal como ele é visado”. A expressão “intellectus”, comenta Husserl, nos remete

¹⁰HUSSERL, E. *Experience et Jugement*. p. 56-58.

¹¹HUSSERL, E. *Crisi*. p. 141.

¹²Ibid. pp. 167, 228-234, § 49.

¹³FINK, E. *De la Phénoménologie*. Paris: Minuit, 1974.

¹⁴HUSSERL, E. *Recherches Logiques*. Tomo 3, p. 146.

a compreensão da intenção do pensamento, a significação. Realizar-se “adequatio” quando “a objetividade significada é dada numa intuição, é dada como sendo exatamente tal como ela é pensada e nomeada”. E mais adiante ele afirma: “o ideal da adequação é o da evidência”.¹⁵

Vê-se, então, que a verdade como adequação se coloca para Husserl como adequação entre o que se intenciona significar e o significado. Como o ato de significar é intencional e não empírico, e que por sua vez o significado não é uma coisa (*res*), a adequação não é, pois, entre o pensamento e a realidade, mas sim entre a região pura da consciência, que atribui às coisas é aquilo que se oferece ao seu campo intencional um sentido, pois elas, nelas mesmas, não são portadoras de sentido. Assim a verdade é sempre a verdade de um sentido promovido pelo ato intencional da consciência como preenchimento de sentido à coisa.

Husserl fala da verdade em sentidos nitidamente diferentes em suas diversas obras. As verdades em si, ou da lógica formal, e que são concernentes às idéias, são relações de inteligibilidade que se apreendem em si mesmas. Na sua obra “Idéias” analisa os atos da consciência e, deste ponto de vista, a verdade põe as relações de inteligibilidade “in concreto”, requerendo a evidência e a experiência. Neste caso há evidência quando há adequação entre o sentido do objeto visado pelo ato da consciência e o sentido que o objeto oferece à experiência.¹⁶

A experiência vem, pois, preencher o sentido visado da coisa o mais completamente possível. A evidência requer a presença efetiva do objeto e ela é vivida pelo sujeito, não se confundindo com a experiência científica ou positiva da ciência.

O juízo não é o único lugar da verdade como era afirmado na filosofia clássica. A adequação pode

aparecer desde que um ato de visada, qualquer que ele seja, possa ser preenchido por seu objeto. A verdade é, pois, a adequação entre o ato significativo e a presença da coisa mesma “em pessoa”.

Na obra “Lógica Formal e Lógica Transcendental” Husserl examina o pressuposto da subjetividade presente na lógica formal em relação à questão da verdade. A lógica formal abstrai os núcleos materiais concretos para só considerar a forma vazia em sua dimensão objetiva, deixando de lado o suposto da subjetividade. Para Husserl só a lógica transcendental poderá tematizar a subjetividade, pois é esta que nos conduz à verdade. Só a lógica transcendental leva em consideração a estrutura intencional da subjetividade, considerada como constituinte e doadora de sentido. Para Husserl não é possível legitimar um juízo que pretenda ser adequado ao real, isto é, verdadeiro, sem levar em conta a motivação intencional, conduzindo-nos, assim, para o lado subjetivo enquanto se expressa como visada de algo e não apenas para o lado objetivo enquanto algo visado. O motivo intencional do polo subjetivo nos lança em direção ao objeto; há pois uma experiência subjetiva da evidência originária que se dá sob a forma de uma vivência ante-predicativa, ou seja, a experiência do mundo da vida (*Lebenswelt*)¹⁷.

O mundo da vida se dá como horizonte de uma presença temática e esta questão se colocará, ao final da vida de Husserl, como um novo projeto: elaborar uma ciência do mundo da vida, enquanto experiência vivida pela subjetividade, que é de ordem ante-predicativa, pré-objetiva e que tem sua fonte própria da verificação na experiência vivida e na evidência intuitiva. A consciência pré-reflexiva da experiência do mundo da vida é a certeza do mundo sob a forma da “doxa”, da crença, da fé conforme Husserl já dissera, anteriormente, no livro “Idéias”. A

¹⁵Ibid. p. 150.

¹⁶HUSSERL, E. *Idéias*. p. 160 ss.

¹⁷HUSSERL, E. *Crisis*, apêndice IX, p. 834-38.

verdade nascente repousa na doxa. A verdade vivida transborda a verdade conhecida da ciência objetiva. É, pois, o ser mesmo que se dá na evidência de maneira original.

A fenomenologia não recusa o valor da ciência nem interfere em seu trabalho. O que ela questiona é o pressuposto da ciência que, enquanto um dado objetivo é recebido pela subjetividade e esta não é tematizada ou é reduzida a um sujeito epistêmico anônimo. Esse pressuposto é um apriori, diz Husserl, que é vivido subjetivamente pelo cientista. Mas, o que importa é ir dos conceitos constituídos às condições de sua construção, ou seja, das condições de sua posição na existência e de seu modo de ser vivido. Aclarar esta vida pré-científica que a própria vida científica mantém, é a finalidade da fenomenologia Husserliana. O que se dá de modo originário não é, no entanto, o que se dá da maneira imediata. O modo originário é o sujeito vivendo, a vivência sob a forma de vivência para a consciência e cujos conteúdos, tomados tais como se dão, são intencionais.

Esta trajetória que vai da pura vivência à elucidação da vivência necessita de um certo distanciamento da vivência para que se possa descrevê-la, aclará-la, compreendê-la, ou seja, isto

envolve a reflexão que nos dá a evidência como resultado de uma conversão que nos mostra os modos de acesso ao objeto. Em suma, toda práxis teórica da ciência pertence à experiência originária constituinte, ao “Lebenswelt” e está envolvida pelo mundo da vida da subjetividade.

Fica mais claro, agora, porque Husserl já afirmara em “Idéias” que a evidência é um processo “noético” de motivação intencional de um sentido preenchido intuitivamente. A “noesis” é, pois, evidência e o “noema” o polo intencional visado pela consciência o qual terá o direito de ser afirmado como verdadeiro. É no processo originário da “noesis” que se constitui a verdade do “noema”.

De modo geral a evidência é uma apreensão constituinte, ou seja, uma intuição originária de uma identidade que se dá na multiplicação do parecer noético. Intenção subjetiva e “noesis”, bem como objeto intuído, “noema”, estão estreitamente interligados pela intencionalidade da consciência. Essa unidade é uma constante correlação e permite compreender a adequação da intenção e seu preenchimento originário como sendo a própria verdade. Husserl apresenta, na sua retomada da noção clássica da verdade como adequação, a necessidade de se introduzir a intencionalidade quer ao nível antepredicativo quer ao nível predicativo.

Para uma genealogia da alma: consonâncias e dissonâncias entre Nietzsche e Foucault

On the genealogy of soul: consonances and dissonances between Nietzsche and Foucault

Antonio Edmilson PASCHOAL
(Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR)

Resumo

Este estudo busca identificar a concepção de alma presente em algumas passagens das filosofias de Nietzsche e Foucault. Tomaremos como hipótese de trabalho que o fato de ambos os filósofos lançarem mão do procedimento genealógico em suas investigações, não os leva a resultados semelhantes. Ao contrário, conforme veremos, ao tratar do tema da alma Foucault opera uma interessante transgressão em relação ao pensamento de Nietzsche.

Palavras-chave: alma; genealogia; Nietzsche; Foucault.

Abstract

This study aims at investigating the concept of soul as it appears in some passages of Nietzsche's and Foucault's philosophies. We start with the hypothesis that, although both philosophers have made use of the genealogical method in some of their investigations, they did not arrive at the same conclusions. On the contrary, as we will see, as he analyses the theme of the soul, Foucault introduces, at the same time, an interesting transgression in Nietzsche's thought.

Key-works: genealogy; soul; Nietzsche; Foucault.

Introdução

O termo "alma" recebe um grande número de registros na cultura ocidental, como, por exemplo, alma como o sopro da vida, alma imortal, alma saída

das mãos do criador, alma como caráter, ou então, num sentido mais amplo, alma de um povo, do homem moderno, da música, etc. Contudo, é clara a predominância, nessa mesma cultura de duas interpretações opostas sobre a alma. Uma representada pela concepção judaico-cristã, na qual se tem a noção

de alma imortal, pura, uma criação divina designada como o sopro vital que o homem recebe e que confere vida a um corpo modelado do barro. (GÊNESIS, 2, 7) Outra representada pela visão materialista-mecanicista de mundo, na qual não se admite a existência da alma. Essas duas posições antagônicas acabam ocupando o cenário cultural de tal forma que parece sobrar pouco espaço para outras concepções como, por exemplo, “‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’, ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’”, etc.¹ (NIETZSCHE, 1992, p. 19)

Longe de assumir alguma posição naquele antagonismo, queremos considerar a possibilidade de se abandonar essas duas posições extremas, especialmente em função de seus limites: a materialista-mecanicista, em função da “inabilidade dos naturalistas que mal tocam na ‘alma’ e a perdem”; (NIETZSCHE, 1992, p. 19) a judaico-cristã, porque, ao tomá-la como o traço constitutivo do homem, aquilo que confere a ele sua dignidade, parece perder, justamente, o corpo.

Antes, pretendemos investigar uma concepção que se encontra naquele espaço reservado às “outras concepções de alma”. Trata-se da alma como resultado de um processo de subjugações no qual forças atuam e deixam suas marcas. Uma idéia que, embora esteja distante das duas primeiras, mantém resquícios de ambas: da materialista, pois, a alma entendida como superfície de inscrições não deixa de possuir um caráter material, não podendo, inclusive, ser dissociada do corpo; e da cristã, pois a caracterização da alma, como nos interessa, se faz como uma paródia da concepção cristã, considerando inclusive a hipótese da modelagem, a qual se tem em relação ao corpo, porém, para dar forma a uma alma.

Essa concepção de alma como resultado de um processo de imposição de forças, que implica em certa revisão no modo como tradicionalmente são correlacionados corpo e alma, encontra-se presente em passagens da filosofia de Nietzsche e é utilizada em alguns momentos por Foucault. Assim, tendo em vista a alma e sua gênese como se encontra nessa concepção, pretendemos mostrar que existem semelhanças entre a idéia de alma presente na afirmação “o objetivo deste livro: uma história correlativa da alma moderna...”, (FOUCAULT, 1987, p. 26) e a desenvolvida por Nietzsche, em particular nos seus escritos posteriores ao *Zaratustra*, nos quais se refere à “alma” como produto de certas violências cujos efeitos não se limitam ao corpo.

Em ambos os casos, ela é produto, alvo e instrumento de poder. Uma alma que existe, tem uma realidade e é produzida permanentemente. Contudo, conforme pretendemos frisar, tais similaridades são aparentes, pois dificilmente se poderia apontar em Foucault uma teoria sobre a alma que extrapolasse o diagnóstico feito sobre o homem moderno, ao passo que, em Nietzsche, é fácil notar que ele não quer se livrar “da ‘alma’ mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses”, (NIETZSCHE, 1992, p. 19) como fazem os naturalistas.

Assim, não obstante o próprio Foucault apontar Nietzsche como o filósofo que permite a ele declarar-se “filósofo”,² na medida em que ambos fazem um diagnóstico do presente, nem por isto sua relação com o autor de *Assim falou Zaratustra* pode ser relegada ao campo das coincidências e continuidades. Do mesmo modo como não se pode inferir que o trabalho de Foucault seria apenas uma reaplicação, em um contexto diferente, de um “método” inventado

¹ Faremos as citações indicando o nome do autor, o ano da edição e a página. Desta forma, o leitor pode encontrar facilmente a referência completa na bibliografia ao final do texto.

² O significado de Nietzsche para seu trabalho é assinalado por Foucault como segue: “é bem possível que o que faço tenha algo a ver com a filosofia, sobretudo na medida em que depois de Nietzsche, a filosofia apresenta como tarefa diagnosticar e não tentar dizer uma verdade que possa valer para todos e para todos os tempos. Eu cuido de diagnosticar, de realizar um diagnóstico do presente: dizer o que nós somos hoje e o que significa hoje dizer o que somos. Este trabalho de escavação sob nossos pés caracteriza desde Nietzsche o pensamento contemporâneo. Neste sentido, posso me declarar filósofo” (FOUCAULT, 2001a, p. 606).

por Nietzsche. Algo que terminaria por apresentar novos resultados de pesquisa, sem, no entanto, oferecer qualquer acréscimo em termos filosóficos.³

Acerca da utilização da filosofia de Nietzsche por Foucault

Seria um contra-senso olhar para a filosofia de Foucault desconsiderando suas fontes ou tomando-a como tributária exclusivamente de Nietzsche. Foucault é um pensador do século XX e não faz uma filosofia desvinculada de seu tempo. Sendo assim, o entendimento de seu pensamento passa pela compreensão do modo como ele se apropria de suas fontes e como, a partir delas, produz sua própria filosofia, sem que, para isso, tenha de inventar os dados e pressupostos com os quais trabalha.

Tomando-se particularmente sua relação com Nietzsche, não se pode desconsiderar ainda que, desde sua primeira leitura do filósofo, em 1953, até a última declaração a respeito do autor do *Zaratustra*, em 1984: “sou simplesmente nietzschiano”, (FOUCAULT, 2001b, p. 1523) existe um grande intervalo preenchido por uma obra que se movimenta de forma dinâmica, acolhendo leituras, sofrendo influências e, mesmo no que tange a Nietzsche, utilizando-o de diferentes formas.

A variedade de utilizações que Foucault faz de Nietzsche e de sua filosofia, pode ser descrita tendo em vista três apropriações distintas. A primeira se encontra na *História da loucura na idade clássica* (1962), e nos textos correlatos a essa obra. Neles, Foucault lança mão do pensamento de Nietzsche, especialmente aquele explicitado em *O nascimento da tragédia*, para fazer o contraponto entre as duas

formas de consciência que identifica na cultura ocidental: a crítica e a trágica. Neles, também, toma o próprio filósofo – Nietzsche – por seu caráter de desrazão, pela loucura à qual remete e por reabilitar a linguagem da loucura.

A segunda aparece em outros escritos da década de sessenta, como, por exemplo, *As palavras e as coisas* (1966) e *Arqueologia do saber* (1969), nos quais Foucault faz uma arqueologia das ciências do homem. Nesse caso, a filosofia de Nietzsche é útil para definir um modo de apropriação da história e também para realizar a crítica à noção de sujeito, em especial ao *cogito* cartesiano, e também às noções metafísicas de veracidade, finalidade e totalidade, próprias às filosofias sistemáticas. Foucault utiliza, então, aspectos que na filosofia de Nietzsche são encontrados, por exemplo, em “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”, quando o discípulo de Dionísio discute os limites do intelecto humano frente ao conhecimento, e também em *Humano, demasiado humano*, quando expõe o caráter demasiado humano de certos valores morais e de certas proposições metafísicas, que são tomados pela tradição como eternamente dados, como se fossem princípios inabaláveis a partir dos quais se poderia julgar o mundo e a vida.

A terceira apropriação ocorre especialmente nos escritos produzidos a partir do início da década de setenta, quando Foucault abandona a idéia de uma autonomia dos discursos e passa a considerá-los em relação a jogos de poder. Nesse momento, o Nietzsche utilizado é o dos textos posteriores a *Assim falou Zaratustra*, quando a doutrina da vontade de poder e o procedimento genealógico passam a constituir parte de uma linguagem própria utilizada por Nietzsche para tratar de temas próprios.⁴ Na

³ Em artigo a ser publicado na “Revista de Filosofia ‘Aurora’” da PUCPR/PUCSP, número 26, segundo semestre de 2008, exploramos a relação entre Nietzsche e Schopenhauer a partir da proposição de Zaratustra: “Retribui-se mal um mestre, quando se permanece sempre e somente discípulo”. A mesma verificação pode ser feita na relação Foucault – Nietzsche. O ser “simplesmente nietzschiano” de Foucault, (FOUCAULT, 2001b, p. 1523) não corresponde, ao certo, à idéia de ser “simplesmente discípulo”. (NIETZSCHE, 1994, p. 92).

⁴ Conferir: PASCHOAL, 2005, p. 45.

obra de Foucault esses temas estão presentes desde *A ordem do discurso*, de 1970, porém, assumem um papel preponderante a partir de “Nietzsche, a genealogia e a história”, de 1971, não podendo ser desconsiderados quando se lê *Vigiar e Punir*, de 1975, ou outras obras desse período.

Se na década de sessenta, Nietzsche fornecia a Foucault subsídios para um modo peculiar de olhar para a história e para a crítica à metafísica, na década seguinte ele é utilizado na medida em que permite a Foucault pensar a constituição do sujeito sem ter de adotar a linguagem da metafísica. A partir de então, Foucault toma a genealogia como uma investigação acerca da emergência de algo (*Entstehungsgeschichte*): uma instituição, um costume, ou a alma. Algo que não é entendido como uma “coisa”,⁵ mas como uma superfície de inscrições, onde permanecem registradas as marcas das dominações e imposições ocorridas no passado, antes de se chegar ao que dele conhecemos hoje. Neste sentido, cabe ao genealogista a tarefa de buscar a proveniências de tais marcas, e à genealogia, o estatuto de uma crítica do presente.

Tal crítica tem por pressuposto a fluidez de sentidos e formas do que existe. Nada é dado ou está pronto desde sempre. Olhando para o homem, por exemplo, o genealogista enxerga o resultado de processos de subjugação e imposição de sentidos, por meio de ininterruptos mecanismos de controle e vigilância, mas, também, um feixe inesgotável de possibilidades, como é próprio a um “animal ainda não determinado”, (NIETZSCHE, 1992, p. 65) e que pode tomar a si mesmo como obra de arte. (FOUCAULT, 1988, p. 15) Uma percepção que o convida a envolver-se deliberadamente com seu

objeto de estudos e a buscar produzir resultados nada *desinteressados*.

Para o genealogista, aquilo que os outros filósofos se habituaram a chamar de realidade, corresponde a um estado de forças, ao resultado de reivindicações de poder. O mesmo valendo também para a sua própria filosofia, que é uma estratégia de domínio em determinadas configurações de poder, nas quais toma parte e assume uma posição, buscando, ao seu modo, desestabilizar outras posições e dominar, impondo-se sobre elas. Também a sua vontade de verdade é uma vontade de poder.

É certo que há uma mudança significativa entre as obras de Foucault da década de setenta e as da década de oitenta, quando ele volta suas preocupações de um “governo dos outros”, para um “governo de si”, e focaliza suas pesquisas na Antiguidade, ocupando-se de “práticas de si”, sob a ótica de uma “estética da existência”. A despeito dessas mudanças, no entanto, consideramos que Foucault segue inserido numa perspectiva genealógica. Ele faz uma “genealogia do homem do desejo”, (FOUCAULT, 1988, p. 16) uma genealogia da ética, mas ainda uma genealogia.⁶

Disparidades que não podem ser desconsideradas

Considerando-se a pluralidade de fontes utilizadas por Foucault, em especial na década de sessenta, quando Nietzsche é uma referência entre outras, é possível afirmar que uma similaridade entre os dois filósofos, enquanto um procedimento

⁵ Desenvolvemos esta questão em: PASCHOAL, 2005, p. 79.

⁶ O objeto deste estudo é *Vigiar e punir*, uma obra da década de setenta. Por este motivo, referimo-nos muito rapidamente aos textos da década seguinte, sem a preocupação de detalhar as diferenças entre os dois períodos no que se refere à genealogia. É interessante notar, porém, que, a partir da idéia que aqui defendemos, a genealogia não é um “método” de estudo da história, mas uma crítica do presente: uma forma de desestabilizar certos discursos e certas configurações de poder permitindo a emergência de outros. As diferenças que podem ser apontadas, por exemplo, entre uma genealogia de formas de punição, por um lado, e uma genealogia do sujeito do desejo, por outro, poderiam ser úteis para nosso propósito: ressaltar a idéia da liberdade do genealogista em seu olhar para o passado como uma ferramenta de sua crítica ao presente.

investigativo, restringe-se aos momentos em que ambos se declaram genealogistas. Ou seja, entre o trabalho que se expressa em Nietzsche após o *Zaratustra* e em Foucault após o artigo de 1971. Mesmo nesses casos, porém, em que parecem ganhar relevo as semelhanças entre ambos, as diferenças não podem ser desconsideradas.

Um primeiro exemplo de tais diferenças aparece quando se observa o papel atribuído por cada um à figura de Sócrates na cultura ocidental. Para Nietzsche existe uma linha de continuidade entre Sócrates e a modernidade. A crise de valores identificada por ele na modernidade tem suas raízes na Grécia e em especial em Sócrates, acusado de promover uma moral que coloca a vida em julgamento e que se desdobra numa condenação deste mundo.⁷ Sócrates é apontado por Nietzsche como um sintoma da decadência e do adocimento da cultura grega. Um adocimento que continua com o cristianismo, uma vez que não há, segundo ele, um rompimento entre o movimento iniciado por Sócrates e Platão e o cristianismo, caracterizado como “platonismo para o ‘povo’”. (NIETZSCHE, 1992, p. 8) Por sua vez, Foucault, especialmente no seu curso de 1982, intitulado *A hermenêutica do sujeito*, identifica Sócrates como um educador voltado para a produção do conhecimento de si (*gnôthi seautón*), necessário para se chegar a um cuidado de si (*epiméleia heautoû*), que não significa uma negação da vida.⁸ Tal negação advém, segundo Foucault, do cristianismo que, embora lance mão de técnicas já conhecidas pelos gregos e romanos, confere a elas um novo sentido, passando a ser — somente então — uma renúncia de si.⁹

Enquanto para Nietzsche a modernidade, e a *décadence* que a caracteriza, é o desdobramento lógico — e poderíamos dizer: ininterrupto — do niilismo:

um movimento que tem suas raízes em Sócrates e no cristianismo; para Foucault, a história da emergência de algo considera especialmente rompimentos e o delineamento de períodos precisos, em que este algo se torna possível, para, em seguida, desfeita aquela configuração, desaparecer. É o que se tem, por exemplo, nas análises que apontam o suplício como próprio à Idade Clássica (segunda metade do século XII até o final do século XVIII) e a prisão, como a forma de punição própria à modernidade (a partir do final do século XIV e início do século XIX).

É certo que também Nietzsche fala em “transformações conceituais” e “transvaloração de valores”, como se tem, por exemplo, na reinterpretação escrava da moral nobre,¹⁰ porém, mesmo nesses casos, ele não trabalha com datas que recortariam aquele processo de *décadence* característico da cultura ocidental e que marcariam, por exemplo, o fim da moral nobre e o início da moral escrava. No máximo Nietzsche faz menção a “um período pré-moral da humanidade” em que o “imperativo ‘conhece-te a ti mesmo’ ainda não era conhecido” em oposição aos “últimos dez milênios”, em que se chegou gradualmente “ao ponto em que é a origem da ação e não mais as conseqüências que determina o seu valor”. (NIETZSCHE, 1992, p. 38) As formas de valoração próprias à moral nobre e à escrava, contudo, convivem, “até mesmo no interior de uma mesma alma”. (NIETZSCHE, 1992, p. 172)

Ambos estão preocupados em mostrar que algo existente não “é”, no sentido metafísico, mas corresponde ao resultado de processos de subjugação, os quais estão sujeitos a assumir novas formas num incessante conflito de forças. Contudo, enquanto Nietzsche parece enfatizar a idéia da fluência e mutabilidade do que existe, Foucault concentra-se na descrição da complexa rede de relações que confere

⁷ Como se tem, por exemplo, em *O nascimento da tragédia* e em *O crepúsculo dos ídolos*, especialmente na seção intitulada “O problema de Sócrates”.

⁸ Conferir: FOUCAULT, 2004, p. 73.

⁹ Conferir: FOUCAULT, 2004, p. 395.

¹⁰ Por exemplo, na primeira dissertação de *Para a genealogia da moral* e também em *Além de Bem e Mal*, aforismo 260.

a sustentabilidade, por exemplo, para o exercício físico da punição: a prisão. Neste sentido, enquanto Nietzsche deixa claro que o conflito, mesmo tendo um vencedor, não está “resolvido”, mas segue “se aprofundando sempre mais”, (NIETZSCHE, 1987, p. 52) Foucault enfatiza, não apenas os fatores, do passado, que permitem a algo impor-se, mas a rede de relações que o mantém sendo. É o que se tem, por exemplo, na questão que fecha a segunda parte de *Vigiar e punir*: “O problema é, então, o seguinte: como é possível que o terceiro [a prisão] tenha finalmente se imposto?”. (FOUCAULT, 1987, p. 116) Esta questão é respondida nas partes seguintes do livro, quando seu autor descreve os mecanismos disciplinares e a rede carcerária como o ambiente próprio para o funcionamento do tipo de punição que substitui, com a prisão, o jogo social dos sinais de castigo próprios ao suplício.¹¹

São bem caracterizadas também as diferenças entre ambos no que tange à questão do poder. Enquanto Nietzsche se ocupa com uma noção de poder como *quanta* de forças em conflito, numa compreensão do mundo como “vontade de poder”, e nada mais”, (NIETZSCHE, 1992, p. 43) algo que pode ser agrupado numa “doutrina”; Foucault, embora tributário da idéia geral de forças em conflito de Nietzsche, “não se pergunta o que é o poder, mas como funciona”. (CASTRO, 2004, p. 249) Seu olhar está voltado para questões como o poder psiquiátrico, o biopoder, além da disciplina e da governamentalidade, enfim, para o exercício do poder e para as técnicas utilizadas para esse exercício.

Outra temática, que em Nietzsche aparece ligada ao procedimento genealógico e à doutrina da vontade de poder e desconsiderada por Foucault, é a dos tipos de homem. Embora se possa estabelecer uma correlação entre o “último homem” do *Zaratustra*

e o “indivíduo disciplinado”, subjugado, dócil e produtivo de *Vigiar e punir*; ou então entre os meios de que o “sacerdote ascético” lança mão para a formação do “rebanho” e as “técnicas e dispositivos disciplinares”, é mister reconhecer que Foucault não trabalha com tipos psicológicos de homem. Ao passo que em Nietzsche tem-se a caracterização de tipos como: o homem do ressentimento, o escravo, o nobre, o destacado, o tipo mais elevado de homem, etc.

Outro ponto de discrepância corresponde à preocupação de Nietzsche com o futuro do homem: o problema da “meta”, anunciado, por exemplo, no prólogo de *Além de Bem e Mal*. Questões como: para onde voltar suas esperanças? que tipo de homem irá conferir novamente à terra um sentido? como se afigura hoje o tipo mais elevado de homem? não se apresentam para Foucault, em especial na década de setenta. E mesmo na década de oitenta, quando ele se ocupa de um “cuidado de si”, não o faz com vistas a um tipo ideal de homem, que poderia ser pensado como uma meta para o homem, uma utopia. Uma idéia que, embora controversa, pode ser sustentada a partir dos escritos de Nietzsche.

Outra peculiaridade a ser considerada: Nietzsche descreve os tipos de homem pela constituição de sua “alma”. Por exemplo, ao caracterizar o tipo destacado (*Vornehm*), afirma que ele se diferencia dos demais justamente por possuir uma “alma nobre”, que “tem reverência por si mesma”, (NIETZSCHE, 1992, p. 192) que não permite ser tomada como meio, pois se reconhece como meta. Tal conotação conferida ao termo “alma”, sem eco nos escritos de Foucault, ilustra a idéia posta anteriormente, de que Nietzsche não parece renunciar à hipótese da alma, mas tão somente à pretensão cristã de um “atomismo da alma”, mantendo o termo, por exemplo, quando quer falar de uma “estrutura

¹¹ Talvez neste ponto, se possa identificar um tributo de Foucault às suas fontes do século XX, como por exemplo, o estruturalismo que, embora não seja uma marca decisiva no seu pensamento da década de setenta, termina constituindo uma diferença sutil, porém significativa em relação a Nietzsche, um autor que dialoga com fontes do século XIX.

social dos impulsos e afetos”. (NIETZSCHE, 1992, p. 19) Neste sentido, torna-se claro que em Nietzsche a idéia de alma entendida como superfície sobre a qual ficam registradas as marcas de acontecimentos que tiveram o corpo como alvo, e cujos efeitos ultrapassam os limites do corpo, é apenas uma das interpretações sobre a alma que deve ganhar cidadania ao se retirar a prevalência da alma como sopro divino.

A gênese da alma no pensamento de Nietzsche

A polissemia do termo “alma” em Nietzsche recobre um campo que ultrapassa qualquer hipótese defendida neste trabalho. Por exemplo: “a alma de um povo” (NIETZSCHE, 1988a, p. 265), “alma alemã” (1988a, p. 266), “da filosofia” (1988c, p. 106), “da música” (1988a, p. 454), etc. Para além dessas mais variadas utilizações do termo, às quais não poderíamos deixar de acrescentar a de uma “alma nobre” e suas implicações, pretendemos destacar uma noção em que a alma pode ser avaliada por sua saúde, (2001, p. 144) que é alvo de um cuidado que visa a sua cura (2004, p. 45) e que pode até mesmo morrer (1994, p. 36).

Longe, portanto, da clássica divisão entre corpo e alma, (1988b, p. 539) e em especial da idéia de penalizar o corpo para salvar a alma (1994, p. 30 e 51), o filósofo enfatiza uma unicidade, em alguns momentos referindo-se à alma por meio de aspectos tradicionalmente atribuídos ao corpo, por exemplo, uma alma magra, (NIETZSCHE, 1994, p. 31) que pode padecer de fome, (1994, p. 43) ou ser prodigalizada justamente por ser transbordante (1994, p. 32). Em outros momentos, ampliando o significado do termo corpo e caracterizando-o como “uma estrutura social de muitas almas” (1992, p. 25). Neste sentido, a palavra

“alma”, ou, no caso, “almas”, passa a designar um universo amplo de impulsos e instintos correlatos ao corpo. É essa alma, plural, complexa e indissociável do corpo, que está em foco quando Nietzsche delinea “o território de caça reservado para o psicólogo nato e amigo da ‘grande caça’”. Trata-se da “alma humana e suas fronteiras, a amplitude até aqui alcançada nas experiências humanas interiores, as alturas, profundezas e distâncias dessas experiências, toda a história da alma até o momento, e suas possibilidades inexauridas”. (1992, p. 51)

É também acerca dessa alma que ele afirma: “não se pode extinguir da alma de um homem o que seus ancestrais fizeram com maior prazer e maior constância”. Observe-se, contudo, que um pouco mais adiante, no mesmo texto ele diz: “não é possível que um homem não tenha no corpo as características e predileções de seus pais e ancestrais” (NIETZSCHE, 1992, p. 180). Essa inversão proposital atende certamente o propósito de colocar no mesmo registro corpo e alma, e ambos constituídos, marcados e forjados pelas “experiências humanas anteriores”.

Enfatiza-se ainda em Nietzsche a noção de alma como o resultado das tensões constitutivas do homem e que o caracterizam como “inesgotado para as grandes possibilidades”. Ele é *criador e criatura* ao mesmo tempo, barro e oleiro, uma metamorfose da qual não se sabe previamente o resultado. Tal noção implica na pergunta: como é possível para ele alcançar seu supremo brilho? Uma pergunta que só pode ser feita tendo em vista um animal, uma planta que pode ser cultivada, mas que também se encontra frente à possibilidade de sua degeneração.

Segundo Nietzsche, o fator que permitiu ao homem chegar às alturas foi a imposição a ele de condições opostas, adversas, perigosas: “a tensão da alma na infelicidade que lhe cultiva a força, seu tremor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir, interpretar, utilizar a

desventura, e o que só então lhe foi dado de mistério, profundidade, espírito, máscara, astúcia, grandeza – não lhe foi dado em meio ao sofrimento, sob a disciplina do grande sofrimento?” (NIETZSCHE, 1992, p. 131). O contrário desse homem submetido ao grande sofrimento e cuja alma é um campo de batalha, é o homem da alma pequena, o “sem alma”. Aquele que acredita ter encontrado a felicidade e que se deleita em pequenas alegrias, reduzindo o sentido de sua existência ao ideal hedonista de manutenção de pequenos prazeres e ao cuidado em evitar conflitos que possam abalar sua “felicidade” de membro de um rebanho pacificado.

Tal situação paradoxal, que correlaciona a violência ao aprofundamento do mundo espiritual no homem é também tematizada na Segunda Dissertação da **Genealogia**. Nela o filósofo aponta o processo de sociabilização do homem, que se inicia no momento em que a natureza se propôs a criar um animal ao qual seria permitido fazer promessas e se caracteriza pelo seu afastamento da vida regulada pelos instintos, como um dos fatores que produziram nele o alargamento de seu mundo interior. Tal é a origem daquilo que o homem vai chamar de sua “alma”, segundo Nietzsche. Uma origem nada pura de uma alma que tampouco teria saído das mãos do criador, porém, da violência que caracteriza aquele processo de sociabilização, do qual o homem traz as marcas. Nesse processo, a alma não é apenas uma superfície de inscrições, mas constituída, forjada, modelada.

A alma moderna em julgamento segundo Foucault

O conceito de alma, como nos interessa em Foucault, encontra-se na primeira parte do seu livro de 1975: *Vigiar e punir*, na qual, a alma aparece como “produzida permanentemente”, como um “efeito e instrumento de uma anatomia política”.

(FOUCAULT, 1987, p. 32) Uma concepção, como se pode observar, que tem suas raízes na filosofia de Nietzsche.

Dentre os pressupostos nietzschianos a partir dos quais Foucault faz uma genealogia da alma moderna, destacamos: primeiro, que a alma que habita o homem moderno, não é algo “indestrutível, eterno, indivisível”, (NIETZSCHE, p. 19) que teria suas origens, por exemplo, num miraculoso sopro divino, mas um produto, uma invenção, o resultado de certas combinações de forças; segundo, que tal invenção se fez em um determinado jogo regido por certas regras; terceiro, que estas regras podem ser reapropriadas para novos fins e; quarto, que a genealogia é um instrumento que permite esse tipo de reapropriação.

Na primeira parte de *Vigiar e punir*, Foucault afirma que sua intenção não é, pura e simplesmente, fazer uma “história da violência na prisão”, ou do poder punitivo, mas “uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da ‘alma moderna’”. (FOUCAULT, 1987, p. 31) A alma é tomada, então, como superfície na qual se inscreveram as vivências e os percalços da aventura humana. Porém, no caso de Foucault, não se trata da “alma” como resultado de um longo processo civilizatório, mas da “alma moderna”, que diz respeito exclusivamente a um homem localizado e datado: Europa; séculos XIX e XX.

A respeito desta “alma”, não seria correto afirmar que se trate de um traço do indivíduo, na medida em que traduziria sua identidade; também não seria correto entendê-la como uma realidade sobre-humana ou uma substância; nem mesmo um espírito que se produz na história, ou o espírito de uma época; uma ideologia ou ainda uma ilusão. Segundo Foucault, “ela existe, (...) tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são fixados em um aparelho de produção e controlados durante toda a existência.” (FOUCAULT, 1987, p. 31)

Com esses termos Foucault não está tentando apresentar uma gênese da alma humana diferente daquela que se tem, por exemplo, no cristianismo. Não se trata de explicar um mesmo fenômeno por meio de outro método, tentando chegar a conclusões diferentes. Trata-se de outro fenômeno. Um fenômeno que nada tem a ver com a alma cristã. Segundo ele, “diferentemente da alma representada pela teologia crista, [esta alma] não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação”. (FOUCAULT, 1987, p. 31)

Ela corresponde a uma realidade incorpórea que “habita” o homem (esse homem moderno) e “o leva à existência”. Ela é parte integrante de um complexo jogo de sujeição sobre o homem, o instrumento de uma anatomia política. Trata-se do “elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder”. (FOUCAULT, 1987, p. 31) Ela é, portanto, o indício, o produto da ação das forças que constituem o homem moderno e, ao mesmo tempo, um instrumento para o exercício de poder por parte de tais forças.

Dentre esses efeitos do poder que esta alma permite, destaca-se a constituição de um tipo de homem dócil e produtivo, característico do “humanismo moderno”, segundo Foucault. (1987, p. 130) Ou seja, a produção de corpos dóceis e produtivos, que somente chegam a tais características, por serem habitados por essa alma que é “uma peça do domínio exercido pelo poder sobre o corpo”, o que em última instância permite a Foucault inverter ironicamente a velha proposição e afirmar: “a alma, prisão do corpo”. (1987, p. 31-32)

Considerações finais

É certo que existem semelhanças na concepção de alma encontrada nos escritos de Nietzsche e de

Foucault aqui apontados. Em especial, a alma como um produto, cuja constituição e alcance constituem o “campo de caça do psicólogo nato”. Contudo, como se trata de um *campo de caça* e não de uma *presa* específica a ser perseguida, as dessemelhanças destacam-se mais do que as semelhanças. Assim, a coincidência observada na utilização da palavra alma deixa lugar para coisas diferentes quando se investiga o significado que o termo possui em cada uma das duas filosofias.

Também no que se refere ao procedimento de cada um dos dois psicólogos em suas *caçadas*, o que chama a atenção são as diferenças que permitem afirmar que a genealogia não se reaplica como se fosse um “método”, mas se reinventa a cada momento e a cada nova situação. Ela é um instrumento de trabalho, como o próprio Nietzsche o é para Foucault: uma ferramenta. Neste ponto, contudo, tem-se ao certo o aspecto mais importante a ser considerado: o *interesse* do genealogista. Seu olhar para o passado se faz a partir do que pretende desestabilizar no presente. A partir de tal necessidade, ele busca construir uma argumentação histórica que não é propriamente uma história universal, mas uma “*história efetiva*”. (NIETZSCHE, 1993, p. 254)

Donde, a principal semelhança entre ambos: a liberdade em fazer experimentos com a história a partir do interesse em desestabilizar certas configurações de poder do presente. É essa liberdade, e não aquela variedade de resultados dissonantes, em sua grande maioria, que permite a alguém dizer-se genealogista. Foucault não se diz genealogista por ter optado por um suposto “método genealógico”, que permitiria a ele chegar a novas verdades sobre a história que iria corrigir erros de outros historiadores.

Por fim, aquela dose de transgressão exigida do genealogista é da mesma ordem daquela proposta por Zarathustra, para quem, permanecer simplesmente discípulo é uma péssima retribuição a um mestre. Neste sentido, a traição pode ser lida como uma boa forma de retribuir ao mestre. Nesse contexto é possível

entender a expressão de Foucault: “sou simplesmente nietzschiano”, seguida da explicação, segundo a qual isto não implica em uma fidelidade aos textos nietzschianos. (FOUCAULT, 2001b, p. 1523)

Referências

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1981.
- CASTRO, E. *El Vocabulario de Michel Foucault*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Trad. Lígia M. Pondé Vassalo. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1987b.
- _____. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. 5. ed., Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *História da loucura na idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. 2. ed., São Paulo, Perspectiva, 1989.
- _____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989b, p. 15 - 37.
- _____. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. 5. ed., São Paulo, Martins Fontes, 1990.
- _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001. Vol. I, 2001a.
- _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001. Vol. II, 2001b.
- _____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 9. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.
- _____. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachlassene Schriften 1870-1873*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Walter de Gruyter, 1988a.
- _____. *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Walter de Gruyter, 1988b.
- _____. *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Walter de Gruyter, 1988c.
- _____. *Obras incompletas*. Vol. I e II. Trad. Rubens R. Torres Filho. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. *Além do bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Schwarz Ltda, 1992.
- _____. *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. 3. aufl. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Walter de Gruyter, 1993.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A. 1994.
- _____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo SP, companhia das letras, 2000.
- _____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Schwartz Ltda, 2001.
- _____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- PASCHOAL, A. E. *A genealogia de Nietzsche*. 2. ed. Curitiba: Champagnat, 2005.

Perspectivas filosóficas da essência da ciência e da técnica

Philosophical perspectives of the essence of science and technology

Paulo SCHNEIDER
(UNIJUÍ-RS)

Resumo

O artigo trata de perspectivas da concepção filosófica sobre ciência e tecnologia de Werner Heisenberg e Martin Heidegger. Heisenberg relaciona a questão científica na física com o surgimento inexplicável e progressivo de intuições de totalidade ao modo da arte, o que depois com a matemática vai se desenvolvendo em explicações racionais e operações técnicas nas mais variadas minúcias, incorporando em si todos os resultados obtidos dos avanços científicos anteriores. Heidegger, por sua vez, mesmo reconhecendo a transformação geral promovida pela ciência pós-positivista, argumenta no sentido de que a mesma permanece necessariamente presa à concepção do esquema metafísico objetificante, tendo que, por isso, contar com o caráter de intranponibilidade e inacessibilidade do mundo sempre pré-dado como possibilidade da compreensão.

Palavras-chave: Filosofia, ciência, técnica, idéia, beleza.

Abstract

This paper deals with the perspectives of Heisenberg and Heidegger's philosophical conceptions of Science and Technology. Heisenberg relates scientific questions in Physics to the inexplicable and progressive arising of intuitions of totality, like it happens in Arts, what subsequently will be developed as rational explanations and technical operations in Mathematics. This embodies in itself all the results achieved by former scientific advances. Heidegger, in his turn, while admitting the general transformation promoted by post-positivistic Science, argues that it remains necessarily tied to the conception of the objectifying metaphysical scheme, having to count on the character of inaccessibility and unsurmountableness of the world ever previously given as possibility of comprehension.

Key-words: Philosophy, Science, Technology, Idea, Beauty.

Uma breve consideração histórico-social

O fim do século XIX até a metade do século XX geralmente é considerado como o século da ciência, conforme a afirmação de Schaedelbach (Schnaedelbach, 88, *Philosophie in Deutschland*). A partir deste fato é necessário entender o termo ciência de modo essencialmente diverso do termo filosofia. Por

isso, foi nessa época que a ciência se desligou e combateu a intenção de monopólio da cientificidade por parte da filosofia do idealismo alemão. Tendo as ciências do espírito como precursoras, a ciência passa por um processo de mudança na sua função e na sua estrutura. É sintomático que após Hegel a filosofia constantemente se apresente como uma reação às

mudanças fáticas e normativas da realidade científica, agora um movimento teórico independente das tematizações estritamente filosóficas. Por outro lado, também são cada vez mais raras as reações das ciências aos impulsos provindos da reflexão filosófica. Assim a filosofia parece acuada numa situação de obsolescência tendo que se exercitar na tematização constante da justificação do seu próprio direito à existência.

Que mudança de função da ciência é esta? A transição do século XIX ao século XX até 1933 é marcada pela primeira revolução industrial acarretando uma transformação social desde uma sociedade agrária atrasada até a instauração do mais forte estado industrial, no caso da Alemanha. De uma política tradicional feudal passa-se às condições de uma democracia civil massificada, na qual a ciência inicia sua mudança funcional, comprometendo-se com o grande processo de industrialização: na indústria moderna a ciência se torna força produtiva na forma de processo de pesquisa fundamental e tecnologia. Tal ligação se dá, porque, diferentemente da antiga ciência, a ciência moderna fomenta a técnica desde o seu princípio interno. Esse movimento provoca imediatamente desdobramentos sociais e culturais que se caracterizam pela cientificização do mundo da vida, pois se forma uma interação estrutural entre ciência e indústria em que as antigas tradições são enfraquecidas pela emergência do desejo pelo trabalho de orientação e organização científica de tudo coincidente com a fé naturalizada na força normativa da ciência.

Essa forma de ver a questão da ciência e da tecnologia é uma possibilidade de acordo com as perspectivas da sociologia do conhecimento numa intenção de mapear objetivamente as idéias filosóficas e seu desenvolvimento em termos de história, de espaço e tempo determinados. É um recorte possível, e chamo a atenção para o texto de Schnaedelbach sobre a inevitabilidade do surgimento da Hermenêutica como método universal e único capaz de dar conta do todo dos processos culturais em andamento após

a filosofia de Hegel. A explicitação conclusiva desta tese encontra-se traduzida para o português no epílogo do brilhante livro Prof. Dr. Ernildo Stein: *Racionalidade e Existência* da Editora UNIJUÍ.

Na exposição a seguir vou ater-me à tentativa de descrever posições teóricas sobre a relação entre filosofia e ciência e tecnologia.

Num primeiro momento vou descrever a concepção de Werner Heisenberg sobre a relação entre as ciências, a arte e a Filosofia de acordo com o seu texto "A significação do belo na teoria nas ciências exatas" (Heisenberg, 1979).

Num segundo momento abordarei aspectos da concepção de Martin Heidegger sobre a ciência e a técnica e,

Por fim, vou estabelecer algumas relações entre ambos os pensadores, dos quais sabemos que se conheciam é até certo ponto acompanhavam em sua época o que cada um expunha sobre o assunto específico de cada um.

Heisenberg

Heisenberg em diversos textos menciona o seu espanto pela falta de explicação da emergência das novas concepções de totalidade nas ciências. Uma das suas questões recorrentes é: de onde surgem as grandes idéias revolucionárias, os grandes paradigmas, modelos, ou visões de totalidade que possibilitam um salto de qualidade nas explicações científicas? Há para ele uma diferença fundamental entre as explicações que são possíveis quando seguem e são decorrentes da descoberta de uma totalidade compreensiva na física, por um lado, e de outro, a explicação da emergência desta mesma totalidade compreensiva que possibilita todas as explicações posteriores e decorrentes nas minúcias. A sua questão é: qual a explicação da explicação? Como se escapa do paradoxo do regresso infinito? Como se explica a

genialidade que possibilita o surgimento de uma compreensão totalizante e que depois instiga todo o mundo científico à verificação dos seus detalhes, mapeando em suas minúcias um horizonte já predefinido? Heisenberg parece querer aproximar o fenômeno da emergência das grandes idéias totalizantes com a concepção kantiana da beleza, a qual é, por seu próprio estatuto, desinteressada em explicações científicas ou morais.

Onde se pode encontrar beleza no âmbito das ciências exatas que é ao mesmo tempo uma ocorrência compreensiva? Heisenberg confessa que desde cedo nos seus tempos de menino ficava encantado com as relações matemáticas e geométricas sem que necessitasse de alguém que lhe explicasse o porquê disso. O que é que nelas constituía beleza?

O físico pensador lembra que já na Antiguidade até a Renascença existiam duas concepções de beleza. A primeira, a mais determinante delas, definia o belo como a exata correspondência de todas as partes numa determinada totalidade. A segunda, provinda de Plotino, definia a beleza como o transluzir eterno do Uno na aparição material, ou, enquanto aparência material.

A primeira concepção parece a mais determinante, porque leva diretamente às idéias de Platão. Esta concepção provém de Pitágoras e da sua Escola que relacionavam a filosofia com a música e a matemática. De acordo com a lenda, teriam descoberto que duas cordas a soar, igualmente tencionadas, produzem um som harmônico e agradável quando o comprimento delas obedece a uma simples relação matemática. Assim a estrutura matemática enquanto relação entre números seria a fonte da beleza harmônica. O soar conjunto de duas cordas produz um belo som. O ouvido humano detesta a dissonância pela inquietação que suscita, ao contrário da harmonia, da consonância, que, então, em sua serenidade é percebida como acontecimento belo. A matemática, portanto, é a fonte desta beleza. A

relação entre todo e parte, ou seja, a consonância das partes com a totalidade neste exemplo é evidente. As partes aí se constituem dos sons e o todo vem a ser o soar harmônico. O resultado disso é que a relação matemática consegue juntar duas partes independentes formando um todo que expressa beleza. Há algo de completamente novo aí, isto é, a idéia de que o princípio explicativo e compreensivo de todo o ser, a *arché*, não seja mais um material sensível, mas um princípio formal ideal de relação matemática. Aristóteles, que não gostava muito dos pitagóricos sentenciou: "...Eles concebiam os elementos dos números como os elementos de todas as coisas e o todo do universo como harmonia e número".

Pitagoricamente há, então, a exigência de que a infinita e multiforme variedade daquilo que aparece deva ser compreendida por meio de princípios formais uniformes articulados matematicamente. Para Heisenberg, o interessante é que surge aí a relação entre o compreensível e o belo: a compreensão plena de tudo agora só ocorre por meio de uma relação formal, a experiência do belo conjuga-se com a experiência da compreensão. E é por este caminho que Platão enveredou.

Platão formulou a doutrina das idéias como formas matemáticas perfeitas que possibilitam a compreensão de todas as formas imperfeitas e puramente materiais. As coisas materiais, então, são cópias, são sombras sempre imperfeitas das figuras ideais e efetivas. As figuras ideais são realmente efetivas, isto é, em efetuação, pois elas se encarnam como determinação formal nas coisas materiais. Neste ponto constitui-se a possibilidade de captar um ser corporal acessível aos sentidos, por um lado, e, por outro, um ser ideal apenas perceptível por um ato espiritual. A intuição das idéias pelo espírito humano se dá mais por uma captação artística, mais por uma premunição, mais por um pressentimento, do que um conhecimento pelo entendimento. É uma recordação das formas que foram inoculadas na alma antes da sua existência na

terra. Heisenberg explica: “A idéia central é a do belo e bom, na qual o divino se torna visível e com cuja visão as asas da alma crescem”. É uma referência ao *Fedro* de Platão em que o filósofo descreve o susto da alma na visão do belo, pois ela sente que nela mesma algo lhe acena além de todos os sentidos, desde um âmbito inconsciente nela mesma e que sempre estava lá.

A multiforme multiplicidade dos fenômenos pode ser compreendida como uma vivência de beleza quando são reconhecidos os princípios formais que lhe subjazem e que são articuláveis matematicamente. Esta concepção de Pitágoras e Platão prefigura essencialmente todo o programa das ciências exatas contemporâneas da natureza. Naquela época, porém, faltavam-lhes os conhecimentos das minúcias dos processos da natureza para que pudessem realizar algo mais. (Tudo se dá como se houvesse uma grande pré-programação pela qual o homem estivesse previamente definido e com a possibilidade de se encontrar consigo mesmo em seu paulatino desenvolvimento).

Aristóteles foi o primeiro a se interessar pela descrição das minúcias dos processos naturais, determinando os interesses dos pesquisadores durante muito tempo, tanto que a reflexão sobre formas gerais matemáticas subjacentes à maneira de Pitágoras e Platão entrou muito tempo em desuso. Hoje parece claro que as descrições corretas dos fenômenos da natureza são oriundas da tensão entre estes dois modos milenares de pesquisa, ou seja, a procura por princípios formais unitários por um lado, e por outro, a plenitude dos fatos empíricos ordenáveis pelos mesmos princípios. Na antiguidade, porém, tal tensão não se desenvolveu como mais tarde na história se pode observar.

Apenas mais tarde no início da Modernidade, quando se re-descobriu a filosofia platônica, a importância do belo para a compreensão da natureza reaparece, especificamente no pensamento de Galileu. Este se voltou contra a concepção aristotélica de que todos os corpos em movimento chegariam ao repouso

se não sofressem a influência de forças externas. Galileu parte do princípio contrário, isto é, que todos os corpos permaneceriam num movimento retilíneo contínuo se não sofressem a influência de forças externas a si. Desobedecendo às indicações de Aristóteles, Galileu tentava encontrar formas matemáticas para os fatos, os fenômenos. Assim chegou às leis da queda dos corpos.

Alguns anos mais tarde o astrônomo Kepler trilha pelo mesmo caminho de encontrar fórmulas matemáticas para as órbitas dos planetas, desvendando as famosas três leis que tem o seu nome (Leis de Kepler). Ele chega a comparar as circunvoluções dos planetas em torno do sol com a vibração de cordas formando uma harmonia, dando assim indícios da sua proximidade com Pitágoras e Platão unindo cálculo e música. Nos seus escritos expressa-se maravilhado ressaltando a conjugação da compreensão e da beleza no acontecimento da sua descoberta de acordo com a antiga definição: “A beleza é a correta correspondência das partes entre si e com o todo”.

O mesmo estado de coisas nós encontramos posteriormente na mecânica newtoniana de modo eminente. As partes são os processos mecânicos singulares que são identificados e especificados pelos aparelhos e o todo é o princípio formal unitário ao qual todos os processos obedecem e que é expresso matematicamente por um sistema de axiomas. No auditório de física da Universidade de Goettingen encontra-se a fórmula do que os cientistas vivenciam em compreensão e beleza: “*Simplex sigillum veri*”, o simples é o selo do verdadeiro. Também o dito latino expressa o mesmo: “*Pulchritudo splendor veritatis*”, a beleza é o esplendor da verdade, ou seja, o pesquisador reconhece primeiramente a verdade num brilho súbito que se lhe impõe.

Esse brilho súbito, de acordo com Heisenberg, aconteceu mais duas vezes nas ciências exatas da natureza na área da física: o surgimento da teoria da

relatividade e da teoria quântica. Ambas as teorias conseguiram ordenar uma enorme e caótica quantidade de fenômenos, os quais durante anos se mostravam arredios a qualquer entendimento, mas que agora se conjugam e se relacionam numa beleza abstrata e compreensiva. A questão é: como se explica que por meio desse súbito e brilhante e belo surgimento teórico apareça a compreensão do grande conjunto, bem antes que se possa prová-lo em seus detalhes? Ao longo da história ocorre como que um desenvolvimento das estruturas fundamentais abstratas que arrebanha um número cada vez maior de fenômenos e que se relacionam imediatamente com realizações técnicas. O que é que, porém, vem à luz nesse súbito brilho capaz de explicação da totalidade dos fenômenos? Heisenberg está convencido de que esse reconhecimento imediato do todo não ocorre pelo pensamento discursivo racional. Para expor a sua teoria ele menciona as opiniões do astrônomo Kepler e do físico atômico Wolfgang Pauli, o qual era amigo do psicólogo C.G. Jung.

Kepler dizia que as relações de medida eram oriundas da simples capacidade vital da alma e não do pensamento discursivo e filosófico. Para ele, reconhecer era comparar os dados dos sentidos que se dão a partir do exterior com as formas originais já pré-existentes no interior do espírito humano, a exemplo das plantas que crescem desenvolvendo-se de acordo com um princípio original, organicamente fundamental e inerente a elas mesmas. Portanto, já no mundo orgânico em geral deve pré-existir uma capacidade original de reconhecer modelos fundamentais, inevitáveis para o sucesso do reconhecimento mútuo e da comunicação em geral entre os seres.

Wolfgang Pauli defendia que o processo da compreensão na natureza em geral, bem como a felicidade que o ser humano sente na vivência do compreender deveria atribuir-se à correspondência de figuras pré-existentes na psique humana com objetos

exteriores. Refere-se diretamente às idéias pré-existentes na alma, de acordo com a filosofia platônica e com a opinião de Kepler, isto é, as idéias são arquétipos pré-existentes no espírito de Deus e, por isso, também na alma humana que lhe é semelhante. Pauli ainda se refere especificamente a Jung que na moderna psicologia introduziu a compreensão do instinto da representação por meio do funcionamento de figuras originais ou arquétipos. Assim, antes de qualquer formulação racional de algum conteúdo, todo esforço compreensivo dirige a sua atenção para uma camada pré-consciente, carregada de emoções e na qual não há conceitos claros, pois lá tudo é intuído como que numa visão pictórica. Como expressões de um conteúdo desconhecido e apenas adivinhado, tais visões figurativas podem ser denominadas símbolos, como se fossem pontes que servem de comunicação entre os dados dos sentidos e a possibilidade da emergência de uma totalidade como teoria científica. É claro que posteriormente essas visões arcaicas enquanto intuições de totalidade devem ser elaboradas de forma racional, pois o seu surgimento imediato precisamente não tem esta característica. Após as suas concepções como esplendor de beleza e compreensão emergente, o sistema copernicano, as leis de Kepler e a mecânica newtoniana mostraram-se eficientes na descrição das experiências, dos resultados das observações e na técnica, de tal modo que não é mais possível duvidar do acerto de tais idealizações.

Desde a descoberta do efeito quântico por Max Planck, no ano de 1900, instalou-se um estado de perturbação na física, pois os pressupostos conceituais de Newton não conseguiam dar conta do que acontecia nas experiências da física atômica. As antigas regras não mais funcionavam e a beleza da uniformidade da física parecia destruída. Conforme, porém, Pauli, que Heisenberg menciona, a compreensão é um processo longo e anterior à formulação racional e que resulta na descoberta de arquétipos, os quais servem de ponte entre os dados dos sentidos até então já elaborados e as idéias pelas

quais são conjugados. Assim, as intuições já efetivadas, de Copérnico, de Kepler, de Newton, tornam-se parte das novas idealizações, como horizontes agora num horizonte bem maior da física contemporânea. Heisenberg decide-se por unir a concepção de beleza resultante do brilho, da felicidade, do esplendor da compreensão que conjuga as partes entre si e um todo concebido uniforme, com a concepção de beleza expressa por Plotino: “A beleza é o transluzir do brilho eterno do Uno por meio da manifestação material”.

Heisenberg, na *Festschrift* a Martin Heidegger por ocasião dos seus 70 anos, apresenta sucintamente os supostos fundamentais da física:

No centro da física atômica estão as partículas elementares. Trata-se das últimas estruturas da matéria que levam a formulação de leis da natureza de caráter extremamente geral. Por isso, é difícil decidir se elas expressam afirmações sobre o comportamento empírico do mundo, sobre formas do nosso pensar, ou formas da linguagem com que procuramos captar o mundo. O assunto está, sem dúvida, relacionado com supostos fundamentais que desde sempre pertenceram à reflexão filosófica.

À base dos experimentos empíricos podemos dizer: as partículas elementares não são imutáveis, mas pelo choque entre si podem ser transformadas umas nas outras, podem ser criadas ou destruídas. Sempre formas fundamentais da matéria que surgem e passam, formas pelas quais o elemento fundamental “energia” deve passar para poder transformar-se em matéria. O elemento fundamental energia pode ser comparado ao elemento fundamental “fogo” da antiga filosofia de Heráclito. Supostos imprescindíveis:

- a) A possibilidade de diferenciar algo e nada, ou “ser” e “não-ser”. Assim há a necessidade de um operador matemático que indique “nada” vácuo e “algo”, a matéria.
- b) Relacionada a isso há a necessidade da suposição de tempo e espaço num ordenamento

quadridimensional. O operador matemático depende de tempo e espaço para definir/produzir algo do nada.

- c) Necessidade de se pautar pela pergunta sobre quais propriedades simétricas deve ter aquele algo produzido, ou seja, a matéria.
- d) O suposto de que há leis na natureza que relacionam situações futuras e passadas com o presente. Mesmo assim, isso é impreciso, pois o mundo todo é um processo único. O mundo todo é um experimento que não pode ser repetido. Partes do mundo são passíveis de consideração experimental. Quando nessas partes a situação original parece repetir-se, então, temos regularidades.
- e) Suposto de que há efeitos recíprocos, isto é, de que não pode haver superposição dos estados de algo/matéria: não pode haver num determinado espaço simultaneamente uma pedra e uma árvore.
- f) Suposto da causalidade, não no sentido simples tradicional de seqüência unidimensional, mas no sentido de que há efetivamente uma relação entre acontecimento num ponto espacial temporal e outro imediatamente ao lado. Para esta suposição elementar há que ter uma fórmula matemática “simples”, o que significa a possibilidade de descrição simétrica que torne compreensível as muitas e diversas formas da matéria.
- g) As suposições e as fórmulas devem ser investigadas experimentalmente à exaustão até nos mínimos detalhes. O estatuto da experimentação/experiência nos mínimos detalhes é a última instância na avaliação dos fundamentos, ou axiomas supostos sobre a filosofia da natureza hoje. E isso nos diferencia dos tempos passados.

Os aspectos metafísicos em termos de objetivação com que Heisenberg se compromete são evidentes também em seus outros escritos. A relação

milênar que ele cultivava com a filosofia pitagórica e platônica testemunham de que ele tinha consciência do fato de que a física e a técnica contemporâneas são diretamente relacionadas com gestos idealizadores metafísicos oriundos da filosofia metafísica grega. Em outros textos ele cita Demócrito, Heráclito, Parmênides e Epicuro, demonstrando a firme convicção de que a civilização ocidental é um todo conjugado em possível evolução, na qual o homem constantemente reconhece a si mesmo em cada detalhe elaborado. O ser humano elabora a si mesmo de acordo com um destino e este, por sua vez, obedece aos modelos já subjacentes e pré-conscientes no mesmo ser humano e pelos quais determina a compreensão de si mesmo e do seu próprio mundo. O pensador está imbuído da confiança de que o ser humano soluciona as suas dificuldades de compreensão pelas condições que lhe são inerentes desde sempre, desde idéias pré-conscientes até as formulações singulares que se apresentam na empiria contingente. Há sempre a possibilidade de objetivar compreensivamente um todo que conjuga as partes reunidas de modo uniforme, resultando na beleza da vibração subjetiva que é a contemplação de um todo objetivado pelo ser humano e, portanto, totalidade objetiva, em que o homem reconhece a sua produção e, assim, se reconhecendo a si mesmo.

Heidegger

Se com Heisenberg estamos à vontade na compreensão das suas idéias que explicitam conteúdos de modo objetivo, o mesmo não acontece com Heidegger. A meu ver, a dificuldade que Heidegger nos apresenta em seus textos sobre a ciência e a técnica é a constante inversão, alternância ou até exigência mental de visar simultaneamente os genitivos subjetivo e objetivo, do que, então, na linguagem e na compreensão tudo depende. Por exemplo, ele define a essência da ciência com a frase: "A ciência é a teoria do real" (Heidegger, 2000). Das *Wirkliche*, o real,

também pode ser traduzido por "o que está em efeito", "o que está no comando", "o que reina". Desse modo, a frase pode ser entendida como "a ciência como uma teoria sobre o real, que tematiza objetivamente o real" de acordo com o genitivo objetivo, ou, de outro modo, enquanto genitivo subjetivo, que dá ênfase ao real, ao que reina, de modo que a ciência como teoria e prática já estariam desde sempre sob o comando efetivo de algo outro que desconhecem e que o filósofo denomina das *Wirkliche*. Nós evidentemente estamos acostumados com o genitivo objetivo no sentido de compreender que a ciência constitui os seus objetos, as suas explicações objetivamente racionais, que a ciência é obra humana a partir de uma subjetividade que constitui a realidade como objeto nas pesquisas e na aplicação dos seus resultados. Heidegger, porém, procura inverter tal modo de pensar, perguntando: será que ainda não reina algo Outro do que o simples querer saber por parte do homem? Efetivamente afirma: Algo Outro permanece em vigência, *wirklich*, e só não é percebido pelo fato de nos deixarmos levar pelas nossas representações costumeiras dependentes do esquema compreensivo da modernidade, ou seja, de que o sujeito constitui, manipula, analisa, calcula o objeto que permanece a sua frente. Esse Outro é um estado de coisas que por meio das ciências está em vigor, mas elas mesmas não o percebem como o seu destino de ser, como a sua tarefa de acordo como foi mandado pelos designios do ser: é o que lhes está encoberto. É claro que a ciência clássica e contemporânea é diferente da *episteme* grega e da *doctrina* medieval, mas mesmo assim, a essência da ciência moderna funda-se no pensamento filosófico platônico. Ela é diferente pela elaboração de uma característica da filosofia grega, mas por ela ainda à época desconhecida. Também nós mesmos ainda hoje estamos como que embotados o tempo todo em nossa compreensão pela voragem da ciência e da técnica e por uma forma de pensar e compreender impostos, sutilmente sugeridos por algo

Outro que à distância comanda e, deste modo também, nos comanda tornando-nos a sua expressão legítima por um lado, mas disfarçada à medida que não nos lembramos disso. Há uma força vigente que comanda todo esse processo científico técnico, cuja essência apenas pode ser vislumbrada num diálogo, num *Gespraech*, com o pensamento grego. Apenas deste modo a *Besinnung* (pensamento do sentido) em direção ao que é pode prosperar. *Besinnung* aqui não é reflexão ou meditação sobre algo, pois isso seria cair na mesma armadilha de sujeito e objeto de sempre, mas *Besinnung* indica a possibilidade de se dar conta da situação em que se está, como uma sensibilização na atenção às palavras do pensamento grego em que encontramos os rastros do caminho que já andamos em andanças milenares e que ainda estamos a trilhar. E Heidegger afirma: “Essa conversa ainda está por se iniciar”. “O que foi pensado e poetado no início da antiguidade grega ainda hoje está presente, tão presente que a sua essência, para ela mesma ainda encoberta, espera por nós em todos os lugares, e vem ao nosso encontro precisamente ali, onde menos supomos, a saber, no domínio da técnica moderna...” (Heidegger, 2000, p. 43). Heidegger, portanto, pede que demos atenção à linguagem que nos compromete fatalmente em nossa compreensão, tanto que a ela pertencemos diretamente, como também ele nos solicita a abandonar a concepção de história com a qual estamos acostumados como tempo em sequência atulhado de fatos explicados causalmente. A história não pode mais ser compreendida como um objeto em que apenas observamos processos em mudança contínua: É pela linguagem e pela história que aquilo que desde cedo foi inaugurado em pensamento ainda hoje é destino, mando efetivo no tempo de agora, pois a maneira de pensar e compreender estão presentes ao modo de efetuação na compreensão ocorrente de todos.

De acordo com a *Besinnung* em conversa com o pensamento grego quase como método de libertação, Heidegger dá valor à etimologia das

palavras pelo fato de ela possibilitar a revelação da situação indicativa original, bem como a mudança de sentido na transformação da situação vivencial. As palavras apenas falam quando relacionadas com as significações pelas quais a coisa nomeada se desenvolve ao longo da história do pensar e do poetar. Interessam, pois a origem e o desenvolvimento das palavras e das concepções que elas carregam.

Heidegger promove um acurado estudo de algumas palavras e do seu desenvolvimento histórico pondo em prática o que indicou como *Besinnung*, dar-se conta pelas palavras em uso. E nesse exercício chama sempre a atenção para a possibilidade dos sentidos do genitivo objetivo e subjetivo em relação a cada expressão. Por exemplo, quando menciona a palavra grega TESIS, com o sentido de “colocação, posição, situação”, logo adverte que este fazer não é apenas relativo à atividade humana objetivando algo, pois também “crescimento em geral, vigência da natureza, a FYSIS”, é um fazer igual à TESIS. A fim de não deixar dúvidas, o filósofo radicaliza acentuando o uso de expressões que parecem tautológicas: “*Das Wirkliche ist das Wirkende Berwirkte*.” “O efetivo é o que foi efetuado em efetuação”. Mas ele não quer que se entenda algo como efeito no tempo percebido pelo princípio da causalidade, mas quer dar a entender que o efetivo é algo que está em obra por si mesmo, está descoberto, desvelado, permanecendo e encontrando-se simplesmente assim.

Aqui encontramos um argumento central para a concepção de Heidegger, isto é, para a questão ele não admite a sequência causal no tempo. Acentua que Kant entendeu a causalidade como uma regra da sequência no tempo. Menciona o próprio Heisenberg que em trabalhos recentes teria entendido a causalidade como um simples problema de metrificação matemática. Apesar da diferença entre ambos os pensadores, eles não conseguiriam desvencilhar-se da representação do factual objetivo certificado pela

subjetividade modernista. Tudo se torna *Gegen-stand*, no latim *obiectum* já desde o séc. XVII da modernidade. E essa forma de compreender tudo como objeto presente em frente, articulável, metrificável, calculável, aplicável e manuseável, é por Heidegger denominada por *GEGENSTAENDIGKEIT*, ou seja, oposicionalidade, objetificação. Na seqüência são arroladas diversas palavras que denotam a origem, a mutação pelos séculos afora, e o comprometimento da nossa compreensão com esse modo de ver da *GEGENSTAENDIGKEIT*, mas que ao mesmo tempo significam acenos para a possibilidade do desvelamento da sua essência. São arroladas as palavras *TEOREIN*, *THÉA*, a *ALÉTEIA* de Parmênides, *TEORIA*, *ÔRA*, *ORAO*, *TEMENOS*, *TEMPLUM*.

A ciência moderna como teoria do efetivo não é algo evidente e natural. É ela a ciência em sua maneira de ser *GEGENSTAENDIGKEIT* que é dependente obediente de um comando geral, um *GESCHICK*. Trata-se de um desdobrar-se de uma compreensão ao longo dos séculos que não é obra do homem, nem uma imposição absoluta do que é efetivo em efetuação, precisamente por que há obediência conformada à compreensão instalada. A compreensão por oposicionalidade, objetificação, é uma efetuação do ser vigente ativando a essência da ciência, o que é um modo de Heidegger dizer que há um segredo aí, que há apenas acenos e não explicações definitivas de acordo com o genitivo objetivo. Por outro lado, é claro que sem essa objetivação não há ciência, nem desenvolvimento técnico. A ciência seria traída se a objetivação pela meta da certificação pelos cálculos não fosse insistentemente desejada e buscada. E neste sentido pode-se compreender, segundo Heidegger, por que Heisenberg afirma que a física atômica não liquida a física clássica de Galileu e Newton, pois se trata do mesmo gesto desejoso de cálculo, objetivação e certificação. Max Planck corrobora o diagnóstico quando afirma que "Efetivo é apenas o que se pode

metrificar". Heidegger, porém, fiel ao aproveitamento de ambos os genitivos, chama a atenção para a possibilidade de se poder inverter essa expressão aguda de Max Planck. Lembra que metrificar e calcular tem relações com o termo contar "*Rechnen*", que também pode dar a entender o sentido de se "contar com algo", contar com alguém, já estar comprometido com algo e dele depender, e então, também a frase de Max Planck parece conter um aceno do algo Outro que ele mesmo na imediatez do seu viés objetivista não consegue ver.

Na física atômica contemporânea a oposicionalidade da natureza material mostra elementos bem diferentes em relação à física clássica. Mesmo assim, pensa Heidegger, a representação da física contemporânea permanece na mesma perspectiva fundamental que a física clássica, isto é, que é a de prescrever uma fórmula fundamental, da qual se seguem as partículas elementares e o comportamento da matéria. Há, portanto uma diferença quanto à experiência e à determinação da oposicionalidade, ou objetivação em relação à natureza, porém, há algo que não muda, isto é, que a natureza antecipadamente deve prestar-se à certificação pesquisante e perseguidora que a ciência realiza como teoria.

A teoria estratifica o efetivo real em um só âmbito determinado de objetos como é o caso da física fixando a natureza morta. Enquanto isso há que ver que a *FYSIS*, a natureza por si só já vigora e que então a sua objetivação pela atividade científica e técnica sempre vai permanecer dependente dessa natureza em vigência total. A ciência da natureza é apenas uma maneira pela qual a natureza *FYSIS* se manifesta concedendo elaboração em termos de objetivação. A totalidade projetada pelas formulações da física nunca consegue abarcar a plenitude essencial da natureza. Isso significa que a oposicionalidade em relação à natureza é apenas um modo dela mesma. Desta maneira, a natureza mesma sempre permanecerá incontornável, indepassável, ela sempre estará adiante

e além de qualquer esforço de objetivação. Por isso, também, o pensamento por representação científica nunca poderá saber fundamentalmente ao certo se a natureza não se retrai, escondendo a plenitude da sua essência. Esta questão, porém, até nem interessa à ciência, pois a sua tarefa consiste precisamente em fixar o aspecto teórico que corresponde à objetivação de um determinado âmbito.

Dito isso, pode-se compreender que o *Dasein*, o ser-aí como forma de existência do homem permanece incontornável para a Psiquiatria e as suas objetivações científicas sobre o que seja o ser humano em totalidade. A história como teoria científica também não consegue abarcar o aspecto da historicidade, isto é, incontornável lhe é o destinado baseado no próprio acontecer em totalidade. A filologia também não consegue dominar teoricamente a linguagem completa, da qual exatamente depende. Portanto, na natureza, no homem, na história, na linguagem o que vigora de fato é o incontornável, sempre mais além de quaisquer objetivações. A ciência é incapaz de considerar isso. Essa incapacidade reside em seu aspecto inevitavelmente reduzido a apenas um modo de ser.

O incontornável da *FYSIS*, então, faz parte do processo das próprias ciências, já que elas são apenas um modo de ser. Esse estado de coisas põe a física numa situação em que nunca poderá ser objeto das suas próprias teorizações e experimentações. "A física como física não consegue fazer afirmações sobre a própria física" (Ibidem, p. 60). Ela não consegue fazer afirmações sobre a sua essência.

Tal estado de coisas, por sua vez, leva a um resultado mais curioso ainda, que é a incapacidade das ciências em se aproximar daquilo que em sua própria essência está em vigor como destino, como mando, ou seja, como o incontornável. O ser humano, na ilusão de ser plenipotenciário no cumprimento do que lhe é sugerido desde sempre, não consegue deslocar-se além de si, sair fora do círculo de fogo

que lhe parece imposto como única possibilidade: não consegue contornar as suas próprias construções compreensivas. Assim, o incontornável que também está em vigência em sua essência lhe é inacessível. Trata-se da inacessibilidade do incontornável, segundo Heidegger. Essa inacessibilidade do incontornável não dá na vista, precisamente por ser o estado da situação compreensiva do ser humano no cenário dos milênios. Por mais que se envidem esforços em descrições epistemológicas para contornar a situação, ela permanece exatamente incontornável, ela não emerge em aparição, sempre ocorre e vigora sem ser percebida, pois implesmente não há espelho para poder enxergar-se mais de perto. A inacessibilidade do incontornável é um traço fundamental que acompanha as ciências como a fonte acompanha o rio, porque o rio sempre vai depender da fonte afastada e já completamente esquecida pelo fluxo em suas condições de ser. Em meio a uma conjuntura discreta de aparência de todo natural, por ser talvez por demais transparente, a ciência moderna vibra: esta é uma imagem de Heidegger. Tal conjuntura discreta, transparente e naturalizada como compreensão provoca o pensamento a cada vez mais questionamentos, pois se trata de algo digno a ser pensado. Heidegger diz: "A peregrinação em direção ao que é digno de ser pensado não é aventura, mas retorno ao lar" (Ibidem, 61). Precisamente esta atividade é que ele quer indiciar como *Besinnung*, isto é, deixar-se envolver por um sentido. A direção em deixar-se envolver por um sentido é a serenidade predisposta ao pensar o digno de ser pensado, a *Gelassenheit*, o deixar vir sem susto. Assim, a condição de se dar conta do sentido é necessária e começa a se impor ao pensamento para o exercício de corresponder por meio do perguntar pelo inesgotável âmbito do que é digno de ser pensado. Há um estágio nessa atividade em que o corresponder perde o seu caráter de pergunta para se transformar em *dizer* original, de *SAGEN*. Esta indicação de Heidegger é o encorajamento maior para o pensar questionador neste sentido: O exercício da correspondência pelo pensar

pode levar a instauração de algo completamente diferente, mais novo por ser o mais antigo.

Considerações finais

Para Heidegger, as categorias e os supostos fundamentais, que Heisenberg menciona, já fazem parte do *ser*, e assim devem ser também compreendidos para que não haja sacralização dos resultados obtidos na atividade do seu uso: Deus, Espírito Absoluto, Vontade de Poder, etc., como entes enquanto causa última. O transcendental maior, a *arché* fundamental é o *ser* que se vislumbra na ocorrência da compreensão, mas uma compreensão tal que admite o *ser* além do que se estatui epocalmente pela instauração compreensiva enquanto tempo objetivado. A compreensão de que há a possibilidade de compreensão mais abrangente do que aquela que é determinada pelas categorias transcendentais bebe a água pura da vertente do processo compreensivo. Nesta situação compreensiva o homem nunca se encontra consigo mesmo, pois, caso contrário já seria fixidez. O homem se essencializa na peregrinação pensante, na compreensão que se desloca sempre além de si mesma a partir do já sempre estar no mundo do homem. Heidegger vê entificação do pensamento quando definido pela categoria da causalidade, pois a facticidade do porquê da causalidade não explica causalmente o porquê. Simplesmente não há saída de explicação cabal: a causalidade não tem o vigor de se explicitar causalmente. Até os deuses nomeados são tentativas de explicação abstrata e totalizante e, por isso, intermitentemente parciais e finitos. Os deuses, as causas postas como fundamento, são fantasmas que escondem outros em sua vigência máxima. Estes apenas se mostram acenando em despedida, em retração, isto é, eles não são percebidos pelo fato de o *ser* humano estar encharcado deles. Eles se retraem cegando o *ser* humano com a sua presença absoluta.

O homem nunca se encontra consigo, pois o que ele determina explicitamente sempre será

explicitado em sentido causal, objetivando a si mesmo como algo outro que no instante em que se elabora compreensivamente, desenhando a si mesmo num infinito de que faz parte, o qual sempre há como esquecido e até desconhecido. Dizendo ao nomear, já está viciado.

Heisenberg, pelo contrário, permanece na perspectiva definidora da objetificação, mesmo quando menciona a inevitabilidade da construção explicativa. Ele propõe a explicação de uma grande programação ao modo de uma causa seminal que se desenvolve através dos séculos e a explicita à maneira da metafísica tradicional.

Heidegger quer acenar para a compreensão dessa impossibilidade fundamental que é a do mapeamento definitivo de tudo ao modo da compreensão contando ilusoriamente com algum fundamento último além da facticidade de um mundo sempre pré-dado. Parafraseando Guimarães Rosa, qualquer projeto de totalidade objetiva pode ser visto como apenas uma vereda possível no grande sertão que sempre se há de supor, é sempre um *Holzweg*, uma trilha que não leva a lugar algum que possa significar aconchego definitivo, pois o sertão é sempre maior. Este é o sentido do uso constante dos dois genitivos subjetivo e objetivo e a atenção a eles na linguagem convencional quando esta sempre procura apontar os objetos em questão. No genitivo objetivo o pretense sujeito parece indicar autonomamente o estado da questão, mas imediatamente superpõe-se o genitivo subjetivo concedendo a possibilidade da compreensão de que há um retorno daquilo que se nomeia e define formando um pano de fundo em ocorrência por enquanto inapreensível e até misteriosa.

Referências

HEIDEGGER, M. *Die Frage nach der Technik*. In: *Vortraege und Aufsaetze*. Frankfurt am Main: Vitória Klostermann, 2000.

_____ *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.

HEISENBERG, W. *Die Bedeutung des Schönen in der exakten Naturwissenschaft*. In: Heisenberg, Werner, *Quantentheorie und Philosophie*. Reclam, Stuttgart, 1979.

_____ *A parte e o todo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____ *Grundlegende Voraussetzungen in der Physik der Elementarteilchen*. In: Martin Heidegger zum Siebzigsten Geburtstag. Festschrift. Tübingen: Guenter Neske, 1959.

_____ *Teoria, crítica e uma filosofia*. In: *A unificação das forças fundamentais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

SCHNAEDELBACH, H. *Philosophie in Deutschland. 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

SCHNEIDER, P. R. *A contradição da linguagem em Walter Benjamin*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2008.

STEIN, E. *Racionalidade e existência*. Ijuí: Editora UNIJUI, 2008.

A violência de Sócrates

The Socrates's violence

Wilson Antonio FREZZATTI JR.
(Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Unioeste)

Resumo

Walter Benjamin discorda daqueles que acreditam que a morte de Sócrates tem o mesmo estatuto do ato trágico. Este artigo faz uma análise do ensaio de juventude "Sócrates" (1916) a partir da concepção benjaminiana de linguagem, na qual o silêncio é o doador de significado, o mesmo silêncio da morte do herói trágico. Benjamin descreve o diálogo socrático quase como um estupro. As perguntas de Sócrates perseguem e acossam as respostas, não há delicadeza, nem genialidade. Sócrates persegue a *episteme* com ódio e desejo, tornando-a objetiva.

Palavras-chave: Linguagem; Maiêutica; Silêncio; Tragédia; Walter Benjamin

Abstract

Walter Benjamin disagrees with who believes that the Socrates' death has the same status of the tragic act. This article is an analysis of the text "Socrates" (1916) by the Benjamin's conception of language: the silence is the donor of meaning, the same silence of the tragic hero's death. Benjamin describes the Socratic dialogue almost like a rape. Socrates' questions pursue and torture the answers, there is no kindness, there is no genius. Socrates pursues the *episteme* with hatred and desire, making it objective knowledge.

Key-words: Language; Silence; Socratic Dialectics; Tragedy; Walter Benjamin

"Eu gostaria que também no último instante da vida ele [Sócrates] tivesse ficado calado – talvez pertencesse então a uma ordem ainda mais alta de espíritos. Mas, se foi a morte ou o veneno ou a devoção ou a maldade – algo lhe soltou a língua naquele instante e ele disse: 'Ó Críton, devo um galo a Asclépio'. Essa ridícula e terrível 'última palavra' significa, para aquele que tem ouvidos: 'Ó Críton, a vida é uma doença!'" (Nietzsche, *A gaia ciência*, § 340)

Sócrates, o herói da filosofia, não tem, para Benjamin, o mesmo estatuto do herói trágico. Apesar de sua morte se assemelhar à morte trágica, ela ocorreu em um contexto bem diferente do ato heróico trágico. A raiz da confusão entre esses sacrifícios é a mesma da confusão entre tragédia e drama barroco. A diferença entre Sócrates e o herói trágico está na relação de cada um deles com o silêncio e o erotismo. Essa relação, apontada por Benjamin, mostra o paralelo que há entre linguagem e tragédia, pois tanto o silêncio

como o erotismo são aspectos fundamentais da linguagem conforme ela é entendida pelo autor¹. A linguagem não se reduz às palavras emitidas pelo falante: do silêncio do ouvinte brota o significado. O silêncio é indissociável do erotismo, pois a conversa se estabelece como uma dialética entre duas polaridades: a que fala (masculina) e a que ouve (feminina). Estes elementos são fundamentais para o entendimento do ensaio “Sócrates”, algo hermético, escrito em 1916.

A morte de Sócrates: o fim da tragédia

O cerne da crítica que Benjamin dirige contra Sócrates já se encontra elaborado nos textos nietzschianos, principalmente em *O nascimento da tragédia*: a) o fim da tragédia grega é marcado pelo surgimento dos ideais socráticos; e b) a estratégia socrática de enquadrar o mundo por meio de esquemas racionais pré-definidos. Eurípides, segundo Nietzsche, ao invés de um grande autor de tragédias, foi aquele que a degradou: extirpou o elemento dionisíaco² e reconstruiu a tragédia sobre uma nova moral e uma nova visão de mundo — o socratismo (cf. Nietzsche, 1992a, p. 78-83). Nessa tragédia desfigurada, prevalece o princípio de Sócrates: tudo

deve ser consciente para ser bom ou, em sua fórmula estética, tudo deve ser inteligível para ser belo. Todos os elementos do drama seguiram esse cânone: sabe-se tudo o que vai ocorrer, tudo é explicitado. Em termos benjaminianos, poderíamos dizer que o falado e o explicado esmagam o silêncio do ouvinte, preenchendo todos os espaços. Porque a tragédia “mente”, ou seja, porque não explica o que está acontecendo no palco, o diálogo platônico a substitui: no esquematismo lógico, cristalizou-se o apolíneo (cf. idem, *ibidem*, p. 89). Sócrates, o primeiro homem teórico, tem a ilusão inabalável de que o pensar, através do fio contínuo da causalidade, atinge os abismos mais profundos do ser e, além de conhecê-lo, pode corrigi-lo (cf. idem, *ibidem*, p. 92-93). A negação da sabedoria trágica, ou seja, da vivência (*Erlebnis*) da finitude do homem e do mundo, ocorre porque os atenienses sofrem, segundo Nietzsche, de uma decadência instintual³, da qual Sócrates é o caso típico: ao contrário do homem trágico, que consegue suportar a efemeridade humana, o homem teórico cria e afirma através de sua consciência (razão) e atua criticamente através dos instintos (cf. idem, *ibidem*, 85-87)⁴. Na filosofia nietzschiana tardia⁵, aponta-se em Sócrates um outro estado mórbido — a vontade de verdade: impulsos fisiológicos que não podem

¹ Em “O luto e o trágico”, parte de *Origem do drama barroco alemão* (Benjamin, 1984, p. 141-143), ao responder àqueles que equiparam a tragédia ao drama barroco e que acreditam que na tragédia há uma reação afetiva (o luto), Benjamin afirma que a tragédia, ao contrário de ser um fato psicológico, é um fato lingüístico: trágica é a palavra e trágico é o silêncio dos tempos arcanos. O drama barroco é apenas uma pantomima: é um drama para enlutados, pois, antes de provocar o luto, descreve-o. *Trauerspiel* significa literalmente “espetáculo lutuoso”. Sobre a relação linguagem e tragédia em Benjamin, cf. Muricy, 1999, p. 83-88.

² A tragédia grega, para Nietzsche, fundamentava-se na expressão de dois impulsos cósmicos primordiais: o apolíneo (a ordem, a harmonia, o sonho, as artes plásticas) e o dionisíaco (a embriaguez, o extático, a música).

³ Ao contrário de Freud (cf. Laplanche e Pontalis, 1999, p. 241-242), Nietzsche não faz a distinção entre instinto (*Instinkt*) e impulso (*Trieb*). Souza, em sua tradução de *Além do bem e do mal*, faz uma extensa nota sobre a tradução dessas palavras (cf. Nietzsche, 1992b, p. 216-220):

“Impulso” é nossa tradução para *Trieb*, um termo freqüente e de grande importância em Nietzsche. As traduções em línguas românicas usam quase sempre ‘instinto’. Assim fazem a portuguesa, a espanhola, a italiana e também as três franceses consultadas. As versões em inglês se beneficiam do parentesco com o alemão: *drive* tem a mesma origem de *Trieb*. Este é um vocábulo bastante corrente na língua alemã. Pode ser traduzido como ‘impulso, ímpeto, inclinação, propensão, propulsão, pressão, movimento, vontade e (em botânica) broto ou rebento” (idem, *ibidem*, p. 216).

O autor justifica o uso de “instinto” para *Trieb* através da origem etimológica da palavra em várias línguas; por exemplo, em português, do latim *instinctu*, “instigação, excitação, impulso”. Sobre isso:

“No alemão culto sempre houve a incorporação de palavras gregas e latinas, ao lado das germânicas de sentido análogo. Essas palavras estrangeiras (*Fremdwörter*) são claramente percebidas como tais, havendo dicionários próprios para defini-las e dar seus equivalentes nativos. Assim ocorreu que *Instinkt* foi adotado durante o século XVIII e continua fazendo parte do vocabulário culto, enquanto o termo tradicional, *Trieb*, é mais usado coloquialmente. Os *Fremdwörterbücher* [léxicos de estrangeirismos] apresentam *Instinkt* como *Naturtrieb* ou *innerer Trieb* [impulso natural ou interior]” (idem, *ibidem*, p. 217).

Nietzsche, ainda segundo o autor, utiliza muitas vezes de forma indiferenciada *Instinkt* e *Trieb*, especialmente quando a acepção é “instigação, estímulo, impulso” (caráter dinâmico e ativo): é o caso, por exemplo, da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*.

“[...] não podemos separar resolutamente *Instinkt* e *Trieb*, [...] não existe clareza absoluta nessas questões” (idem, *ibidem*, p. 219).

⁴ Lembrar que um *daimon* aconselha Sócrates nos momentos mais agudos da disputa dialética.

⁵ Cf., por exemplo, *Crepúsculo do Ídolo*, “O problema de Sócrates” (Nietzsche, 1974).

assimilar o sofrimento e a dor, buscam, através da supervalorização da razão, um sentido para eles, criam uma dualidade que deprecia o mundo efetivo em favor de um “mundo verdadeiro” purgado de seus aspectos problemáticos⁶. O decadente utiliza a razão como narcótico. O trágico é o dizer “sim” à vida, a busca do sofrimento para superá-lo através do crescimento⁷. Portanto, a oposição entre o trágico e o socrático é fisiológica (impulsional): entre uma hierarquia de impulsos que intensifica sua força e supera sua condição e outra que, por não poder crescer, quer conservar-se no mesmo para não morrer. A auto-superação, na filosofia nietzschiana, é o próprio processo vital, o que, utilizado como critério, permite classificar culturas e comportamentos como saudáveis e doentios. Dessa forma, Nietzsche extrapola o indivíduo histórico Sócrates e o transforma em um tipo, o da decadência da cultura grega⁸.

A morte de Sócrates, também para Benjamin, marca o fim da tragédia grega, mas, além disso, dá início ao drama de martírio, paródia da tragédia (cf. Benjamin, 1984, p. 136-138). Essa perspectiva, entretanto, era contrária àquela dominante entre os

estudiosos do assunto. Benjamin, assim como Nietzsche, é crítico da análise que se fazia da tragédia em sua época. Não aceitava o uso de conceitos “modernos” para a investigação do “fenômeno trágico” (cf. Chaves, 1999, p.113). Esses filósofos tencionavam encontrar o caráter propriamente grego para, a partir dele, entender a tragédia. Benjamin utiliza a definição do trágico de Willamowitz-Mollendorf para atacar as concepções de Max Scheler. Tanto Benjamin como Nietzsche são herdeiros de uma perspectiva interpretativa inaugurada por Schiller, na qual se inserem Schelling, Hölderlin e Hegel. Essa perspectiva afasta-se da *Poética* de Aristóteles, ou seja, recusa a tragédia como exposição de virtudes (cf. idem, ibidem, p. 113-114). É nesse contexto que se insere o esforço benjaminiano de diferenciar a tragédia clássica do drama barroco alemão.

Benjamin reprova Rosenzweig por considerar que a vida de um santo tenha a mesma unidade de ação e significado que a do herói trágico (cf. Benjamin, 1984, p. 134-136), mas, como já havia apontado Schopenhauer, a tragédia moderna (de martírio) apresenta o total abandono da vontade de viver, a

⁶ Ao não assimilar o sofrimento, o estado de dor não é superado e a potência desses impulsos, em consequência, não se expande. Toda força passa a ser aplicada na conservação de uma situação que deveria ser superada: criam-se explicações e justificativas para dar a impressão que se tem o controle das coisas.

⁷ A vontade de verdade, portanto, configura-se como uma estratégia de conservação. A vida, para Nietzsche, é um processo que busca continuamente superação. Em *Assim falou Zaratustra*, o filósofo faz a vida dizer a Zaratustra:

“E este segredo a própria vida me confiou: ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que tem sempre que superar a si mesmo. [...] Ainda prefiro meu acaso a renunciar a essa única coisa; e, em verdade, onde há acaso e cair de folhas, sim, é ali que a vida se sacrifica – pela potência!’” (Nietzsche, 1986, p. 127-128)

Assim, estamos diante de um aparente paradoxo: viver significa arriscar a própria existência e persistir na existência significa morrer. Esse paradoxo é resolvido entendendo-se as duas perspectivas envolvidas. Deve-se entender o conceito nietzschiano de vida: vida não é sobrevivência, mas um fluxo contínuo que busca potencializar-se cada vez mais, o que envolve a não-permanência dos estados atingidos. A vontade de verdade, que procura fixar conceitos e significados, na perspectiva de Nietzsche, é vontade de nada. Na perspectiva socrática, a busca da “verdade” é a própria definição da vida. Paradoxo análogo ocorre na tragédia, pois o herói só torna-se “imortal” quando “morre”. Ao enfrentar a morte sem medo, o herói supera-se e torna-se imortal; imortaliza-se pela morte, por aceitar seu destino, por dizer “sim” à vida, ao “cair de folhas”. O homem trágico afirma a vida sem o palavreiro socrático, apenas através do silêncio. O contra-exemplo da ação trágica é a postura do Ulisses da *Dialética do esclarecimento* (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 53-80). Ulisses, ao amarrar-se ao mastro de seu próprio navio, evita entregar-se ao canto das sereias. O medo da morte – da perda do próprio “eu” ou, em outras palavras, de ultrapassar um estado cristalizado – cria estratégias de autoconservação. O rei de Ítaca conserva-se renegando seus próprios impulsos vitais. A ciência (a vontade de verdade), tanto quanto o mito, pretende exorcizar esse medo: o mundo deve ser explicado e explicitado (cf. Matos, 1986, p. 141-142). O estranho e o ignorado (o outro) são reduzidos à dimensão do mesmo, da identidade. É esse procedimento, segundo Adorno e Horkheimer, que o racionalismo socrático promove.

⁸ Esse quadro aproxima-se da oposição entre o homem antigo e o moderno, tratada no ensaio “A felicidade do homem antigo”, também de 1916 (cf. Benjamin, 1982, p. 159-162). Segundo Benjamin, o homem moderno só pode se considerar como algo separado da natureza, o que significa que esse homem é fragmentado ou incompleto. O homem antigo, por sua vez, forma um todo com a natureza e vive em contacto direto com a força e a forma do Cosmos. O sentimento do homem moderno frente à natureza é de acanhamento, pequenez e fragilidade, o que resulta na sua atitude de esconder-se do mundo: sua alma tolhe os próprios sentimentos e tenta obter a felicidade através do controle racional das paixões – a imagem apresentada por Benjamin, apoiado no Lenz de Büchner, é a do doente que deseja apenas paz. O homem antigo diz “sim” ao mundo com inocência, mesmo durante o sofrimento, enquanto que o homem moderno sente-se diminuído e esmagado pelo mundo.

negação do valor e da significação de todas as coisas. Benjamin nega que esse espetáculo seja uma tragédia: o sofrimento do santo martirizado é o próprio drama barroco, que tem sua origem justamente na administração de cicuta a Sócrates. A morte de Sócrates apenas assemelha-se à morte trágica, pois é uma condenação punitiva decretada pelo velho direito; porém, a luta silenciosa do herói deu lugar ao diálogo e à consciência: o *agon* entre o herói e os deuses é substituído por um esquema racionalmente preestabelecido que simula até a própria disputa filosófica (cf. *idem*, *ibidem*, p. 136-138)⁹. Benjamin aponta que a maior prova da diferença entre a morte trágica e a de Sócrates é o diálogo platônico que relata os últimos momentos antes da execução da sentença: o Fédon trata da imortalidade. Mas é a morte do herói e não a sua permanência que define a consequência mais importante da tragédia: a renovação dos significados de uma comunidade.

O silêncio diante da morte: a linguagem do herói trágico

O conflito entre o herói trágico e os deuses é considerado a essência da tragédia grega (cf. Benjamin, 1984, p. 129-133): ele tem, ao mesmo tempo, um caráter inaugural e terminal. Inaugural porque é uma ação que enuncia novos conteúdos para a vida popular e terminal porque é uma expiação devida aos deuses, guardiões do antigo direito. O novo

conteúdo é dado pela própria vida do herói, isto é, pelo processo de destruição do herói: passa por cima da vontade do indivíduo e interessa a uma comunidade em transformação. Ao transformar uma coletividade, o ato trágico está passando por cima também do velho direito dos deuses. Portanto, para Benjamin, a tragédia é uma representação agonística. O *agon* não está presente apenas na competição entre poetas, atores, coros, etc., nos espetáculos áticos, mas também, o que é mais importante, no próprio desenrolar da tragédia na forma de uma corrida, embora silenciosa, entre o herói e os deuses¹⁰. O silêncio é a linguagem do herói trágico: o silêncio do herói coloca em dúvida sua culpa. O sofrimento mudo transforma a tragédia, inverte o julgamento: os deuses passam a ser réus. Ao mesmo tempo que aparenta estar cumprindo a determinação divina, o herói recebe, contra a vontade dos deuses, a honra dos semideuses. Na tragédia, o homem, ao enfrentar a morte, algo que o imortal não conhece, percebe-se melhor que os deuses – o que é *hybris*. Ao perceber essa superioridade, perde o uso da palavra, condenando ao silêncio esse conhecimento. Entretanto, é justamente esse silêncio que transmite à comunidade um novo conteúdo. Apesar dos decretos divinos atingirem o herói, o que é destruído é apenas o indivíduo (o Ego), pois sua alma se salva e se refugia, como um novo conteúdo e através do silêncio, na coletividade

⁹ Apesar de criticar Rosenzweig no que concerne à colocação lado a lado do santo e do herói trágico, Benjamin o teria acompanhado no que se refere ao caráter agonístico e silencioso da tragédia (que trataremos adiante), componente do "caráter essencialmente grego" desse tipo de obra (cf. Chaves, 1999, p. 114-115). Em *A estrela da redenção* (1921), Rosenzweig, sob o impacto de sua experiência como combatente na Primeira Guerra Mundial, opõe à razão autônoma e a seu mundo sistematizado a "existência pessoal do homem" (cf. *idem*, *ibidem*, p. 114-117). Apoiando-se em sua leitura da filosofia de Nietzsche, Rosenzweig procura uma nova forma de pensamento que se oponha ao "conceito de unidade do todo". À estrutura conceitual racional, opõe-se a própria vida do homem. O autor considera diferentes instâncias humanas: a individualidade (*Individualität*), surgida no nascimento biológico; a personalidade (*Persönlichkeit*), constituída na sociedade, e o si-mesmo (*Selbst*), nascido na luta travada entre Eros e Tanatos. O si-mesmo é mascarado por Eros e é revelado na morte. Se a morte aniquila a individualidade, é nela que ocorre o nascimento do si-mesmo, pois é na morte que ao homem se revela a singularidade e a irredutibilidade da existência (cf. *idem*, *ibidem*, p. 117-118). Essa descoberta se passa no homem consigo mesmo, isto é, na solidão. O homem absolutamente solitário (o si mesmo), que rompeu seus laços com a natureza e com a sociedade, não se submete a nenhuma ética externa, porque tem seu próprio *ethos* – é o homem meta-ético. Esse homem é o herói da tragédia grega: ele mesmo fonte e origem de seu *ethos*. Sobre os paradoxos morte natural / nascimento de si-mesmo e outros gerados pelo silêncio, cf. *idem*, *ibidem*, p. 122. Sobre a presença de Nietzsche nos textos de Rosenzweig e de Benjamin sobre o silêncio, cf. *idem*, *ibidem*, p. 119-124. É, portanto, nesse contexto que deve ser entendida a concepção benjaminiana da tragédia: a competição silenciosa do *agon*. Sobre essa concepção, cf. a próxima nota.

¹⁰ Em uma carta de 20 de janeiro de 1924 a Florens Christian Rang, Benjamin deixa claro que essa idéia lhe foi apresentada por um texto do próprio destinatário: "Agon e Teatro". Segundo Rang, o *agon* tem sua origem no sacrifício de morte e é o julgamento do homem pelo deus e do deus pelo homem. O diálogo do teatro ateniense-siracusiano é uma competição, não somente entre a acusação e a defesa, mas para escapar da morte: uma corrida para a morte, além de tribunal. O palco funciona como uma pista de corrida. A corrida conclui-se com a imagem da morte nobre de quem já a completou. A platéia reconhece o sacrifício, mas, ao mesmo tempo, decreta a vitória do ser humano e do deus. (cf. Scholem e Adorno, 1994, p. 231-232).

em transformação¹¹. O silêncio trágico, mais ainda do que o *pathos* trágico, transformou-se em um reservatório de experiências lingüísticas que eram muito vividas na literatura antiga.

Sócrates é um mártir e não um herói: ele voluntariamente, em nome da verdade, escapa de uma punição menor para se sacrificar pela imortalidade: a morte lhe é estranha. A morte é o que dá sentido à vida do herói: no momento em que expira, sua existência passa a fazer sentido para a comunidade e todo o seu percurso é visto como um caminho único para a morte. O herói não usa nem a palavra, nem a lógica, nem a razão: usa a sua própria morte. Em termos nietzschianos, poderíamos dizer que a vontade de verdade e a consciência incapacitam o homem socrático a captar por vivência e intuição (*Anschauung*) o oculto no silêncio da ação heróica.

Dessa forma, podemos entender porque, na primeira parte de “Sócrates”, Benjamin afirma que o diálogo socrático é utilizado para destruir o mito, entendido aqui como forma de expressão da Grécia Trágica. Sócrates é a vítima que a jovem filosofia sacrifica aos deuses para se firmar e tomar o lugar do mito¹². O ideal socrático, ao destruir a tragédia, torna-se estranho às Musas¹³, pois, ao explicar e explicitar tudo, o coro (a música) perde sua função que era a de comunicar sem explicitar o significado. Essa comunicação é a mesma que ocorre através do silêncio na conversa, que na concepção benjaminiana de linguagem se apresenta como uma relação erótica.

O erotismo da linguagem

O ponto focal do ensaio “Sócrates” é o erotismo, centrado na conversa entre o que Benjamin chama de “homem” e “mulher”. A conversa (a linguagem em seu aspecto mais corriqueiro) é capaz de evocar, em seus silêncios, o passado arcaico do qual provém todo o sentido do que se diz¹⁴. Esse passado não é a reminiscência de uma *eidos*, nem o socrático saber antecipado - oculto e irônico - da resposta e nem é apenas a história pessoal do indivíduo. O que fazemos e pensamos é realizado com nossos ancestrais: toda energia espiritual do presente alimenta-se do passado com o qual inconscientemente se conecta. Essa conexão é feita pelo silêncio: o ouvinte, ao fazer silêncio para o falante poder falar, dá sentido ao que é falado. No entanto, o sentido não está nas próprias palavras emitidas, mas no passado coletivo e inconsciente que é revivido pelo ouvinte através do que ouve. Esse passado não está numa linha contínua com o presente, mas esses dois formam, de acordo com a conversa, uma unidade que, por não ser resultado de uma linha causal, permite a emergência de uma nova experiência. Assim, o silêncio, da mesma forma que a morte do herói trágico, renova as vivências de quem o presencia¹⁵.

¹¹ É essa dimensão, segundo Benjamin, que faz com que a tragédia transcenda seu tempo. Loraux, de maneira semelhante, indica que a atualidade da tragédia se mantém através do que, em contraste com os deuses, é característica humana: a mortalidade. A morte é o humano da tragédia, que extrapola o político, a conjuntura grega: nenhuma cidade pode proteger o mortal contra a fatalidade que nele habita. O homem, segundo Loraux, adquire experiência através da dor: o herói aprende quando é tarde demais, porém o espectador tira proveito do sofrimento trágico. A tragédia dá a entender que, em seu excesso, em sua *hybris*, o herói vale por qualquer homem. (cf. Loraux, 1994, p. 27-31)

¹² O mito trágico, para Nietzsche, fala através de símiles, de representações, sobre o conhecimento dionisíaco: é a transposição da sabedoria dionisíaca (a vida eterna da totalidade não é tocada pelo aniquilamento do indivíduo) para a linguagem das imagens. Ao sucumbir ao socratismo estético e teórico, a música foi expulsa da Tragédia juntamente com o mito trágico. Na nova tragédia ática, a música não cria mitos, apenas reproduz a natureza, que já é uma representação apolínea. O mito, segundo Nietzsche, necessita ser sentido intuitivamente como exemplo único da universalidade e não mediado por palavras e conceitos (cf. Nietzsche, 1992, p. 102-108 e 140-143). O mito se opõe ao cotidiano e à narrativa histórica, ou seja, não se propõe ser um discurso sobre o real ou verdadeiro. Ao representar algo universal, isto é, a efemeridade das formas e, portanto, do homem, o mito dá significado à existência. Um significado que, embora em sua forma seja específica para cada cultura, tem seu conteúdo universal e originado da íntima relação entre o apolíneo e o dionisíaco: a afirmação do fluxo eterno de movimento e de que dele fazemos parte. Sobre o papel do mito nos escritos do jovem Nietzsche, cf. Frezzatti, 2008, p. 276-279.

¹³ Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, afirma que Sócrates, ao destruir o coro, destrói a essência dionisíaca da tragédia. (cf. Nietzsche, 1992b, p. 89-91)

¹⁴ Sobre silêncio e erotismo, cf. Muiricy, 1999, p. 82-89.

¹⁵ Por isso, para Benjamin, a linguagem não pode ser reduzida à expressão verbal. A propriedade comunicativa do silêncio advém do modo pelo qual Benjamin pensa a linguagem. Esta é entendida como um esforço para totalizar a experiência múltipla do mundo e é no silêncio das palavras faladas que ela é transmitida (cf. Muiricy, 1999, p. 81-84). Ao contrário do diálogo socrático, o significado não está nas palavras emitidas, mas no silêncio do ouvinte: no não-falado que é gerado por elas. Nesse mesmo contexto, podemos entender porque Benjamin, no ensaio “Sócrates”, afirma que o amor socrático carece da capacidade de ser compartilhado. A experiência socrática é unilateral.

O silêncio tem caráter feminino e o emissor da palavra, caráter masculino. Em uma carta a Herbert Belmore de 23 de junho de 1913, Benjamin esclarece o sentido que dá a esses termos. Nessa carta, o autor critica o uso das palavras “homem” e “mulher” (utilizados também no ensaio “Sócrates”), pois não quer dar a idéia de que elas se refiram a indivíduos do sexo masculino e do sexo feminino.

“Suas fórmulas simples para o homem [*Mann*] e para a mulher [*Frau*] podem também ser verdadeiras: espírito-natureza / natureza-espírito — embora eu geralmente evite falar concretamente sobre esse assunto e prefira falar em masculino [*Männlichen*] e feminino [*Weiblichen*]. Pois ambos estão muito interpenetrados nos seres humanos [*Menschen*]! E assim você entenderia que eu considero os tipos “homem” [*Mann*] / “mulher” [*Weib*] como algo primitivo no pensamento de uma humanidade culta [*Kulturmenschheit*]. Por que nós normalmente insistimos em permanecer nessa divisão (como princípios conceituais? certo!). Mas, se nos referimos a algo concreto, então a atomização deve ir muito longe, até ao interior do indivíduo mais particular [*Einzelste*]. A Europa consiste de indivíduos (nos quais existe tanto elementos masculinos [*Männliches*] como femininos [*Weibliches*]) e não de homens [*Männern*] e mulheres [*Weibern*]”. (Carta de Benjamin a Herbert Belmore, 23/06/1913)¹⁶

Benjamin preferia utilizar os termos “masculino” e “feminino” porque designariam melhor duas polaridades numa conversa: definem duas maneiras opostas de relacionar-se com a linguagem, duas culturas radicalmente opostas e antagônicas. Essas maneiras estão presentes nos dois sexos¹⁷.

Qual é, afinal, a relação erótica que se estabelece entre as polaridades na conversa? O

erotismo é um recurso do falante (masculino) para dominar a fala, para dar sentido ao que fala, sentido que, entretanto, só será dado pelo silêncio (feminino). A sedução é o artifício para capturar e controlar quem ouve: nessa tentativa o falante pretende ouvir a si próprio. É só uma tentativa: enquanto fala não pode ouvir a si próprio. Por isso, uma outra personagem, o gênio, é de natureza feminina: ambos são criadores. Outras personagens dos textos benjaminianos apresentam esse caráter criador (cf. Muricy, 1999, p. 85-86): a prostituta e a lésbica desviam a sexualidade da procriação para a criação cultural; por poderem ouvir o silêncio e, em conseqüência, a si mesmas, podem gerar o novo na linguagem — todas elas concebem no espírito sem engravidar. Os homens, para Benjamin, conversam como num embate e usam as palavras como armas com as quais constroem um mundo lógico e racional. A linguagem da mulher, por sua vez, é a das palavras ainda não aprisionadas no sentido nem nas abstrações da lógica: é a linguagem arcaica do passado, da infância¹⁸, do silêncio, do não-instrumental¹⁹. A mulher, portanto, é o receptáculo do passado no qual o futuro da linguagem pode germinar. É esse fruto que o homem pretende fecundar, mas não consegue, pois o passado é o verdadeiro pai da criação lingüística.

Esses elementos da “sexualidade” da linguagem estão presentes no ensaio “Sócrates”. É por tentar dominar as palavras através de um esquema racional que Sócrates se constitui no centro erótico dos simpósios platônicos. O seu desejo, instrumental porque está a serviço apenas de seus objetivos, é desprovido de arte, pois tem apenas caráter masculino. O crime de Sócrates é a hipertrofia da polaridade masculina e a desconsideração pela feminina. A sua maiêutica é a do falante que quer dominar as palavras e lhes dar significado.

¹⁶ Cf. Benjamin, 1995, p. 126 e Scholem e Adorno, 1994, p. 34.

¹⁷ Benjamin justifica a insistência dos termos “homem” e “mulher” devido às necessidades dramáticas da estrutura do ensaio: homem e mulher passam a ser personagens (cf. Muricy, 1999, p. 85).

¹⁸ Benjamin utiliza infância no sentido do período em que as palavras ainda não estavam presas a um esquema lógico-racional.

¹⁹ A função da linguagem, para Benjamin, não é comunicar conteúdo, mas a própria essência espiritual. A linguagem, kantianamente, não deve ser apenas um meio de ação, mas um fim em si mesmo (cf. Muricy, 1999, p. 89). Sobre esse assunto, cf. o ensaio “Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem humana” (Benjamin, 1967).

Ao abordar o gênio, Benjamin refere-se à técnica de pintura do alemão Mathis Grünewald (~1470-1528). Em *O retábulo de Isenheim* (Figura 1), percebemos que as personagens emergem das trevas com luz própria, pois não são iluminadas por meio de uma fonte de luz externa. A luz própria simboliza uma sexualidade não-terrena em oposição a um intercurso com o exterior (a fecundação pela luz externa). O surgimento da luz é o surgimento do significado no silêncio. Aquele que se irradia como a luz surgida da escuridão mais sombria é o gênio, a assexualidade espiritual ou a concepção cultural, cuja existência é assegurada pela polaridade feminina. Em uma sociedade só de homens, o gênio não poderia surgir, a luz não poderia irromper das trevas. Toda relação mais profunda entre homem e mulher funda-se nessa criatividade autêntica do gênio²⁰. O amor mais profundo, mais perfeito eroticamente seria aquele entre mulheres, mas como não há emissão da palavra ele é inteiramente “noturno” (não há o que vibrar no passado inconsciente).

A linguagem como forma de dominação e violência

O gênio, para aqueles que seguem ideais como o socrático, não é aquele que emerge triunfalmente da noite, mas aquele que se exprime flutuando na luz. Para Sócrates, o gênio *O Retábulo de Isenheim* é masculino. Em *O banquete*, Sócrates celebra o amor entre o homem e o adolescente e o considera responsável pelo espírito criativo. O conceito socrático da geração espiritual é o da gravidez, o da descarga de um desejo sexual. Ele destrói a idéia da concepção sem fecundação, sinal espiritual mais profundo do feminino e do masculino. A maiêutica (que em grego significa parto) não espera e nem revive

a resposta, ou seja, não respeita o silêncio: ela é violenta, irônica, fingida, pois já sabe a resposta. O herói trágico, que não se justifica perante os deuses e desperta nos outros, segundo Aristóteles, terror e piedade, permanece ele próprio imóvel e rígido, ou seja, em silêncio. (cf. Benjamin, 1984, p. 138-141). O mártir Sócrates, ao contrário, é loquaz: adquire a palavra e mantém um grupo de discípulos. Seu silêncio e não sua fala está impregnada de ironia, pois no discurso já se esconde um significado dado pelo emissor. Na tragédia, um lapso se manifesta na fala, aludindo inconscientemente à vida do herói. O silêncio irônico do filósofo é consciente, premeditado, racional. Nietzsche também mostra como há essa inversão em Sócrates (cf. Nietzsche, 1992a, p. 85-87): a expressão de seus instintos, ou seja, seu *daimon*, surgia nos momentos em que sua inteligência falhava. Portanto, enquanto nas pessoas criativas o instinto é a força afirmativa e a consciência é crítica, em Sócrates o instinto é crítico e a consciência, criadora.

Benjamin descreve o diálogo socrático quase como um estupro. As perguntas de Sócrates perseguem e acoçam as respostas, não há delicadeza, nem genialidade. Sócrates persegue a *episteme* com ódio e desejo, tornando-a objetiva. Como resultado, obtém-se uma mistura de conceitos: não se diferencia, por exemplo, a fecundação e o nascimento. Em *Rua de Mão única* (1928), o filósofo aponta (cf. Weigel, 2000, p. 299): “Convencer é infecundo”. O discurso socrático não fecunda, não cria – não é a ação do gênio. A sexualidade socrática não é espiritual²¹. Sócrates recebe seu veredicto de Benjamin: seu discurso é inumano, violenta o feminino, exila o sagrado (cuja guardiã é a mulher) em nome de um utilitarismo violento. Utilitarismo que também atuará na relação entre o homem e a natureza, pois a linguagem é também um dos instrumentos usados na dominação da natureza. Benjamin considera

²⁰ Sobre Eros e o gênio nos escritos de juventude de Benjamin, cf. Weigel, 2000, p. 302-310.

²¹ Sobre a relação que Benjamin faz entre sexualidade e espiritualidade, cf. Weigel, 2000.

degradante qualquer uso da linguagem como meio de troca intersubjetiva de informações ou de conteúdos significativos quaisquer (cf. Muricy, 1999, p. 101),

como fetiche (cf. Matos, 1998, p. 51-53): o profano toma lugar do sagrado e não há diferença entre as coisas, entre os homens e entre as coisas e os homens.



Figura 1. O retábulo de Isenheim (1515) de Mathis Grünewald.

O ensaio de Walter Benjamin (Bilíngüe)

Sokrates

Sócrates²³

Das höchst Barbarische in der Gestalt des Sokrates ist, daß dieser unmusische Mensch die erotische Mitte der Beziehungen des platonischen Kreises bildet. Wenn aber seine Liebe der allgemeinen Fähigkeit sich mitzuteilen: der Kunst entbehrt, wovon bestreitet er ihr Wirken? Vom Willen. Sokrates bildet den Eros zum Diener seiner Zwecke. Diese Frevl reflektiert sich im Kastratentum seiner Person. Denn darauf bezieht sich doch zuletzt der Abscheu der Athener, ihr Empfinden, wenn auch subjektiv gemein, ist historisch im Recht. Er vergiftet die Jugend, er verführt sie. Seine Liebe zu ihr ist nicht "Zweck" noch reines Eidos, sondern Mittel. Das ist der Magier, der Maieutiker der die Geschlechter vertauscht, der unschuldig Verurteilte, der aus Ironie und zum Hohn seiner Gegner stirbt. Seine Ironie schöpft aus dem Grausen, aber dabei bleibt er doch noch der Unterdrückte, Ausgestoßene, der Verächtliche. Ein wenig selbst ein Spaßmacher. – Der sokratische Dialog will mit Beziehung auf den Mythos studiert sein. Was hat Plato damit gewollt? Sokrates: das ist die Gestalt, in der er den alten Mythos annulliert und rezipiert hat. Sokrates: das ist das Opfer der Philosophie an die Götter des Mythos, die Menschenopfer fordern. Mitten im fürchterlichen Kampf sucht sich die junge Philosophie in Plato zu behaupten²².

A maior característica bárbara da figura de Sócrates, esse ser humano não-musical, formou o centro erótico das relações dos cenáculos platônicos. Se, porém, seu amor carece da capacidade geral de ser compartilhado e da arte, a partir do que ele dá forma à sua atividade? Da vontade. Sócrates constitui Eros serviçal de suas intenções. Esse delito reflete-se na castração de sua pessoa. Depois disso recebeu, por fim, a aversão dos atenienses, cuja sensibilidade, se ainda subjetiva e vulgar, está historicamente correta. Ele envenena a juventude, ele a seduz. Seu amor a ela não é "finalidade" nem pura Eidos, mas sim um meio. Ele é o mago, o maiêutico que confunde os sexos, o condenado inocente, aquele que, para ironizar e escarnecer de seus adversários, morre. Sua ironia flui do horror, mas ele continua sempre como o reprimido, o rejeitado, o desprezível. Um pouco mesmo como trocista. – O diálogo socrático quer ser estudado em relação ao mito. O que Platão quis com isso? Sócrates: esta é a figura com a qual ele aniquilou e recebeu os antigos mitos. Sócrates: este é o sacrifício da filosofia aos deuses dos mitos, o sacrifício humano exigido. Em meio ao terrível combate, a jovem filosofia busca, em Platão, se impor²⁴.

²² S.a. Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft Aph. 340.

²³ Tradução: Wilson Antonio Frezzatti Jr. Nota do tradutor: Este ensaio foi conservado em um manuscrito de Gerhard Scholem datado do verão de 1916. Em seu livro sobre Benjamin, Scholem escreve: "Benjamin havia escrito algo sobre Sócrates, que me leu em voz alta e que mais tarde copiei. Nele sustentava a tese de que Sócrates era 'o argumento e o muro de Platão contra o mito'" (Cf. nota em Benjamin, 1982, p. 165).

²⁴ Cf. A gaia ciência § 340 (Nietzsche, 2001, p. 229-230)

II

Grünwald hat die heiligen dadurch so groß ?gemalt, daß ihre Glorie aus dem grünsten Schwarz tauchte. Das Strahlende ist nur wahr, wo es sich im Nächtlichen bricht, nur da ist es groß, ?nur da ist es ausdruckslos, nur da ist es geschlechtslos und doch von überweltlichem Geschlechte. Der So Strahlende ist der Genius, der Zeuge jeder wirklich geistigen Schöpfung. Er bestätigt, er verbürgt ihre Geschlechtslosigkeit. In einer Gesellschaft aus Männern gäbe es nicht den Genius; er lebt durch das Dasein des Weiblichen. Es ist wahr: das Dasein des Weiblichen verbürgt die Geschlechtslosigkeit des Geistigen in der Welt. Wo ein Werk, eine Tat, ein Gedanke ohne das Wissen um dieses Dasein entsteht, da entsteht etwas Böses, Totes. Wo es aus diesem Weiblichen selbst entsteht, da ist es flach und schwach und durchbricht nicht die Nacht. Wo aber dieses Wissen um das Weibliche in der Welt waltet, wird was dem Genius eignet geboren. Jede tiefste Beziehung zwischen Mann und Weib ruht auf dem Grunde dieses wahren Schöpferischen und steht unter dem Genius. Denn es ist soweit falsch, zwischen Mann und Weib die innerste Berührung als begehrende Liebe zu deuten, daß unter allen Stufen jener Liebe sogar die mannweibliche die tiefste, die herrlichste und erotisch und mythisch höchst vollendete, ja fast strahlende (wenn sie nicht so ganz nächtig wäre) die weib-weib-liche ist. Es ist noch das größte Geheimnis, wie das bloße Dasein des Weibes die Geschlechtslosigkeit des Geistigen verbürgt. Die Menschen haben es nicht lösen können. Noch immer ist ihnen Genius nicht der Ausdruckslose, der aus der Nacht bricht, sondern er ist ihnen ein Ausdrücklicher, der im Licht schwingt.

Sokrates preist im Symposium die Liebe zwischen Männern und Jünglingen und rühmt sie als das Medium des schöpferischen Geistes. Nach seiner Lehre geht der Wissende mit dem Wissen schwanger, und das Geistige kennt Sokrates überhaupt nur als Wissen und als Tugend. Der Geistige aber ist –

II

Grünwald pintou os santos de modo tão grandioso, que sua glória emerge do negro sombrio. A resplandecência só é verdadeira quando irrompe do noturno, apenas nesse caso é grande, apenas nesse caso é sem expressão, apenas nesse caso é assexuada e não obstante de sexo ultra-mundano. Tal resplandecência é o gênio, a testemunha de qualquer criação realmente espiritual. Ela confirma, garante sua assexualidade. Em uma sociedade de homens não há o gênio: ele vive por meio da existência do feminino. É verdade: a existência do feminino garante a assexualidade do espiritual no mundo. Quando uma obra, uma ação, um pensamento sem conhecimento dessa existência nasce, daí nasce qualquer coisa de mau, de morto. Quando nasce algo desse feminino mesmo, ele é pouco profundo e fraco e não rompe a noite. Mas quando esse conhecimento do feminino reina no mundo, é dado à luz o que se presta ao gênio. Toda relação mais profunda entre homem e mulher repousa sobre a base desses verdadeiros criadores e permanece sob o gênio. Por isso é tão errado interpretar o mais intenso contato entre homem e mulher como desejo, pois entre todos os graus desse amor, incluído o entre homem e mulher, o mais profundo, o mais esplêndido, e o mais perfeito erótica e miticamente, quase radiante (se ele não fosse tão totalmente noturno), é o amor entre mulheres. Este ainda é o maior mistério, como a mera existência das mulheres garante a assexualidade do espiritual. Os homens não puderam resolvê-lo. Seu gênio ainda não é o sem expressão, o que irrompe da noite, mas sim aquele que é expressão, que ciranda na luz.

Sócrates enaltece, em *O banquete*, o amor entre homens e rapazes e elogia-o como a via dos espíritos criativos. Segundo sua doutrina, o sabedor está grávido de sabedoria, e Sócrates, em geral, só conhece o espiritual como sabedoria e como virtude.

vielleicht nicht der Zeugende – sicherlich aber der ohne schwanger zu werden empfängt. Wie für das Weib unbefleckte Empfängnis die überschwengliche Idee von Reinheit ist, so ist Empfängnis ohne Schwangerschaft am tiefsten das Geisteszeichen des männlichen Genius. Es ist an seinem Teile ein Strahlen. Das vernichtet Sokrates. Das Geistige des Sokrates war ein durch und durch Geschlechtliches. Sein Begriff von geistiger Empfängnis ist: Schwangerschaft, sein Begriff von geistiger Zeugung: Entladung der Begierde. Das verrät die sokratische Methode, die eine ganz andere ist als die platonische. Die sokratische ist nicht die heilige Frage, die auf Antwort wartet und deren Resonanz erneut in der Antwort wieder auflebt, sie hat nicht wie die reine erotische oder wissenschaftliche Frage den Methodos der Antwort inne, sondern gewaltsam, ja frech, ein bloßes Mittel zur Erzwingung der Rede verstellt sie sich, ironisiert sie – denn allzugenua weiß sie schon die Antwort. Die sokratische Frage bedrängt die Antwort von außen, sie stellt sie wie die Hunde einen edlen Hirsch. Die sokratische Frage ist nicht zart und so sehr schöpferisch als empfangend, nicht geniushaft. Sie ist gleich der sokratischen Ironie, die in ihr steckt – man gestatte ein furchtbares Bild für eine furchtbare Sache – eine Erektion des Wissen. Durch Haß und Begierde verfolgt er das Eidos und sucht es objektiv zu machen, weil die Schau ihm versagt ist. (und sollte platonische Liebe heißen: unsokratische Liebe?) Dieser furchtbaren Herrschaft sexueller Anschauungen im Geistigen entspricht – eben als Folge davon – die unreine Vermischung dieser Begriffe im Natürlichen. Same und Frucht, Zeugung und Geburt nennt seine sympotische Rede in dämonischer Ununterschiedenheit, und stellt im Redner selbst die fürchterliche Mischung vor: Kastrat und Faun. In Wahrheit, ein Nicht-Menschlicher ist Sokrates, und unmenschlich, wie einer, der von menschlichen Dingen keine Ahnung hat, geht seine Rede über den Eros. Denn so steht Sokrates und sein Eros in der Stufenfolge der Erotik: die weib-weibliche, die mann-männliche, die mann-weibliche, Gespenst, Dämon, Genius. Es ist ihm ironisches Recht geschehen mit Xanthippe.

O espiritual é – talvez não o gerado – certamente, porém, o que foi concebido sem gravidez. Assim como para a mulher a concepção imaculada é a idéia exaltada de pureza, a concepção sem gravidez é o mais profundo sinal espiritual do gênio masculino. Esse é, em suas partes, uma resplandecência. Sócrates o aniquilou. O espiritual de Sócrates era completamente sexual. Sua idéia de concepção espiritual é: gravidez; sua idéia de geração espiritual: descarga do desejo. O método socrático deixa ver essa idéia, ele é inteiramente diverso do platônico. A pergunta socrática não é a pergunta santa, a que espera a resposta e cuja ressonância se renova na resposta revivida; ela não possui, como a pergunta erótica pura ou científica pura, o método da resposta, mas sim um mero meio, violento, até mesmo insolente, para forçar o discurso a ser dissimulado, irônico – porque ela já sabe por demais exatamente a resposta. A pergunta socrática acossa, de fora, a resposta; ela coloca-se como cães sobre um nobre cervo. A pergunta socrática não é delicada e nem tanto criadora quanto receptora, não é genialidade. Ela é idêntica à ironia socrática, ela fixa-se – que seja permitido uma imagem terrível para uma coisa terrível – como uma ereção do conhecimento. Por meio de ódio e de desejo, ele persegue a *Eidos* e procura torná-la objetiva, porque a visão lhe faltou. (E deveria o amor platônico significar: amor não-socrático?) Esse terrível domínio da intuição sexual no espiritual corresponde – precisamente como consequência disso – a uma impura mistura dessas idéias em naturalidade. Seu discurso convival nomeia, em demoníaca indiferenciação, semente e fruto, geração e nascimento, e coloca no próprio orador a terrível mistura de: castrado e fauno. Sócrates é, na verdade, não-humano, como tal tem suspeita das coisas humanas, e inumanamente seu discurso atravessa Eros. Assim está Sócrates e seu Eros na escala do erotismo: o entre mulheres, o entre homens, o entre homem e mulher, espectro, demônio, gênio. Foi-lhe ironicamente bem merecido Xantipa.

Bibliografia

1. ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de G. A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
2. BENJAMIN, W. *Ensayos escogidos*. Tradução de H. A. Murena. Buenos Aires: Editorial Sur, 1967.
3. _____ . *Metafisica della gioventú*. Tradução de A. M. Solmi. Torino: Giulio Einaudi, 1982.
4. _____ . *Origem do drama barroco alemão*. Tradução de S. P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
5. _____ . *Sammelte Briefe*. Band I: 1910-1918. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
6. CHAVES, E. O "silêncio trágico": Walter Benjamin entre Franz Rosenzweig e Friedrich Nietzsche. In: SELIGMANN-SILVA, M. (org.) *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: Annablume, 1999.
7. FREZZATTI Jr., W. A. A *pia fraus* (mentira piedosa) sob a perspectiva da *Genealogia da moral*: vontade de potência e mito. In: PASCHOAL, A. E.; FREZZATTI Jr., W. A. *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí: UNIJUÍ, 2008. p. 263-280
8. LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
9. LORAUX, N. A tragédia grega e o humano. In: NOVAES, A. (org) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1994.
10. MATOS, O. A melancolia de Ulisses: a dialética do iluminismo e o canto das sereias. In: CARDOSO, S. et al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
11. _____ . Drama barroco: topografias do tempo. In: *História Oral*, 1, 1998. p. 43-59.
12. MURICY, K. *Alegorias da dialética. Imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
13. NIETZSCHE, F. W. *A Gaia ciência*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
14. _____ . *Além do bem e do mal; prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2ª ed. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992a.
15. _____ . *Assim falou Zaratustra*. Tradução de M. Silva. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.
16. *Crépuscule des idoles*. Tradução de J-C Hémerly. Paris: Galimard, 1974.
17. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b.
18. *Obras incompletas*. Tradução de R. R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores)
19. SCHOLEM, G. e ADORNO, T. W. (org) *The correspondence of Walter Benjamin 1910-1940*. Tradução de M. R. Jacobson e E. M. Jacobson. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
20. WEIGEL, S. Eros. In: *Benjamins Begriffe*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2000.

Tecnociência, Biotecnologia e Bioética

Technoscience, Biotechnology and Bioethics

Antonio José Romera VALVERDE
(PUCSP - Fundação Getúlio Vargas)

Primeiro, esse saber (das ciências naturais) 'neutralizou' a natureza sob o aspecto do valor; em seguida foi a vez do homem. Agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade.¹

Resumo

O artigo especula acerca dos nexos entre tecnociência, biotecnologia, Ética e Bioética. Discute, seletivamente, a produção de "novidades" no campo da tecnociência, em especial no campo da biologia, para contrapô-las às inevitáveis aporias bioéticas, suscitadas em nossos dias.

Palavras chave: Tecnociência, Biotecnologia, Bioética, Ética, Francis Bacon, Hans Jonas.

Abstract

The article speculates about the nexus between Techno-Science, Biotechnology, Ethics and Bioethics. It argues, selectively, the production of "novelties" in the field of Techno-Science, especially in the field of Biology, in order to oppose them to the inevitable Bioethics aporias, given rise to nowadays.

Key-words: Techno-Science, Biotechnology, Bioethics, Ethics, Francis Bacon, Hans Jonas.

Idéias inovadoras lançadas à messe do progresso do espírito humano, amiúde, enfrentaram

obstáculos vindos das mais diversas instituições, calcados em opiniões assentadas sobre um passado

¹ JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma Ética para a civilização tecnológica*. Tradução Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006, p. 65.

em crise e decomposição. De modo geral, os moralismos de matizes distintos têm sido os celeiros depositários de reações contrárias aos avanços do conhecimento e dos progressos da ciência, estribados em axiomas pouco alvissareiros, sem adentrarem os méritos da pesquisa científica. E não muito por acaso, as idéias, que em sua origem foram rejeitadas e perseguidas, vingaram e passaram a dar o tom político cultural para a sociedade na posteridade. Os exemplos multiplicam-se desde o final do Medievo aos dias que correm. Inútil reproduzi-los.

Na aurora da Idade Moderna, parte da pintura de Hieronymus Bosch (1450-1516), bela e intrigante, de tom satírico e moralizante, expressa o medo frente às possibilidades da ciência-magia na viragem do final século XV, ainda sem método e rigor na pesquisa, como os séculos vindouros conheceram. Os desenredos dos retábulos *Tentação de Santo Antão*, *O carro de feno* e *Delícias do Paraíso*, mostram seres que a concepção medieval de natureza, sagrada, não permitia expressar, mas que foram facultadas à imaginação poética, pictórica, onírica e alquímica. A propósito Dante, poeta da crise da cultura medieval, no limiar do século XIV, escreveu: “a natureza é a arte de Deus”. Um índice do caráter irretorquível da concepção de natureza sagrada. Aqueles retábulos são povoados de seres fantasmagóricos e monstruosos: homens com cabeça, tronco e membros, aparentemente humanos, contudo encapsulados por uma casca de tartaruga; peixes voadores; árvore dragão e burros de carga com lombo transformado em espécie de carroceria pronta para acondicionar objetos. As figuras de Bosch aludem ao imaginário popular acerca do paraíso judaico-cristão, da concupiscência, do juízo final e do inferno, balizados por um medo desproporcional à ciência da época.

O suposto medo da incipiente ciência em movimento entre o final do século XV e começo do XVI, retratado por Bosch, contava a possibilidade da natureza, como saída das mãos do Criador ou daquilo que sobrou do Paraíso, sofrer alterações, que conduziriam a uma mistura dos reinos animal, vegetal e mineral. A temida mistura infernal, em que tudo é indistinto, a idéia de que tudo está em tudo, renunciada pela filosofia naturalista grega. Ou por outra via, como “o mundo das misturas não seria o de uma profundidade negra em que tudo é permitido?”² De certa forma, um século depois, Francis Bacon, ao classificar a história natural, incluirá a teratologia, o estudo de monstros, quiçá para espantar o medo expresso nas pinturas de Bosch. A propósito escreveu: “No trabalho da natureza o homem não pode mais que unir e apartar corpos. O restante realiza-o a própria natureza, em si mesma.”³ A afirmação é passível de dúvida frente às pretensões e às realizações da tecnociência contemporânea.

Como se caracteriza a tecnociência? Diferentemente das questões de fronteira em que os cientistas debruçam-se sobre os fundamentos da ciência, como no caso da física teórica e da cosmologia, à tecnociência interessa a aplicabilidade tecnológica de resultados da pesquisa científica. E um dos efeitos mais prosaicos e perturbadores é a tecnicidade da vida, como se o velho mecanicismo cartesiano redivivo fornecesse, novamente, as matrizes e as diretrizes do fazer ciência e de sua operacionalidade. Por certo, um filósofo criador do método científico projetou também o que viria a ser a tecnociência.

Francis Bacon (1561-1626), inspirador do enciclopedismo, mobilizou toda sua atividade de filósofo para o progresso do conhecimento científico moderno, desde que fundado na “indução

² DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1974, p. 134.

³ BACON, Francis. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. 2ª edição. Tradução de José Aluísio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 13. (Coleção “Os Pensadores”)

verdadeira”⁴, e tomando em conta a premissa de que a “natureza supera em muito, em complexidade, os sentidos e o intelecto”⁵, e ao final da vida deixou inacabada a utopia *Nova Atlântida*, como parte da obra *Sylva Sylvarum, sive Hist. Naturalis et Novus Atlas*. Na utopia, que ganhou vida própria independente da obra maior, ficaram pautados itens a serem desenvolvidos, nos quais os limites exacerbados do “reino do homem”⁶, domínio do homem sobre a natureza, são relacionados e parecem fornecer pistas para o desenvolvimento ulterior da ciência e uma das vertentes atuais, a tecnociência. Para além do desejo “de voar como os pássaros e andar sob as águas como os peixes”, como utopia da ciência, eis alguns itens esboçados e não desenvolvidos por Francis Bacon:

“Prolongar a vida.
Restituir a juventude.
Retardar o envelhecimento.
Curar as doenças consideradas incuráveis.
Diminuir a dor.
Purgantes menos repugnantes.
Aumentar a força e a atividade.
Aumentar a capacidade de suportar a tortura

ou a dor.

Transformar a constituição (metabolismo).
Transformar a estatura.
Transformar os traços.
Aumentar e elevar o cerebral.
Metamorfose de um corpo em outro.
Fabricar novas espécies.
Transplantar uma espécie em outra.
Instrumentos de destruição, como os de guerra

e venenos.

Tornar os espíritos alegres e colocá-los em boa disposição.

Poder de imaginação sobre o corpo, ou sobre o corpo de outrem.

Acelerar o tempo, no que diz respeito às maturações.

Acelerar o tempo, no que diz respeito às clarificações.

Acelerar a putrefação.

Acelerar o cozimento.

Acelerar a germinação.

Fabricar, para a terra, adubos ricos.

Forças da atmosfera e nascimento das tempestades.

Transformar substâncias ácidas e aquosas em substâncias gordurosas e untuosas.

Produzir alimentos novos a partir de substâncias que atualmente não são utilizadas.

Fabricar novos tipos de fios para o vestuário; e novos materiais, além do papel, do vidro, etc.

Predições naturais.

Ilusões dos sentidos.

Maiores prazeres para os sentidos.

Minerais artificiais e cimentos.”⁷

O esboço para cumprimento futuro pelo desenvolvimento programático da ciência moderna, a tangenciar as aptidões da tecnociência, cumpriu-se, progressivamente, sob a orientação do projeto baconiano. Contudo, Bacon já havia escrito, em *Novum Organum*: “...não têm faltado espíritos presumidos e fantasiosos a cumularem, em parte por credulidade, em parte por impostura, o gênero humano de processos tais como: prolongamento da vida,

⁴ Em alusão à “indução vulgar”, referida a Roger Bacon e à “indução verdadeira”, Francis Bacon escreveu: “Só há e só pode haver duas vias (razões) para a investigação e para a descoberta da verdade. Uma, que consiste no saltar-se das sensações e das coisas particulares aos axiomas mais gerais e, a seguir, descobrirem-se os axiomas intermediários a partir desses princípios e de sua inamovível verdade. Esta é a que ora se segue. A outra, que recolhe os axiomas dos dados dos sentidos e particulares, ascendendo contínua e gradualmente até alcançar, em último lugar, os princípios de máxima generalidade. Este é o verdadeiro caminho, porém ainda não instaurado” BACON, Francis. *Ibidem*, p. 16.

⁵ BACON, Francis. *Ibidem*, p. 14.

⁶ “O homem, ministro e intérprete da natureza, faz e entende tanto quanto constata, pela observação dos fatos (fenômenos) ou pelo trabalho da mente, sobre a ordem da natureza: não sabe nem pode mais.” BACON, Francis. *Ibidem*, p. 13.

⁷ OLIVEIRA, Bernardo Jefferson de. *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 216.

retardamento da velhice, eliminação da dor, reparação de defeitos físicos, encantamento dos sentidos, suspensão e excitação dos sentimentos, iluminação e exaltação das faculdades intelectuais, transmutação das substâncias, aumento e multiplicação dos movimentos, compressão e rarefação do ar, desvio e promoção das influências dos astros, adivinhações do futuro, reprodução do passado, revelação do oculto, e alarde e promessa de muitas outras maravilhas semelhantes.”⁸ À crítica dos “espíritos presumidos e fantasiosos”, a proposta inconclusa ao final da Nova Atlântida. Porém, Bacon, num rasgo ético-religioso, escreveu no mesmo aforismo: “Que os homens considerem quais são os verdadeiros fins do conhecimento e que não o procurem nem pelo prazer da mente, nem pelo contentamento, pela conquista de superioridade em face de outros, por proveito, fama, poder ou qualquer outra dessas coisas inferiores, mas para benefício e uso da vida e que o aperfeiçoem e dirijam com caridade.”⁹

Do ponto de vista do conhecimento, a humanidade tem sido conduzida - desde o século XVII - pelos ditames da ciência voltada para a descoberta das leis intrínsecas da natureza e de suas derivações para a técnica, em *operation*. Em outras palavras, a ciência cria modelos ideais a partir da pesquisa dos fenômenos naturais e a tecnologia opera a redução das descobertas em aplicações “práticas”. Os movimentos de passagem têm balizado, genericamente, o progresso científico e técnico da humanidade, tomados como suportes fundamentais do desenvolvimento do modo de produção capitalista e do progresso do conhecimento. Se o desenvolvimento material se deu ao caso, sobretudo em países industriais e pós-industriais avançados, resta saber se o custo social e o desgaste para a biodiversidade desse desenvolvimento têm sido bons

para a humanidade como um todo. Por certo, a resposta é negativa. A humanidade não tem progredido no mesmo ritmo do ponto de vista ético. De par com o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, a *razão instrumental* voltada para a execução de tarefas desprovidas de consciência e questionamentos éticos, como faculdade cega e servil, deve ser subordinada à capacidade humana de interrogar eticamente pelos fins desses (des)caminhos. Tal subordinação cabe a Bioética.

Se num primeiro momento da Idade Moderna, a técnica foi tomada como parte importante das forças produtivas, é necessário compreender se a tecnologia contemporânea aliena ou libera o cidadão para atividades elevadas como amizade, amor, ócio especulativo e questionamento da ordem político-social, pois é praticamente impossível acompanhar os saltos da tecnociência. Se em geral esquecemos informações sem importância, em contrapartida, a chamada “memória inteligente” parece não esquecer o conhecimento deveras significativo. Neste ponto, cabe aos filósofos e educadores repensarem os conteúdos e os métodos para a formação de homens superiores do ponto de vista moral. E, sobremaneira, pensar como prescindir das técnicas de obsolescência forçada a produzir desperdício e lixo tóxico, em volume considerável para as escalas humana e natural. Faz-se mister, atentar de modo crítico para as ortodoxias, os dogmatismos e as inculcações mercadológicas sedutoras advindas do espectro da tecnociência.

Paradoxalmente, a herança científico-cultural é patrimônio de todos e segue por ser o que de mais pontual e inflexível o direito dos povos erigiu, juntamente com os direitos humanos. Resta saber, se todos desejam do mesmo modo o acúmulo de aquisições científicas da humanidade. E em que

⁸ “Aforismo LXXXVII”. In BACON, F. *Novum Organum ou Verdadeiras Indicações acerca da Interpretação da Natureza*. 2ª edição. Tradução José Aluísio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 55. (Coleção “Os Pensadores”).

⁹ *Idem*, p. 55.

medida há interesse político-antropológico na seleção dessa herança. Como a cultura é extremamente dinâmica, complexa e diversificada, pode não ser correto assimilar em bloco todo passivo cultural sem adulterar conteúdos e macular interesses legítimos. Kant propusera três perguntas-chaves para o encaminhamento do progresso intelectual e a compreensão humana de um ponto de vista subjetivo: *que posso saber? que devo fazer? o que me é permitido esperar?* Se atualizadas, segundo Hans Jonas, as perguntas devem ser reformuladas: *que devo ignorar? que devo me abster de fazer? do que devo ter medo?* São questões que devem ser respondidas no momento de escolhas no baú da herança cultural, e, para o caso da Bioética, saber o que selecionar do arcabouço da tecnociência.

Hans Jonas reze os termos do imperativo categórico kantiano para o nosso tempo, sob variadas formas de expressão. A propósito escreveu: *“Um imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: ‘Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra’; ou, expresso negativamente: ‘Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida’; ou, simplesmente: ‘Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra’; ou, em um uso novamente positivo: ‘Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer.’*¹⁰ Essa altura ética precisa ser aprendida e ensinada. Afinal, ninguém nasce bom, mas deve progredir moralmente.

É possível submeter a produção da tecnociência à Ética, e, em particular, à Bioética? Eis o desafio. A tecnociência *per se* não reúne condições e disponibilidade para produzir uma ética que interroge os fins de sua própria produção. É o momento de declarar a autonomia da Bioética em

relação a seu objeto mais imediato, a tecnociência. Talvez o primeiro passo seja separar a Bioética das motivações de outras naturezas. Há falsas polêmicas em torno da operacionalidade da tecnociência. No caso da transgenia de sementes, qual é o problema, qual é a dúvida? Que concepção de natureza encontra-se em curso? Ou ainda há o medo latente de que a natureza descontrole as próprias potencialidades e ritmos? O que está, verdadeiramente, em questão? Ora, é impossível negar que há um processo histórico-científico em andamento desde a filosofia natural dos modernos até a produção de mercadorias pré-objetivadas de par com a tecnociência desembaraçada de conteúdo ético.

As aporias da tecnociência para a Bioética têm sido: eutanásia, transgenia, clonagem animal e humana, criogenia, mapeamento do genoma humano, células-tronco, direito dos animais, guerra bacteriológica. Idéias e práticas, que por serem inovadoras, vingarão. Porém, não é nada alentador saber, que numa guerra com armamento bacteriológico, é possível atingir-se somente o filão genético do suposto inimigo. É menos alentador ainda saber que todos os homens serão atingidos.

Frente a tecnociência, haverá a possibilidade da afirmação de um *ethos* universalizante, a partir da bioética, num tempo em que os valores universais encontram-se, aparentemente, desaparecidos? O problema da intelecção da Bioética deve firmar-se e impor-se, em consideração aos avanços sucessivos da biociência e da biotecnologia. Os pesquisadores da Bioética devem questionar e orientar a divulgação, feita pelos meios de comunicação de massa, de descobertas tecnocientíficas que podem redundar em melhor saúde para a humanidade. Porém, a divulgação tem-se dado ao caso de modo mais ou menos irresponsável. No universo do entretenimento, em novelas, como *O Clone*, exibida pela TV Globo, os temas da inseminação artificial e da clonagem têm

¹⁰ JONAS, Hans. *Op. Cit.*, pp. 47-48.

sido abordados de maneira vulgarizada, idealizada e equivocada. Alguém poderá dizer que se trata de um sucedâneo do folhetim do século XIX, que não deve ser levado a sério. Se as novelas rebaixam o nível da discussão e o banalizam, alguns filmes o elevam do ponto de vista científico e ético. É o caso do filme *Gattaca – A Experiência Genética*, de 1997, dirigido por Andrew Niccol, trama que beira a perseguição policial, porém pertence ao gênero da utopia negativa, pelo vislumbre de uma sociedade futura pior que a atual. Tal sociedade divide os homens em “válidos”, os filhos da perfeição laboratorial científica, e em “inválidos”, os filhos do acaso divino via natureza deixada a si mesma. Não resta alternativa ao protagonista Vincent Freeman, senão transformar-se em *pirata genético*, de modo a saltar da condição social de “alma morta”, paria inválido, à situação de um sujeito “válido”, com todos os riscos da operação.

Sob a mesma perspectiva de gênero, no filme *Minority Report*, de Steven Spielberg, lançado em 2002, uma divisão policial pré-crimes é composta de *precogs* (paranormais), que trabalha de modo a prevenir delitos de várias ordens e neutralizar o eventual criminoso para sempre, que encapsulado, sob o efeito de letárgicos, deixa a cena social em estado de coma permanente. Os *precogs* têm uma visão do nome da vítima numa esfera *e*, do criminoso, em outra. Assim, torna-se mais expedita sua missão. Até o momento em que o detetive John Anderton, protagonizado por Tom Cruise, antevê que ele mesmo cometerá um crime.

Reportagens sucedem-se, em que bebês têm o sangue do cordão umbilical recolhido e armazenado de modo adequado, pois contém células-tronco, que revolucionariam o tratamento de doenças, para o momento, incuráveis: diabetes, câncer, mal de Parkinson e de Alzheimer, dentre outras mais corriqueiras. A

prevenção líquida o medo das doenças e da morte. Faltaria a tecnociência resolver o desconforto das perfídias, traições, desamores, depressões.¹¹ Dado o descompasso, há quem sugira: mais platonismo e menos fluoxetina, ou outros estimuladores de serotonina. Quais as contribuições da tecnociência para o combate ao tédio contemporâneo, à loucura e à depressão? Andróides, replicantes e utopias negativas não são boas respostas para a altura de civilidade alcançada. Em verdade, entra-se num dos círculos do inferno contemporâneo: psiquiatra, psicotrópico, psicanalista, hospital dia, acompanhante terapêutico, em que a suposta “normalidade” é conseguida, fracamente, com medicamentos. Um ciclo mercadológico totalitário e infundável, sob a banalização da psicanálise e a redução da autonomia pessoal. Assim, não há mais sujeitos tímidos ou tristes. Sob a hegemonia da sociedade do espetáculo debordiana, o reino da redução de tudo à mercadoria, à imagem e ao consumismo, sobrevive-se, segundo Marcuse, no embalo da “euforia na infelicidade”.

Por que tanto interesse de parte da biotecnologia em corrigir o corpo e acelerar a evolução natural? Quais os fins da biotecnologia? Acaso seria uma nova concepção de felicidade? Desde Descartes, ao imaginar o corpo humano como uma máquina perfeita se funcionasse bem, e La Mettrie ao radicalizar a idéia desde a concepção de “homem-máquina”,¹² sugeriu-se ser possível corrigir a natureza humana pelo viés de ajustes *mecânicos* finos ou grosseiros. No romance *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert, o personagem Charles Bovary, médico papalvo, marido de Emma, faz uma cirurgia, sob a concepção mecânica de corpo humano, num rapaz com um defeito congênito na perna, na vã esperança de que a intervenção cirúrgica, calculada sobre hipóteses pouco confiáveis, pudesse aliviar o que a natureza por si não

¹¹ A propósito, conferir KEHL, M. Rita. “Depressão e imagem do novo mundo”. In NOAVES, A. (Org.). *Mutações. Ensaios sobre as novas configurações do mundo*. Rio de Janeiro: Agir/SESCSP, 2008, pp. 295-320.

¹² Conferir ROUANET, S. P. “O Homem-Máquina Hoje”. In NOAVES, A. (Org.). *O Homem Máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003, pp. 37/64.

aliviaria jamais. Além, de não “consertá-lo”, o paciente sofre de complicações pós-cirurgia, e, o que já não era bom, ficou pior. Ora, quantas diferenças técnicas e semelhanças de concepção encontram-se em curso no *modus operandi* de Charles Bovary e dos atuais cirurgiões – sem perder de vista o princípio que concebe o homem como máquina, passível de arranjos, acomodações, precipitações daquilo que a natureza, por hipótese, não alteraria no curto período de uma existência? E a paixão de Emma Bovary seria diagnosticada e harmonizada com algum psicotrópico de ocasião.

No período neolítico, segundo Lévi-Strauss, a humanidade, na figura de nossos mais antigos ancestrais, não fez senão interrogar e pesquisar a natureza, através dos sentidos¹³ e de um conseqüente tipo de entendimento. Em primeiro lugar, por interesses estéticos e de *mero* conhecimento, e, somente após, para utilização prática dos vegetais, dos animais e dos minerais. Naquele período, inventou-se a cerâmica, a tecelagem, o cru e o cozido, o bronze, e, grandiosamente, a humanidade “domesticou” a natureza através de enxertos e cruzamentos. Em outras palavras, frutas, legumes e grãos, originais, foram adaptados ao paladar humano e os animais, domesticados. No período neolítico principia a prática do reino do homem sobre o da natureza, de modo a “humanizá-la” aos seus sabores. Assim, descontado o anacronismo, pode-se afirmar que a humanidade já praticava, desde aquela época, uma forma de transgenia, ainda que natural. E, de certa forma, a Antigüidade recebeu tudo pronto e pôde inventar conhecimentos tidos e havidos como “inúteis”: Matemática, Filosofia, jogos e entretenimentos, ao menos sob alguns aspectos para Aristóteles. Porém, sem a biotecnologia a sustentar a produção massiva de alimentos, asseguram os cientistas, a fome crescente do mundo seria bem maior.

* * * * *

Um problema para a Bioética, de conseqüências morais e jurídicas de difícil solução, é o da escolha de doador de sêmen para inseminação artificial. Em São Paulo, correu, nos circuitos em que se discute ética e declinações morais, o fato de um médico especialista em inseminação artificial, nada prudente, ter aconselhado um casal, com dificuldades naturais para ter filhos, que o doador de sêmen poderia ser o pai do marido. O que se deu ao caso. A nora foi fecundada, artificialmente, com sêmen do sogro. Cena seguinte: toda a família em pânico, como as situações discutidas em outras bases por Lévi-Strauss, em *Relações elementares de parentesco*. Afinal, o caso presente não está referido a nenhuma sociedade tribal, em que o “pai” não é necessariamente o “genitor”, mas aquele que de fato cria a criança. Tem-se que no antiexemplo paulistano, para ficar-se somente na linha patrilinear, o avô, que já era sogro ser catapultado - pela ingerência médica e excessiva eficiência da aplicabilidade da tecnociência - ao lugar de pai “natural” do seu neto. No mesmo passo, o pai jurídico da criança, do ponto de vista natural é “transformado” em irmão de seu filho legal, mas não legítimo, embora nascido do útero da própria e legítima esposa. Desconsiderado o aspecto próximo do incestuoso de todo périplo, desde a orientação médica-fecundação-nascimento, contrária ao interdito básico da civilização. Afinal, mesmo com mediações tecnocientíficas, do ponto de vista ético, o sogro não deve ter filho com a nora. O episódio evoca a necessidade de que cada caso – no universo dos problemas que a tecnociência apresenta para a Bioética - seja tratado pelo detalhe particular, cada um à sua vez, de modo a não gerar absurdos antropológicos e complicações familiares irreconciliáveis.

Atualmente, o problema da inseminação artificial parece solucionado com o anonimato do doador de sêmen. Porém, é possível, com a realização de cruzamento de informações contidas nos *dnas* de

¹³ Ver “A ciência do concreto”. In LÉVI-STRAUSS, Cl. *O Pensamento Selvagem*. 2.ed. Tradução Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguir. São Paulo: Nacional, pp. 19-37

pai e de filho, a revelação do genitor biológico de um filho. Contudo, abre-se uma questão de caráter bioético, para a qual o direito positivo sugere soluções. Porém, permanece a questão acerca do alcance ético e afetivo de tais soluções.

Se de um lado o avanço da tecnociência no campo da biologia traz progressos e promessas de felicidade imediata, de outro, há inúmeros casos em que as situações se complicam. Por exemplo: pacientes com “obesidade mórbida”, que, após regimes e intervenções cirúrgicas, sentem-se deprimidos e com compulsões. Objeto de reportagem recente, alguns antidepressivos – a listagem norte-americana chega a mais de uma dezena – consumidos regularmente, têm induzido pacientes ao suicídio, sem registros psicológicos de tentativas anteriores. Tais dados não podem – sem mais – ser contrapostos à luz da tradição filosófica acerca da ausência do sentido da vida. Há medicamentos para controle do peso, das paixões e da vida sexual. Numa espiral de controles, profetas sociais e formadores de opinião, calcados na inventividade da tecnociência, podem “programar” e divulgar de modo superimposto o comportamento médio dos cidadãos, a controlar as paixões desorganizadoras da ordem e da administração racional da produção caótica e do consumo compulsivo. Nem mesmo em *The Brave World*, em que a utopia em descenso, negativa, inaugural da crítica da engenharia genética, imaginou-se possíveis graus de controles. Paradoxo maior ocorrerá se o Estado, num rasgo de socialização dos avanços tecnológicos no campo da correção do corpo e promoção da saúde, do prazer e da felicidade, oferecer quicá, gratuitamente, aqueles medicamentos à população.

No filme *O Lucky Man*, de 1973, dirigido por Lindsay Anderson¹⁴ (1923-1994), com roteiro de David Sherwin, dinamite pura da crítica social no

embalo dos anos 60, o protagonista Michael Arnold Travis, ou simplesmente Mick Travis, personagem vivido por Malcolm McDowell, em determinado momento da vida – após passar por subempregos degradantes e hilários, como o de vendedor de café, empacotado – aceita participar de uma experiência como *cobaia humana*. Permanece internado por um tempo. Levantado o lençol, que o recobre na cama hospitalar, invade a tela um corpo de porco gigante no lugar do seu, com patas diminutas, porém mantido o rosto apavorado da personagem... Aos desavisados o filme pode parecer surrealista, somente. Também, sob fina ironia e realismo nauseante, no romance *Ruído Branco*, de Don DeLillo¹⁵, o drama familiar vivido numa pequena cidade imaginária do Meio Oeste norte-americano, Blacksmith, prefigura o desastre provocado pela Union Carbide, na tragédia que matou no mínimo dois milhares de pessoas e deixou outro tanto de feridos em Bhopal, na Índia, ao final da década de 80 do século passado. Tanto numa como noutra, os cidadãos evacuaram as cidades, entenda-se, por conta de uma “formação tóxica atmosférica”. No romance, em que nada parece ir bem, apesar da latente racionalidade em curso, a combinar consumo e trabalho.

O casal é formado por Jack, professor universitário, chefe do departamento de hitlerologia do College-on-the-Hill, e a esposa, Babette, grandalhona e mal arrumada, leitora voluntária para velinhos desamparados, mística a seu modo, participante de um programa laboratorial farmacêutico para testagem de novo medicamento (*sic*), juntamente com outras pessoas. Convivem com colegas da Universidade um tanto obsessivos. Em pouco tempo, há um desandar da ordem familiar: a mulher teme, doentiamente, a morte, apresenta sintomas desconhecidos, imprevisíveis e incontroláveis e marido

¹⁴ O cineasta Lindsay Anderson, indiano naturalizado inglês, ficou conhecido do público brasileiro pelo filme *If...*, de 1968. *If...* é uma sátira da escola pública inglesa, do sistema escolar e das punições para os desvios de comportamento com chicotadas, estipuladas em números e com hora marcada, em público.

¹⁵ DeLILLO, Don. *Ruído Branco*. Tradução Paulo Henriques Britto. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

Deu no New York Times, à época, incorporando passagem do romance: “A grande particularidade de *Ruído Branco* é sua compreensão e percepção da trilha sonora dos Estados Unidos. O ruído branco inclui o som sempre presente do tráfego da auto-estrada, um murmúrio remoto e constante que contorna nosso sono, como almas mortas balbuciando nas margens de um sonho.”

também adoece. Ora, onde estiveram a ética e a Bioética com seus aspectos normativos e prescritivos, necessários e pontuais, frente tais exemplos retirados da filtragem realística e crítica da imaginação artística?

A combinação de avanços da pesquisa biotecnológica aplicada à medicina culminou com a liberação da primeira fase do primeiro teste com célula de embrião humano nos EUA. Deu na *Folha de São Paulo*: "Os EUA aprovaram ontem o primeiro teste em seres humanos de uma terapia à base de células-tronco embrionárias já feito no mundo. O experimento será conduzido pela empresa de biotecnologia Geron, da Califórnia, com o aval da FDA, a agência que regula alimentos e fármacos no país."¹⁶ Segundo o articulista, houve pressão popular para o início do processo, pois a segurança do experimento ainda é objeto de suspeição por parte de cientistas envolvidos... E no plano nacional, segundo a mesma fonte, tem-se a notícia alvissareira para a pesquisa científica: "Grupo cria célula-tronco sem o embrião".¹⁷ E novo material poderá ser utilizado para teste de fármacos em curto prazo. Mesmo sintetizada a célula-tronco sem a participação de embrião, a aplicação do fármaco correspondente não deixará, certamente, de suscitar problemas éticos e bioéticos. Porém, a descoberta realizada por pesquisadores do Centro de Estudos do Genoma Humano da USP, publicado no *Journal of Translational Medicine*,¹⁸ aponta para a possibilidade de obtenção de células-tronco adultas a partir das trompas de Falópio, as tubas uterinas que conduzem os óvulos para o útero após a fecundação. As trompas de Falópio possuem células-tronco mesenquimais com potencialidade para transformar-se em uma gama variada de células. Tal descoberta alivia, em parte, os dilemas éticos envolvidos na produção de células-tronco sintetizadas.

Como quer Hans Jonas, o "próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica", e o "*homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto. Essa culminação de seus poderes, que pode muito bem significar a subjugação do homem, esse mais recente emprego da arte sobre a natureza desafia o último esforço do pensamento ético, que antes nunca precisou visualizar alternativas de escolha para o que se considerava serem as características definitivas da constituição humana".¹⁹ Eis a questão ética de previsão e de responsabilidade. Mas, como "*a verdade é filha do tempo, não da autoridade*", segundo Francis Bacon, é necessário perder o medo da tecnociência e da biotecnologia, sem perder de vista os princípios da Bioética, que se encontram em expansão e consolidação.

A tensão entre o avanço descontrolado da tecnociência e o movimento da Bioética pode ser mais bem aquilatada pelas palavras de Broch: "...*quem tiver deixado atrás de si o primeiro portão do terror ficará cercado do adro de um ambiente ignoto, novo, maior, ficará envolto e enleado por uma nova consciência, que o recolocará na sua própria sina, na sua própria lei, e isentado do retorno, isentado do decurso saturnino, isentado da impaciência da sua escuta, será ele o ente reerguido, que novamente cresce para cima, que se reencontra a si próprio; seu barco deslizará apenas com os remos recolhidos, suavemente, sem aguarda, em tempo outorgado, como se o desembarque estivesse iminente, o desembarque na orla da realidade verdadeira, eximida do acaso;*"²⁰

Uma interrogação persiste: onde se encontra a *épura* entre tecnociência e Bioética? Por que, ao que tudo indica, a localização do real não se estabelece nos planos de projeção, aos moldes do exercido pela Geometria Descritiva?

¹⁶ GERAQUE, E. "EUA liberam 1º teste com célula de embrião humano". In *Folha de São Paulo*. Edição de 24 de janeiro de 2009, p. A 14.

¹⁷ Da Reportagem Local. "Grupo cria célula-tronco sem o embrião". *Idem*. Edição de 25 de janeiro de 2009, p. A 27.

¹⁸ Conferir JAZEDJE, T. et alii. "Human fallopian tube: a news source of multipotent adult mesenchymal stem cells discarded in surgical procedures". In *Journal of Translational Medicine*. 18 June 2009. ISSN 1479-5876. Article URL <http://www.translational-medicine.com/content/7/1/46>

Para o estudo em pauta, o tecido das Trompas de Falópio foi retirado através de histerectomias e outros procedimentos ginecológicos, a que foram submetidas mulheres férteis em idade reprodutiva (de 35 a 53 anos), sem tratamentos hormonais anteriores.

¹⁹ JONAS, H. *Op. Cit.*, p. 57.

²⁰ BROCH, Hermann. *A Morte de Virgílio*. Tradução de Herbert Caro. São Paulo: Mandarin, 2001, p. 95.

Sobre a metafísica da adaptação

About the metaphysics of adaptation

Kostas E. BEYS

(Professor Emérito da Universidade de Atenas-
Diretor do Centro de Estudos Jurídicos Theophania)

Resumo

O autor aborda o tema da evolução humana a partir das contribuições da ciência contemporânea, mostrando os laços entre os resultados das investigações atuais e a tradição filosófica de inspiração platônica

Palavras-chave: evolução – DNA – Platão - metafísica

Abstract

The author addresses the issue of human evolution from the contributions of contemporary science, showing the links between the results of current research and the philosophical Tradition of Platonic inspiration.

Keywords: evolution, DNA, Platon, metaphysics.

De acordo com o conhecimento científico atual, os primeiros sinais de vida na Terra surgiram, aproximadamente, há 4 ou 5 bilhões de anos, quando, a partir dos aminoácidos originaram-se moléculas orgânicas “protobactérias”. Muito mais tarde estas moléculas adquiriram núcleo, que herdou seu código genético, mais conhecido como DNA, que desde então sofreu contínua evolução e enriquecimento. A partir destas premissas e através de condições inexoráveis de extinção, mas também de uma persistente resistência de adaptação e

sobrevivência, ocorreu a junção de mais células em organismos multicelulares dentro das águas geladas do oceano, a formação gradual do esqueleto, as diversidades do mundo animal e ainda, mais especificamente, a evolução do seres de forma humana primitivos (há 4 ou 5 milhões de anos) desde o homo erectus e do homo habilis até as espécies recentes de homo sapiens, há 30 ou 50 mil anos. Esta trajetória de vida na terra deu-se através da prontidão dos genes de resistência, levando a uma nova adaptação do mecanismo físico. Talvez o leitor observe que o desejo

de resistência pressupõe o funcionamento cerebral, do qual nossos antepassados mais distantes não dispunham. Deste modo omite-se o fato de que a força de adaptação não decorre apenas do estímulo cerebral. Ela pode decorrer da programação genética (DNA), cuja descoberta está inserida em nossos dias, no entanto, na dimensão filosófica Platão já havia falado a respeito, e ainda em diversas de suas obras ele fazia uso, repetidamente, do verbo *πέφυκε* (pefyke : inato, inerente), com o sentido de que esta programação está inscrita dentro de nós: «*οὕτως ἡμῖν κατὰ φύσιν πέφυκεν*» (*Leis*, 733 a 7)¹, com especial ênfase em nossa programação inata, não apenas para o belo e o ideal, p.ex. o reconhecimento «*πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρὰν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἐνεκα τούτου πράττειν*» (*Filebo*, 58 d 4-5)², mas também no fato de odiarmos passionalmente tudo o que nos prejudica ou nos ameaça: «*πέφυκεν Ἐρωσ μισεῖν*» (*Banquete*, 195 b 3)³.

Nas reuniões natalinas do nosso grupo de amigos, onde foram formuladas estas teses, por ocasião dos recentes acontecimentos tempestuosos, alguém contra-argumentou que a incitação da chamada paixão inerente pelo ódio encorajou os atos incendiários e os saques aos estabelecimentos. A discussão se conteve no antípoda da falência global das instituições através da atitude espoliativa de seus administradores, como motivo desencadeador do levante. A palavra, no entanto, voltou para a dimensão filosófica, quando uma outra pessoa mencionou que, segundo Platão, a nostalgia do homem pelo divino, tem suas raízes também em nossa programação genética, ou seja, nossa alma, pela própria natureza, está programada a sentir nostalgia, como uma asa que deseja voar alto, naquele mundo transcendental buscando encontrar-se com o divino, como o mostra o silogismo conciso das idéias

mais elevadas da beleza, da sabedoria e da bondade (*Fedro*, 246 d 6- e 2: «*πέφυκεν ἡ ππεροῦ δύναμις (...) ἀγειν ἄνω (...) ἢ τοῦ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ (...), το δε θεῖον καλόν, σοφόν, αγαθόν*»]⁴. Desta maneira explica-se, porque e como, apesar das terríveis anomalias que vivemos não nos falta a coragem e não estamos dispostos a condenar de maneira unilateral as vozes de indignação e reação de nossos filhos pelas ruas incendiadas. Os jovens se apropriaram do movimento de indignação, já que seus pais não puderam sair do sistema apodrecido. A reação é inevitável, uma vez que, muito antes de Platão, Heráclito, eminente filósofo pré-socrático e também sacerdote discreto de Apolo efésio, havia salientado que tudo conflui dentro de um contexto de incessante conflito. A perpétua alotropia espiral do universo físico / natural e do comportamento humano compõe uma unidade estável das oposições, de modo que, por fim, predomine “o interesse adverso”, que resulta no surgimento da “belíssima harmonia emergente dos opostos” e que por fim se revela por meio de intensas rivalidades “e que se possa fazer tudo com discórdia” (DIELS-KRANZ, I 152,8-10)⁵.

Ao ouvir esta colocação, um amigo que participava da reunião natalina, quis me provocar, e disse que, apesar dos ataques, dos incêndios e da fumaça que invadiram os noticiários da televisão, transmitidos inclusive no exterior, eu ousei e vivenciei, com certa apatia, momentos de elevação filosófica e de exaltação metafísica. Ao concordar com o que dizia, ele se mostrou surpreso e, então, lhe relatei que, na pequena igreja de Nossa Senhora o coral misto do brilhante compositor e professor de música, Nikos Fylachtos, cantava, literalmente, com vozes angelicais que nos transportaram para outros mundos. Panagiotis, meu bom e sério amigo, desde a época do curso de

¹ PLATÃO *Leis*, 733 a 7 : assim somos submetidos à natureza

² id., *Filebo*, 58 d 4-5: desta potência de nossa alma que nasceu para desejar o verdadeiro e fazer tudo em vista deste

³ id., *O Banquete*, 195 b 3: é natural o Amor odiar

⁴ id., *Fedro*, 246 d 6 – e 2: inscrita no dinamismo da asa (...) busca conduzir (...) onde a raça dos deuses habita (...) ao divino que é belo, sábio, bom.

⁵ O autor faz referência à célebre edição dos fragmentos dos Pré-socráticos, mencionando explicitamente um fragmento de Heráclito (N. Ed.)

pós-graduação em Mônaco, me escreveu o seguinte: “Não sentia tamanho estado de glória dentro de uma igreja desde que eu era criança. Sentir que a palavra ouvida não é terrena e corriqueira (...). Me lembro que, ao ouvir *A Paixão segundo São João* e *A Paixão segundo São Mateus* em Mônaco, disse: o que Bach contribuiu com sua música para a religião cristã, seu clero não pôde contribuir ao longo de 2000 anos”. Semelhantes emoções haviam me perpassado uma semana antes, no pequeno morro batido pelo vento que fica atrás da Rocha de Zalongou. Na pequena igreja de São Jorge juntamente com 34 moradores que ainda restaram na aldeia, haviam chegado também de regiões mais próximas e mais distantes mais umas tantas pessoas para subir a escada mágica que transporta os habitantes da terra para o céu através dos hinos religiosos do coral de sons multicoloridos.

As pessoas iniciam sua caminhada de Preveza, ainda de madrugada – e hoje através do orvalho do inverno e da neblina das montanhas sinuosas. Desta vez o carro do Spyros que levava o pequeno harmônio, bateu contra uma pequena rocha que havia deslizado da extremidade da rua escura. O pneu do carro furou e o carro sofreu avarias, felizmente sem fazer vítimas. Chegaram atrasados e cantaram com tanta devoção que nada tinha a invejar da experiência mágica que vivenciávamos nos tempos de juventude, quando ouvíamos as obras primas de Haendel, de Bach e de Mozart nas igrejas alemãs.

(tradução língua neo-helênica: Helena Szalis - Centro Kavafys de Cultura Helênica; tradução das citações em grego antigo: Luiz Alberto Cabral - Centro Kavafys de Cultura Helênica /UNICAMP)

Resenhas

Book review

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânetos: a vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007.

Rogério Miranda de Almeida doutorou-se em filosofia pela Universidade de Metz e em teologia pela Universidade de Estrasburgo, ambas na França. Escritor singular, produziu e publicou *Nietzsche et le paradoxe* (Presses Univesitaires de Strasbourg, 1999). Na tradução inglesa, o livro foi publicado sob o título: *Nietzsche and Paradox*, SUNY Press, Estados Unidos, 2006; segunda edição, 2007. Em português, a obra foi traduzida pelo próprio autor e publicada por edições Loyola, 2005. Ainda em 2005 veio a lume, também por edições Loyola, *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*. Em 2007, a Loyola editoria igualmente: *Eros e Tânetos: a vida, a morte, o desejo*. Além destas obras, Miranda de Almeida escreveu e publicou diversos artigos em revistas filosóficas do Brasil e da Europa. Lecionou filosofia e teologia no *Saint Vincent College*, Pensilvânia, USA, filosofia na Universidade Sant'Anselmo e teologia na Universidade Gregoriana, ambas em Roma. Atualmente, é docente pesquisador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, campus Curitiba.

Eros e Tânetos apresenta, como temas centrais, a vida e a morte, a geração e a corrupção, a criação e a aniquilação. Neste livro, que contém trezentas e quarenta e uma páginas e quatro capítulos, o autor analisa o tema da vontade e do desejo que, segundo

ele, nascem de uma falta, de um hiato, de uma ausência e de uma tensão que são responsáveis pela vida e a morte, a geração e a corrupção ou, numa palavra, pela transformação de todos os seres. Tendo como ponto de partida os filósofos pré-socráticos e os diálogos de Platão, Miranda de Almeida termina examinando o ambivalente conceito de vontade em Schopenhauer e a questão do desejo e das pulsões de vida e de morte em Nietzsche e em Freud.

Quero destacar duas das principais teses desenvolvidas ao longo deste livro. A primeira, que é introduzida logo no prefácio, afirma que não se percebe, nos escritos dos pré-socráticos, em Platão, em Hegel, em Nietzsche e em Freud, uma síntese terminal ou uma palavra derradeira que viesse dar um sentido último às suas filosofias. Em vez disso, têm-se o vir-a-ser e as transmutações infinitas que, pela escrita, apontam justamente para as oposições e a incessante superação ou construção e destruição do conhecimento. A segunda tese, que está vinculada à primeira, consiste em que esses filósofos sempre buscaram manifestar a ligação, a passagem ou a mediação – que o autor denomina pela expressão “entre-dois” – que se verifica entre verdade e falsidade, entre ódio e amor, entre corrupção e geração, entre vida e morte.

No *Prefácio*, redigido em Estrasburgo, Miranda de Almeida descreve com elegância e precisão metodológica alguns elementos de sua trajetória intelectual. Ao mesmo tempo, refere-se aos grandes nomes da produção filosófica e teológica da Europa durante o período em que lá esteve: 1986–1993.

Evoca também a conversa que, numa tarde, tivera com Roland Sublon, na qual este observava que em Schopenhauer e em Freud não se encontra uma síntese ou uma *Aufhebung* terminal. Miranda de Almeida junta que, mais tarde, se daria conta de que tampouco em Nietzsche, em Hegel, em Platão, nos pré-socráticos e, em suma, em nenhum filósofo, se acha uma síntese, uma conclusão ou uma palavra que venha fechar ou arrematar de uma vez por todas a significação, que é a marca característica do filosofar.

A obra, que é composta de duas partes, se subdivide, na primeira parte, em dois capítulos: **Capítulo I: Os pré-socráticos: geração–corrupção–morte–vida;** **Capítulo II: Platão: eros, imortalidade, mediações.** No primeiro capítulo, o autor introduz, já no início, a interrogação de Agostinho quanto a saber se esta vida consiste numa *vida mortal* ou, antes, numa *morte vital*. Esta será a problemática ou o *leitmotiv* que perpassará não somente o primeiro capítulo, mas todas as reflexões contidas em *Eros e Tânatos*. Assim, esta mesma questão recorrerá, especificamente neste primeiro capítulo, na *Teogonia* de Hesíodo, nos fragmentos de Heráclito, de Parmênides e de Empédocles, onde o autor mostra o constante jogo e a constante *inter-relação* que se verificam nos pares de opostos: dia e noite, ser e não ser, ódio e amor, construção e destruição, vida e morte. No segundo capítulo, Miranda de Almeida examina o problema do amor e da imortalidade utilizando-se de sua expressão favorita: o *paradoxo do entre-dois*. Com isso ele quer significar a passagem, a ponte ou aquilo que liga o hiato existente entre a vida e a morte, a expansão e a retração, a agregação e a desagregação, a geração e a corrupção. É, pois, com base nesta noção do *entre-dois* que o filósofo argumentará que em Platão não existe uma dicotomia irredutível entre o ser e o não-ser, nem também entre os demais conceitos platônicos que, vulgarmente, se pretendem “opostos”. Aliás, a autor evidencia que a expressão “dualismo platônico” é equivocada e lamentavelmente consagrada. “Na verdade, esta

expressão trai não somente uma falta de conhecimento do *texto* platônico, mas também uma miopia estúpida que só vê “oposições” lá onde, ao invés, se encontram passagens, gradações, mutações, permutações, rupturas, retomadas e inclusões” (ALMEIDA, 2007, p. 165). Consequentemente, os diálogos platônicos se caracterizam pela tentativa de se apreender um sentido que nunca se dá, pois, segundo Miranda de Almeida, os diversos sentidos são reiterados por novas conexões e novas significações que revelam, justamente, outras tantas leituras e reinterpretações. Nesta perspectiva, ele analisa acurada e minuciosamente os diálogos: *O Banquete*, *A República* e *o Fédon*. Note-se, contudo, que o essencial deste capítulo culmina, no meu entender, com a página cento e sessenta e cinco, onde se pode seguramente deduzir que não há em Platão uma dicotomia irredutível entre o mundo sensível e o mundo das realidades inteligíveis, entre o verdadeiro e o falso, entre o ódio e o amor, entre a geração e a corrupção. De sorte que – conclui o autor com veemência – não se poderá compreender Platão se não se tiver presente o conceito de meio, de passagem, de *entre-dois*, ou de *metaxy*.

A segunda parte é igualmente subdividida em dois capítulos: **Capítulo III: Schopenhauer: Vontade de vida e vontade de nada;** **Capítulo IV: Nietzsche, Freud e o desenrolar das pulsões.** No terceiro capítulo, Miranda de Almeida deixa claro que a vontade é certamente o tema central da filosofia schopenhaueriana, mas se trata de uma vontade de vida que é também, e paradoxalmente, vontade de morte. Ele desenvolve um paralelo entre a vontade de Schopenhauer e a coisa em si de Kant, tendo, ao mesmo tempo, o cuidado de mostrar que o pensador de *O mundo como vontade e representação* vai além do autor da *Crítica da razão pura*, pois naquele a vontade se apresenta não somente como a *coisa em si*, mas também como um desejo cego, cuja única finalidade reside, ambivalentemente, na sua infinita e sempre recomeçada insaciabilidade.

Convém lembrar que nesta e nas suas outras obras, Miranda de Almeida retorna incessantemente aos capítulos que já desenvolvera. Em *Eros e Tântatos*, ele o faz com o propósito de realçar as correlações que, nos autores examinados, existem entre a vida e a morte, a geração e a corrupção, a construção e a destruição. Mas ele também antecipa as questões que serão analisadas nos capítulos posteriores, como é o caso, por exemplo, do quarto e último capítulo, que trata da filosofia de Nietzsche e das teorias analíticas de Freud. Acrescente-se que o significado dessa constante retomada faz parte essencial de sua escrita filosófica que, ao primar pelo rigor, a clareza e a beleza literária, seduz e envolve o leitor na dinâmica mesma da tensão do desejo e da luta dos “opostos”.

Eis porque o quarto capítulo, *Nietzsche, Freud e os desenrolar das pulsões* – assim como os capítulos anteriores – insiste tanto na tese de que a vida e a morte não se opõem de maneira irreduzível, ou dualística. Aqui também, como nos pré-socráticos, em Platão e em Schopenhauer, não existe uma síntese ou uma *Aufhebung* terminal, pois as forças e as pulsões em Nietzsche e em Freud revelam que a destruição e a construção, a vida e a morte, o ódio e o amor não cessam de se separar e de se entrelaçar radicalmente. Assim, ao examinar a ambiguidade do conceito de niilismo em Nietzsche, Miranda de Almeida conclui: “A peculiaridade deste movimento, ou de uma de suas modalidades, consiste justamente em desmoronar as velhas crenças e, ao mesmo tempo, criar novos valores, novas perspectivas, novas visões, novas significações, novas designações” (ALMEIDA, 2007, p. 326). Note-se, porém, que coerente com o seu questionamento fundamental, o autor não termina a sua obra, preferindo lançar, com Agostinho, a mesma interrogação que havia introduzido já no início do primeiro capítulo: “Trata-se de uma vida mortal ou de uma morte vital? Ou de ambas ao mesmo tempo?...” (ALMEIDA, 2007, p. 341).

Portanto, a leitura de *Eros e Tântatos* é recomendada não somente para alunos e professores

de filosofia, de psicologia, de sociologia e teologia, mas também para todos aqueles que se debruçam sobre a problemática do desejo, do amor, da vida e da morte, ou da vida-morte.

Samuel Mendonça

(Programa de Pós-Graduação em Educação
PUC-Campinas)

AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a aurora de uma nova ética**. São Paulo: Humanitas; Ijuí: UNIJUÍ, 2008.

Iconoclasta, crítico feroz da tradição filosófica, transformador de valores, destruidor de verdades, adversário ferrenho da metafísica, esteta que permeia toda a sua filosofia de um chamado à afirmação da vida e de suas paixões, mestre da suspeita, pensador que proclama a morte de Deus e promove a implosão dos fundamentos de uma moral centrada em princípios e finalidades absolutos: muitas figuras são utilizadas para se referir a Nietzsche, muitas delas insuficientes para abarcar toda a complexidade de sua multifacetada obra filosófica. Por vezes, tais metáforas ou rótulos enfocam-no de modo excludente, trazendo a lume algumas idéias suas e deixando outras de lado ou ignoradas. Ora, considerando-se Nietzsche como crítico do conceito de verdade, é de se supor que também suas idéias se desdobrem num leque de perspectivas variadas, sem que nenhuma dentre elas detenha o status de certeza absoluta. Tal como o homem do qual fala, Nietzsche também é um avaliador, um criador e destruidor de valores, que faz sua existência através de suas interpretações. O que Vânia Dutra de Azeredo faz na obra em questão é justamente cotejar e analisar Nietzsche a partir de uma de suas múltiplas perspectivas: a de que, no terceiro período das reflexões do autor de *Ecce Homo*, através da crítica aos conceitos metafísicos tradicionais

e às morais de fundo deontológico e teleológico, o filósofo propicia a construção de uma nova ética, que leva em conta o homem como ser que produz destrói interpretações e valores sem cessar e que não possui um fundamento e nem uma finalidade. Uma ética pautada no *amor fati*, no amor ao destino e ao necessário, acoplando uma dimensão trágica na vida, como argumenta a autora. Tal é uma amostra da profunda riqueza do pensamento nietzschiano, que se renova a cada perspectiva, sem se esgotar num termo ou numa verdade última.

Para empreender sua análise, Azeredo utiliza-se das idéias defendidas por Nietzsche na fase final de sua obra. A periodização das obras do filósofo alemão que a autora leva em conta segue a classificação elaborada por Scarlett Marton, que as classifica em três fases: a primeira, marcada por *O Nascimento da Tragédia*, na qual predominam a influência e a crítica a Schopenhauer; a segunda, cuja obra mais representativa é *Humano, demasiado Humano*, na qual se desenvolve um pensamento positivista; e, por fim, a terceira, que se inicia com *Assim falava Zaratustra*. A escolha deste terceiro período, entretanto, não é arbitrária: Azeredo a toma como o momento em que se faz efetivamente a filosofia nietzschiana, em que seu pensamento se desenvolve com plena autenticidade e maturidade. É nesse estágio, portanto, que Nietzsche evidencia a elaboração da sua ética do *amor fati*.

O título do livro não poderia ser mais esclarecedor: o termo *aurora* remete claramente a uma emergência ou irrupção, ao vir à tona de algo anteriormente oculto ou adormecido; mais ainda, seu significado se liga à noção de passagem ou de trânsito, de mudança ou de devir, e, referindo-se à ética, a uma concepção do agir humano que é transitória. Como a ética do amor ao destino se assenta nos valores provisórios impostos pelas interpretações, o método mais conveniente para se analisar a irrupção de tal ética não é a reconstituição de seu fundamento e

tampouco desenhar seu horizonte teleológico: é necessária uma genealogia, que incida sobre as condições de surgimento dos valores e das interpretações. Este método, o preferido de Nietzsche, é o utilizado pela autora, uma vez que ele permite estruturar coerentemente as idéias do autor alemão. No caso, Azeredo fará a genealogia de três principais conceitos-chaves da filosofia nietzschiana: a vontade de potência, o além-do-homem e o eterno retorno do mesmo. É por eles que se trilha o caminho que desemboca no *amor fati*.

Na primeira parte, intitulada *A interpretação: perspectivas de um aumento de potência*, a autora explicita a crítica de Nietzsche em relação ao conceito de verdade e de valores eternos, pilares culturais do Ocidente que remontam à filosofia de Platão, reforçados pela influência do cristianismo. Tal paradigma estabelece uma diretriz de validade universal, subjacente a todas as interpretações e opiniões, um valor máximo que é tomado como medida de todos os outros valores. O que Nietzsche intenta fazer com sua argumentação a favor de um perspectivismo é justamente destituir o conceito de verdade da sua pretensão de ser eterno e de seu peso axiológico máximo; o autor alemão, ao situar a valoração no próprio homem, fragmenta esta verdade antes una e inabalável. Portanto, o que antes era certo e verdadeiro torna-se somente mais uma interpretação criada e imposta pelo ser humano, cuja existência é tão unicamente avaliar e emitir valores. Interpretação dotada de volatilidade, podendo facilmente ser dissolvida e substituída por outra.

Azeredo introduz a noção nietzschiana de interpretação a fim de argumentar que a ética do *amor fati* não só carece de fundamento como também não necessita dele. Com isso, constitui-se sua moral como desprovida de todo e qualquer ranço deontológico. Sem uma verdade ou um fundamento ao qual se estabeleceria seu dever, descobre-se também uma perspectiva ética distante de um horizonte

teleológico. As interpretações, como bem lembra a autora citando o pensador de Sils-Maria, não se orientam a nenhuma finalidade; elas são tecidas e destruídas pelo homem unicamente pelo prazer de criar e destruir. Isso porque as interpretações nascem diretamente dos impulsos inerentes ao homem e da sua luta por efetivação de forças. Toda avaliação e valorização surgem, portanto, a partir das forças em perpétuo combate no homem, e cada interpretação emitida nada mais é do que um impulso a se efetivar. A transvaloração e a mudança constante evidenciam o momento em que um impulso sobrepuja outro e executa-se uma mudança na hierarquia que rege as forças em luta; assim, a vontade de potência (*der Wille zur Macht*) define a existência do homem como um eterno postulador de interpretações.

O segundo passo que a autora aponta na direção da nova ética é a noção de além-do-homem (*Übermensch*), tratada na segunda parte de seu livro, *Do trágico ao ético: o percurso de uma afirmação*. Trata-se, entretanto, de uma etapa de transição: antes das considerações acerca da idéia nietzschiana de eterno retorno do mesmo, Azeredo intencionalmente trata da ultrapassagem do homem pela superação de si mesmo a fim de dissolver noções de eternidade e atemporalidade. Um procedimento genealógico, sem dúvida; porém necessário para a dissolução dos conceitos universais que obstruem a plena emergência do *amor fati*. Desta maneira, a luta constante dos impulsos acaba por tornar mutantes e fluidas as avaliações humanas; o ser dos valores transforma-se em vir-a-ser. Toda nova interpretação significa uma alteração da estrutura hierárquica dos impulsos humanos, seja no que diz respeito a um aumento das forças e também no que se refere ao enfraquecimento e decadência. O homem vive em constante transformação porque é um ser que visa a aumentar seu poder e se ultrapassar, indo além de si mesmo. Logo, a ética do amor ao destino, além de não trabalhar com uma moral de valores universais e sumamente necessários, incide sobre um sujeito cujo agir é movido pela criação e pelo devir. Trata-se de

uma esfera de ação movida pela ousadia da transvaloração.

Sua ética, sem fundamento nem finalidade, também desconhece qualquer caráter linear no tempo. O combate dos impulsos não tem começo nem fim; toda criação e destruição são sempre um novo início ou um novo término. Chega-se assim à idéia de eterno retorno do mesmo, conceito de difícil assimilação em Nietzsche. Não se deve confundi-lo com a eternidade da qual fala Platão e prega o cristianismo; não se trata aqui dum eterno transcendente e superior ao mundo concreto, mas de uma perspectiva de eternidade pensada na imanência e sem um sentido teleológico e impositivo de deveres.

A melhor maneira de se resumir o significado desta idéia é a apresentação que faz dela Azeredo, tomando-a como “círculo mundano de interpretações”. Dizer que o homem cria e dissolve interpretações pela inocência e pelo prazer da criação e da destruição, e que tais avaliações vão se sobrepondo uma a outra devido à luta entre forças e a vontade de efetivação de cada uma delas, leva à conclusão de que tais forças não possuem termo nem princípio justamente por carecerem de fundamento e de fins, como já foi dito, é afirmar que desde sempre o homem já se encontra existindo como vontade de potência e combate incessante de impulsos. Inexistem uma causa primeira ou um significado ulterior para o viver, o ser, o conhecer e o agir humanos. Conclui-se que o eterno retorno do qual fala Nietzsche nada mais é do que a alteração incessante da hierarquia de forças que regem a vontade de potência; pode-se dizer que se trata duma permuta entre impulsos que se faz *ad infinitum*. É o golpe de misericórdia aplicado na idéia de verdade e de valores universais e extemporâneos; em outras palavras, com o eterno retorno, vislumbra-se o percurso de transformação das idéias e dos valores, reforçando sua natureza efêmera e volátil.

É pelo entrelaçamento das noções de vontade de potência, de além-do-homem e de eterno retorno do mesmo que Azeredo define a nova ética apontada

por Nietzsche. Desaparecem as figuras do dever, da verdade que funda uma moral e a justifica, da utilidade como fim para toda ação prática, da clivagem entre as vontades e a ação. O discurso ético nietzschiano se assenta numa multiplicidade de perspectivas e numa busca incessante de fortalecimento e efetivação de poder por parte do homem, ancorada numa vontade ilimitada. A autora coloca a ética do *amor fati* sustentada sobre dois pilares: a natureza trágica da vida e o clássico imperativo de Píndaro: “torna-te quem tu és”. Como identifica Azeredo, o amor ao destino é, inexoravelmente, amar quem se é, quem se foi e quem ainda será; é a suma aceitação da vida em seu conteúdo integral. Numa ótica nietzschiana, é assumir todas as interpretações passadas sem qualquer traço de culpa ou ressentimento, incluindo-se aí aquelas ligadas ao agir. É abordar a ética sob um viés trágico, uma vez que os heróis das tragédias gregas não lutavam nem se ressentiam de seu destino, mas o assumiam inteiramente. É também um chamado à autenticidade, no que se refere à sentença de Píndaro.

A conclusão de Azeredo, após a genealogia desses conceitos, é a expressão afirmativa da vida, tão almejada por Nietzsche, na perspectiva do *amor fati*. Amar o destino é manifestar a petição de uma existência autêntica, em resumo, propiciar uma redescoberta do que é mais propriamente humano em detrimento das interpretações que foram impostas sob o verniz de “verdade absoluta”. Azeredo mostra que a ética concebida por Nietzsche tem o objetivo de resgatar a dimensão do homem como criador de valores, sem, no entanto, nenhum interesse soteriológico; tal reconstituição é feita unicamente para que o homem possa ultrapassar a si próprio e não se fixar numa redenção imóvel. A perspectiva trazida a lume pela autora fornece novos adendos para as discussões éticas atuais: uma nova maneira de pensar a moral, desvinculada de noções de utilidade e dever e mais alinhada ao que é genuinamente humano. Uma mudança do modo de interpretação.

José Marcelo Siviera Ramos

(Aluno da Faculdade de Filosofia, PUC-Campinas,
Bolsista PIBIQ/CNPq)

Normas para publicação

A Revista *Reflexão*, órgão de divulgação científica semestral administrada pelos Grupos de Pesquisa da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas, publicada desde 1975, aceita colaborações na área de Filosofia mediante as exigências expostas a seguir:

I. Submissão de trabalhos: aspectos éticos e direitos autorais

1. Os trabalhos submetidos são avaliados pelo Corpo de Pareceristas quanto a seu mérito científico, e a sua adequação aos requisitos da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) e a estas Normas para Publicação;
2. Podem ser aceitos para publicação os seguintes tipos de trabalhos: artigos, ensaios, debates, resenhas, ou outro que, conforme a circunstância, for acolhido pelo Conselho Editorial;
3. Os trabalhos podem ser redigidos em português, espanhol, francês ou inglês. Com a aceitação do Conselho Editorial, a publicação de trabalho em outra língua pode ser feita no caso de ser a língua original do autor;
4. O Conselho Editorial pode aceitar ou não os trabalhos submetidos e, eventualmente, sugerir modificações aos autores, a fim de adequá-los à publicação. Os originais não serão devolvidos. Fica condicionada à autorização dos responsáveis pela revista a aceitação de trabalhos enviados por correio eletrônico, caso em que o(s) autor(es) deverá(ão) ser notificado(s);
5. É indispensável a apresentação, separada, da autorização expressa para a publicação do artigo e a divulgação de um endereço de correio eletrônico (*e-mail*) conforme o seguinte modelo:

“Eu (Nós), _____ autorizo(amos) a Revista *Reflexão* a publicar meu (nosso) artigo (ensaio, resenha...) intitulado _____, caso aprovado pelo seu Conselho Editorial, bem como de meu (nosso) endereço de correio eletrônico _____ . Responsabilizo(amo)-me(nos) por dados e conceitos emitidos, e estou(amos) ciente(s) de que a cessão de direitos autorais será reservada à Revista *Reflexão*.

6. Todos os trabalhos são submetidos à apreciação de, pelo menos, dois pareceristas, garantidos sigilo e anonimato tanto do(s) autor(es) quanto dos pareceristas. Os autores de trabalhos aceitos receberão um “Termo de Aceite” emitido pela Administração da Revista, onde constará o fascículo *provável* em que o trabalho será publicado. Em caso de aceite condicionado ou recusa, serão encaminhadas ao(s) autor(es) as sínteses dos pareceres;
7. Os autores receberão cinco exemplares do fascículo da Revista em que seu trabalho for publicado, podendo ficar à sua disposição maior número de exemplares em função do estoque disponível.

II. Normalização

1. Os trabalhos devem ser enviados em duas cópias impressas em papel A4 e também gravado em disquete ou CD com identificação do autor e do arquivo. A digitação deve ser feita em *Word for Windows 97* ou superior, utilizando-se fonte Arial

- tamanho 12, respeitando-se as margens superior e esquerda de 3,0 cm e inferior e direita de 2,0 cm, entrelinhas de 1,5 e com máximo de 30 páginas. A publicação de trabalhos mais extensos fica condicionada à autorização do Conselho Editorial;
2. Os artigos deverão conter, além do título, nome, maior formação e instituição a que se vincula o autor, resumo de no máximo 150 palavras em língua portuguesa e em inglês, seguidos de no mínimo três e de no máximo cinco palavras-chave em ordem alfabética;
 3. As Resenhas não devem ultrapassar cinco páginas (digitadas conforme procedimento descrito acima);
 4. As notas explicativas, referências e citações devem ser apresentadas no rodapé;
 5. A bibliografia deve constar no final do trabalho, em ordem alfabética, segundo a NBR 6023 da ABNT;
 6. Utilize-se *itálico* exclusivamente para termos e/ou expressões em língua estrangeira, "aspas" somente para citações com menos de quatro linhas (cf. ABNT, NBR 10520) e **negrito** somente para títulos de obras.

Toda correspondência deve ser enviada à:
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas
"Revista Reflexão"
Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades
Campinas – SP
CEP. 13086-900

Informações podem ser obtidas pelo seguinte telefone e correio eletrônico:

Telefone: (19)3343-7096

cchsa.revista@puc-campinas.edu.br

- for inferior and right borders, 1,5 space between sentences and a maximum of 30 pages of length. The publication of extended works is conditioned to Editorial Board's authorization;
2. Articles should present title, author's name, Academic formation, Institution's affiliation, and an abstract of a 150 words maximum, in Portuguese as well as in English, with at least three or at most five keywords, ranked in alphabetic order;
 3. Book reviews must not over last five printed pages (in accordance with previous described procedures);
 4. Commentary notes, Quotations references must be included in footnotes;
 5. Bibliography must figure at the end of the paper, in alphabetic order, following NBR 6023 instruction of ABNT;
 6. *Italic* shape must be used exclusively for terms and/or sentences in foreign language, "quotes" for quotations with less than four lines, only (cf. ABNT, NBR 10520) and **bold** shape strictly for titles of works.

All correspondence must be sent to:

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

"Revista Reflexão"

Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades

Campinas – SP

CEP. 13086-900

For further information, please contact the following telephone number and e-mail:

Telephone: (19) 3343-7096

cchsa.revista@puc-campinas.edu.br

Publishing norms

The *Reflexão* Review, half-yearly scientific journal managed by the Research Groups of the Philosophy College of PUC-Campinas, published since 1975, admits papers in Philosophy subjects within the following conditions:

I. Submissions: ethical aspects and copyright

1. Submitted papers are analyzed in blind-review by the Referee Body concerning its scientific merits, and its accordance to the requirements of Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) and to these Publishing norms;
2. There may be accepted for publication the following types of paper: articles, essays, debates, book reviews or any other that, due to current circumstances, might be received by the Editorial Board;
3. Papers may be written in Portuguese, Spanish, French or English. With the Editorial Board's approval, the publication of a paper in another language may occur in case it is the author's native language;
4. The Editorial Board may or may not accept submitted papers and, occasionally, suggest some revising measures to the authors, in order to make them suitable to publication. The original papers will not be returned. The acceptance of works submitted by e-mail is conditioned to the editors' authorization, in which case the authors will be notified;
5. It is indispensable to present, separately, a manifest authorization for publishing the submitted paper and an e-mail address like the following model:

"I (We), _____ authorize the *Reflexão* Review to publish my (our) article (essay, book review), entitled _____, in case it is approved by the Editorial Board, as well as my (our) e-mail address _____. By that, I (we) declare to be responsible for all given concepts and information, and aware of the fact that copyrights are reserved to the *Reflexão* Review."
6. All works are submitted to the evaluation of at least two referees, with guarantee of both authors' and referees' names secrecy and anonymity. Those authors whose works are accepted will receive a "Declaration of Acceptance" provided by the Review's management, in which should be determined the *possible series'* number in which the work will be included. If the acceptance is conditioned to authorization or refused, there will be sent the abstract of the editors' or referees analysis;
7. The authors will receive five unities of the Review's series' number in which their works is published, or more, depending on the quantity of copies in storage.

II. Normalizing guidelines

1. Works must be sent in two printed copies in A4 paper size, and also recorded in floppy disk or CD, with the author's identification and his file. Typing must be conform to *Word for Windows 97* or superior, in Arial 12 point font size, within 3,0 cm for superior and left borders, and 2,0 cm

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
(Sociedade Campineira de Educação e Instrução)

Grão-Chanceler
Dom Bruno Gamberini

Reitor
Prof. Pe. Wilson Denadai

Vice-Reitor
Profa. Ângela de Mendonça Engelbrecht

Pró-Reitor de Graduação
Prof. Germano Rigacci Júnior

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação
Profa. Vera Engler Cury

Pró-Reitor de Extensão e Assuntos Comunitários
Prof. Paulo de Tarso Barbosa Duarte

Pró-Reitor de Administração

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS

Diretor
Prof. Pe. Paulo Sérgio L. Gonçalves

Diretor-Adjunto
Prof. Peter Panuto

FACULDADE DE FILOSOFIA

Diretor
Prof. Pe. José Antonio Trasferetti

Artigos / Papers

Pensamento Alemão

- 11 **Mestre Eckhart e Longchempa: do fundo sem fundo primordial como Nada e Vacuidade**
Master Eckhart and Longchenpa: from the primal bottom without bottom to Nothing and Vacuity
Paulo borges
- 25 **Bem e mal: contradição ou paradoxo?**
Good and Evil: contradiction or paradox?
Rogério Miranda de Almeida
- 41 **A questão do desejo em Hegel e em Lacan**
The question of desire in Hegel and Lacan
Fábio Robson Búfalo
- 51 **O simbolismo das criações apolíneas e dionisíacas. Uma análise crítica da estética do jovem Nietzsche**
The symbolism of the creations Apollonian and Dionysian. A critical analysis of the esthetics of the young Nietzsche.
Clademir Luís Araldi
- 67 **Zaratustra e sua sombra**
Zarathustra and His Shadow
Ernani Chaves
- 77 **A questão da verdade em Husserl**
The question of truth in Husserl
Creusa Capalbo
- 84 **Para uma genealogia da alma: consonâncias e dissonâncias entre Nietzsche e Foucault**
On the genealogy of soul: consonances and dissonances between Nietzsche and Foucault
Antonio Edmilson Paschoal
- 93 **Perspectivas filosóficas da essência da ciência e da técnica**
Philosophical perspectives on science and technique's essence
Paulo Schneider
- 105 **A violência de Sócrates**
Socrates' violence
Wilson Antonio Frezzatti Jr.
- 117 **Tecnociência, Biotecnologia e Bioética**
Technoscience, Biotechnology and Bioethics
Antonio José Romera Valverde
- 127 **Sobre a metafísica da adaptação**
On the metaphysics of adaption
Kostas E. Beys

131 Resenhas

Books review