

ISSN 0102-0269

Reflexão

Ano XXVIII n^{os} 83/84

Revista Semestral da
Faculdade de Filosofia

IMAGINAÇÃO E ÉTICA



PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes César

Secretário: Fabiano Stein Coval

Conselho Editorial:

Arlindo Ferreira Gonçalves Junior, Constança Marcondes César, Fabiano Stein Coval, Germano Rigacci Junior, João Carlos Nogueira, Luiz Paulo Rouanet, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Tarcísio Moura

Colaboradores Efetivos:

Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, João Batista de Almeida Júnior, João Francisco Regis de Moraes, José Antonio Trasferetti, Luiz Roberto Benedetti, Maria Letícia P. Jacobini, Newton Aquiles von Zuben, Samuel Mendonça

Correspondentes no Brasil:

Alberto Cupani (Florianópolis SC), Alberto Oliva (RJ - RJ), Alino Lorenzon (RJ -RJ), Ana Maria Moog (RJ RJ)), Antonio Joaquim Severino (SP - SP), Creusa Capalbo (RJ - RJ), Elena Garcia (RJ - RJ), Elyana Barbosa (Salvador BA), José Carlos de Paula Carvalho (SP - SP), Leonardo Prota (Londrina PR), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia MG), Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife PE), Mário Guerreiro (RJ RJ), Marly Bulcão (RJ- RJ), Moacir Gadotti (SP SP), Miriam de Carvalho RJ RJ), Nelson Saldanha ((Recife PE), Olinto Pegorado (RJ RJ), Urbano Zilles (Porto Alegre RS).

Correspondentes no Exterior:

Alain Guy (+)(França), André Dartigues (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Attilio Danese (Itália), Daniel Schulthess (Suíça), Eduardo Abranches de Soveral (+)(Portugal), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), G. Arqbatziz (Grécia), Giulia Pasola Di Nicola (Itália), Glória Comesaña (Venezuela), Jean-Marc Gabaude (França), Joaquim Domingues (Portugal), José Esteves Pereira (Portugal), Maria Protopapas-Marnelli (Grécia), Mario Castellana (Itália), Mário Losano (Itália), Paulo Borges (Portugal), Oscar Pujol (Índia), Sonia Vásques Garrido ((Chile), Venant Cauchy (Canadá), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (França).

**FACULDADE DE FILOSOFIA
PUC-Campinas**

**REFLEXÃO 83/84
IMAGINAÇÃO E ÉTICA**

**CAMPINAS, SP
2003**

Reflexão/Faculdade de Filosofia - PUC-Campinas
Nº 1 . -Campinas: PUC-Campinas, 1975.

Periodicidade: semestral.

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

Até 2003 foram publicados 84 fascículos em 28 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

SUMÁRIO

Editorial	7
ARTIGOS	
Marly Bulcão , Bachelard: a noção de imaginação	11
Jean-Luc Pouliquen , Gaston Bachelard et le Surréalisme	15
Rogério Miranda de Almeida , Nietzsche e o eterno retorno	23
Walter Ferreira Salles , Deus está morto! Nietzsche e o “fim” da Teologia	37
Arlindo F. Gonçalves Jr. , Pressupostos para o agir moral segundo Ortega y Gasset	51
Maria Letícia de Paiva Jacobini , Discutindo ética através de filmes: uma experiência em Práticas de Formação	67
RESENHAS	75

SOMMAIRE

Editorial	7
ARTICLES	
Marly Bulcão , Bachelard: la notion d'imagination	11
Jean-Luc Pouliquen , Gaston Bachelard et le Surréalisme	15
Rogério Miranda de Almeida , Nietzsche et l'éternel retour	23
Walter Ferreira Salles , Dieu est mort! Nietzsche et la "fin" de la Théologie	37
Arlindo F. Gonçalves Jr. , Présupposés pour l'agir moral selon Ortega Y Gasset	51
Maria Leticia de Paiva Jacobini , En discutant l'éthique à travers des films: une expérience en pratiques de formation	67
COMPTES RENDUS	75

EDITORIAL

IMAGINAÇÃO E ÉTICA

A Revista *Reflexão* pretende, no presente número, focalizar primordialmente, mas não de forma exclusiva, temas de Estética e de Ética, através das idéias dos presentes colaboradores que, além disso, se reportam a pensadores como Bachelard, Nietzsche e Ortega y Gasset. No entanto, outras abordagens de relevância também aparecem nas suas reflexões, como as relativas à Teologia e à Educação.

Em primeiro lugar, a Professora Marly Bulcão discute a noção de imaginação na obra do importante epistemólogo francês G. Bachelard, abordando a diferença fundamental entre imaginação formal e material.

O segundo artigo constitui uma reprodução da palestra que o Professor Jean-Luc Pouliquen pronunciou na Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas, intitulada *Gaston Bachelard et le surréalisme*, e gentilmente nos ofereceu para publicação, explorando as múltiplas relações entre Bachelard e o Surrealismo.

O professor Rogério de Almeida analisa em seu artigo, Nietzsche e o eterno retorno, de que maneira o conceito de eterno retorno se exprime sob a modalidade de texto, espaço de interpretações intermináveis e que resultarão, em última análise, na noção freudiana de pulsão de morte.

Ainda Nietzsche e sua célebre proclamação da morte de Deus é o objeto do artigo do professor Walter Salles, que reflete sobre as conseqüências desta asserção (Deus está morto) para o exercício da Teologia.

Os pressupostos para o agir moral na ótica de Ortega Y Gasset são abordados pelo Professor Arlindo Gonçalves Jr. e procura destacar a superação do idealismo a noção de vida humana como realidade radical enquanto aspectos que viabilizam a o plano da eticidade orteguiana.

Por fim, a Professora Maria Leticia Jacobini relata sua experiência pedagógica com a exibição de filmes para abordar problemas éticos com alunos da PUC-Campinas.

Desejamos que os temas aqui expostos possam contribuir com o enriquecimento das reflexões do leitor, na mesma intensidade e proporção com que foram produzidos pelos colaboradores do presente número da Revista *Reflexão*.

A REDAÇÃO

ÉDITORIAL

IMAGINATION ET ÉTHIQUE

La Revue *Reflexão* a pour but, dans ce numéro, mettre en relief les thèmes de l'Esthétique et de l'Éthique à travers des idées de nos collaborateurs, lesquels, en plus, s'en rapportent à des penseurs tels que Bachelard, Nietzsche et Ortega y Gasset. Cependant, d'autres perspectives importantes sont mises en relief dans les domaines de la Théologie et de l'Éducation.

Le Professeur Marly Bulcão discute, d'abord, la notion d'imagination dans l'oeuvre de l'épistémologue français G. Bachelard, en étudiant la différence entre l'imagination formelle et l'imagination matérielle.

Le deuxième article présente le texte de la conférence par le Professeur Jean-Luc Pouliquen à l'Université Pontificale de Campinas, sur Gaston Bachelard et le Surréalisme et qu'il a offert pour publication dans notre revue; dans cet article il explore les possibilités des relations entre Bachelard et le Surréalisme.

Le Professeur Rogério de Almeida fait l'analyse, dans son article, du thème de l'éternel retour chez Nietzsche. Il montre comment le concept d'éternel retour s'exprime dans le texte de Nietzsche en déclenchant des interminables interprétations qui auront pour résultat, en dernier analyse, la notion freudienne de la pulsion de mort.

L'objet de l'article du Professeur Walter Salles c'est encore la pensée de Nietzsche et sa célèbre affirmation "Dieu est mort"; il réfléchit sur les conséquences de cette assertion par l'exercice de la Théologie.

Les présupposés de l'agir moral dans la perspective d'Ortega y Gasset sont étudiés par le Professeur Arlindo Gonçalves Jr. Il met en relief le dépassement de l'idéalisme et la conception de la vie humaine comme réalité radicale, dans l'éthique ortéguienne.

Enfin, le Professeur Maria Leticia Jacobini dévoile son expérience pédagogique avec la présentation de films pour étudier des problèmes éthiques avec les élèves de l'Université Pontificale de Campinas.

On souhaite que les thèmes exposés ci-dessus puissent contribuer à enrichir les réflexions du lecteur avec la même intensité et dans la même proportion des efforts développés par nos collaborateurs.

LA RÉDACTION

BACHELARD: A NOÇÃO DE IMAGINAÇÃO

BACHELARD: LA NOTION D'IMAGINATION

Marly BULCÃO
UERJ

RESUMO

Trata-se de analisar a noção de imaginação na poética de Bachelard a fim de ressaltar seu aspecto de originalidade. Para tal o artigo discute a diferença fundamental entre imaginação formal e imaginação material, retomando a crítica bachelardiana ao ocularismo implícita na obra do filósofo francês.

Palavras-chave: imaginação, estética, Bachelard.

RESUMÉ

Il s'agit d'analyser la notion d'imagination dans la poétique de Gaston Bachelard a fin de montrer son aspect d'originalité. Pour ce faire l'article discute la différence fondamentale entre imagination matériel et imagination formel, en reprenant la critique bachelardienne du l'ocularisme qui est implicite dans l'oeuvre du philosophe français.

Mots-clé: imagination, esthétique, Bachelard.

Gostaria de começar retomando dois mitos gregos que podem, a nosso ver, ajudar para a compreensão da noção de imaginação em Gaston Bachelard. São eles os mitos de Sísifo e o de Prometeu.

Sísifo foi condenado a conduzir uma enorme pedra ao pico de uma montanha. Ao chegar no alto, a pedra rolava lá de cima, descendo pela encosta e este era, então, obrigado a repetir a proeza incessante e inesgotavelmente.

O segundo mito conta a história de Prometeu, herói grego que, tendo subido ao Monte Olimpo, a morada dos deuses, cometeu o ato bastante ousado

de furtar o fogo divino com o intuito de trazê-lo para o mundo dos mortais.

Os dois mitos expressam a ambigüidade da vida humana. De um lado, está o mito de Sísifo simbolizando a monotonia da vida cotidiana, sempre repleta de tarefas e afazeres excessivamente repetitivos. De outro, está o mito de Prometeu que, ao contrário, expressa o elã da aventura, da busca do extraordinário e do inusitado, através do qual, o homem rompe com o tédio da vida cotidiana.

Não foi por acaso que retomei os dois mitos gregos, mas sim com o intuito de mostrar que a imaginação, para Bachelard, é um caminho através

do qual o homem consegue se desprender da vida cotidiana e se lançar numa aventura em direção ao novo, ao imprevisto, ao surreal, permitindo, assim que o homem se eleve espiritualmente. A imaginação impõe-se, portanto, como um caminho de *sobrehumanidade*. Com o propósito de reiterar que razão e imaginação são verdadeiros caminhos de *sobrehumanidade*, Bachelard retoma a imagem simbólica de Prometeu, afirmando em sua obra póstuma *Fragments d'une poétique du feu*:

Para se beneficiar do dinamismo psicológico da imagem de Prometeu, deve-se tomá-lo como o ser que corresponde à necessidade de mais-ser. Prometeu é, assim, um mais que homem.¹

A obra de Bachelard se bifurca em duas vertentes que embora sejam inversas, são, por outro lado, complementares. De um lado, o filósofo segue a vertente da epistemologia na qual procura mostrar a novidade que caracteriza a ciência contemporânea; de outro se dedica à vertente poética, inaugurando, através desta uma nova concepção de imaginação. Alguns colegas ou estudantes perguntavam ao mestre se essa bipolaridade não poderia tornar sua obra contraditória e comprometer, assim, a unidade do seu pensamento. Bachelard respondia, então, com o sarcasmo e o humor que eram características marcantes no filósofo.

Quando passei da prática e do ensino das ciências à filosofia, não me senti tão plenamente feliz quanto havia esperado. Procurei, em vão a razão da minha insatisfação até o dia em que, no ambiente familiar dos trabalhos práticos na Faculdade de Dijon, ouvi um estudante falar de meu universo pasteurizado. Isso foi uma iluminação para mim; era isso; nenhum homem poderia ser feliz num mundo esterilizado. Era preciso urgentemente que eu fizesse pulular e formigar nele os micróbios para lhe restabelecer a vida. Corri, então, para os poetas e ingressei na escola da imaginação.²

Como nosso propósito aqui é apresentar a noção bachelardiana de imaginação vamos nos

deter na vertente poética, embora, para falarmos de imaginação e de imagem em Bachelard tenhamos que partir de uma obra epistemológica publicada em 1938 e que se denomina *La formation de l'esprit scientifique*. Nesta obra, Bachelard mostra que a ciência é um campo minado e, nesse sentido, precisa extirpar os obstáculos epistemológicos que, penetrando no interior do saber científico, comprometem sua objetividade. Apontando, então, as imagens e a imaginação como perniciosas à racionalidade da ciência, lança seu brado de guerra, afirmando: *O espírito científico deve lutar incessantemente contra as imagens, as analogias, contra as metáforas.³*

No mesmo ano, entretanto, Bachelard começa a reconhecer a força de sedução das imagens e da imaginação e aceita o convite de um jovem poeta Jean Lescure para escrever um artigo sobre poesia. Com este artigo belíssimo que se denomina *Instant poétique, instant métaphisique*, Bachelard, amante das artes, da poesia e da imaginação começa seu itinerário pelo mundo encantado do devaneio e do sonho.

Vamos, pois, nos voltar para a vertente poética de Bachelard com o intuito de compreender melhor em que consiste a concepção bachelardiana de imaginação.

Para a tradição de índole cartesiana, a imaginação era considerada como fundamentalmente reprodutora, ou seja, a imaginação tinha por função formar imagens que se impunham como cópias do real anteriormente percebido. Nesse sentido, a faculdade de imaginar era considerada subalterna, não só em relação à percepção, como, também, em relação à inteligência. A percepção, por seu lado, permitia apreender, através dos sentidos, com toda a força impactante da presença, o real que estava diante de nós; a inteligência, por outro lado, conseguia revelar, através dos conceitos, a verdadeira faceta do mundo. Isso nos leva a concluir que, segundo a tradição, a imagem resultante da faculdade de imaginar era sempre algo inferior em termos do conhecimento do real.

Bachelard inaugura uma perspectiva original ao procurar estudar a imagem a partir de um

(1) BACHELARD, G. *Fragments d'une poétique du feu*, Paris, PUF, 1988, p. 125/126.

(2) QUILLET, P. *Bachelard*, Paris, Éditions Seghers, p. 21.

(3) BACHELARD, G. *La formation de l'esprit scientifique*, Paris PUF, p. 38.

enfoque estético. Para ele, a imagem não deve ser apreendida, como uma construção subjetiva sensório-intelectual, nem como uma representação mental fantasmática, mas sim como um acontecimento objetivo integrante de uma imagética, como evento de linguagem.

Dois exemplos vão tornar mais clara a perspectiva bachelardiana sobre a concepção de imaginação. Vamos, em primeiro lugar retomar o livro de Sartre: *L' imagination*. Este livro começa com a seguinte frase “*Olho esta folha branca de papel que está diante de mim*, em seguida Sartre continua seu raciocínio dizendo que após fechar os olhos a imagem da folha permanece em nossa memória. Apesar do intuito sartriano de fazer uma crítica à concepção de imaginação imposta pela tradição, Sartre cai, segundo Bachelard, no mesmo engodo e acaba por transformar a imagem num simples substituto do objeto percebido. Vamos, então, para o segundo exemplo, lembrando um quadro de Dali que é a representação pela arte da pintura de um relógio. O relógio pintado por Dali não é de forma alguma, o relógio que apreendemos pelos sentidos, é, na verdade, o resultado da coragem e ousadia, que caracterizam o artista, levando-o a assumir a luxúria fecundante e inovadora do devaneio, de um devaneio que é resultado de uma imaginação eminentemente criadora, de uma imaginação que, se libertando dos sentidos, deixa de ser simplesmente memória, de uma imaginação que inventa um mundo novo. Esta imaginação imaginante, ilustrada por Dali e que está presente no surrealismo, é fundamentalmente libertadora e autônoma. Ao definir imaginação em *L'eau et les rêves*, Bachelard mostra muito bem o sentido libertador desta que através das imagens cria um mundo novo e surreal: Vejamos:

*A imaginação não é, como sugere a etimologia, a faculdade de formar imagens da realidade; ela é a faculdade de formar imagens que ultrapassam a realidade, que cantam a realidade.*⁴

Para concluir nossa exposição, vamos retomar uma distinção feita por Bachelard em sua obra e que consideramos fundamental para a compreensão da noção bachelardiana de imaginação. Conforme mostra Bachelard há dois tipos

de imaginação: a imaginação formal e a imaginação material. A imaginação formal é fundamentada no olhar e, nesse sentido, é uma imaginação ociosa que resulta da contemplação passiva do mundo. Através da imaginação formal o homem se distancia do mundo, contemplando-o como espetáculo. A imaginação material, ao contrário, recupera o mundo como concretude, pois resulta do enfrentamento do homem com a resistência material das coisas que o cercam. Bachelard exalta ao longo de sua obra a imaginação material, uma imaginação que nasce de um convite à profundidade, à penetração, de um convite à ação transformadora do mundo, ao trabalho feliz porque criador.

Pode-se perceber que por detrás da distinção entre imaginação formal e imaginação material, a crítica de Bachelard à tradição científico-filosófica que tem como fundamento principal a *ocularidade*. Esta crítica, presente em toda a obra do autor mostra que a ciência e a filosofia ocidental, marcadas pelo *vício da ocularidade*, pressupõem a hegemonia da visão em detrimento dos demais sentidos. Nesse sentido, exaltam a contemplação ociosa do olhar. O filósofo e cientista “voyeur” ao estimular a apreensão do mundo como espetáculo, desvalorizou o trabalho, renegou a matéria, desprezou o corpo.

Profundamente significativa é a distância que separa Bachelard da tradição em relação à concepção de imaginação. A imaginação bachelardiana, fundamentalmente criadora é uma imaginação dinâmica que resulta do embate de forças, de um corpo a corpo com o mundo; é uma imaginação que tem origem na “mão feliz” que aceita a provocação de um mundo resistente.

O trabalhador-artista, possuidor de um onirismo ativo vê no contato corporal com o mundo a fonte inesgotável de devaneios intensos que se multiplicam numa proliferação ininterrupta de imagens materiais. O artista retorna à infância, pois a criança é um materialista nato. O artista da matéria e do corpo resgata, assim, a legitimidade do devaneio e o direito de sonhar.

Para finalizar nosso artigo, escolhemos, um texto do próprio Bachelard que exalta a imaginação demiúrgica, cuja força de liberdade e criação

⁽⁴⁾ BACHELARD, G. *L'eau et les rêves*, Paris, J. Corti, p.16

somente o artista, seja ele o escultor, o pintor ou o poeta, pode compreender em toda sua profundidade. Em sua obra *L'eau et les rêves*, Bachelard nos diz:

A mão ociosa e acariciante que percorre as linhas bem feitas, que inspeciona um trabalho concluído, pode se encantar com uma geometria fácil. Ela conduz à filosofia de um filósofo que vê o trabalhador

trabalhar. No reino da estética, essa visualização do trabalho conduz naturalmente à supremacia da imaginação formal. Ao contrário, a mão trabalhadora e imperiosa aprende a dinamogenia essencial do real, ao trabalhar uma matéria que, ao mesmo tempo, resiste e cede como uma carne amante e rebelde.⁵

⁽⁵⁾ BACHELARD, G. *L'eau et les rêves*, Paris J. Corti, p. 19.

GASTON BACHELARD ET LE SURREALISME

GASTON BACHELARD ET LE SURREALISME

Prof. Jean-Luc POULIQUEN
Association des amis de Gaston Bachelard
GT/ANPOF – Filosofia de Expressão Francesa

RESUMO

As relações entre Gaston Bachelard e o Surrealismo são inúmeras. Ao analisá-las em detalhe, são ressaltadas as interações, algumas divergências, mas, sobretudo as crenças comuns. Estas repousam essencialmente sobre o poder da imaginação de transformar o universo.

Palavras-chave: Surrealismo, Bachelard, espírito científico, poética.

RÉSUMÉ

Les relations entre Gaston Bachelard et le Surréalisme sont nombreuses. En les détaillant on met à jour des interactions, quelques divergences mais surtout des croyances communes. Celles-ci reposent essentiellement sur le pouvoir de l'imagination à transformer l'univers.

Mots-clé: Surréalisme, Bachelard, spirit scientifique, poétique.

Début avril 2003, ont été exposées en France, à l'Hôtel Drouot qui est une salle des ventes aux enchères bien connue à Paris, les collections d'André Breton. Tout ce que le poète avait accumulé durant des années dans son atelier du 42, rue Fontaine, situé non loin de là, sur cette même rive droite de la Seine, était pour quelques jours offert au regard du grand public. Une salle se consacrait à ses statuettes d'art primitif, une autre à l'art brut, une autre à la photographie. Tous les murs étaient recouverts de tableaux des peintres se situant dans la mouvance surréaliste

Dans ce musée éphémère, le visiteur avait ainsi devant lui les traces matérielles de la quête de l'objectivation de l'inconscient et de l'imaginaire menée par André Breton et ses amis surréalistes à partir des années vingt.

Sa bibliothèque était aussi mise en vente. L'inventaire détaillé en avait été fait et il était possible de le consulter par informatique. C'est ainsi que l'on pouvait voir que deux ouvrages de Gaston Bachelard s'y trouvaient: *La Formation de l'esprit scientifique*¹ ainsi que son *Lautréamont*².

⁽¹⁾ Paru pour la première fois en 1938 aux éditions Vrin, Paris.

⁽²⁾ Paru pour la première fois en 1940 chez José Corti, Paris.

Leur présence dans les rayons de celui que l'on a appelé le pape du Surréalisme va nous servir de point de départ pour envisager les convergences qui ont pu exister dans la recherche des deux hommes. Je me propose d'essayer de les approfondir et d'en tracer les contours.

Mais je voudrais avant insister sur le fait que la dispersion des collections d'André Breton a fait beaucoup de bruit en France. Des intellectuels se sont mobilisés pour que le ministère de la culture intervienne³. Les media en ont beaucoup parlé. Une foule de visiteurs a rempli les salles de l'Hôtel Drouot.

La démonstration a été faite que le Surréalisme était totalement assimilé par la culture contemporaine, en France en tout cas, et que ses résonances étaient très fortes dans l'inconscient collectif. En nous y intéressant à notre tour, sous l'angle de la relation du philosophe Gaston Bachelard avec ce mouvement, nous approchons un des courants artistiques dominants du vingtième siècle dont l'influence s'est étendue à presque tous les domaines de la création et de la pensée.

Quelques rappels sur le Surréalisme:

Le Surréalisme est une réaction à l'existant, il vient après la terrible boucherie de la première guerre mondiale (1914-1918), il vise à choquer et indigner, à inventer un univers complet.

Il s'est peu à peu mis en forme à partir de la revue *Littérature* créée par André Breton, Louis Aragon et Philippe Soupault en 1919. André Breton et Philippe Soupault écriront ensemble *Les Champs magnétiques* qui sont la première manifestation de l'écriture automatique. *Littérature* permettra de remettre à l'ordre du jour la poésie de Lautréamont, de rendre hommage à Rimbaud, Mallarmé, de lancer des enquêtes comme la fameuse: "Pourquoi écrivez-vous ?" Au début plusieurs générations de poètes se retrouveront dans cette publication comme par exemple Paul Valéry, André Gide, Pierre Reverdy, Blaise Cendrars. Puis elle fera un bout de route avec le mouvement Dada, jusqu'à la rupture en 1922. Dada est un mouvement subversif

international créé en 1916 par Tristan Tzara à Zurich. Le nihilisme de cette entreprise de démolition générale de la société ne conviendra pas à André Breton.

Ses positions sont présentées en 1924 dans le *Manifeste du Surréalisme*. Elles font référence aux automatismes du psychisme, à l'image, à un processus radical de libération et présentent le Surréalisme comme un état d'esprit. Il s'agit véritablement d'une révolution surréaliste. On fait appel au monde magique de l'inconscient, l'auteur devient un sismographe qui en traduit les manifestations. Les enfants, les primitifs, les fous sont célébrés pour être à l'abri des effets corrupteurs de la civilisation.

Voici la définition du mot "surréalisme" donné dans le manifeste:

"Automatisme psychique par lequel on se propose d'exprimer, soit verbalement, soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée. Dictée de la pensée, en l'absence de tout contrôle exercé par la raison, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale"

Peu à Peu de la révolution dans l'art, le mouvement évoluera vers la révolution tout court. La revue *La révolution surréaliste* fondée en 1924 deviendra en 1930, après l'écriture par Breton d'un second manifeste, *Le Surréalisme au service de la révolution*⁴. Lié au début au Parti Communiste, André Breton en démissionnera, refusant d'assimiler le Surréalisme au marxisme et au réalisme socialiste. Il s'opposera au stalinisme, rencontrera Trotski et se situera politiquement à l'extrême gauche.

L'histoire du Surréalisme est tumultueuse, faite d'exclusions, d'excommunications en fonction de ce qui a pu être considéré par son chef comme des trahisons aux positions initiales, à la fois artistiques et politiques.

En pratique le Surréalisme dans sa première phase débouchera sur l'automatisme verbal et pictural, sur les comptes-rendus de rêve, les folies simulées et paranoïa critique afin de recueillir ce matériau poétique, verbal ou visuel qui a échappé

⁽³⁾ Lire en particulier à ce sujet l'article d'Azadée Nichapour *Breton et les galeries du hasard* paru dans le journal *Libération* daté des 5 et 6 avril 2003.

⁽⁴⁾ Les deux manifestes sont actuellement disponibles dans la collection *Folio/Essais* des éditions Gallimard, Paris.

au contrôle de la raison. Les interventions du hasard au moyen de découpages, collages seront aussi envisagées. Un Bureau de recherches surréalistes sera même créé en 1924 pour cela et la direction en sera confiée à Antonin Artaud.

Les genres littéraires dans lesquels le Surréalisme va pouvoir éclore sont:

- le théâtre avec en particulier les œuvres de Roger Vitrac et Antonin Artaud.

- la poésie avec Breton, Eluard, Aragon, Soupault, Desnos, Péret, Crevel, Char pour les principaux. Les thèmes majeurs abordés seront l'amour (la femme occupe une place prépondérante dans l'imaginaire surréaliste, la liberté, l'homme conçu comme un mystère). La forme retenue sera le vers libre, le texte court avec une prédominance accordée à l'image poétique telle que l'a définie Pierre Reverdy dans sa revue *Nord-Sud* en 1918:

L'image est une création pure de l'esprit. Elle ne peut naître d'une comparaison mais du rapprochement de deux réalités plus ou moins éloignées. Plus les rapports des deux réalités rapprochées seront lointains et justes, plus l'image sera forte, plus elle aura de puissance émotive et de réalité poétique.

- Mais le Surréalisme c'est aussi une littérature d'idées qui s'exprime aux travers de manifestes, de préfaces, de lettres ouvertes, de tracts, d'enquêtes, de revues, de dictionnaires.

Le mouvement surréaliste centré sur l'image ne pouvait que déborder sur la peinture, ce qui amène en citant les noms de quelques peintres qu'il a inspirés, à insister sur sa dimension internationale. Ainsi on trouve en Belgique, René Magritte, en Espagne, Salvador Dali, en Italie, Giorgio de Chirico, en Allemagne, Max Ernst et Hans Bellmer ou encore Pollock, aux Etats-Unis.

Il faudrait encore parler de son influence sur le cinéma, la photographie, faire la liste de tous les créateurs qui l'ont traversé, en France et dans le monde. Elle serait très longue.

Gaston Bachelard et le Surréalisme:

Convaincu du croisement des itinéraires du philosophe et du Surréalisme, par la présence de ses deux livres dans la bibliothèque d'André Breton et disposant d'une première définition du mouvement, nous pouvons maintenant nous livrer à un rapprochement qui nous permettra d'affiner notre point de vue.

Je propose pour cela d'établir un tableau à deux colonnes, l'une consacrée au Surréalisme, l'autre à Gaston Bachelard. Nous les soumettrons aux différentes données telles qu'elles ont été introduites jusqu'à présent dans l'exposé et nous verrons si elles mettent en évidence des convergences ou au contraire des dissociations.

	Mouvement Surréaliste	Gaston Bachelard
Réaction à l'existant (guerre de 1914-1918):	Oui	Oui
Des références antérieures: - Lautréamont - La psychanalyse	Oui Oui	Oui Oui
Objectif: libérer l'imaginaire et la raison	Oui	Oui
Méthode: -écriture automatique -rêve -poésie -surrationalisme -pédagogie	Oui Oui Oui Oui Non	Non Oui si éveillé Oui Oui Oui

	Mouvement Surréaliste	Gaston Bachelard
Des publics privilégiés:		
-les fous	Oui	Non
-les primitifs	Oui	Non
-les enfants	Non	Oui
-les poètes	Oui	Oui
-les artistes	Oui	Oui
-les savants	Non	Oui
Des modes d'expressions:		
-poésie	Oui	Oui
-peinture	Oui	Oui
-photographie	Oui	Non
-cinéma	Oui	Non
Action sociale:		
- choquer, indigner, scandale	Oui	Non
Action politique:		
	Oui	Non

Réaction à l'existan:

- L'expérience de la première guerre mondiale a été aussi marquante pour Gaston Bachelard que pour André Breton. Le philosophe passera 38 mois dans les tranchées et y connaîtra toutes les détresses humaines. Même si Bachelard ne prend pas des positions explicites sur le sujet, son aspiration sera continue, comme chez les Surréalistes, à travailler à l'avènement d'un homme nouveau.

Des références antérieures:

- Lautréamont est considéré par les Surréalistes comme un de leurs précurseurs. Leur mouvement s'est attaché à identifier tous les poètes qui les ont précédés dans l'exploration de l'imaginaire. Ainsi pour la France encore, ils se sont plus particulièrement attachés à Baudelaire, Nerval, pour l'Angleterre, à Blake et Coleridge, pour l'Allemagne à Hölderlin et Novalis. Tous ces poètes font aussi partie de l'univers de Bachelard qui les citera de nombreuses fois dans ses livres.

Pour Lautréamont, il faut préciser que si *Les Chants de Maldoror* ont été publiés une première fois en 1869, c'est à partir des années trente qu'ils seront réédités en France et grâce aux Surréalistes. A noter que dans son article de la *Nouvelle Revue Française* de 1939⁵, qui est l'amorce de son *Lautréamont* qui paraîtra l'année suivante, Gaston Bachelard fait référence à l'édition de 1938 de l'éditeur José Corti, établie par Edmond Jaloux. Rappelons que José Corti qui sera l'éditeur de ce *Lautréamont* de Bachelard, est aussi depuis 1926, celui des Surréalistes, à partir de sa librairie de la rue de Clichy, installée alors rive droite.

- Concernant la psychanalyse, il faut savoir qu'André Breton a rencontré Freud dès 1921, qu'il est resté depuis cette date en correspondance avec lui, qu'il l'a soutenu au moment de son exil de Vienne en 1938 alors qu'il était obligé de fuir le régime Nazi. Signalons que Freud a toujours gardé de son côté une certaine réserve vis-à-vis des Surréalistes dont les œuvres le laissaient perplexe. A propos de l'intérêt de Breton pour les travaux de Freud, il faut rappeler sa formation de médecin et

⁽⁵⁾ *Le bestiaire de Lautréamont*, NRF n° 344, 27^e année.

son affectation durant la guerre de 1914-1918 dans un hôpital psychiatrique chargé de soigner les soldats victimes des traumatismes causés par la guerre.

Du côté de Bachelard, c'est en 1938 avec la parution de *La Formation de l'esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* tout de suite suivie par *La Psychanalyse du feu* que la psychanalyse fait son entrée dans son œuvre. Elle marquera un tournant dans sa recherche et sera à l'origine de ce que l'on a pu appeler: *sa conversion à l'imaginaire*⁶. On peut dire qu'elle ne la quittera plus jamais, même s'il se tournera par la suite avec plus d'enthousiasme vers la phénoménologie.

Un objectif: libérer l'imaginaire:

- "*L'imagination est peut-être sur le point de reprendre ses droits*" écrit André Breton dans son manifeste de 1924. "*Aller à la racine même de la force imaginante*" dira de son côté Bachelard dans *L'eau et les rêves*. Il n'y a aucun doute sur la convergence de l'objectif.

Méthode:

C'est sur la question de la méthode ou des moyens utilisés pour libérer l'imaginaire que des divergences apparaissent. Gaston Bachelard ne s'intéresse pas aux matériaux livrés par l'inconscient lorsqu'ils ne sont pas littéraires. Ainsi l'écriture automatique ne retiendra pas son attention, tout comme les récits de rêve. Cela nous permet de dire au passage que Bachelard n'envisage pas la psychanalyse du côté de la maladie mentale, il en a fait seulement un outil pour la critique littéraire.

Et lorsqu'il s'intéresse à une forme de psychothérapie, c'est à celle du docteur Desoille qu'il fait mention dans *L'air et les songes*⁷. Celle-ci a substitué au sommeil hypnotique, la rêverie éveillée qui permet par un processus de sublimation "*la formation d'un sur-moi imaginant*". Il prendra alors tout de suite le soin de prévenir son lecteur: "*Mais comme nous n'avons fait personnellement aucune expérience, nous*

voulons nous borner à ces courtes explications sur cette partie des thèses de Desoille et de Caslant. Ces expériences débordent notre sujet qui reste une enquête sur les songes et les poèmes".

- En fait c'est bien le poème qui est pour Bachelard le lieu par excellence de l'objectivation de l'imagination, par l'intercession du langage. Dans ce cas précis, il peut se retrouver avec les Surréalistes. Voici ce qu'il écrit à ce propos dans *La Terre et les rêveries de la volonté*:

*"Le surréalisme – ou l'imagination en acte – va à l'image en vertu d'une poussée de rénovation. Mais dans une récurrence vers les primitivités du langage, le surréalisme donne à toute image neuve une énergie psychique insigne. Débarrassé du souci de signifier, il découvre toutes les possibilités d'imaginer. L'être qui vit ses images dans leur force première sent bien qu'aucune image n'est occasionnelle, que toute image rendue à sa réalité psychique a une racine profonde – c'est la perception qui est une occasion –, sur l'invite de cette perception occasionnelle, l'imagination revient à ses images fondamentales pourvues, chacune, de leur dynamique propre."*⁸

Dans cet extrait un mot important apparaît, celui d'image. C'est plus précisément dans l'image ou les images du poème que Bachelard voit l'imagination au travail.

- Il faut maintenant s'attarder sur le terme de "surrationalisme" dont la paternité appartient à Bachelard. C'est dans un article datant de 1936 dans la revue *Inquisitions* que le philosophe en a donné pour la première fois la définition dont voici un extrait:

"Bref, il faut rendre à la raison humaine sa formation de turbulence et d'agressivité. On contribuera ainsi à fonder un surrationalisme qui multipliera les occasions de penser. Quand ce surrationalisme aura trouvé sa doctrine, il pourra être mis en rapport avec le surréalisme, car la sensibilité et la raison seront rendues, l'une et l'autre, ensemble à leur fluidité. Le

⁽⁶⁾ Lire à ce sujet le livre de Jacques Gagey, *Gaston Bachelard ou la conversion à l'imaginaire*, Marcel Rivière et Cie, Paris, 1969.

⁽⁷⁾ Chapitre IV, Les travaux de Robert Desoille, page 129 (éditions José Corti, Paris, 1943).

⁽⁸⁾ Page 71 (éditions José Corti, Paris, 1948).

monde physique sera expérimenté dans des voies nouvelles. On comprendra autrement et l'on sentira autrement".⁹

Ce qui est intéressant pour nous, c'est que ce "surrationalisme" dont Bachelard souhaite les effets dans le domaine de la science soit repris par les Surréalistes eux-mêmes dans leur propre champ d'intervention. Ainsi on retrouve le terme lui-même présenté dans le *Dictionnaire abrégé du surréalisme*¹⁰ de 1938 écrit par André Breton et Paul Eluard. C'est André Breton qui en a écrit la définition qui est la suivante, SURRATIONALISME:

- "Par application de l'adage hégélien: "Tout ce qui est réel est rationnel, et tout ce qui est rationnel est réel" ont peut s'attendre à ce que le rationnel épouse en tous points la démarche du réel, et, effectivement, la raison d'aujourd'hui ne se propose rien tant que l'assimilation continue de l'irrationnel, assimilation durant laquelle le rationnel est appelé à se réorganiser sans cesse, à la fois pour se raffermir et s'accroître. C'est en ce sens qu'il faut admettre que le surréalisme s'accompagne nécessairement d'un surrationalisme (le mot est de M. Gaston Bachelard) qui le double et le mesure".

Pour confirmer mon argumentation, je voudrais encore dire que j'ai retrouvé cette référence au surrationalisme dans une étude de Louis Parrot consacrée à Paul Eluard¹¹. Louis Parrot y rappelle que: "le mot surrationalisme est de M. Gaston Bachelard, l'auteur de livres complémentaires des grands livres surréalistes et indispensables à la compréhension de la littérature d'aujourd'hui". Au sujet de *L'Immaculée Conception*, livre datant de 1930 et écrit par Eluard et Breton, il note que surréalisme et surrationalisme se rejoignent, entendant par-là poésie involontaire et poésie volontaire.

Enfin voici deux citations, elles sont toutes les deux d'André Breton:

- La première est extraite d'entretiens qu'André Breton a donné en 1952 à André Parinaud, auteur par ailleurs d'une biographie de Bachelard:

"Les artistes voient de travers l'homme de science, se désintéressent de la théorie des Quanta et de la mécanique de Heisenberg. Bachelard fait le pont entre. Grâce à lui le surréalisme peut se mirer dans un "surrationalisme".¹²

- La deuxième est extraite d'un essai intitulé *Crise de l'objet*:

"C'est en ce sens qu'il faut admettre que le surréalisme s'accompagne nécessairement d'un surrationalisme qui le double et le mesure. L'introduction récente par M. Gaston Bachelard, dans le vocabulaire scientifique du mot surrationalisme qui aspire à rendre compte de toute une méthode de pensée prête un surcroît d'actualité et de vigueur au mot surréalisme dont l'acception jusqu'ici était restée strictement artistique. Encore une fois l'un des deux termes vérifie l'autre: cette constatation suffit à mettre en évidence l'esprit commun, fondamental, qui anime de nos jours les recherches de l'homme, qu'il s'agisse du poète, du peintre ou du savant."¹³

Cet ensemble de correspondances que nous venons de mettre à jour, a fait dire que Gaston Bachelard était le philosophe du surréalisme¹⁴. Cette question mérite débat. Je voudrais simplement insister sur le fait que deux philosophes ont été liés à la vie du groupe surréaliste et à André Breton, ce qui n'est pas le cas de Bachelard. L'un s'appelle Ferdinand Alquié (1906-1985). Il fut professeur de philosophie en Sorbonne. Il est l'auteur de *Philosophie du surréalisme*¹⁵. L'autre a pour nom Michel Carrouges. Il est l'auteur d'un livre intitulé *André Breton et les données fondamentales du surréalisme*¹⁶.

- Terminons notre analyse comparée de la méthode avec la pédagogie. Si on peut parler à

⁽⁹⁾ Le texte complet de cet article a été repris dans l'édition posthume de *L'engagement rationaliste*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972, pp 7-12.

⁽¹⁰⁾ On trouvera ce dictionnaire dans l'édition des œuvres complètes de Paul Eluard dans la bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1968.

⁽¹¹⁾ Paul Eluard, collection "Poètes d'aujourd'hui", éditions Seghers, Paris, 1967, page 33.

⁽¹²⁾ Entretiens avec André Parinaud, Gallimard, Paris, 1952, page 296.

⁽¹³⁾ *Crise de l'objet*, Cahier d'art n° 11, page 21.

⁽¹⁴⁾ L'expression est de G.C. Christofides dans *Journal of Aesthetics and Art*, 1962.

⁽¹⁵⁾ Editions Flammarion, Paris, 1955.

⁽¹⁶⁾ Editions Gallimard, Paris, 1955.

propos d'André Breton de didactisme pour diffuser la pensée de son mouvement, on ne note pas d'orientation pédagogique proprement dite, ni d'effort en direction du système éducatif. Au contraire Bachelard qui a voué sa vie à l'enseignement témoignera d'un effort constant pour libérer l'imaginaire chez l'enfant, l'élève et l'étudiant¹⁷.

Des publics privilégiés:

- A la différence d'André Breton, Gaston Bachelard ne s'est jamais intéressé au pathologique. L'art des fous n'a pas mobilisé son attention. L'art brut regroupe l'art des fous et des primitifs. A partir de 1944, André Breton qui se sera rendu chez les indiens pueblos en Amérique du nord, manifestera une curiosité pour leurs créations. On sait aussi la fascination de l'art africain pour les surréalistes. Il n'y a pas chez Bachelard cet appel vers les peuples primitifs. Il sera plus sensible par contre aux primitifs français comme le facteur cheval auquel il fera mention dans *La terre et les rêveries du repos*¹⁸ en se référant d'ailleurs à un livre d'André Breton (*Point du jour*). Le facteur cheval était un autodidacte qui s'était construit un "palais idéal" avec les pierres qu'il ramenait chez lui après son travail, à la fin du 19^{ième} siècle. Cela se passait à Hauterives, dans la Drôme, en France.

- Si les enfants sont inscrits dans le programme surréaliste, dans les faits ils ne mobiliseront par leurs énergies et attention. On sait par contre que Bachelard intégrera l'activité des enfants dans sa réflexion. Il préfacera un livre sur les dessins d'enfants¹⁹. Dans *La poétique de l'espace*, il y a une allusion sur la représentation de la maison par un enfant. Le thème de la rêverie d'enfance est intégrée dans *La poétique de la rêverie*. Ce thème est d'ailleurs suffisamment conséquent pour avoir inspiré à un de ses anciens élèves, Georges Jean, un livre intitulé: *Gaston Bachelard, l'enfance et la pédagogie*²⁰.

- Les poètes bien sûr intéressent autant le Surréalisme que Bachelard. Mais il faut aller plus loin et voir quels poètes Bachelard retient pour ses livres et plus précisément lesquels parmi le premier cercle des poètes surréalistes. Si il y a eu grande amitié, c'est avec Paul Eluard (1895-1952). Mais Paul Eluard ne sera surréaliste que de 1919 à 1938. Quand Bachelard le fréquente, il a quitté le mouvement. Louis Aragon (1897-1932) ne retient pas son attention, ni Philippe Soupault (1897-1990). André Breton sera à peine cité. Je n'ai rien trouvé concernant Robert Desnos (1900-1945), Antonin Arthaud (1896-1948) est cité une fois, René Crevel (1900-1935) deux fois. René Char (1907-1988) quant à lui rencontrera une véritable adhésion de la part de Bachelard, mais lui aussi quittera le surréalisme en 1937. Il faut encore noter que Tristan Tzara, fondateur de Dada, sera une référence continue dans les livres de Bachelard. La question mérite donc d'être approfondie: Qu'est-ce qui capte l'attention du philosophe dans l'imaginaire des poètes surréalistes eux-mêmes? A souligner quand même que Bachelard entretiendra des liens avec la deuxième génération des poètes surréalistes, celle qui viendra à ses cours en Sorbonne pendant la guerre, quand Breton sera en exil en Amérique. Il s'agit en particulier des animateurs de la revue *La Main à plume*, Noël Arnaud, Nadine Lefebure, qui distribueront le fameux recueil de poèmes de Paul Eluard, *Poésie et vérité* 42, lors d'un de ses cours. Citons encore le nom de Gaston Puel.

- On peut se poser la même question pour les peintres que pour les poètes. Les peintres, les graveurs, les sculpteurs que l'on retrouve dans *Le droit de rêver*²¹ (Marc Chagall, Henri de Waroquier, Marcoussis, Albert Flocon,...) ne sont pas des représentants patentés du Surréalisme. Une remarque que l'on doit à Jean-Claude Margolin dépasse l'anecdote pour nous faire ressentir avec précision où se situe le philosophe dans le domaine

⁽¹⁷⁾ Se référer par exemple aux souvenirs de ses anciens élèves de Bar-sur-Aube recueillis dans *Témoins de Gaston Bachelard*, Association des Amis de Gaston Bachelard, 1985.

⁽¹⁸⁾ Page 189, chapitre La Grotte, éditions José Corti, 1948.

⁽¹⁹⁾ *Les dessins d'enfants* par Juliette Boutonier, Editions du Scarabée, Paris, 1953.

⁽²⁰⁾ Editions du Scarabée, Paris, 1983.

⁽²¹⁾ Ouvrage posthume de Gaston Bachelard rassemblant ses écrits sur l'art et la littérature, Presses Universitaires de France, Paris, 1970.

des arts. Elle nous apprend que "le "Bachelard" de Hans Bellmer (1902-1975) fait partie des quelques portraits apaisés où l'on ne reconnaît pas de prime abord l'artiste surréaliste et obsessionnel de *La poupée*, et de toutes les œuvres qui ont suivi, évocatrices de Sade, de Lautréamont et de Freud."²², ce qui mérite à mon sens d'être médité.

- Concernant les savants, si les Surréalistes ont repris à leur compte le surrationalisme, c'est dans une perspective de création artistique et poétique. Le monde de la science ne fait pas partie de leur univers. Ils ont même glissé vers des pratiques divinatoires et occultistes que Bachelard désavouerait.

Des modes d'expression:

- Enfin rappelons que la photographie (Man Ray) et le cinéma (Buñuel) sources de merveilleux pour les Surréalistes, n'entreront pas dans les formes d'art appréciées par Bachelard. Celui-ci méditera plus volontiers sur la radio²³.

Action sociale:

- Dadaïstes et Surréalistes se sont livrés à des manifestations où l'on imagine mal le sage champenois: 13 mai 1921, Manifestation Dada à la Salle des Sociétés savantes, au cours de laquelle, inculpé de "crime contre la sûreté de l'esprit", Maurice Barrès est mis en accusation. Octobre 1925, scandale au banquet Saint-Pol Roux, censé rendre hommage à cette grande figure du Symbolisme. Cris, échanges de coups, la Société des Gens de Lettres dénonce une conduite scandaleuse. Etc., etc.

Action politique:

- On ne trouvera jamais Bachelard sur ce terrain. Ce peut être là encore l'objet d'un débat²⁴.

*

En conclusion, je m'inspirerai de Marie Caw²⁵ pour dire qu'il y a entre Bachelard et le Surréalisme la même croyance affirmée dans l'union du réel et du surréel, le même optimisme reposant sur l'ouverture de l'esprit humain à toutes les possibilités et au pouvoir de l'imagination pour transformer l'univers. L'espoir de réintégrer l'homme au centre du monde par les moyens de l'image.

Mais je poursuivrai sur un ton personnel pour montrer que si Bachelard est en affinité philosophique avec le noyau théorique du Surréalisme, il s'en sépare dès qu'il est mis en application car sa nature profonde ne peut se retrouver dans les excès et les obsessions de ses membres qui ont conduit à un dessèchement de l'être humain. Je trouve notre philosophe plus en correspondance avec l'expression des poètes de l'École de Rochefort, dont une des tâches a été de réhumaniser et de revégétaliser le Surréalisme²⁶.

Enfin pour terminer, je ferai référence à Nicolas Berdiaev et à son essai *De la destination de l'homme*²⁷. Il nous y montre que Dieu a voulu la création de ce monde inachevée afin que dans la liberté nous puissions poursuivre la tâche. L'imagination glorifiée par les Surréalistes et Gaston Bachelard y trouve soudain dans cette perspective une signification théologique.

Texte de la conférence prononcée le 14 mai 2004 à la Faculté de philosophie de PUC-Campinas.

⁽²²⁾ *Bachelard et les arts plastiques* in *Bachelard et les arts*, Cahiers Gaston Bachelard, n°5, page 6.

⁽²³⁾ Lire en particulier son texte *Rêverie et radio* repris dans *Le droit de rêver*.

⁽²⁴⁾ Dans un ouvrage récent *Gaston Bachelard et la mélancolie* édité aux Presses du Septentrion, Jean Libis apporte des éclairages intéressants sur ce thème.

⁽²⁵⁾ *Surrealism and the literary imagination, a study of Breton and Bachelard*, Mouton & Co, The Hague-Paris, 1966.

⁽²⁶⁾ Lire à ce sujet l'anthologie *Les poètes de l'École de Rochefort* présentée par son fondateur Jean Bouhier, éditions Seghers, Paris, 1983.

⁽²⁷⁾ Editions L'Age d'homme, Paris, 1979.

NIETZSCHE E O ETERNO RETORNO

NIETZSCHE ET L'ÉTERNEL RETOUR

Rogério Miranda de ALMEIDA
Saint Vincent College, PA, EUA
Universidade Gregoriana de Roma, Itália

RESUMO

A idéia principal destas reflexões é tentar mostrar como o eterno retorno, em Nietzsche, se exprime sob a modalidade da escrita, ou do texto. Por escrita, ou texto, entendemos o espaço através do qual as diversas interpretações não cessam de se refazerem, de se reavaliarem, de se superarem e, por conseguinte, de se repetirem. Nessa perspectiva, a compulsão à repetição é uma outra questão mais profunda que Freud denominou: pulsão de morte.

Palavras-chave: *eterno retorno, compulsão à repetição, texto, escrita, niilismo, vontade de potência, desejo.*

ABSTRACT

The main idea these reflections try to show is how the Nietzschean eternal recurrence expresses itself by the experience of writing or by the text. By writing or text we understand the space through which the diversity of interpretations does not cease to be recreated, revalued, overcome and, consequently, repeated. From this viewpoint, the compulsion to repeat reveals itself as another side of the eternal recurrence, which points out to a deeper question, called by Freud death drive.

Key-words: *eternal recurrence, compulsion to repeat, text, writing, nihilism, will do power, desire.*

A teoria ou doutrina do *eterno retorno* que se encontra na obra de Friedrich Nietzsche já recebeu tantas interpretações quantas foram as perspectivas daqueles que a tentaram explicar, ou entender. Ela é vista ora como uma hipótese cosmológica, ora como uma hipótese metafísica, às vezes como uma teoria psicológica, e mesmo como

uma filosofia da história. Todavia, a primeira hipótese, e as implicações éticas que ela suscita, foi a que mais atenção recebeu da parte dos comentadores.

Segundo esta visão, tudo que já aconteceu no universo, tudo que está acontecendo agora e tudo que acontecerá no futuro já ocorreu um número

ilimitado de vezes, e isso na mesma ordem, na mesma seqüência e obedecendo aos mesmos detalhes. O autor americano Alexander Nehamas minimiza ao extremo a possibilidade de que Nietzsche tenha elaborado uma concepção do eterno retorno baseada numa repetição cíclica do universo. Para ele, o eterno retorno tem um caráter essencialmente psicológico. Ora, essa interpretação parece mais indicar que esse autor não prestou a devida atenção a muitos dos textos em que o filósofo sustenta, com toda a evidência, uma repetição cíclica do mundo no seu devir. É o que vemos, por exemplo, num escrito póstumo da primavera de 1888, onde ele tenta explicar o eterno retorno a partir de um postulado segundo o qual o tempo é infinito e o mundo é pensado como uma grandeza determinada de forças: “Num tempo infinito, toda combinação possível seria obtida a qualquer momento; melhor ainda: ela seria alcançada um número infinito de vezes. E dado que, entre cada ‘combinação’ e o seu ‘retorno’ sucessivo, todas as combinações possíveis já deveriam ter passado e cada uma dessas combinações condiciona toda a seqüência das combinações na mesma ordem, assim também ficaria provado um ciclo de seqüências absolutamente idênticas: o mundo como ciclo que já se repetiu um número infinito de vezes e que joga o seu jogo *in infinitum*”.

A hipótese de um ciclo ou de ciclos que se repetem ao infinito, nós já a encontramos num texto da primavera de 1884, ano em que Nietzsche elaborava a quarta e última parte de *Zarathustra* e em que nos legou vários planos para o que seria a doutrina do eterno retorno. Curiosamente ele a designa, nos diferentes esboços da mesma época, ora pelo o nome de uma *profecia*, ora pelo de uma *filosofia*.

Se a questão do eterno retorno já suscita dificuldades ingentes, e isso em virtude do caráter fundamentalmente ambíguo da *escrita*, que revela, e esconde ao mesmo tempo, a incessante tensão do desejo, essas dificuldades só tenderão a aumentar

se considerarmos o *eterno retorno* nas suas relações com a *vontade de potência*.

Três interpretações, hoje tornadas clássicas, tentaram provar a existência de um vínculo essencial ligando o eterno retorno à vontade de potência estabelecendo, assim, uma relação de dependência “ontológica” entre esses dois conceitos. Tais interpretações foram promovidas e alimentadas por Walter Kaufmann, Martin Heidegger e Gilles Deleuze. Kaufmann, que, nos anos 50, se notabilizou no mundo de língua inglesa com um estudo empírico, psicologizante e moralizante sobre Nietzsche, afirma a respeito da vontade de potência: “A filosofia de potência de Nietzsche culmina na dupla visão do além-do-homem e do eterno retorno”.¹ Com efeito, partindo de um texto de Nietzsche sobre Goethe (*Crepúsculo dos ídolos*: 9, 49), Kaufmann vê no poeta alemão a encarnação do além-do-homem, no sentido em que ele se revelou capaz de “organizar o caos de suas paixões” compreendendo, desse modo, que o seu ser se encontra “inextricavelmente envolto na totalidade do cosmos”. Mais adiante, e menos empolgado pela retórica, ele parece concordar com a proposição de Nietzsche segundo a qual o eterno retorno é “a *mais científica* de todas as hipóteses possíveis”. Mas onde estão as provas dessa cientificidade? Kaufmann mesmo reconhece que se trata apenas de provas possíveis, que, aliás, não se encontram nos livros preparados em vista de publicação, mas nas notas, nos planos e esboços que o filósofo redigiu e que foram publicados postumamente. Na verdade, através do próprio exercício da *escrita* Nietzsche estaria, talvez, tentando ver claro naquilo que ele mesmo julgava ser uma descoberta descomunal, obsediante, aterradora.

Heidegger, cuja leitura de Nietzsche encerra mais sutilezas, mais nuances e ambigüidades que aquela efetuada por Kaufmann, considera o eterno retorno mais a partir de uma perspectiva metafísica que “científica”. A sua interpretação reserva, portanto, mais surpresas que uma primeira leitura poderia imaginar, pois ela se inscreve no quadro da

⁽¹⁾ Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 4a. ed., 1974, p. 307. – Adotamos, com Rubens Rodrigues Torres Filho, a tradução *além-do-homem*, embora esta expressão não restitua completamente o que Nietzsche quer exprimir com o termo alemão de *Übermensch*. Kaufmann o traduziu, em inglês, por *Overman*. *Mensch* significa o ser humano em geral, independentemente do sexo. A preposição *über* tem aqui um caráter dinâmico que aponta para aquilo que está além e acima do homem atual, incitando-o a um processo de contínua superação de si mesmo. Veja a propósito o sugestivo artigo do jovem filósofo alemão, Christian Göbel, *Nietzsches Übermensch*, Antonianum LXXVI, julho-setembro, Fasc. 3, 2001.

própria concepção heideggeriana da metafísica no seu movimento historial. Para Heidegger, Nietzsche seria o último dos metafísicos do Ocidente, cujo destino é pensar o Ser (*Sein*) do existente (*Seiendes*) como repetição. Ele vê a vontade de potência e o eterno retorno como metafisicamente, e necessariamente, dependentes um do outro. Todavia, assevera Heidegger, Nietzsche teria sido obrigado a pensar o eterno retorno *antes* de introduzir a vontade de potência; já que “o pensamento mais essencial é pensado em primeiro lugar”.² Esta é a razão pela qual o filósofo do *Ser e tempo* emprega a metáfora do manancial (*Ursprung, Quelle*) e da corrente (*Strom*), pois, segundo ele, elas acentuam ainda mais a dependência da vontade de potência com relação ao eterno retorno. Este se apresentaria, com toda a necessidade, como a fonte onde se alimenta e de onde dimana a vontade de potência no seu desenvolvimento e expansão.

Na obra intitulada *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze admite, como já o fizera Heidegger, o caráter não-cíclico do eterno retorno; mas ele o analisa como uma doutrina física e uma “ontologia seletiva”. O eterno retorno se apresenta, nessa perspectiva, como um puro devir ou, mais exatamente, como o ser mesmo do devir. Aquilo, porém, a que realmente visa Deleuze é integrá-lo no movimento mesmo da interpretação que lhe pertence, ou seja, no desenrolar do nihilismo enquanto triunfo das forças ativas sobre as forças reativas. Este autor faz da relação *forças ativas*–*forças reativas* a idéia central da obra de Nietzsche, e isso sem a menor consideração pelas reavaliações, rupturas, retomadas e correções que marcam fundamentalmente a dinâmica da escrita e da filosofia nietzscheanas. Embora partindo de um ponto de vista diferente daqueles de Kaufmann e de Heidegger, Deleuze introduz, ele também, um elo de dependência essencial entre o eterno retorno e a vontade de potência.

Ora, os planos e esboços de ensaio que escreveu Nietzsche, e que trazem explicitamente esses dois termos, não nos permitem de modo algum supor a existência de um vínculo que os faça necessariamente depender um do outro. Nada nos força a afirmar que a vontade de potência emane essencialmente do eterno retorno ou que este seja

o destino inelutável onde aquela irá culminar. Esses dois conceitos não se pertencem radicalmente, não se supõem fundamentalmente, o que não quer dizer que toda relação e toda dependência estejam deles excluídas. Sabemos, com efeito, que o universo de forças a partir do qual e através do qual se *desenrola* a escrita nietzscheana é eminentemente caracterizado pela sua multiformidade, pluralidade e fluidez, por mudanças e superações contínuas. Desse modo, nada pode obrigar o pensamento a parar ou a contentar-se com uma solução definitiva, pois solução definitiva não existe. Não existe a última palavra no *texto* nietzscheano, por conseguinte, não existe sujeito. Existe sujeito, sim, mas em toda parte ou, o que dá no mesmo, em parte alguma. O que finalmente está em jogo é a tensão do desejo na sua infundável dinâmica de satisfação e insatisfação, de construção e destruição, de criação e transformação.

Assim, dada a multiplicidade de interpretações que o conceito do eterno retorno fez e continua fazendo surgir, nós nos limitaremos a estudá-lo nas suas relações com a experiência da escrita enquanto espaço através do qual o mesmo está sempre a retornar, mas de maneira diferente. O nosso percurso se fará segundo três momentos ou três interrogações principais que, de resto, se supõem e se reclamam mutuamente: 1) Como a teoria do eterno retorno nasceu e se desenvolveu na obra de Nietzsche? 2) Como a repetição do novo se exprime nas diversas reavaliações que são inerentes ao próprio andamento do *texto*? 3) E, finalmente, por que se é impelido, ou compelido, a repetir as mesmas experiências?

1. A CONCEPÇÃO DO ETERNO RETORNO

Nietzsche atribui uma tão grande importância à doutrina do eterno retorno que ele não hesitará, num dos seus últimos escritos, *Ecce Homo*, em considerá-la como a idéia principal de *Assim falou Zarathustra*: “Vou agora contar a história de Zarathustra. A concepção fundamental da obra, a *idéia de um eterno retorno*, que é a mais elevada forma de afirmação que se possa atingir –, remonta a agosto do ano 1881: ela foi esboçada numa folha com a seguinte explicação: ‘A 6.000 pés de distância

⁽²⁾ Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, Neske, 1961, vol. II, p. 38.

do homem e do tempo”³. Ainda segundo a mesma narrativa, Nietzsche caminhava naquele dia através dos bosques que margeiam o lago de Silvaplana, na Suíça, quando fez uma pausa diante de um imenso bloco de pedra ereto em forma de pirâmide, nas vizinhanças de Surlei. Foi então que lhe assaltou a idéia inquietante, terrificante e abissal do eterno retorno.

Na verdade, esse pensamento parece que vinha obsidiando o filósofo já desde uma tenra idade, pois vamos encontrá-lo tanto nos trabalhos escolares como nos textos da época do *Nascimento da tragédia*, redigidos entre 1869 e 1873. Quando contava apenas dezoito anos de idade (1862), Nietzsche escreveu dois ensaios que já apontavam nesta direção: *Destino e história*; *Liberdade da vontade e destino*. Estes dois textos costumam ser o ponto de partida para todos aqueles que se debruçam sobre o estudo da história do eterno retorno em Nietzsche. Curiosamente, já no início do primeiro capítulo de *Schopenhauer como educador*, publicado em 1874 e incluído na obra *Considerações extemporâneas*, terceira parte, ele nega a possibilidade de que uma vida humana possa reproduzir-se uma segunda vez. É que, no fundo, enfatiza o filósofo, todo homem sabe que se encontra no mundo somente uma única vez e que nenhum acaso, mesmo o mais raro, conseguirá combinar de novo essa diversidade extraordinária de cores, matizes e gradações que constituem o homem na sua unidade. “Ele sabe disso, mas o esconde como uma má consciência”. No ensaio *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, segunda parte das *Considerações extemporâneas* e publicado igualmente em 1874, ele já havia rejeitado a hipótese de um retorno do mesmo, mas desta vez no que se refere à história.⁴ É bem verdade que nos escritos posteriores Nietzsche volta, em diversas passagens, à idéia de um retorno ou de uma repetição.⁵ Mas é somente nos textos póstumos de

1881 preluindo a *Gaia ciência* que iremos deparar-nos com elaborações e reelaborações em torno do que se pode realmente denominar uma teoria do eterno retorno. Com efeito, é em 1882, na *Gaia ciência*, que vemos pela primeira vez publicada essa doutrina sem que, no entanto, seja feita menção explícita da expressão *eterno retorno*. Mas a doutrina se encontra lá, no parágrafo 341, com o título sintomático: *O mais pesado dos pesos*.⁶ Aliás, esse texto precede imediatamente o último parágrafo do *Quarto livro* que se intitula, por sua vez, *Incipit tragoedia*. É, pois, sem rodeios que Nietzsche lança esta interrogação:

“– Que sucederia se, um dia ou uma noite, um demônio resvalasse furtivamente pela tua mais erma solidão e te dissesse: ‘Esta vida que vives agora e que já viveste, deverás vivê-la mais uma vez e inumeráveis vezes ainda; e não haverá nada de novo nela, mas cada dor e cada prazer, cada pensamento e cada suspiro e tudo que existe de indizivelmente pequeno e grande na tua vida deverá retornar a ti, e tudo na mesma ordem e na mesma seqüência – como também esta aranha e este luar por entre as árvores, e igualmente este momento e eu mesmo. A eterna ampulheta da existência, que não cessa de virar sobre si mesma – e tu com ela, ínfimo grão de pó’”.

Lendo esse texto publicado em 1882, não podemos deixar de nos surpreender com o silêncio e o mistério em que Nietzsche havia encerrado a sua descoberta até aquela data. De fato, numa carta escrita ao amigo Peter Gast no dia 14 de agosto de 1881, ele confessa que novas idéias vinham invadindo e inquietando a sua mente, de cujo conteúdo, no entanto, preferiria guardar segredo. “O sol de agosto está sobre nós – descreve ele –, o ano foge, sobre as montanhas e nos bosques reinam um silêncio e uma paz indizíveis.

⁽³⁾ *EH-Z*, 1. – As citações que fazemos de Nietzsche são tiradas da *Kritische Studienausgabe*, 15 vols., direção de G. Colli e M. Montinari, Berlim, de Gruyter, 1988. Os fragmentos póstumos são indicados da seguinte maneira: os primeiros números, em arábico, se referem ao texto, o número em romano é o do volume, seguido do número da página. 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 grifos nas citações de Nietzsche provêm do original.

⁽⁴⁾ Cf.: *CO II*, 2.

⁽⁵⁾ Cf.: Fragmentos póstumos de 1875 e, em particular, 9(1), VIII, pp. 162 e 167.

⁽⁶⁾ Essa expressão, *Das grösste Schwergewicht*, literalmente: “o mais pesado dos pesos”, é hoje empregada no boxe para designar a mais elevada, ou mais pesada, categoria desse esporte. Mas ela pode também significar: ênfase, realce, relevo. – Ainda na *Gaia ciência*, a idéia dum *eterno retorno* aparece nos parágrafos 109, 233 e 285, onde Nietzsche fala explicitamente de uma *ewige Wiederkunft*.

Pensamentos surgiram no meu horizonte como eu nunca antes havia visto. Mas não falarei nada, procurarei manter-me numa calma impassível. Deverei, sem dúvida, viver ainda *alguns* anos”.

É certo que depois da *Gaia ciência* Nietzsche retoma o tema do eterno retorno reservando-lhe, em *Assim falou Zaratustra*, um lugar e um espaço privilegiados. Mas a sua revelação, ele a prepara com tanta cerimônia, tantos prelúdios, tantos rodeios e tanta retórica, que, no final, o leitor termina por se cansar. Pois é somente na terceira parte, na seção intitulada *Da visão e do enigma*, que, finalmente, Zaratustra decide contar a um grupo de marujos reunidos ao seu redor a descoberta que tanto o afligia.⁷ O mais curioso, porém, é saber que a expressão e mesmo a idéia de um *eterno retorno* desaparecerão, ao menos explicitamente, dos livros publicados depois de *Zaratustra*. Esta obra, que Nietzsche vinha dando ao leitor por etapas, teve a sua terceira e penúltima parte publicada em 1884. Se excetuarmos, pois, os parágrafos 20, 56 e 70 de *Para além de bem e mal* (1886), o filósofo parece ter completamente abandonado, ou pelo menos decidido não mais tornar conhecida a doutrina de que, no entanto, fizera o centro do ensino do moralista persa. Não a vemos ressurgir na *Genealogia da moral* (1887) nem no *Caso Wagner* (1888). Só a encontraremos de novo no *Crepúsculo dos ídolos*, publicado oficialmente em 1889, e em *Ecce Homo*, obra póstuma e tardiamente editada em 1908. Nesses dois livros Nietzsche ressalta mais uma vez a importância que ele atribuía à teoria do eterno retorno sem, todavia, reelaborá-la como nos textos anteriores.

Em *Ecce Homo*, penúltimo livro escrito por Nietzsche pouco antes do seu colapso em Turim (início de janeiro de 1889) e da subsequente demência que o acompanharia por mais de onze anos, lemos com surpresa o realce que põe o filósofo na originalidade e quase exclusividade da sua descoberta. É precisamente no capítulo intitulado *O nascimento da tragédia*, seção 3, que ele evoca mais uma vez a doutrina do eterno retorno, ou seja, do movimento cíclico absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas. Essa doutrina de Zaratustra, concede Nietzsche, poderia

afinal de contas já ter sido ensinada por Heráclito, pois os estóicos, que herdaram grande parte das intuições deste filósofo, conservaram no período do pórtico alguns vestígios da concepção do eterno retorno.

Essas afirmações, juntamente com a reivindicação de ser ele o descobridor quase exclusivo do eterno retorno, se tornarão ainda mais desconcertantes se pensarmos no fato de que Nietzsche, através dos contatos e das conversas que sempre manteve com o amigo de juventude, Paul Deussen, era familiarizado com as religiões da Índia e do Oriente Médio. Além de historiador da filosofia, Paul Deussen era um erudito e um exímio conhecedor do sânscrito e do hinduísmo. Sabemos, aliás, que Nietzsche era filho e neto de pastores luteranos e que, durante a infância, deve ter ouvido os seus próximos contarem as histórias mais populares da Bíblia e recitarem os seus textos mais conhecidos. Ele próprio se tornou estudante de teologia na Universidade de Bonn durante o ano acadêmico de 1864-65, abandonando-a em seguida para matricular-se no curso do famoso filólogo Friedrich Ritschl da Universidade de Leipzig. Mas foi principalmente nos últimos anos da sua vida produtiva que o autor do *Anticristo* freqüentou não somente as Escrituras, mas também a literatura religiosa da época (Tolstoi, Dostoiévski, Renan) e mesmo exegetas do porte de Julius Wellhausen. Queremos com isso afirmar que o famoso primeiro capítulo do *Eclesiastes* dificilmente poderia ter passado despercebido aos olhos do filósofo. É sabido de todos que o lêem que a idéia de um eterno retorno das coisas se encontra lá, já nos primeiros versículos e, mais explicitamente, no versículo nono, quando o autor sacro acentua que aquilo que foi é aquilo que será, aquilo que se fez é aquilo que se fará, pois não existe nada de novo debaixo do sol.

A doutrina do eterno retorno reaparecerá, de maneira esporádica, na teologia aristotélica da Idade Média desenvolvida ou ilustrada por autores como Siger de Brabante e Dante Alighieri. No canto XXXIII do *Paraíso*, o poeta florentino representa a Trindade como três círculos em rotação dentro dos quais a imagem do homem viria, miraculosamente, instalar-se. Na filosofia moderna, a doutrina do

⁽⁷⁾ Para uma análise dessa narrativa, assim como da relação entre o eterno retorno, a vontade de potência e o *amor fati*, veja: Rogério Miranda de Almeida, *Nietzsche et le paradoxe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1999, capítulo III, seção 3.

eterno retorno será reexaminada por Hume nos *Diálogos sobre a religião natural*, por Fichte no *Destino do homem* e por Schelling nas *Idades do mundo*. A mesma idéia ressurgirá no *Fausto* de Goethe (*Prólogo no céu*), como também nas *Últimas poesias e últimos pensamentos* de Heinrich Heine.

Todas essas evidências que sobressaem na história da filosofia e nas produções literárias do Ocidente fazem-nos olhar com surpresa para o dispêndio de energia e de tempo que empregaram certos intérpretes tentando descobrir como Nietzsche tomara conhecimento do eterno retorno. Deveriam pelo menos ter-se interrogado se, dada a sua formação de filólogo e a exemplo de tantos outros eruditos que, no século XIX, se dedicaram ao estudo de textos clássicos, Nietzsche não teria pressentido os numerosos indícios dessa doutrina no pensamento de Heráclito e Empédocles, de Platão e Aristóteles, de Eudemo e dos estóicos. Aliás, num fragmento póstumo de 1883, escrito, portanto, cinco anos antes de *Ecce Homo*, é o próprio filósofo quem confessa: “*Descobri a essência grega (das Griechenthum): eles acreditavam no eterno retorno!*”⁸

A questão, pois, que agora nos interessa analisar é aquela que nos vem acompanhando desde o início, a saber, por que o mesmo retorna, mas de maneira diferente? Por que repetimos sempre, não o mesmo ou o idêntico, mas o novo, o ainda não dito, ainda não escrito, não designado, *não significado*?

2. AINDA NÃO...

Na tentativa de explicitar a intuição de base do eterno retorno Nietzsche se serve, nos escritos de 1881 e, principalmente, naqueles elaborados a partir de 1885, das descobertas científicas disponíveis no seu tempo. Mas, além do fato de que a ciência não era a sua especialidade, constatamos que Nietzsche não se sente à vontade nem com os pressupostos e os dados que utiliza, nem ainda menos com o resultado das provas e dos argumentos que alcança. É por isso que ele está sempre a ampliá-los, a abreviá-los, a deslocá-los, a retomá-los

ou a recomeçar tudo de novo. Esta é também a razão pela qual a metáfora, a metonímia, a poesia, o símbolo, a *escrita* em suma, parecem ser os únicos meios que lhe permitem abrir um espaço, traçar um caminho e reencontrar o novo. *Re-encontrando-o*, ele o transforma, o transfigura, o domina, o recria, o *repete*. E ele o faz não a partir de uma reprodução, mas de uma repetição, a qual manifesta, e esconde ao mesmo tempo, a tensão do desejo ou de um ainda-não, vale dizer, de uma lacuna e de uma falta que, contínua e insensivelmente, sinuosa e insidiosamente, conduzem a terrenos inexplorados, desconhecidos, perigosos, tentadores, desafiadores, novos.

Nos *Quatro conceitos fundamentais da psicanálise* e, mais precisamente, no capítulo intitulado *Tuché e automaton*, Lacan afirma que a repetição, como a descreve Freud, não tem nada a ver com uma repetição que se baseia na natureza, isto é, com um retorno de uma privação natural, pois esta se relaciona antes com o consumo que vem apaziguar o apetite.⁹ Assim, a fome e a sede requerem um objeto adequado que venha pôr fim ao ciclo da privação ou da necessidade biológica. Mas uma vez saciada a privação, uma vez consumido e desaparecido o objeto que a apaziguara, o ciclo retomará o seu ritmo, a tensão recomeçará uma vez mais, até que reapareça aquele objeto novamente tão procurado, tão cobiçado e prontamente reconhecido. Estamos, portanto, no domínio da *necessidade* e não no da *falta*, onde as coisas se passam de maneira diferente, se *repetem* de modo diferente, no sentido em que elas requerem constantemente algo de novo, de ainda não dito, de ainda não nomeado. É certo que a sua satisfação pressupõe também objetos, mas esses objetos, ao contrário daqueles que suprimem uma privação biológica, permanecem como objetos indeterminados, separados e destacados do todo. Estes se revelam como objetos parciais, fugidios, volúveis, plásticos e, ao mesmo tempo, resistentes a toda apropriação, a toda in-gerência e a toda in-gestão, porque indicativos de uma separação e de uma lacuna que, fundamentalmente, constituem o sujeito e o Outro. Aliás, este é o caminho através do qual o sujeito se constitui, nele a repetição passa necessariamente pela linguagem, ou pelos significantes de

⁽⁸⁾ 8(15), X, p. 340.

⁽⁹⁾ Cf.: Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 59.

uma falta, de um pedido, que é pedido incondicional e absoluto de amor. É por isso que nenhuma palavra e nenhum termo jamais poderão pôr fim à sua deriva, ou à tensão por onde se *des-enrola*, se intensifica e, momentaneamente, parece apaziguar-se o desejo. Tudo retorna, mas de maneira diferente, tudo volta, mas de modo totalmente novo. Um novo que é a repetição da alegria de um reencontro e, simultaneamente, da angústia de uma perda iminente. Na perspectiva de Nietzsche, o novo se repete como expressão da vontade de construir e destruir, de refazer e transformar, de plasmar e remodelar, de dominar e, infinitamente, apossar-se, desenvolver-se, expandir-se, querer-mais. Pois é nessa tendência a dilatar-se sem limite que a vontade de potência encontra o seu gozo, o seu deleite, a sua volúpia. Há gozo na medida em que se vencem resistências, se superam obstáculos, se impõe um outro sentido às coisas e, assim, se conquista o novo, o ainda não dito, ainda não visto. Conseqüentemente, jamais se poderão encontrar duas coisas idênticas, pois nada se reproduz como era antes, nada retorna tal e qual existia no passado. Tudo retorna sim, mas com uma nova roupagem, uma nova superfície, uma nova máscara, uma nova cor, um novo som, um novo tom, uma nova nuança.

Afirma Nietzsche num fragmento póstumo: pode-se estar de acordo com a vida mesmo nas situações mais difíceis, não por temor que algo de pior nos possa acontecer, nem pela esperança que algo de melhor venha ao nosso encontro, não por uma questão de hábito, nem por um eventual prazer que se possa tirar do sofrimento. “Mas por causa da *mudança* e porque, no fundo, nada é *repetição*, mas recordação daquilo que vivemos. O encanto pelo novo no qual, todavia, ressoa um antigo sabor – como uma música plena de fealdade”.¹⁰ Podemos assim melhor compreender porque, num texto anterior relacionado com *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, ele já atacava a idéia de uma reprodução ou de uma *repetição* de duas coisas idênticas: “A maior utilidade, se tudo (à maneira dos pitagóricos) se repetisse: dever-se-iam então conhecer o passado

e as constelações para poder identificar de modo preciso a repetição. Mas nada se reproduz”.¹¹

Nesses dois textos Nietzsche usa o substantivo *Wiederholung* (repetição) e no segundo, além desse substantivo, emprega ele o verbo *sich wiederholen* (repetir-se) para significar a impossibilidade de uma reprodução do idêntico. Ele se serve também, em outros textos, dos verbos *wiederkommen* (voltar), *wiederkehren* (voltar, retornar), *wieder auslaufen* (esvaziar-se de novo, tratando-se da ampulheta) e *wieder umdrehen* (virar-se de novo, também com referência à ampulheta).¹² Mas por que, para voltarmos aos dois textos acima citados, emprega o filósofo o substantivo *Wiederholung* e o verbo *sich wiederholen* quando, na verdade, ele quer exprimir a impossibilidade mesma de uma reprodução do idêntico? Por que não utiliza diretamente um substantivo e um verbo que indiquem explicitamente a negação de um retorno do idêntico, do *etwas Gleiches*? Neste caso, *Reproduktion* e *reproduzieren* conviriam melhor do que *Wiederholung* e *sich wiederholen*. Parece-nos, todavia, que ele o faz propositadamente, pois ao se servir destes dois últimos é como se estivesse acentuando, por contraste, a idéia de que, em última instância, não existe senão uma espécie de repetição: a repetição que está sempre mudando, sempre se renovando, sempre se modificando, sempre se transformando. Sempre recomeçando.

Uma tentativa de explicação do eterno retorno, vamos encontrá-la num texto que data igualmente de 1881 e onde o raciocínio se desenvolve a partir de um postulado, a saber: o tempo no qual o todo exerce a sua ação é perfeitamente infinito e a força, sendo finita, nele se exerce de maneira eternamente idêntica e perenemente ativa. Se considerarmos, pois, que até o presente momento uma infinidade já transcorrerá, devemos também admitir que todo desenrolar possível já acontecerá uma ou outra vez.

“Conseqüentemente, o desenrolar atual deve ser uma repetição (*Wiederholung*), como o é aquele que o engendrou e aquele que dele

⁽¹⁰⁾ 11(146), IX, p. 497 (primavera – outono 1881).

⁽¹¹⁾ 29(108), VII, p. 681 (verão – outono 1873). – Veja também: 29(29), VII, pp. 636-637.

⁽¹²⁾ Cf. em particular *A gaia ciência*, § 341, e os fragmentos póstumos: 11(148), IX, p. 498; 11(202), IX, p. 523; 11(206), IX, p. 524; 12(129), IX, p. 598; 25(7), XI, p. 10.

nascerá, e assim sucessivamente, em direção do futuro como em direção do passado! Tudo já aconteceu inúmeras vezes no sentido em que a situação geral de todas as forças retorna (*wiederkehrt*) sempre”.¹³

Como vemos, essa conclusão decorre toda ela de um postulado segundo o qual a força é finita, o tempo é infinito e, portanto, todo desenrolar possível e toda combinação imaginável, ou inimaginável, já deve ter acontecido de uma maneira ou de outra até o momento atual. Curiosamente, porém, logo após haver afirmado que “a situação geral de todas as forças retorna sempre”, Nietzsche introduz um segundo argumento que, ao mesmo tempo, prolonga a primeira parte do raciocínio e, de certo modo, reage contra esta. É como se todo o texto, que se divide em duas partes, não tivesse outro intuito senão o de mostrar, por um novo contraste, que existe somente um tipo de *repetição*: aquela por onde as mesmas coisas voltam paradoxalmente renovadas, diversificadas, reformuladas, re-escritas, re-ditas. Recriadas. É por isso que ele acentua uma vez mais a impossibilidade de uma reprodução ou de um retorno do idêntico, do *etwas Gleiches*, pois este tipo de retorno se revelaria completamente indemonstrável, inteiramente improvável ou impensável. Pelo contrário, “parece que a situação geral renova as suas *qualidades* até nos mínimos detalhes, de modo que duas situações gerais não poderiam ter nada de idêntico,” como, aliás, não poderia ter nada de idêntico uma única situação geral das coisas. Considerem-se, por exemplo, duas folhas. Para que fossem idênticas seria necessário que tivessem tido uma gênese absolutamente idêntica. Mas para isso deveríamos igualmente admitir que algo de idêntico tenha existido até na mais remota eternidade, e isso apesar de todas as modificações que provocaram as situações gerais e a criação de novas qualidades. Hipótese impossível, conclui o filósofo.

Assim, embora partindo ele também de um postulado e recorrendo a uma explicação de caráter cosmológico, nem por isso deixa Nietzsche de acentuar que a idéia de um idêntico, de um *etwas Gleiches*, é toda ela desprovida de fundamento e de poder persuasivo. Deveríamos, contudo, afirmar que ele o faz não apesar de, mas justamente pelo

fato de começar por um postulado e de se mover num plano cosmológico, onde toda prova, ou tentativa de prova, seja ela a favor ou contra, não se pode obter senão a partir do próprio universo, ou do todo, que a tenha suscitado.

O que, no entanto, o filósofo se empenha principalmente em mostrar é a impossibilidade de que duas coisas absolutamente idênticas venham a reproduzir-se. É certo que tudo retorna, mas de maneira diferente. A situação geral de todas as forças está constantemente reaparecendo, ressurgindo, repetindo-se. E nós juntamente com ela, como também todas as coisas que habitam em nós. Mas tudo parece renovar-se incessantemente, tudo parece metamorfosear-se através de um jogo de acerto e *desacerto*, de sucesso e insucesso, de acabamento e recomeço, de vitória e derrota, de resistência e superação contínuas. E se pensarmos na questão particular que ora nos ocupa, que é a repetição do *novo* no *desenrolar* da escrita e do pensamento de Nietzsche, veremos que o que está em jogo naquela eterna e sempre recomeçada repetição não é senão, e em última análise, a questão do próprio sujeito. Nenhuma explicação é capaz de satisfazê-lo totalmente, nenhuma descoberta, nenhum dado, nenhuma prova, nenhuma demonstração, nenhuma imagem, nenhuma metáfora seriam capazes de retê-lo na tentativa de, incessantemente, preencher uma lacuna, completar a significação, escrever o termo que ainda falta, numa palavra, apaziguar o desejo de que a escrita exprime, fundamentalmente, a perene tensão.

Mas a ambigüidade da repetição reside, precisamente, em que se está *permanentemente* diante de um fim, de uma conclusão e de uma chegada que podem concomitantemente representar, provocar ou desencadear uma nova partida, um novo começo. Uma nova criação. Queremos com isto significar que o sujeito só é sujeito na medida em que repete a experiência de um fim ao qual, no entanto, resiste e que, por isso mesmo, deseja superar, ultrapassar e reinventar. Ele a repete criando-a de novo, ele a recria no prazer e no desprazer, na alegria e na dor ou, em outros termos, no gozo que lhe trazem cada vitória, cada perda, cada nova significação, cada novo sentido. Trata-se, com efeito, de um sentido que não cessa de

⁽¹³⁾ 11(202), IX, p. 523.

deslocar-se, de delongar-se, de oferecer-se, de dar-se e, ao mesmo tempo, de escapar à apreensão do discurso enquanto tal, ao domínio de um significado total e derradeiro que, na verdade, não existe. Pois a última palavra lançada viria selar a paz definitiva, aquela paz onde a angústia e, portanto, a própria vida estariam uma vez por todas abolidas, extintas, *resolvidas*. Isso equivaleria ao silêncio glacial da morte, ao vazio absoluto de dois espelhos colocados um diante do outro que, todavia, não deixariam de recordar o medo que provoca a solidão do infinito.

A paz do silêncio! O que quer dizer a paz do silêncio? Esta pode também apontar para um espaço invisível grávido de fantasmas e de metamorfoses latentes. Para algo que está sempre para acontecer, cujo objeto, porém, permanece não identificado, não delineado, não precisado, mas apenas sugerido, apenas possível e, por isso mesmo, perturbador e fascinante ao mesmo tempo. É a angústia da iminência ou da não iminência, da falta e do “ainda não”. Nesse sentido, a escrita é essencialmente ambígua, pois ela não cessa de exprimir a tensão e, portanto, a defasagem que existe entre o já significado e o que permanece em suspensão. Ela revela, deste modo, uma lacuna, uma ausência, uma privação, uma insatisfação. Seria, aliás, mais acertado falar de uma constante *satisfação-insatisfação*, ou do paradoxo da falta a partir da sua própria abundância, ou superabundância, do seu excesso e da sua plenitude.

Essa ambivalência se manifesta e ressalta ainda mais nas análises que efetua Nietzsche sobre as forças que elevam, exaltam e afirmam a vida. Essas forças se caracterizam efetivamente por uma exuberância, uma tensão e um transbordamento que não cessam de dizer “sim” à existência mesmo naquilo que ela tem de desagradável, de feio, de terrível e de cruel. Mas nem por isso o excessivamente rico e demasiadamente pleno deixa de ser um *in-satis-feito*, um carecente, um incompleto. Um *desejante*. Porque é o desejo, e a tensão que o anima, que constitui e institui o sujeito na sua “contradição” ou no seu paradoxo de infinitamente repetir uma decisão, de continuamente voltar atrás,

de corrigir-se, de *des-dizer-se*, de *emendar-se*, de revogar, de recorrer e re-percorrer.

Não é por uma mera coincidência se os dois parágrafos que terminam o *Livro quarto* da *Gaia ciência* se intitulam, respectivamente, *O mais pesado dos pesos*, onde se encontra o primeiro anúncio público do eterno retorno, e *Incipit tragoedia*. Neste último, que Nietzsche reutilizará, modificando-o, logo no início de *Assim falou Zarathustra*, encontramos mais uma vez as metáforas do nascer e do pôr do sol. Dez anos já tinham transcorrido desde que o eremita se retirara às alturas da montanha para fruir do seu espírito e da sua solidão. Dez anos se passaram sem que o sol se cansasse de subir à caverna do solitário e de aquecê-lo, a ele e a seus animais, com os raios da sua profusão. Durante dez anos esse mesmo sol tornava a descer às profundezas que se divisavam para além do mar, levando consigo, ao mundo infernal, a superabundância da sua luz e do seu calor. Uma manhã, porém, o coração de Zarathustra mudou e ele se pôs a exclamar, dizendo-lhe:

“Oh, grande astro! Que seria da tua felicidade se não tivesses aqueles a quem iluminar? (...) Sem mim, sem a minha águia e a minha serpente, já te terias da tua luz e deste caminho saturado. (...) Bendito seja o cálice que quer transbordar, de modo que dele áurea água flua e a toda parte leve o reflexo do teu deleite! Eis que de novo quer este cálice esvaziar-se e Zarathustra quer mais uma vez tornar-se homem”.

O fim dessa saudação faz-nos pensar nos dois versos de Schiller que concluem o poema *Da amizade* e que soam do seguinte modo: “Do cálice do empíreo / sobe *para ele* a espuma do infinito”.¹⁴ Aliás, nos fragmentos da época em que Nietzsche elaborava a *Gaia ciência*, encontramos de novo esses versos, que o filósofo reproduz assim: “deste cálice transborda uma *espuma* de infinito”.¹⁵ É interessante lembrar que também Hegel termina a *Fenomenologia do espírito* citando, e modificando, esses mesmos versos. Com efeito, após haver afirmado que o Espírito Absoluto, sem a história e a ciência do saber fenomenológico, permaneceria

⁽¹⁴⁾ Friedrich von Schiller, *Die Freundschaft, Schillers Werke in Fünf Bänden*, I, Berlin, Aufbau, 1974, p. 53. – No original lemos: “Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches / Schäumt ihm – die Unendlichkeit”.

⁽¹⁵⁾ 12(179), IX, p. 606 (outono 1831).

só e sem vida, ele conclui: “Do cálice deste reino de espíritos / sobe para ele a espuma do seu próprio infinito”.¹⁶ Daí podermos afirmar que o fim do sujeito já se encontra, de certa forma, enunciado em Hegel, pois a marcha e a concretização do Espírito na história só se dão a partir de uma falta fundamental, falta suscitada, paradoxalmente, pela própria riqueza e plenitude do Espírito.

É que o sujeito, na medida em que se esvazia da sua própria profusão e do seu próprio transbordar, repete uma experiência que, justamente, aponta para uma *incompletude*, uma lacuna, uma carência e, ao mesmo tempo, um novo apelo, um novo gozo e um novo desejo. Numa brilhante tese de doutorado sobre a questão da ontologia e da ética em Levinas, o filósofo Marcelo Fabri expressou com originalidade essa ambigüidade ao se referir à pretensa autonomia do ser humano: “A autonomia, declara ele, provém, paradoxalmente, de uma heteronomia, vale dizer, de uma subordinação que possibilita a difícil liberdade do homem. O conteúdo desse vivido humano é um *autrement qu’être*, pois provoca um rompimento do puramente formal do registro teórico. Pela sujeição ao outro, o eu não se aliena nem se escraviza: liberta-se”.¹⁷ É uma liberdade que não cessa de se construir, de se conquistar e recomeçar a partir e através do outro, isto é, do novo, do múltiplo e, na perspectiva de Nietzsche, de centros de poder, de relações de força e, por conseguinte, da vontade de potência, que é vontade de dominar, de apropriar-se, de expandir-se e, também, de destruir e, literalmente, aniquilar. Repetição, portanto, mas na diferença, na pluralidade, na *novidade*. Ou na volúpia de um novo começo.

Tudo isso nos conduz de volta ao texto que começamos a analisar logo acima. Convém observar

que o parágrafo que vem imediatamente após aquele em que Zarathustra saúda o nascer do sol, retoma, ele também, a metáfora da aurora. É o parágrafo 343, que dá início ao *Livro quinto* da *Gaia ciência*, última parte que Nietzsche escreveria em 1886 e ajuntaria à segunda edição da obra em 1887. Devemos, contudo, acrescentar que, neste texto, se fazem presentes não somente a metáfora do nascer do sol, mas também outras imagens que igualmente relembram um retorno, um regresso, uma repetição, ou uma diferença na repetição. Vemos assim ressurgirem as figuras do mar, do navio e do horizonte, as quais evocam uma abertura, uma ruptura, uma partida e, portanto, um novo começo. Aliás, a metáfora do mar e as metonímias que a declinam, como o barco, a vela, o sol, o horizonte, a amplidão e a terra que surge e desaparece, são frequentes em toda a obra de Nietzsche.

Não parece, pois, tratar-se de um simples acidente o fato de ter o filósofo disposto esses dois textos assim tão vizinhos um do outro. É como se por essa aproximação ele quisesse acentuar ainda mais, marcar com mais intensidade ainda, as diferenças e semelhanças que os caracterizam do ponto de vista da poesia, da trama, da temática e do escopo que ele parece querer alcançar. Como já vimos, o parágrafo 342 do *Livro quarto* começa com Zarathustra saudando a aurora e o grande astro que, infatigável e interminavelmente, repete o seu despontar, o seu avançar, o seu esplendor e declínio na região das sombras e dos abismos mais longínquos. E é baseado no ritmo do discurso de Zarathustra: gradação, apogeu e pôr do sol, que o poeta igualmente anuncia, no final, a descida, a *de-cadência*, o declínio ou, mais propriamente, o ocaso do profeta. “Assim, começou o ocaso (*Untergang*) de Zarathustra”.¹⁸

⁽¹⁶⁾ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, vol. 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 591.

⁽¹⁷⁾ Marcelo Fabri, *Desencantando a ontologia: Subjetividade e sentido ético em Levinas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997, p. 139.

⁽¹⁸⁾ Eis outro termo que não encontra equivalente na nossa língua. O substantivo *Untergang* se relaciona com o verbo *untergehen* que, literalmente, significa descer, ir embaixo e, por extensão, tramontar (falando-se do sol), afundar, submergir, arruinar-se, perecer. Nesse mesmo texto, além do verbo *untergehen*, Nietzsche se serve do substantivo *Unterwelt* (o mundo subterrâneo, os infernos) e do adjetivo, que lhe é contraposto, *über-reich*, “*überreichs Gestirn*” (astro superabundante). Mas é principalmente no *Prólogo* de *Assim falou Zarathustra* (seção 3), onde se encontra o anúncio do além-do-homem (*Übermensch*), que ele joga com as preposições *unter* (sob, abaixo de, por baixo de) e *über* (sobre, acima de, além de). Nietzsche faz aqui um paralelo entre o *Über-Mensch* e o verbo *überwinden*, isto é, vencer, superar. Portanto, o homem só é homem na medida em que se supera e vai além do estado atual em que se encontra. Na seção 4, Zarathustra fala do *homem que quer morrer*. “O que há de grande no homem, é que ele é uma ponte e não um fim: o que se pode amar no homem, é que ele é uma *passagem* (*Übergang*) e um *ocaso* (*Untergang*). – Amo aqueles que não sabem viver senão declinando (*Untergehende*), pois são os que vão acima e além (*Hinübergehenden*)”. Vemos nestes jogos de palavras uma reavaliação radical com relação à concepção tradicional da consciência nas suas formulações e configurações de tempo e espaço. O que ressalta Nietzsche nessa nova economia de “alto e baixo”, de declinar e ir além, de morrer e viver não é senão a simultaneidade de um eterno construir-destruir, de um desejo e um gozo cuja razão de ser, se de uma razão se pode aqui falar, se encontra paradoxalmente na sua própria insaciabilidade e tensão.

Ora, o parágrafo 343 principia, ao contrário, pela evocação do pôr do sol, vale dizer, de um crepúsculo, um eclipse ou uma sombra descomunal e invasora que pressagia a *morte de Deus*. “O maior e mais recente evento – a saber, que ‘Deus morreu’, que a crença no Deus cristão se tornou inaceitável começa desde já a lançar suas primeiras sombras sobre – a Europa”. Nietzsche prossegue chamando a atenção para toda uma série de rupturas, destruições, cataclismos e ruínas que doravante marcarão a tomada de consciência do niilismo, esse movimento tipicamente europeu, que ele define assim: *quando os valores mais altamente colocados se desvalorizam*. De fato, as elucubrações que até então se vinham tecendo em torno das noções de Deus, de providência, de virtude, de justiça, de altruísmo, de amor ao próximo, de recompensa e vida após a morte começaram a perder terreno à medida que outros valores se puseram em marcha. Melhor: todos esses valores que a moral européia em geral – a começar pela Grécia e se repetindo na moral judaico-cristão-burguesa – erigiu no decorrer de dois mil e quinhentos anos, principiaram, no final do século XIX, a desmoronar, a desacreditar-se, a desvalorizar-se, a desmascarar-se. *A aniquilar-se*.

Não pensemos, todavia, que Nietzsche esteja lamentando ou deplorando essa sucessão de catástrofes e transformações radicais. Ao contrário, o tom que atravessa a segunda parte desse texto é todo ele pontilhado de alegria, de júbilo, de exultação e confiança num futuro que já começa a descortinar-se. Aliás, esse texto tem por título: *O que significa a nossa serena jovialidade (Heiterkeit)*. E ele manifesta a ambigüidade fundamental do niilismo que, justamente, reside numa dinâmica de destruição e construção simultâneas: ao mesmo tempo que nega e põe por terra os antigos valores que até então venerara, a moral constrói e estabelece novos juízos, novas normas, novas leis, novas interpretações e significações diversas. É que outras tábuas de valores surgem na medida, e somente na medida, em que as antigas já não têm mais força para se imporem ou manterem a sua credibilidade e persuasão. Por conseguinte, a constante metamorfose e o infundável desfilar de máscaras que se produzem a partir do movimento e entrelaçamento de forças, isto é, do jogo de imbricação, ruptura e novas inclusões que elas não cessam de entreter,

deixam por isso mesmo pressupor que não existe nenhum valor em si, nenhuma síntese ou *Aufhebung* terminais.

Podemos assim melhor entender por que Nietzsche retoma, na segunda parte do texto, aquilo que já havia encetado na primeira. Só que agora ele aponta para uma nova manhã, um novo começo, uma nova partida e uma nova criação que, por isso mesmo, revelam mais uma avaliação, ou reavaliação, na repetição e na diferença.

“Com efeito, nós filósofos e ‘espíritos livres’, à notícia de que o ‘velho Deus está morto’, sentimo-nos como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, estupefação, pressentimento, expectativa, – eis que finalmente o horizonte nos aparece livre de novo, posto mesmo que não esteja claro; finalmente podem de novo os nossos navios lançar-se à aventura e correr ao encontro de todo perigo; é de novo permitida toda ousadia do conhecedor; o mar, *o nosso* mar, está outra vez aberto; talvez nunca dantes houve mar tão ‘aberto’ –”.

Essas exclamações, que parecem prolongar-se e ecoar indefinidamente, exprimem o gozo de um novo começo no instante mesmo em que o fim já se anunciava e o desmoronamento das antigas crenças, do antigo Deus e dos antigos valores já se tornara inelutável. É naquele exato momento em que a falta estava para ser satisfeita e a lacuna completada que uma nova partida ressoa: o explorador levanta a âncora e o navio zarpa veloz em direção do espaço aberto, infinito, desconhecido, desafiador. De novo serão permitidas a aventura e a volúpia do inexplorado, do remoto, do incerto, do arriscado. De novo se poderá repetir (*wiederholen*) o diferente, o novo, o *ainda não conhecido*.

Se, portanto, considerarmos, como é também a nossa visão, as forças niilistas que descreve Nietzsche como pertencendo radicalmente ao movimento da história da civilização ocidental, não podemos deixar de concluir que o niilismo não é finalmente senão a repetição, mil vezes recomeçada, dos antigos valores através de novas criações, novas interpretações e novas reavaliações. Morrem os antigos valores, enquanto outros vêm ocupar os seus lugares. Melhor ainda, criam-se novas interpretações, dá-se um novo sentindo, impõem-se

novos nomes às coisas que, por isso mesmo, passam a existir de maneira diferente, a significar e a tornar válidos fatos diferentes, realidades diferentes, *verdades* diferentes. Nessa perspectiva, aquilo que chamam verdade não é senão uma construção e, concomitantemente, uma destruição a partir e através de relações de força, de centros de poder, da vontade de potência em suma. Desse modo, a escrita nietzscheana se revela, ela também, como uma repetição ou uma contínua e nunca acabada *reavaliação*. De resto, que coisa revelam toda *escrita* e toda *leitura* senão uma repetição ou uma compulsão a dizer o mesmo, a *ler* o mesmo, a interpretar o mesmo, mas de maneira diferente? É certo que repetimos as mesmas experiências, os mesmos fatos e os mesmos dados, mas arranjando-os de outro modo, plasmando-os sob outras formas, metamorfoseando-os e transfigurando-os pelo poder e a magia do nome, da palavra, do som, da voz, da epiderme, da superfície, da simulação. Da máscara. É o mesmo que retorna, mas na novidade e na diferença, pois nenhum nome lhe convém de maneira absoluta e permanente, nenhum significante será capaz de pôr um termo à deriva do desejo, de satisfazer e exaurir a sua tensão e insaciabilidade.

Aliás, na obra intitulada *Das Ich und das Es*, que em português foi estranhamente traduzida por *O ego e o id*, Freud começa o capítulo V com esta reserva: “O emaranhamento desta matéria pode justificar o fato de que nenhum dos títulos dos capítulos deste livro corresponde plenamente ao seu conteúdo respectivo e que, toda vez que queremos estudar novas relações, *estamos sempre retomando o que já havíamos tratado antes*”.¹⁹ É a mesma aporia que, em Platão, vamos encontrar no contexto do discurso enquanto matéria e espaço por onde se exprime, se desenvolve e se *re-nova* a questão da identidade do uno e do múltiplo. No *Filebo* (15 d), Sócrates declara a Protarco: “Nós dizemos que a identidade entre um e muitos que se opera pelo discurso (*lógon*) está sempre a girar em todos os lados, em volta de tudo aquilo que proferimos, tanto no passado como no presente. Isso jamais terá fim nem teve início agora; contudo, esta parece ser, em nós, uma propriedade (*pathos*) imortal e imarcescível dos nossos discursos”. Enós poderíamos ajuntar: dos nossos conceitos, das nossas

idéias e das nossas palavras, pouco importa que sejam elas escritas, orais ou figuradas. Porque as palavras se revelam como elementos que se enfeixam uns nos outros e cuja função é, justamente, a de representar, simbolizar, significar. Elas se manifestam como aquilo que resiste à significação enquanto tal mas que, ao mesmo tempo, serve de suporte, passagem, porta, ponte ou, como diria Lacan, Letra, a qual não cessa de nos impelir a novas simbolizações. É nesse processo mesmo de desvelamento e ocultamento, de resistência e superação, de construção e destruição que o sentido, paradoxalmente, se dá.

Nessa perspectiva, podemos afirmar que a escrita é já uma maneira de se negociar com a angústia e, mais precisamente, com a angústia da castração, ou seja, com uma perda iminente, um vazio, uma falta e uma falha que se tentam repetidamente, iterativamente, preencher. Por isso o significante está sempre a errar, a deslocar-se, a mudar-se, a disfarçar-se, a *transferir-se* e a *renovar-se*. Em Platão assistimos a um *des-envolvimento* do *dia-logo* a partir das realidades sensíveis e, portanto, efêmeras em direção do reino das idéias ou das realidades inteligíveis. Em Freud, a própria experiência analítica o levaria a reconhecer que o sujeito, pelo fenômeno da compulsão à repetição, está em toda parte e em parte alguma, pois ele não cessa de repetir e, de novo significar, as experiências do passado que, o mais das vezes, lhe causaram sofrimento e desprazer. Quanto a Nietzsche, os seus textos mostram-no frequentemente recorrendo às metáforas e metonímias relacionadas com o mar ou com tudo aquilo que essa figura subsume e declina, a saber, o largo, o horizonte infinito, a vela, a âncora, o timão, o vento que sopra e esvanece, a terra que surge e desaparece, as ilhas distantes, o nascer e o pôr do sol, a descoberta e conquista de territórios inexplorados, as enseadas, as angras e os portos, que são lugares de chegada e de partida.

Sintomaticamente essas imagens, ou parte delas, retornam no penúltimo e no último parágrafos da *Gaia ciência*. No último deles, parágrafo 383, que muito apropriadamente se intitula *Epílogo*, Nietzsche fala não somente da “radiosa manhã”, mas também dos “espíritos”, da montanha, da dança

⁽¹⁹⁾ S. Freud, *Das Ich und das Es*, in *Gesammelte Werke*, XVIII vols., Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch, 1999, XIII, p. 277. Grifo nosso.

e da música, para com isso significar o frescor e a leveza de um novo começo, de uma nova metamorfose, de uma nova reavaliação e transfiguração. Já o parágrafo anterior tem por título *A grande saúde*, tema caro ao filósofo em virtude mesmo do poder que têm as naturezas raras e excepcionais de transformarem o sofrimento e a dor em obra de arte, de afirmarem e justificarem a existência mesmo naquilo que ela tem de mais cruel, de mais horrendo, de mais inquietante e aterrador. *A grande saúde* se apresenta, deste modo, como a arte por excelência da resistência e da superação contínuas. Ela é um tipo especial de saúde que o filósofo, o artista, o santo, o legislador, o sábio e o adivinho estão sempre a possuir, a adquirir, a abandonar e a reconquistar. Esses aventureiros do espírito, que Nietzsche designa pelo nome de “Argonautas do ideal”, não cessam, apesar dos muitos naufrágios e muitos revezes que deveram suportar em pleno mar, de repetir as mesmas audácias, de singrar novos mares, de tomar novos rumos, de procurar novos portos, de aspirar a novos horizontes, novos céus, novas manhãs, de chegar, enfim, a descobertas e conquistas nunca dantes imaginadas. É o gozo da *grande saúde* que traduz uma alegria, uma superabundância, um transbordamento e, paradoxalmente, uma falta, uma lacuna, uma abertura, um novo começo, uma nova partida. Um *ainda não*. Não é por acaso que Nietzsche termina este parágrafo com as palavras “começa a tragédia...” Lembremos, ademais, que era exatamente este o título, em latim, do último parágrafo (342) do *Livro quarto* da mesma obra. “*Incipit tragoedia*” lá, “começa a tragédia...” aqui, mas com a particularidade, como podemos notar, que o verbo é sublinhado e a palavra “tragédia” é seguida de reticência. É, portanto, acentuemos uma vez mais, o mesmo que retorna, se reitera e recomeça, mas na diferença, na diversidade, na pluralidade, na incerteza, no risco, na alegria, no gozo, na dor.

3. O ETERNO RETORNO, A VONTADE DE POTÊNCIA E A COMPULSÃO À REPETIÇÃO

A partir das considerações que acabamos de desenvolver, somos levados a ver na compulsão a repetir o novo, vale dizer, a fazer tornarem as mesmas experiências do passado sob uma nova forma, uma tendência primordial que reaparece

igualmente na experiência da escrita enquanto, ela também, é expressão da tensão do desejo. Certo, o sujeito repete as experiências do passado, mas na medida mesma em que as recria e as transfigura, no gozo. Isso pressupõe, na visão de Nietzsche, um ser dotado de potência, ou seja, de vigor, de excesso, de exuberância, de violência e de crueldade. Só os potentes sabem criar, porque eles têm a força para dar novos nomes e, por conseguinte, impor um novo sentido e uma nova significação às coisas. Eles estão continuamente a aniquilar, a reconstruir, a refazer, a plasmar e a reavaliar. O criador é um destruidor, pois ele aufere gozo e alegria daquilo mesmo que os impotentes, ao invés, consideram com os olhos da inveja, do ressentimento, do rancor, da negação, ou da resignação. Paradoxalmente, porém, ao encarnar as forças niilistas da decadência, o impotente manifesta, ele também, a vontade de potência, pois essa mesma vontade é exercida sobre o seu próprio aniquilamento e a sua própria destruição. O tipo do ideal ascético, tal qual Nietzsche descreve e analisa na *Genealogia da moral*, é aquele que nega e condena a vida naquilo mesmo que ela tem de mais elevado e de mais belo, como a corporeidade, a sexualidade, a sensualidade, a fertilidade, a exuberância e o excesso. A ambivalência fundamental da vontade de potência reside, pois, em que ela pode ser também uma vontade para o nada, no sentido em que o sujeito prefere apagar-se lentamente, quietamente, pacificamente, numa vontade de morte. Mas que essa vontade de destruição se volte para fora ou contra o próprio sujeito, ela permanece ainda uma vontade de potência. Assim é que, mais tarde, as análises de Freud o levariam a constatar que as pulsões sexuais, na sua infundável luta para conservarem a vida, cooperam simultânea e ambivalentemente com as pulsões de morte ou de destruição. É o que se manifesta de modo eminente no fenômeno do sadomasoquismo ou, na terminologia de Nietzsche, na figura do padre asceta. Mas a inclusão dessas forças umas nas outras se faz de maneira tão cerrada e, ao mesmo tempo, tão plástica e tão volúvel, que se requereria um esforço sobre-humano, para não dizer inútil, daquele que tentasse determinar onde se encontram as suas ligações e fronteiras recíprocas. Onde termina uma? Onde começa a outra?

Tomemos como exemplo a maioria das pessoas ditas “normais”. Em todas elas podemos

mais ou menos detectar a presença de uma compulsão a repetir não somente as experiências que, no passado, lhes causaram prazer, mas também, e talvez principalmente, aquelas que só lhes trouxeram sofrimento, aflição e dor. E nem por isso deixam elas de repeti-las e revivê-las. Aqui também seríamos tentados a empregar o “não obstante” ou o “apesar de”. No entanto, parece incomparavelmente mais apropriado se reformularmos essa conclusão dizendo: porque essas experiências nos causaram desprazer e dor, nós as repetimos e as revivemos. E, repetindo-as, gozamo-las de novo, recriamo-las, transformamo-las e, assim, exprimimos a vontade de potência, que não conhece nem limite, nem finalidade, nem porquê. Para Nietzsche, seria uma questão estúpida o interrogar-se pelo objeto da vontade de potência, já que ela se caracteriza fundamentalmente por uma ilimitada e infinita expansão da própria potência. Quem quer a potência? Seria mais exato perguntar: quem quer *na* potência? Porque se trata, com efeito, de um sujeito que está em toda parte e em parte alguma. Goza-se porque se goza, e cada resistência vencida, cada obstáculo ultrapassado, redundando num aumento de gozo da vontade no seu caminho em direção da otimização da potência.

Se, para concluirmos, pensarmos mais uma vez na escrita de Nietzsche, como, aliás, em toda escrita; se considerarmos os aportes de toda a tradição filosófica – e que outra coisa fizeram os filósofos, dos pré-socráticos a Lévi-Strauss, senão repetirem as mesmas coisas, mas de maneira diferente? –; se observarmos os fenômenos da vida cotidiana e a experiência que deles tiramos, somos levados a reconhecer no ser humano a existência de uma tendência fundamental e originária que, incessantemente, o compele a repetir-se, a reiterar-se e, no caso da experiência da escrita, a desdizer-se, a corrigir-se, a retratar-se e a *reavaliar-se*. Certo, aqui também, não se trata de uma reprodução, de um idêntico ou de um *etwas Gleiches* que retorna. No entanto, e admitindo-se que as mesmas experiências voltem, mas de maneira

diferente, não se pode deixar de insistir na interrogação: por que finalmente as repetimos, as revivemos e *reatualizamos*? Comentando as teorias de Freud a respeito da neurose de guerra, Lacan retoma e examina a mesma questão da seguinte maneira: qual é a função da repetição traumática, se nada parece poder justificá-la do ponto de vista do princípio de prazer? É bem verdade que se poderia evocar a hipótese segundo a qual se estaria, afinal de contas, tentando dominar um acontecimento doloroso, mas quem domina, ou onde situar essa suposta instância dominadora que, justamente, desconhecemos?

Como se vê, toda tentativa de explicação ou toda busca de uma resposta *definitiva* para essa aporia, todo empenho e todo esforço para encontrar uma palavra que viesse esclarecer uma vez por todas o fenômeno da repetição, estaria, desde o início, fadada ao mais completo fracasso. E se se examinasse as relações entre a vontade de potência e o eterno retorno, os mesmos impasses se apresentariam quanto a saber qual desses dois conceitos têm precedência, ou prioridade, sobre o outro. Certo, o eterno retorno e a compulsão à repetição, que é sua versão psicanalítica, se exprimem ambos como forças e relações de forças que se renovam e se transformam indefinidamente. Todavia, na esteira de Schopenhauer, de Nietzsche e de Freud, tanto aquele como esta apontam para uma questão mais originária e mais elementar ainda. Talvez o que aqui esteja em jogo é, em última análise, um retorno ao inorgânico, ao inanimado ou, em outros termos, à morte. Mas esse retorno só se dá, paradoxalmente, através da própria vida...

Confrontados, pois, com este problema, seríamos obrigados a dar um novo rumo às análises que até aqui desenvolvemos e mostrar como ele se apresentou às intuições desses três filósofos. Essa questão, porém, faz parte de um estudo mais amplo, que já publicamos anteriormente e que, agora, estamos retomando e reelaborando em vista de uma publicação ulterior.

DEUS ESTÁ MORTO! NIETZSCHE E O "FIM" DA TEOLOGIA

DIEU EST MORT! NIETZSCHE ET LA "FIN" DE LA THÉOLOGIE

Walter Ferreira Salles¹
Faculdade de Teologia – PUC-Campinas

RESUMO

O autor reflete sobre as consequências que a proclamação da morte de Deus na obra de Nietzsche traz para o exercício da teologia. A "des-construção" de certas imagens de Deus não é para o autor o fim da teologia, mas sim a possibilidade de se construir um discurso teológico que não possua a última palavra sobre Deus, e que esteja consciente tanto da historicidade da verdade como da relatividade de suas formulações.

Palavras-chave: teologia, filosofia, religião, Deus.

RÉSUMÉ

L'auteur réfléchit sur les conséquences que la proclamation de la mort de Dieu dans les écrits de Nietzsche apporte a l'exercice de la théologie. La "des-construction" de certaines images de Dieu ne sont pas selon l'auteur la fin de la théologie, mais elle signifie la possibilité de la construction du discours théologique qui ne tient pas la dernière parole sur Dieu et qui est conscient de la historicité de la vérité et aussi de la relativité des formulations théologiques.

Mots-clé: théologie, philosophie, religion, Dieu.

Muito se falou e escreveu sobre Friederich Nietzsche (1844-1900), cuja obra é considerada como um marco para a história da filosofia ocidental. O próprio Nietzsche tinha consciência do alcance da sua reflexão filosófica. Num texto de 1882,

intitulado "A gaia ciência", através da boca de um louco que, em plena luz do dia e com uma lanterna na mão, procura por Deus, anuncia algo que considera revolucionário: Deus está morto!² Para ele, trata-se de um anúncio de tamanha envergadura

⁽¹⁾ Mestre em teologia pelo Centre Sèvres (Paris), doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), professor da Faculdade de Teologia da PUC-Campinas.

⁽²⁾ Friedrich Nietzsche. *A gaia ciência*, § 125.

que aqueles nascessem após esta proclamação participariam de “*uma história superior a tudo o que foi história até agora*”.

Esta era a convicção de Nietzsche. Todavia, não viveu o suficiente para ver as consequências de sua “profecia”. Após anos de intensa atividade intelectual, em janeiro de 1889, Nietzsche cai enfermo. Caminhando pelas ruas de Turim, vê um cocheiro açoitando um cavalo. Subitamente, lançando-se ao pescoço do animal, desmaia e nunca mais recupera a sanidade. Inicialmente foi confiado aos cuidados de sua mãe, Franziska Nietzsche, e após a morte desta, aos de sua irmã Elizabeth Förster-Nietzsche, lutou contra um imenso sofrimento que limitava sua atividade intelectual, impossibilitado de ler, escrever ou pensar por longos períodos. Assim, no dia 25 de agosto de 1900, Nietzsche falece em Weimar, imerso na loucura e sem poder se dar conta do sucesso de seus escritos e de seu pensamento.

Entretanto, sua loucura não invalida a importante obra filosófica deixada como patrimônio intelectual do Ocidente, como pretendem alguns de seus adversários. Uma obra demasiadamente complexa para ser compreendida em uma só leitura. Em parte, porque em Nietzsche encontramos um conjunto de vozes, por vezes contraditórias, marcado pelo paradoxo, pela pluralidade e pela fragmentação, o que talvez tenha possibilitado a sobrevivência de uma obra tão controversa até os dias de hoje, até uma nova época como a nossa.

Deus está morto! Um dos grandes desafios que se impõe hoje ao exercício teológico, em diálogo com outras formas de saber, é o de “dizer Deus” enquanto o pensamento pós-moderno insiste em criticar a pretensão de se estabelecer ou descobrir uma verdade universal através de esforços racionais. O pós-modernismo clama pela ausência de um centro de referência, seja Deus (mundo teocêntrico) seja o próprio ser humano (mundo antropocêntrico). Se para a modernidade a luz da razão humana ofuscara “a verdadeira luz que, vindo ao mundo, ilumina todo homem” (Jo 1,9), para a pós-modernidade tanto uma como outra luzes se extinguíram. Nesta espécie de universo em desencanto, onde se tende a negar a existência de

uma verdade absoluta, alguns se encontram deslocados, sem lugar e sem horizonte, afinal “tudo o que é sólido se desmancha no ar”. Quais são, pois, as consequências que proclamação da morte de Deus traz para o discurso teológico hoje? Essa é a questão que nos introduzirá na discussão sobre a pertinência da teologia enquanto discurso racional sobre Deus no contexto de uma cultura dita pós-moderna, em meio a outras formas de saber que lhe negam o status de ciência.

A idéia da morte de Deus não nasceu com Nietzsche. Talvez ela tenha sido emprestada da obra de Heinrich Heine “Sobre a história da religião e filosofia na Alemanha” (1834), onde podemos ler:

Nosso coração está repleto de piedade temerosa. O Velho Jeová prepara-se para a morte... Ouvís o sino tocar? Ajoelhai. Estão trazendo os sacramentos para um Deus agonizante.³

Todavia, a Nietzsche se associa frequentemente o funeral divino, a ponto de em certos meios acadêmicos e intelectualizados, tornar-se comum o seguinte trocadilho:

Deus está morto!

Friederich Nietzsche.

Deus.

Este jogo de palavras ao invés de depor contra Nietzsche, pois esta parece ser a intenção da frase, ironicamente advoga a seu favor, como veremos mais adiante. Por enquanto, digamos apenas que a primeira frase não foi escrita no sentido que é proposto pelo trocadilho, dizer que Deus não existe mais e que portanto temos o triunfo do ateísmo. E tampouco podemos afirmar ter sido Deus o autor da segunda ou que supostamente a tenha ditado a algum intérprete das mensagens divinas.

A proclamação do funeral divino manifesta o sentimento da ausência de Deus da história da humanidade ou, pelo menos, a caducidade de uma certa idéia de Deus tecida ao longo de séculos pelo Ocidente cristão, o que lhe parecia algo desastrosamente inadequado. Entretanto, ele nunca afirmou categoricamente que Deus estivesse morto. Afinal, embora proclame a morte de Deus pela

⁽³⁾ Ronald Hayman. *Nietzsche: Nietzsche e sua vozes*, p.7.

boca de um louco, teve lucidez suficiente para saber que se Deus existe, ele não pode morrer, pois isto contradiz a própria idéia da eternidade divina; e se ele não existe, como haveria de morrer? A maneira como a morte de Deus é proclamada demonstra em parte a genialidade e a sagacidade do pensamento nietzscheano, pois, em meio ao esplendor da racionalidade humana, um louco dotado de imensa lucidez é capaz de apontar para uma radical, drástica e revolucionária afirmação, como ele a descreve em um de seus escritos:

Não ouviste falar deste louco que, em pleno dia, acendia uma lanterna e corria pela praça do mercado, gritando sem cessar: “Procuro Deus! Procuro Deus” – E como lá se achavam reunidos precisamente muitos que não acreditavam em Deus, ele provocou uma imensa gargalhada... O louco precipitou-se no meio deles e atravessou-os com o olhar. “Para onde foi Deus?” – gritou. “Quero dizer-lhes! Nós o matamos – vós e eu. Nós todos somos seus assassinos!... Não ouvimos ainda o ruído dos Coveiros que enterraram Deus? Não sentimos ainda a putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus permanece morto! E fomos nós que o matamos!”⁴

Esta ocultação da face divina proclamada pelo louco nietzscheano não se restringe à especulação acadêmica – Teologia da morte de Deus – uma vez que diz respeito também à dramaticidade da existência humana, como é o caso do holocausto e de tantas outras aberrações produzidas pela humanidade. Diante dos fatos narrados pela História – cujos caminhos parecem desautorizar o chamado mito do progresso sob os auspícios da razão técnico-científica – onde encontrar o Deus onipotente e todo-poderoso? Tal drama diz respeito a todos, de fundamentalistas a ateus, a partir do espectro religioso que caracteriza a história da humanidade.

Desde a Antiguidade, o papel de Deus num mundo onde existe o mal suscita questionamentos. O filósofo grego Epicuro (341 – 270 a.C) escreve: “ou Deus pode e não quer evitar o mal, e então não é bom; ou quer e não pode, e então não é onipotente”.

Em ambas alternativas, a princípio, Deus não é Deus, pois ou ele é sádico ou impotente. O que fazer? Recorrer ao ateísmo e dizer: Deus não existe!? Provavelmente o mal não deixaria de existir. Tampouco nos ajudaria dizer que Deus não acaba com o mal no mundo por motivos misteriosos, pois quem, sendo bom e podendo, não acabaria com a dor e o sofrimento humanos? Estas questões acompanham há séculos a história da humanidade e inquietam ainda hoje a muitos crentes, a homens e mulheres que confessam a sua fé em Deus, onipotente e todo-poderoso.

E de certa forma incomodou a Nietzsche. Por isso, a expressão “Deus está morto” pode ser compreendida como uma síntese do conjunto de críticas de Nietzsche à religião do ser humano alienado, que perpassam boa parte de sua obra filosófica. Com a proclamação da morte de Deus, ele tenta desconstruir certas imagens divinas, como, por exemplo, a de bom e todo-poderoso, manipuladas por aqueles que supostamente falam em seu nome.

É, pois, contra a caducidade de uma certa imagem de Deus, notoriamente a imagem cristã, que Nietzsche desce o martelo de sua filosofia:

O maior dos acontecimentos recentes – que ‘Deus está morto’, que a crença no Deus cristão caiu em descrédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Para os poucos, pelo menos, cujos olhos, cuja suspeita nos olhos é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, parece justamente que algum sol se pôs, que alguma velha, profunda confiança virou dúvida: para eles, nosso velho mundo há de aparecer dia a dia mais poente, mais desconfiado, mais alheio, mais velho...⁵

A caducidade divina é a morte do Deus vingativo e tremendo (Antigo Testamento), do Deus bom, misericordioso e Pai (Novo Testamento), do conceito abstrato “Deus” (filosofia), e finalmente do Deus Espírito e da coisa em si (metafísica). Segundo Nietzsche, Deus morre pelo esgotamento das formas históricas e culturais que plasmaram determinadas imagens divinas. Deus está morto porque desmorona o edifício cultural da moral judaico-cristã, e das cinzas do Velho Jeová ressurgem

⁽⁴⁾ Friedrich Nietzsche, *A gaia ciência*, § 125.

⁽⁵⁾ Friedrich Nietzsche. *A gaia ciência*, § 343.

o ser humano dotado de vontade e ato criador, ou seja, o super-homem nietzscheano. Em Nietzsche, a expressão “Deus está morto” expõe a mentira, a falsidade da interpretação judaico-cristã do mundo que faz da teologia uma razão prostituída. No discurso teológico, a palavra Deus não passa de uma criação humana, uma projeção do mundo humano.⁶

Segundo alguns pesquisadores, Nietzsche foi um profeta do futuro, um profanador de valores tradicionais, um ardente defensor do ser humano que está por vir, alguém que via descortinar um novo horizonte para a filosofia:

Nós filósofos e ‘espíritos livres’ sentimo-nos, à notícia de que o ‘o velho Deus está morto’, como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, assombro, pressentimento, expectativa que enfim o horizonte nos aparece livre outra vez, posto mesmo que não esteja claro, enfim podemos lançar outra vez ao largo nossos navios, navegar a todo perigo, toda ousadia do conhecedor é outra vez permitida, o mar, nosso mar, está outra vez aberto, talvez nunca dantes houve tanto ‘mar aberto’.⁷

Nietzsche contradiz o positivismo e a sua crença no fato, pois este é sempre estúpido, necessitando de um intérprete. Ele contradiz o entusiasmo dos idealistas e dos historiadores, ao dizer que o progresso é uma falsa idéia produzida pela modernidade. O mundo não procede de forma retilínea a um fim, como pretende o cristianismo e nem tampouco o seu devir é progresso, como defende o historicismo hegeliano e pós-hegeliano. Enfim, contradiz todo espiritualismo, proclamando a morte de Deus. Por isso, em nome do instinto dionisíaco⁸, Nietzsche

por um lado anuncia a ‘morte de Deus’ e por outro realiza profundo ataque contra o cristianismo, cuja vitória sobre o mundo antigo

e sobre a concepção grega do homem envenenou a humanidade. E, por outro lado ainda, vai às raízes da moral tradicional, examina a sua genealogia e descobre que ela é a moral dos escravos, dos fracos e dos vencidos ressentidos contra tudo que é nobre, belo e aristocrático.⁹

Para muitos, sua grande guerra foi travada no campo da moral.¹⁰ E nesta “guerra”, o cristianismo é tido como o principal inimigo, o qual tem em São Paulo uma figura exemplar. Para Nietzsche, o cristianismo colocou sob o jugo do pecado tudo aquilo que é valor e prazer na terra, e ele vê no Deus cristão “a divindade dos doentes”. A história do cristianismo estaria supostamente marcada pela imagem de um Deus incapaz de experimentar o prazer, incapacidade esta projetada sobre os cristãos que ao longo de séculos foram levados a renunciar ao prazer como fonte de pecado e obra de Satanás. O que dizer, então, do Deus cristão senão que ele é

um Deus degenerado a ponto de contradizer a vida, ao invés de ser a sua transfiguração e o seu eterno sim. Em Deus, está declarada a inimizade à vida, à natureza, à vontade de viver! Deus, a fórmula de toda calúnia do aquém e de toda mentira do além! Em Deus, está divinizado o nada, está consagrada a vontade do nada!¹¹

Este Deus está morto, diria Nietzsche. Algumas fórmulas violentamente anti-cristãs fizeram com que Nietzsche fosse visto com reserva por alguns e até mesmo rejeitado integralmente por outros. Para Heidegger, a expressão “Deus está morto” manifesta o testemunho mais vigoroso do niilismo. Segundo Albert Camus, esta expressão ajuda a compreender uma sociedade dominada pelo espírito da revolta.¹² Giovanni Papini, escritor e poeta italiano vê Nietzsche como um “padre decadente” que na incapacidade de imitar a Cristo, substituiu-o pelo super-homem. Max Scheler, por sua vez, dirá que a análise nietzscheana empobrece

⁽⁶⁾ A idéia da religião como narcótico (alienação humana) é explicitamente apresentada, por exemplo, em “Humano, demasiado humano”.

⁽⁷⁾ Friedrich Nietzsche. *A gaia ciência*, § 343.

⁽⁸⁾ Dionísio: deus grego (séc. VI a.C.) dos ciclos vitais, da alegria e do vinho, que no mundo romano recebeu o nome de Baco.

⁽⁹⁾ Giovanni Reale & Dario Antiseri. *História da Filosofia*, p.430.

⁽¹⁰⁾ Ver por exemplo as suas obras “Além do bem e do mal” e “Genealogia da moral”.

⁽¹¹⁾ Giovanni Reale & Dario Antiseri. *História da Filosofia*, p.432.

⁽¹²⁾ Eugene Biser. *Nietzsche y la destrucción de la consciencia cristiana*, p.9.

o ser humano e não a Deus. Martin Buber vê na proclamação da morte de Deus a expressão da crise do ser humano moderno. Para Gabriel Marcel, a obra de Nietzsche nos remete à imagem despedaçada do ser humano moderno que teria tornado-se uma questão para si mesmo, uma vez que este não somente se interroga como se transforma no objeto principal de sua própria questão, colocando de lado a referência ao ser supremo. Para Marcel,

Nietzsche é o símbolo de um mundo sem raízes, em crise de suas origens. Sua idéia é uma revelação de nosso tempo. A doença não é, em primeiro lugar, uma tara fisiológica que privaria o discurso de toda credibilidade. Ao contrário, ela define o elemento trágico e profético que confirma a reflexão teórica.¹³

A crise do mundo moderno é a revolta existencial na qual o ser humano tende a glorificar-se a si mesmo a partir das realizações técnicas. Mas Marcel vê na problemática descortinada por Nietzsche uma interrogação da qual o cristão não pode fugir ou simplesmente ignorar. Estaria Deus realmente vivo para o cristão que recusa indiscutivelmente a “morte de Deus”? Não estaria agarrado a um cadáver e a um discurso teológico estéril o cristão que rejeita obsessivamente a proclamação da morte de Deus feita por Nietzsche?

Não, afirma Henri de Lubac. Para De Lubac, Nietzsche é um representante do ateísmo contemporâneo, de um mundo sem Deus. O Deus, cuja morte o filósofo alemão proclama, não é somente o Deus da metafísica, mas sobretudo o Deus cristão. O que está em jogo é o futuro espiritual do mundo moderno, pois Nietzsche, no pensamento de De Lubac, “*continua a atrair a si almas nobres, às vezes até almas cristãs cuja cegueira faz estremecer (...) O neopaganismo é o grande fenômeno espiritual do nosso tempo*”.¹⁴ Henri de Lubac rejeita por completo a leitura complacente que alguns cristãos fazem de Nietzsche. Estes cristãos esquecem que a “morte de Deus” é a morte do ser humano que se expressa

num humanismo fechado a qualquer forma de transcendência.

Não foram poucos os que amaldiçoaram Nietzsche por ter proclamado a morte de Deus, concedendo-lhe durante anos o título de ateu. Mas, paradoxalmente, este suposto ateísmo nietzscheano é, em parte, o responsável pelo “sucesso” do seu pensamento filosófico na modernidade e por que não dizer nos dias de hoje, na pós-modernidade. Alguns fizeram de Nietzsche não mais o acusado e sim um visionário incompreendido. Ele mesmo teve consciência de que chegara cedo demais e o retrata na atitude do louco que atira a lanterna no chão, a qual se parte em pedaços e se apaga, e em seguida anuncia:

Vim cedo demais (...) ainda não é chegado o meu tempo. Esse enorme acontecimento ainda está a caminho e viaja – ainda não atingiu os ouvidos dos homens. O relâmpago e o trovão precisam de tempo; a luz dos astros precisa de tempo; os atos precisam de tempo, depois de terem sido realizados, para serem vistos e ouvidos. Esse ato está ainda mais distante dos homens que o astro mais distante – e no entanto foram eles que o realizaram.¹⁵

A leitura, complacente como diria De Lubac, que fazemos de Nietzsche é na verdade a atitude de quem se deixa questionar por um pensamento para o qual a proclamação da morte de Deus implica na desconstrução¹⁶ de uma narrativa que pretende estabelecer ou descobrir uma verdade universal através de esforços racionais e, a partir desta verdade, compreender toda a história da humanidade e do mundo.

A DESCONSTRUÇÃO PELA FILOLOGIA E PELA GENEALOGIA

A filosofia de Nietzsche critica idéias de nossa civilização encarnadas na religião, na moral, na metafísica e na ciência. Para ele, era preciso

⁽¹³⁾ Yves Ledure. *O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche*, p.61.

⁽¹⁴⁾ Henri de Lubac. *Le drame de l'humanisme athée*, p.125.

⁽¹⁵⁾ Friedrich Nietzsche. *A gaia ciência*, § 125.

⁽¹⁶⁾ Este verbete não é aceito por alguns gramáticos. Usamos para respeitar a idéia de alguns autores nos quais nos baseamos para realizar este trabalho.

filosofar a golpes de martelo¹⁷ a fim de desconstruir dogmas cultivados pela humanidade, os quais nada mais fazem do que manter o ser humano em estado doentio e alienado. A religião origina-se de um erro de interpretação de certos fenômenos naturais, constituindo-se, na verdade, numa confusão mental.

O ambiente familiar e a vida acadêmica de Nietzsche exerceram certa influência na sua guerra contra o cristianismo. Nietzsche nasceu em Röcken, Saxônia prussiana, em janeiro de 1844. Seu pai, Karl Ludwig Nietzsche, era pastor protestante e morreu subitamente quando ele tinha apenas cinco anos e sua irmã somente 3 anos. Nietzsche cresceu num ambiente familiar profundamente religioso e, segundo alguns estudiosos, extremamente moralizante. Após a morte do pai, Nietzsche se viu cercado pelas mulheres de sua família: sua avó materna, “*filha de um arqui-diácono e viúva de um superintendente – o equivalente de um bispo*”¹⁸, sua mãe e sua irmã. Tudo nos leva a crer que, posteriormente, o convívio familiar tonara-se um peso para Nietzsche, como ele mesmo relata ao amigo Franz Overbeck através de uma carta:

Não gosto de minha mãe e é penoso para mim ouvir a voz de minha irmã; sempre fico doente quando estou com elas. Quase não discutimos... sei como conviver com elas, embora isso não me convenha (06/03/1883).¹⁹

A fim de agradar a mãe, Nietzsche frequentou por um semestre o curso de teologia, com intuito de seguir a missão do pai, como pastor protestante. Após abandonar o estudo de teologia, ele aproximou-se da filologia clássica, tornando-se discípulo de Ritschl. Em 1869, o período universitário de Nietzsche seria interrompido, pois Ritschl o convidara a ocupar a cátedra de filologia clássica na universidade da Basiléia. A paixão pela filologia clássica transformou-se pouco a pouco em profundo amor pela filosofia, cujo primeiro despertar remonta aos anos universitários, quando, em 1865, entrara

em contato com o trabalho filosófico de Schopenhauer (1788-1860).²⁰

Ao iniciar seus estudos em Pforta²¹, Nietzsche encantou-se com um universo distinto do cristão: a cultura grega clássica. Nesta cultura predominava o politeísmo, valorizava-se o corpo e a sua beleza; nela, os instintos humanos prevaleciam sobre a razão e vivia-se num mundo sem dogmas e pecado. Segundo Nietzsche,

o pecado é um sentimento judeu e uma invenção judaica, e em relação a esse bastidor de toda moralidade cristã, o cristianismo procurou, com efeito, judaizar o mundo inteiro. Sentimos até que ponto o conseguiu na Europa, sobretudo pelo grau de estranheza que a antiguidade grega – um mundo desprovido de sentimento de pecado – suscita sempre em nossa sensibilidade.²²

A cultura cristã seria, pois, para ele, a negação da tragédia grega, uma vez que o cristianismo nega o valor do corpo, enquanto vê a alma como o que de mais nobre existe no ser humano, e propõe uma vida linear sem contrários em direção a Deus. Na moral cristã, o corpo é meio para se pecar, a terra é negada em face de um mundo paradisíaco e os desejos são controlados por mandamentos e dogmas. Por isso, Nietzsche via no cristianismo o contrário do esplendor da cultura trágica grega, para qual o corpo, a terra, os desejos e as paixões ditavam o ritmo da vida. Neste sentido, podemos dizer que

A filosofia de Nietzsche pretende ser uma leitura dos sinais, uma interpretação dos sintomas. Percebe ele no cristianismo uma sintomatologia da fraqueza e da impotência. O cristianismo resume o discurso de reação dos fracos para questionar o poder dos fortes e o vigor da vida.²³

Para Nietzsche, os conceitos morais cristãos teriam sido construídos linguisticamente pelo ser humano escravo. Por isso, a sua crítica à moral

(17) Sobre este assunto ver a seguinte obra de Nietzsche: *Crepúsculo dos ídolos*.

(18) Ronald Hayman. *Nietzsche: Nietzsche e sua voz*, p.9.

(19) *Ibid.*, p.9.

(20) Giorgio Penzo e Rosino Gibellini (orgs.). *Deus na filosofia do séc. XX*, p.23-24.

(21) Nietzsche ingressou na Escola Superior de Pforta no dia 05 de outubro de 1858. Segundo alguns estudiosos, esta escola era um dos melhores centros de instrução humanística da época, cuja formação estava fundamentada no estudo filológico da literatura clássica, sobretudo na Grécia antiga.

(22) Friedrich Nietzsche. *A gaia ciência*, § 135.

(23) Yves Ledure. *O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche*, p.58.

cristã é igualmente uma crítica antropológica, pois Nietzsche se pergunta pelo sujeito que inventou os conceitos morais. Assim, podemos afirmar que a tarefa a qual se propõe Nietzsche, através do martelo de sua filosofia, é a desconstrução de tais conceitos morais, mostrando quem os criou (genealogia) e como foram criados (filologia).²⁴

Segundo Nietzsche, nomear é o ato fundador da moral e da metafísica. Deus, pecado, paraíso, céu, inferno, são palavras, invenções humanas, linguisticamente elaboradas e sem nenhuma referência histórica com a realidade. O cristianismo é um absurdo da linguagem, uma aberração linguística, mera invenção humana, e a pretensa interpretação que ele faz da realidade é na verdade uma maneira de avaliar, valorar e impor de forma específica os signos linguísticos. E mais, a moral cristã não possui uma essência universal e eterna, pois ela é fruto de interpretações contingentes, historicamente detectáveis:

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a efetividade. Somente causas imaginárias (Deus, alma, eu, espírito, redenção, clemência, castigo, remissão dos pecados). Uma transação entre seres imaginários (Deus, espíritos e almas); uma ciência da natureza (antropocêntrica; total ausência de conceito de causas naturais); uma psicologia imaginária (somente mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis, por exemplo, os estados do *nervus sympathicus*, com auxílio da linguagem simbólica da idiosincrasia moral-religiosa – “arrepentimento”, “remorso de consciência”, “tentação do diabo”, “a proximidade de Deus”); uma teleologia imaginária (“o reino de Deus”, “juízo Final”, “a vida eterna”).²⁵

Este é para Nietzsche um mundo linguístico fabuloso. Por isso, através da genealogia, ele ocupa-se do surgimento e desenvolvimento das articulações linguísticas nas quais se baseia o discurso moral cristão. Quem desencadeou o processo de interpre-

tação: o nobre ou o escravo? A genealogia quer constatar quem historicamente fundamentou os valores morais, enquanto a filologia deseja mostrar como tais valores foram historicamente fundamentados, sendo a filosofia a ferramenta utilizada por Nietzsche no seu procedimento genealógico²⁶. Por isso,

O objetivo de Nietzsche, crítico da moral, é ‘des-velar’ a moralidade de seu caráter de verdade irrefutável e indispensável; ‘des-velar’ a moralidade de sua áurea a-histórica, indicando quem os produziu, como os produziu; seu objetivo é desmascarar e apontar a arbitrariedade e a contingência dos juízos de valor.²⁷

Na crítica feita através da filologia e da genealogia temos a desconstrução de uma idéia e de um conceito de Deus, portanto de uma linguagem efetuada por alguém. E este alguém no pensamento nietzscheano, no contexto da crítica ao cristianismo, é o sacerdote asceta que promete ao seu rebanho, formado por pessoas ressentidas, malogradas, fracas, a felicidade num mundo supra-sensível: o paraíso. Este sacerdote asceta chama de Reino de Deus a um estado de vida cujos valores são determinados por ele próprio.²⁸

Assim, o verdadeiro cristianismo teria morrido na cruz com o seu fundador, bem como a boa nova de Jesus Cristo. A palavra “evangelho” já não significa mais a boa nova anunciada por Jesus de Nazaré. Todavia, a crítica de Nietzsche não recai sobre a pessoa de Jesus, não é ele que deve ser desconstruído pelo martelo de seu pensar filosófico, mas sim o desenvolvimento histórico e conceitual do cristianismo.²⁹

Para a filosofia do martelo nietzscheano, a palavra Deus é uma ilusão, poeira nos olhos do ser humano, nada mais do que palavra humana, pronunciada e interpretada pelo sacerdote com o intuito de manter o rebanho submisso a ele. E não somente a palavra Deus, mas tudo aquilo que a esta palavra está relacionado: céu, inferno, pecado,

⁽²⁴⁾ Marcio Danelon. *Nietzsche: a (des)construção do Cristianismo*, p.11.

⁽²⁵⁾ Friedrich Nietzsche. *O Anticristo*, § 15.

⁽²⁶⁾ Friedrich Nietzsche. *Genealogia da moral § 06; Para além do bem e do mal §260*.

⁽²⁷⁾ Marcio Danelon. *Nietzsche: a (des)construção do Cristianismo*, p.49.

⁽²⁸⁾ Friedrich Nietzsche, *O Anticristo § 26*.

⁽²⁹⁾ Idem, *ibidem*, § 31.33.37.

paraíso,...³⁰ Por sua vez, a teologia é o discurso através do qual se busca a legitimação conceitual do cristianismo, sendo o discurso teológico a linguagem do escravo, do ressentido, daquele que nega os prazeres da terra. Segundo Nietzsche, este discurso teológico encontra em Paulo o seu principal fundamento. Ele é o porta-voz da moral escrava, do humano malogrado, é o iniciador de uma religião de impotentes, doentes e ressentidos:

A boa notícia foi seguida rente aos calcanhares pela pior de todas: a de Paulo. Em Paulo, toma corpo o tipo oposto ao ‘portador da boa notícia’, o gênio no ódio, na visão do ódio, na inexorável lógica do ódio. O que esse disangelista não ofereceu em sacrifício ao ódio! Antes de tudo, o redentor: ele o pregou em sua cruz... Mais ainda: falsificou a história de Israel mais uma vez, para fazê-la aparecer como pré-história de seu feitio: todos os profetas falaram de seu redentor... A Igreja falsificou mais tarde até mesmo a história da humanidade em pré-história do Cristianismo.³¹

Aqui, suas marteladas recaem sobre o que ele considera como falsas interpretações morais de Paulo e sobre aquelas que a partir dele contaminaram o mundo ocidental. A Deus foi atribuído aquilo que é profundamente humano, o sacerdote transferiu a capacidade humana, a sua força de vontade, para um ser sobre-humano, transformando o ser humano num impotente, num escravo. Assim, temos de um lado o ser humano fraco, mesquinho, impotente, e de outro lado Deus todo-poderoso, onipotente, onisciente, causa de tudo o que de bom existe, fundamento último de toda a realidade.

Portanto, a desconstrução do cristianismo desenvolvida por Nietzsche acontece no âmbito do discurso, pois foi por meio do discurso, entendido como articulações conceituais, que o cristianismo histórico foi erigido em forma de conceitos morais.³² Sua crítica não recai, pois, sobre Deus mesmo, mas sobre quem compilou e interpretou filosófica e teologicamente o conceito sobre Deus. Em

Nietzsche, a crítica ao conceito atinge a pretensão do intelecto humano de querer penetrar as verdades últimas que dizem respeito ao ser humano e à realidade, esquecendo-se de que o Sagrado é aquilo que escapa à toda tentativa de redução racional através da linguagem.

Nietzsche leva ao extremo a luta contra a religião, sobretudo contra o cristianismo, acreditando na possibilidade de libertar o ser humano das garras de uma cultura da moralização, o que faz dele um pensador moderno. Todavia, ele é igualmente um crítico da modernidade, a qual seria identificada ao mesmo tempo com o utilitarismo e a subordinação do ser individual aos interesses da organização econômica e social. Como outros filósofos críticos da modernidade, Nietzsche recusa a redução da vida social e da história ao triunfo da razão, e critica a pretensão da razão humana de tudo saber e tudo controlar.³³ Afinal, acontecimentos históricos, como nos lembra Emmanuel Lévinas,

“tornaram tragicômica a preocupação para consigo mesmo e ilusórias tanto a pretensão do animal rationale a um lugar privilegiado no cosmos, como a capacidade de dominar e de integrar a totalidade do ser numa consciência de si”.³⁴

Qual seria, pois, o alcance da proclamação morte de Deus para o discurso teológico?

A MORTE DE DEUS, EXTINÇÃO DA TEOLOGIA?

Inicialmente, é preciso ficar claro que dizer “Deus está morto” não é o mesmo que dizer “Deus não existe”, ou ainda, “não é, nunca foi e nunca será”. Matar Deus somente é possível dentro da racionalidade, da conceitualização. “Deus está morto!” é a proclamação da morte de imagens de Deus fixadas no nosso universo simbólico, linguístico, ao longo de séculos.

E mais, matar Deus é ao mesmo tempo matar o próprio ser humano e esta morte constitui-se no drama humano proclamado por Nietzsche. Isto

⁽³⁰⁾ Idem, *ibidem*, § 24-26.

⁽³¹⁾ Idem, *ibidem*, § 42.

⁽³²⁾ Idem, *ibidem*, § 15.

⁽³³⁾ Alain Touraine. *Crítica à modernidade*, p.115-140.

⁽³⁴⁾ Emmanuel Lévinas. *Humanismo do outro homem*, p.83.

porque, sem Deus, nós humanos ficamos soltos no universo, sem um princípio e fundamento no qual ancorar a nossa existência. Estaríamos caminhando pelos caminhos da história sem rumo e sem direção, sem a possibilidade de chorar a ausência divina ou voltar-nos para trás a fim de dizer adeus a Deus, e com a tarefa de reconstruir a identidade humana longe de Deus. Esta experiência de uma desproteção absoluta, nada de confiança ilimitada, nada de sabedoria última, e tampouco nada de verdade última pode ser interpretada por algumas palavras de Dietrich Bonhoeffer, registradas em carta datada de 16 de julho de 1944:

Então, a nossa chegada à maioria nos leva a um reconhecimento verdadeiro da nossa situação perante Deus. Deus fará com que saibamos que temos que viver como homens que resolvem suas vidas sem ele.³⁵

Decretar a morte de Deus significa sepultar a concepção metafísica do conhecimento seguro e absoluto, e igualmente a idéia de Deus como causa última e segura do saber humano. A raiz metafísica do conhecimento humano que ajudou a tecer as tramas da complexa cultura ocidental conduz à necessidade de buscar a Deus como horizonte último de segurança e de verdade absoluta. Assim, para o homem metafísico:

a morte de Deus é vivida de modo dramático, justamente porque marca o fim de um longo desejo que é necessário ao homem para viver com uma consciência de segurança. Nietzsche faz sua essa angústia ‘desesperada’ do homem metafísico diante do ‘avanço do niilismo’. Supera, porém, tal angústia quando observa que a morte de Deus é um acontecimento cultural e existencial necessário para purificar a face de Deus e, por conseguinte, a fé em Deus.³⁶

Somente o louco poderia compreender que na morte de Deus está implicada a morte de um modo de organização estritamente racional do ser humano. A crítica de Nietzsche dirige-se, pois, ao próprio ser humano que através da sua racionalidade arquitetou um universo linguístico que tem a Deus,

ou melhor, à palavra Deus, como fundamento. Por isso, a (des)construção do cristianismo acontece na desconstrução da linguagem que o fundamenta, mostrando que por traz desta linguagem não está Deus, mas o próprio ser humano que o conceituou. Daí a perplexidade do louco: a morte de Deus equivale à derrocada da própria racionalidade humana. A morte de Deus significa, pois, a morte do Deus apreendido através de conceitos linguísticos bem arquitetados que como teias de aranha envolvem a face de Deus.

Isto faria de Nietzsche um crítico da modernidade? Faria dele um pós-moderno? Esta é uma questão em aberto. Todavia, ressaltamos mais uma vez que na proclamação da morte de Deus, o que se anuncia é a morte de uma idéia de Deus, de uma construção racional em torno da palavra Deus, sendo o responsável por esta construção o discurso teológico elaborado ao longo de séculos. É curioso perceber que o louco anuncia a morte de Deus também no interior da Igreja, local do desenvolvimento linguístico do discurso humano sobre Deus.³⁷

Neste sentido, a crítica de Nietzsche vem ao encontro da nossa discussão sobre o “fim” da teologia na pós-modernidade, fim que pode ser entendido tanto como finalidade ou como extinção. A morte de Deus significa necessariamente a morte da teologia como um todo ou de uma certa maneira de fazer teologia? Acreditamos ser de uma certa maneira de fazer teologia.

Para Nietzsche, os metafísicos são os apologetas do orgulho humano na sua busca de Deus. Orgulhosos da sua busca, os metafísicos ficaram cegos para a realidade, para o mundo da tragédia humana, tornando inócua a tragédia deste mundo. O Deus dos metafísicos, com seu mundo verdadeiro e ideal, acabou por transformar o mundo da tragédia humana numa mentira ou em mera aparência:

desde Platão até Kant, trabalharam os metafísicos para apresentar as provas de que pode existir o bom mundo de Deus, e de que também pode haver filósofos, que pelo trabalho realizado no campo do conhecimento

⁽³⁵⁾ Dietrich Bonhoeffer. *Letters from prison*, p.360.

⁽³⁶⁾ Giorgio Penzo e Rosino Gibellini (orgs.). *Deus na filosofia do séc. XX*, p.31.

⁽³⁷⁾ Friedrich Nietzsche. *A gaia ciência*, §125.

provaram que é verdade o que se diz acerca do bom mundo de Deus. Nesta realização, os filósofos adaptaram e transformaram em verdade um ideal que é apenas hipótese de trabalho.³⁸

O Deus como imaginação de um fim a ser alcançado está morto. E assim deve estar, por ter-se transformado numa hipótese avançada demais para o ser humano, diria Nietzsche. Em outras palavras,

“O Deus-fim dos metafísicos seduziu a humanidade a dar nome de Deus à sua própria incapacidade. Quem inventa de maneira transcendental, e portanto moralizando, o conceito de Deus como conceito oposto à vida, terá de imaginar a Deus como sendo uma exigência exagerada e cruel”.³⁹

O imperativo categórico de Kant, como potência da razão, teria sido uma tentativa de evitar a crueldade de um “deus-fim” da metafísica, ao colocar no próprio ser humano um fim a ser atingido. Todavia, se não temos mais Deus como fim a ser atingido, restou-nos ainda o fanatismo moral inerente ao mito do progresso. O abandono de Deus como fim conduziu a humanidade, através do imperativo categórico kantiano, à crueldade do moralismo burguês. Para Nietzsche, se o “deus-fim” metafísico está morto, o fim proposto pelo imperativo categórico de Kant jaz no túmulo das metas preestabelecidas que não podem ser alcançadas.

Segundo alguns estudiosos, Nietzsche considera Sócrates, Platão e Aristóteles como os pais da metafísica.⁴⁰ Estes filósofos da Grécia antiga, que conheciam uma vontade de poder, não foram capazes de colocar os meios eficazes para realizá-la. Em Platão, o ser humano é alguém que fundamentalmente tende ao bem. Para Nietzsche, esta intuição vale mais do que toda a filosofia platônica.

Todavia, Platão quis fundar uma escola, uma classe de bons e justos, dotados do instinto que os conduziria por caminhos seguros em direção ao Bem, e que ao mesmo tempo os distanciaria dos

demais seres humanos que não eram como eles. O mesmo poderia ser dito dos moralistas que, possuindo a verdade, julgam aqueles que estariam supostamente aquém da verdade. E por que não falar, como lembra o próprio Nietzsche, do juízo da Igreja sobre aqueles que não seguem suas leis, suas regras e seus dogmas: “*Quanto de platonismo existe na Igreja! E isto em uma Igreja dos que estão salvos, circundada por aqueles que não estão salvos*”.⁴¹ Neste processo de exclusão teria se estabelecido um conceito de Deus de classe, o qual se torna incompreensível para aqueles que não são capazes de “pensar Deus”, como os filósofos, ou agir segundo determinada moral que tem a Deus por fundamento. Mas se devemos dizer adeus à vã pretensão de ir a Deus, qual o caminho que nos resta? Para Nietzsche,

resta apenas o caminho de Deus para os homens. É um entregar-se a si mesmo, feito da parte de Deus aos homens que não são capazes de compreendê-lo pelo pensamento e nem segui-lo por meio da moral (...) O Deus dos metafísicos, o Deus da filosofia moral, que termina apoiado apenas pela filosofia cristã, é um Deus cuja classe se extinguiu ultimamente por causa de sua compaixão para com os excluídos: Deus morreu por compadecer-se dos homens. A compaixão estrangulou Deus.⁴²

E por que deste estrangulamento? Pelo fato de que Deus tem de se sufocar em sua compaixão pelo ser humano e também porque na sua condescendência, Deus não pôde apoiar-se em nada de bom existente no agir humano. Para Nietzsche, o grande culpado desta visão (cristã) errada sobre o ser humano foi São Paulo. Para ele, há em São Paulo um pessimismo fundamental ao falar da morte salvadora de Cristo pelos seres humanos, visto como radicalmente maus. Assim, São Paulo teria se colocado acima do instinto de Jesus no que diz respeito ao existente em todos os seres humanos. E isto pode ser igualmente aplicado à Igreja:

⁽³⁸⁾ Nibert Schiffers. “Deus está morto”. Análise de uma expressão de Nietzsche”, p.87.

⁽³⁹⁾ Idem, ibidem, p.88.

⁽⁴⁰⁾ Idem, ibidem, p.89.

⁽⁴¹⁾ Citado em Nibert Schiffers, “Deus está morto”. Análise de uma expressão de Nietzsche, p.91.

⁽⁴²⁾ Idem, ibidem, p.93.

Todos os instintos que são próprios do tipo mais elevado e mais bem sucedido do homem, a Igreja quer dobrá-los pela destruição de si mesmos. Partindo da exposição do evangelho, é que foi edificada a Igreja: a Igreja é exatamente aquilo contra que Jesus pregou. Esta Igreja nada fez além de redimir a antiga filosofia: é aquela filosofia, que na metafísica moralizou Deus até a morte, que transformou pensadores em quem sabe melhor e que queria fazer dos filósofos a classe dominante.⁴³

Nietzsche diferentemente do que pensam alguns de seus interlocutores e adversários não quis matar Deus, mas somente constatar a sua ausência na cultura em que ele vivia. O responsável pela morte de Deus é o pensamento metafísico, de modo especial a metafísica cristã que aprisionou Deus num emaranhado de conceitos vazios, sem sentido, sem nenhuma conexão com a realidade. Não seria este um dos motivos da exclamação do louco diante daqueles que zombavam de sua busca por Deus com uma lanterna em plena luz do dia: “Nós o matamos – Vós e eu. Nós todos somos seus assassinos!”?

EM NOME DE DEUS

A sociedade pós-moderna, diferentemente do que muitos pensam, não é anti-religiosa e tampouco significa o triunfo do ateísmo moderno. Muito pelo contrário! O chamado fenômeno do “Retorno do Sagrado”, configurado em diversas formas religiosas, demonstra o caráter religioso da sociedade marcada culturalmente pelo pensamento pós-moderno. Trata-se, no entanto, de uma religiosidade na qual uma religião não pode se arvorar o título de verdadeira ou colocar-se como único caminho de salvação, o que destrona a cultura da cristandade e a teologia que a fundamenta. Enquanto alguns dogmas cristãos tendem a encarcerar Deus num discurso racionalmente bem articulado, o pensamento pós-moderno desafia a teologia a pensar em Deus como um conceito inacabado.

Nesta linha de raciocínio, podemos dizer que o pensamento pós-moderno não rejeita Deus e a religião enquanto objeto de estudo, como assunto da ciência, mas para a chamada ciência moderna Deus e a religião não são mais assuntos teológicos propriamente ditos e sim antropológicos, ou seja, Deus e tudo a que ele se relaciona interessam à ciência enquanto expressões culturais do ser humano: alienação, doença, projeção, degeneração, fuga da realidade, fanatismo, busca de sentido, etc.

Neste sentido, acreditamos que o discurso nietzscheano sobre a morte de Deus tem ainda algo a dizer à nossa prática teológica. A maneira como nos aproximamos da proclamação do funeral divino nos leva a afirmar que a questão não é Deus ou não Deus, mas sim “que” Deus. Não se trata de saber se Deus existe ou não, mas de saber o que se diz e o que se faz em nome d’Ele. Nietzsche, junto com os demais mestres da suspeita, Marx e Freud, muito fez

para desmascarar a pretensão da univocidade da linguagem e a impostura do discurso dogmático e autoritário demonstrando que por detrás de tudo o que afirmamos subjazem interesses quase sempre ocultos e desejos nem sempre manifestos.⁴⁴

Assim, em nome de Deus Pai destruiu-se na fogueira da Inquisição aqueles que não aceitavam a seu Filho Jesus Cristo como único Salvador e a Igreja cristã como sua legítima representante sobre a face da Terra. Hoje, já não se queimam mais incrédulos e hereges, porém ainda lhes é negado o acesso ao paraíso. Em nome do Velho Javé, busca-se a consolidação do Estado de Israel, mesmo que para tal seja necessário eliminar aqueles que questionam a sua legitimidade. Em nome de Alá, alguns pretendem fazer do Alcorão a única forma de vida moral e política de toda humanidade. Em nome de Deus, pede-se a benção sobre a América – do Norte – para que ela possa triunfar sobre as potências do mal. Em nome de Deus, através de discursos religiosos e teológicos bem articulados, são permitidas e justificadas muitas coisas, por vezes as mais horrendas.

⁽⁴³⁾ Idem, *ibidem*, p.95.

⁽⁴⁴⁾ Jaci Maraschin. *Teologia sob limite*, p.12.

O outro é o demônio! Não raramente, também em nome de Deus, procedemos a demonização do outro, procuramos eliminar aqueles que pensam diferente de nós, que estão fora da nossa tradição, que não se encaixam em nossos princípios teológicos e morais, enfim aqueles que estão do lado do mal. Trata-se, pois, de conferir a vitória à verdade única e destruir a dos outros, a falsa. A tentativa de eliminar a ameaça demonizada frequentemente conduziu a humanidade à intolerância, ao fanatismo e a uma atitude inquisitorial, com ou sem fogueira. Como é bom possuir a verdade! O quão maravilhoso forma racional, em nome de Deus. Todavia, nada mais pernicioso para as relações humanas do que ser o dono da verdade e ficar preso às correntes das próprias certezas, considerando-as como verdades absolutas.

Talvez seja oportuno neste fim de percurso, embora com certa reserva, afirmar que

“O discurso nietzscheano liberta a teologia de toda tentação racionalista. Relembra o primado do narrativo e da parábola, afirmando que a verdade nasce de uma descentralização que nos despoja de todo saber explicativo sobre as coisas primeiras e últimas para nos restituir a uma habitação presente do cosmos”.⁴⁵

Não poderíamos ver esta libertação no gesto do louco nietzscheano que procura encontrar a Deus em plena luz do dia, portando uma lanterna? Ousaríamos dizer que aquele louco com a lanterna na mão estaria dizendo que o Sol já não brilha o suficiente para iluminar os nossos caminhos. Seja o sol do discurso dogmático, autoritário, inquisitorial, seja o do discurso racional que se configura num discurso vazio, destituído de sentido. Tanto em um como em outro, por vezes, Jesus Cristo não se refere mais ao mundo e nem a Deus, e o próprio Deus permanece isolado da realidade, fechado num mundo cujo acesso está reservado a alguns estudiosos que conhecem a maneira de interpretá-lo.

A morte de Deus talvez seja o silêncio necessário para que Deus possa voltar a ter sentido. Algumas antigas concepções da divindade devem morrer para que a maneira de fazer teologia e de experimentar a Deus possam ser renovadas.

Imagens como aquela da estória de uma velhinha que caminhava pelas estradas da Palestina com um prato de fogo na mão direita e com um vasilhame de água na mão esquerda. Ao ser indagada sobre as suas intenções, a velhinha respondeu que desejava queimar o Paraíso com o fogo e apagar o fogo do Inferno com a água, a fim de livrar a humanidade de ambos. O seu interlocutor, não satisfeito, perguntou o porquê deste desejo, ao que a velhinha respondeu que não queria que se fizesse o bem para ganhar o paraíso como prêmio e nem tampouco por medo de ir ao Inferno, mas simplesmente por amor a Deus. Nada de recompensa e nem de punição, mas somente Deus.

Não seria, então, preciso deixar Deus por Deus? Deixar o Deus transformado em objeto das nossas especulações e baluarte de nossas certezas últimas, sabendo que o discurso sobre Deus, o discurso teológico, é o discurso sobre aquele que não cessa de estar ausente e que, portanto, não pode ser fixado em fórmulas dogmáticas e moralizantes. A isto podemos acrescentar o fato de que em torno da palavra Deus se cristalizam desejos humanos e experiências sociais e históricas do próprio ser humano. E mais, o conceito de religião deve ser compreendido dentro do longo processo de elaboração da cultura ocidental, marcado por sistematizações teóricas e conflitos ideológicos.

Por isso, ao confessar a sua fé em Deus, o crente não deveria, contudo, perder de vista o fato de que a revelação de Deus não pode ser confundida com uma manifestação objetiva de Deus na história. Caso contrário, tender-se-ia a confundir a verdade da revelação com a objetividade da letra na Bíblia e a Tradição acabaria por confundir-se com suas expressões, esquecendo-se que tais expressões são relativas por que humanas e limitadas enquanto históricas, carecendo conseqüentemente de uma hermenêutica.

Assim, o anúncio da morte de Deus não significa necessariamente o fim da teologia. Talvez de uma certa forma de teologia cuja crise foi anunciada pela crise do próprio pensamento ocidental fundamento na metafísica essencialista da tradição filosófica (Deus enquanto verdade ontológica) e que começou a ruir sob o impacto da modernidade. Ao desmoronar a metafísica

⁴⁵ Pierre Gisel. *Perspectivismo nietzscheano e discurso teológico*. p. 108.

tradicional, diante do tremor sísmico provocado pela modernidade, com ela veio abaixo parte do edifício teológico alicerçado na tradição cristã.

O louco de Nietzsche, ciente da atemporalidade de seu anúncio, jogou a lanterna no chão que se desfez em pedaços. Talvez esta seja para muitos teólogos a tentação que se abate sobre o seu trabalho teológico, sobretudo num contexto no qual se recusa a possibilidade da existência de uma verdade absoluta, bem como de falar e pensar com segurança sobre a realidade que nos cerca. Talvez seja possível pensar um mundo sem Deus e conviver pacificamente com esta idéia. Todavia, não nos parece viável comunicar nossas idéias, pensamentos, desejos, paixões, inquietações e dúvidas se abdicarmos da busca da verdade e da possibilidade de transmiti-la através da linguagem, sem contudo querer ser o dono da verdade.

Neste sentido, o teólogo deveria assumir o seu múnus teológico com a humildade e o desprendimento de quem sabe que não é dono absoluto do assunto que trata. Sem medo de se encontrar por vezes em meio ao deserto e sempre na esperança de que a ausência de uma certeza, de ser o dono da verdade, que nos conduz ao deserto no deserto da revelação, faça brotar a fé e que nos leve a confessar humildemente que Deus é simplesmente Deus. Querer falar do absoluto de forma absoluta é uma contradição insuperável, afinal Deus é o Totalmente Outro que se expressa na alteridade que nos surpreende sempre como liberdade, como novidade absoluta, e de quem só podemos dizer algo através do risco da linguagem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALTHASAR, Hurs Von. *El problema de Dios en el hombre actual*. Madrid, 1996.

BISER, Eugen. *Nietzsche y la destrucción de la consciencia cristiana*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1974.

DANELON, Marcio. *Nietzsche: a (des)construção do Cristianismo*. Campinas: Pontifícia Universidade Católica (dissertação de mestrado em filosofia), 1977.

DELUBAC, Henri. *El drama del humanismo ateo*. Madrid, 1949.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Editora Pricípio, 1987.

FRIEDMAN, Richard Elliot. *O desaparecimento de Deus. Um mistério divino*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1997.

GISEL, Pierre. Perspectivismo nietzscheano e discurso teológico. In: *Revista Concilium*, nº 165, 1981, p.102-112.

HAYMAN, Ronald. *Nietzsche: Nietzsche e suas vozes*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

LEDURE, Yves. O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche. In: *Revista Concilium*, nº 165, 1981, p.56-66.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

MASSUH, Victor. *Nietzsche y el fin de la religión*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1974.

PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (orgs.). *Deus na Filosofia do séc. XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

QUEIRUGA, Andrés Torres. "Mal y omnipotencia. Del fantasma abstracto al compromiso del amor". In: *Selecciones de teología*, nº 149, 1999.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1990.

SCHIFFERS, Nobert. "Deus está morto". Análise de uma expressão de Nietzsche. In: *Revista Concilium*, nº 165, 1981, p.83-101.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica à modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

PRESSUPOSTOS PARA O AGIR MORAL SEGUNDO ORTEGA Y GASSET

PRÉSSUPOSÉS POUR L'AGIR MORAL SELON ORTEGA Y GASSET

Arlindo F. GONÇALVES Jr.
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

RESUMO

A superação do idealismo e da tendência situacionista é o objetivo presente na ética orteguiana, que parte da idéia de vida humana como realidade radical. O primado da vida humana situa o homem em uma condição de liberdade e constante quefazer, dada sua carência de identidade apriorística. Como consequência temos a idéia de vida como drama radical e prospectivo. A moralidade será identificada com o modo autêntico de ser, ou seja, aquele que cumpre o imperativo de coincidência com o programa vital, ao atender o apelo da vocação íntima. Como realidade que se expressa através da convivência, a vida autêntica se realiza na reciprocidade inter-pessoal, no sentido de reconhecer no outro sua dimensão de singularidade.

Palavras-chave: ética, raciovitalismo, Ortega y Gasset.

ABSTRACT

The overcoming of the idealism and the situacionist trend is the present objective in the orteguian ethics that have broken of the life idea human being as radical reality. The primate of the life human being points out the man in a condition of freedom and constant to task, given its lack of aprioristic identity. As consequence we have the life idea as radical and prospect drama. The morality will be identified with the authentic way of being, or either, that one that fulfills the imperative of coincidence with the vital program, when taking care of I appeal it the close vocation. As express reality that if through the coexistence, the authentic life if carries through in the interpersonal reciprocity, in the direction to recognize in the other its dimension of singularity.

Key-words: ethics, raciovitalism, Ortega y Gasset.

INTRODUÇÃO

Partindo de uma realidade radical, a *vida humana*, o projeto ético orteguiano assinala a

autenticidade como *ethos* de realização ao atender á vocação pessoal e a fidelidade ao destino inalienável. O ideal de adesão ao programa vital é assim compreendido como critério estimativo que

fundamenta as escolhas e consolida uma axiologia que se traduz como tentativa de superação de suas justificativas subjetivistas e objetivismo. Neste sentido abordaremos o primeiro tópico, intitulado: *O homem enquanto carência constitutiva e liberdade*, em que será apresentado a noção de vida humana em um plano ontológico, ou seja, enquanto realidade primeira que não se esgota como realidade suficiente, mas antes como drama em um quefazer constante; este quefazer se realiza de forma livre como invenção, decisão e responsabilidade. O segundo item apresentado será: *Ingredientes do agir moral – a desportividade como perfeição*, onde serão recuperados os argumentos de Ortega y Gasset que descrevem características intrínsecas ao ethos que se referem ao conteúdo do agir moral, no caso o imperativo de perfeição baseado no entusiasmo e na atitude afirmativa aos valores nobres. Seguiremos com *A relação inter-humana e a realização moral*, e nesta parte assinalaremos a relação da interpessoalidade que se estende entre dois pólos: a impessoalidade e a intimidade, esta como via de realização ética, enquanto a primeira como manifestação da condição de alienação do homem para com seu destino próprio. Na quarta parte deste artigo – *O imperativo de autenticidade e a fidelidade à vocação* – apresentaremos sua fecunda teoria sobre a autenticidade identificada com a moralidade, e alcançada através de um processo que se inicia pelo ensimesmamento, e que leva o homem a atender o apelo de sua vocação singularíssima, seu destino inalienável, ou seja, atender ao imperativo de tornar-se àquilo que ele é.

1. O HOMEM ENQUANTO CARÊNCIA CONSTITUTIVA E LIBERDADE

O tema da carência constitutiva em Ortega y Gasset é compreendido como aspecto do ser que se define enquanto convivência e relação; é a chave com que oferece a superação das antinomias produzidas pela cisão epistemológica e originária entre sujeito e objeto. O ser carente – ou indigente – nasce em contrapartida do ser auto-suficiente, que ora privilegiou e tornou independente o *cogito*,

e ora cristalizou a suficiência e a anterioridade do mundo das coisas. Ao trilhar o caminho intermediário, Ortega y Gasset nos mostra a fragilidade da unilateralidade que toma para si a determinação e a substancialização do ser; volta-se ao encontro da interdependência e mútua indigência entre o eu e o mundo. Nesta fórmula em que o ser é entendido como relação.

O ponto central deste pensamento se encontra nas *Meditações do Quixote*, ou mais precisamente na reflexão em torno à metáfora do *bosque*, momento no qual Ortega y Gasset elabora sua concepção de realidade. A realidade – dinâmica no seu modo de entender – será definida sob um prisma bipolar e integrador entre superfície e profundidade. Ao narrar a paisagem de uma pequena floresta chamada de *La Herrería*, que se encontra próximo ao mosteiro de *El Escorial*, Ortega y Gasset se pergunta: "tenho agora ao meu redor cerca de duas dúzias de carvalhos circunspectos e de feixes gentis. É isso um bosque?"¹. Está interessado em poder definir o bosque a partir do que se apresenta a ele enquanto paisagem que possui um ser – *bosque* – e, chega à conclusão de que o bosque é a soma de nossas possibilidades.

As árvores não permitem ver o bosque, e graças a isso é que o bosque existe. Com isso se quer dizer que toda realidade se dá num jogo de luz e sombra. Toda paisagem – realidade vivida – se comporta desta maneira, ocultando em si outras paisagens. Nesta bipolaridade falamos que, seguindo a metáfora empregada, o bosque refere-se ao ser-profundo e está numa dimensão ontológica; as árvores, por sua vez, referem-se aos entes e estão numa dimensão ôntica.

Deste modo compreende-se o centro originário e estrutural do pensamento *orteguiano*: "Eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo a ela não me salvo a mim"². A partícula e, antes de se referir a uma simples adição define toda a complexidade da integração que se radica na absorção das circunstâncias pelo eu, injetando-lhes sentido, desvelando seu *logos*. É desta maneira que redescobrimos o ser na dimensão estrita da relação. Basta assinalar que o sentido desta coexistência refere-se antes ao horizonte do *trato*, ou seja, não

⁽¹⁾ ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967. p. 67.

⁽²⁾ *Ibidem*, p. 52.

é um simples “*estar aí sem nada a ver um com o outro*”³, mas uma disposição ao *diálogo*.

A carência – ou insuficiência – é, portanto, o que caracteriza a relação constitutiva entre o eu e a circunstância – uma radical dependência. E nesta perspectiva aberta a partir do ser indigente e necessariamente atuante, ou ainda, do defrontar do eu e da circunstância, é que surgirá o *quefazer vital* para impulsionar a dramática condição da vida humana no incessante ocupar-se com o mundo de forma livre.

O conceito de liberdade para Ortega y Gasset se insere numa perspectiva criadora da vida humana como parte da constituição do ser. Contrário às posições deterministas e formalistas, o humano se encontrará à frente às suas decisões – decidir o projeto da minha vida. Comprometido plenamente com o seu projeto, o humano está lançado no mundo das possibilidades sem indicativos a priori que possam assinalar pressupostos no caminho do existir.

Para a compreensão da estrutura do ato de liberdade tomaremos o processo em que vive o homem quando elege conscientemente ser o que tem que ser, partindo do pressuposto que ser livre significa não predispor de identidade constitutiva. Segundo a autora Naessens⁴ esse é o ponto de partida para a compreensão da noção de liberdade no pensamento orteguiano, que está configurado em três momentos fundamentais que compõem sua estrutura: momento de invenção; momento de decisão e momento de responsabilidade.

O momento de invenção traduz esta *carência de identidade constitutiva* que conduz o homem à abertura de estar constantemente criando a si próprio. A noção de invenção se dá no solo do quefazer vital enquanto *impulso a*, encontro, porém não apenas como vontade caprichosa, espontânea ou mesmo *gratuita*, mas em conformidade com a razão vital. A perspectiva do imperativo ter-que-ser compreende aqui sua relação com o ato livre na realização deste projeto vital, neste lançar-se ao invento e fabricação de si mesmo. Traduz assim a concepção do homem como obra aberta – drama – que

está a construir-se, em uma infinda tarefa de *fazer-se* no encontro com a realidade, ou seja, é pura instabilidade. Esta tarefa essencial de inventar-se a cada instante, dar *forma* ao programa vital, não dispõe, como já mencionado, de um modelo pré-estabelecido; ao contrário, é prescrito unicamente pela imaginação – ou fantasia – para eleger entre as múltiplas possibilidades a que responda verda-deiramente o apelo do seu eu autêntico.

O momento de decisão refere-se à realização, através da qual é obrigado a escolher entre as diversas possibilidades, dentre as quais a que permitirá *ser plenamente aquilo que tem que ser*, ou seja, realizar segundo a sua vocação o que representa o seu *eu autêntico*, ou também as que se inserem na completa alienação, este é o momento da decisão. Existem dois modos de decisão em que o homem atua conforme sua personalidade: espontâneo, imediato; e o reflexivo. Do primeiro temos as decisões que se realizam mecânica e subitamente. Do outro encontramos o pensar meditativo como fonte de eleição. É este último que nos interessa pois nele a razão vital opera de modo essencial.

Destaca-se, neste sentido, uma relação ontológica entre o viver e a *obrigatoriedade* do decidir. “Viver – diz Ortega y Gasset – é constantemente decidir o que seremos”⁵. Percebemos com isso o aspecto da tragicidade do quefazer vital pois inevitavelmente será um quefazer forçoso, é por isso estabelecida à relação liberdade-necessidade. Ser livre para decidir significa que não temos a escolha de não decidir – somos forçados a fazer escolhas.

As fatalidades – ou *facticidades* – as quais Ortega y Gasset identifica com as circunstâncias – são dados que não podem ser prescindidos pela consciência. É a matéria, manifesta nas situações, com a qual o projeto do existir se realizará mediante a escolha entre as possibilidades.

A noção de possibilidade aporta necessariamente à idéia de prospecção. As possibilidades correspondem ao futuro e isto denota a dramática

³ Idem, **O homem e a gente**: intercomunicação humana. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1973. p. 124.

⁴ NAESSENS, Hilda. La estructura del acto libre en el pensamiento orteguiano. **Discurso y Realidad**, vol. VI, n. 1, abril, p. 33-45, 1991. Tomaremos deste artigo as divisões estruturais do conceito de liberdade como guia de interpretação pelo fato de termos aqui estabelecidos uma pertinente vinculação do tema liberdade com a noção de autenticidade.

⁵ ORTEGA Y GASSET, José. **Que é filosofia?** Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1961. p. 235.

contradição do homem. Enquanto *projeto* executa seu ser lançando-se ao futuro e por isso a vida será decidir aquilo que seremos; daí o grande paradoxo do ser que ainda não é – presente ou passado – mas está em constante via de realização. As possibilidades, porém, não existem como um *fato*, ou seja, como algo que interpela a nossa vida sob um aspecto heteronômico, exterior. O repertório de possibilidades – diferentemente das circunstâncias – não nos é dado, não se impõe como necessário, mas, ao contrário, somente pode surgir enquanto produto da nossa imaginação. Inventamos nossas possibilidades.

A partir dessa perspectiva projetiva sobre as possibilidades pode-se conceber o momento de responsabilidade como uma consequência necessária do momento anterior, ao admitirmos uma atitude que se inclua na opção pelo modo autêntico de atualizar o apelo da vocação personalíssima. É o momento particularmente ético no qual assumimos a autoria das decisões mediante o projeto individual que leva consigo o encontro e o *trato* com as circunstâncias. Sendo assim a responsabilidade é absolutamente pessoal. Entenda-se também que não só a responsabilidade se refere ao plano individual como se ocupa do coletivo. O homem responsável por si e por sua circunstância já age sob a determinação de injetar o sentido da perfeição – *salvação* – no que se revelará como sua realidade. O momento de responsabilidade é precisamente o coroamento ético do pressuposto do homem sem uma natureza moral pré-estabelecida, e que está a se redefinir a cada instante. Ser responsável é, sobretudo, assumir para si a decisão de ser *responsável por si*; o que Ortega y Gasset irá traduzir como sendo um pré-ocupar-se, ou seja, ocupar-se por antecipação do seu projeto mais íntimo e autêntico, se opondo, assim, ao inautêntico modo de ser ou despreocupação.

2. INGREDIENTES DO AGIR MORAL: A DESPORTIVIDADE COMO PERFEIÇÃO

Em uma das fases do pensamento orteguiano – aquela em que está mais próximo ao vitalismo – encontramos como ingrediente do agir

moral a noção de desportividade. A positividade de uma moral originária da vida torna fecundo o entusiasmo, por isso impele a uma ação cada vez mais perfeita e integral sempre referida a uma existência concreta. O entusiasmo pode ser aqui compreendido no sentido clássico pronunciado na antiguidade como o sentimento de exaltação e arrebatamento decorrente daqueles que estavam sob inspiração divina; transportados pelo furor de uma natureza criadora. Daí o ideal ético do *bom arqueiro*.

Salientamos que este é um entre outros ideais que encontramos na ética de Ortega y Gasset. O que nos leva a uma constante renovação, posto serem, ademais de seu fundo comum e inexorável, relativos à história. Este é o aspecto de concretização individual que se projeta sobre um ideal meramente abstrato, daí sua função vital. Estar vivendo é estar concretamente diante das diferenças – possibilidades. Neste sentido, surge um imperativo da ética orteguiana, que é o de se adaptar as estruturas históricas enquanto reflexo de uma norma objetiva. O ideal, portanto, não está fora da vida como uma superestrutura desvinculada do viver mesmo, mas antes, pertence a ela como um constituinte essencial.

Uma destas *substâncias permanentes* na ética orteguiana a encontramos no traço da perfeição como meta, no sentido de restituir um objetivo sempre mais elevado à vida. Tal perfeição moral é concebida como *qualidade desportiva*, ou seja, identifica a vida moral ao jogo, no sentido de exigência de superação. O jogo cabe precisamente entre a mera *correção moral* e a máxima perfeição moral. Antes de ser forma cabal irá ser o sentido, o modo pelo qual se dará a realização.

Pode-se ainda identificar o imperativo de perfeição a um imperativo de nobreza da alma. Isto porque somente as almas nobres têm a capacidade para executar um *mais*. Tornam-se infinitas as possibilidades de perfeição do homem, sobretudo por não se esgotar na condição dos direitos, mas reconhecer os deveres em sua radical exigência, como aponta Ortega y Gasset: “a autêntica qualidade de nobreza é sentir-se a si mesmo não tanto como sujeito de direitos quanto como uma infinita obrigação e exigência de si mesmo ante si mesmo”⁶.

⁽⁶⁾ Idem, *Obras completas*. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1952. Vol. VIII, p. 566-567.

Neste sentido, tal imperativo não é próprio das elites, como a princípio pode indicar, mas refere-se a um modo de ser, de desempenho na vida de cada qual, uma atitude de talante insigne.

O risco do jogo como via de realização é um dos ingredientes desse imperativo de perfeição. Neste sentido teremos uma relação entre os temas da perfeição e do jogo. Porém, o tema do jogo merece uma nota: não se trata somente de tomar a vida como jogo, mas de apresentar o jogo como um *modo de ser* da vida. O jogo é para Ortega y Gasset: “impulso libérrimo e generoso da potência vital”⁷. Contraposto a isto está um esforço que nasce de uma imposição: o trabalho. O trabalho adquire com a história um caráter de necessidade que o obriga a determinadas finalidades. Ortega y Gasset se vale de um momento de *progressismo* histórico para ressaltar o trabalho como resultado de uma cultura que o consagra de um modo utilitário e quantificável e parte desta usurpação de finalidades para especificar a distinção com a atitude esportiva:

O século XIX divinizou o trabalho. Note-se que este consiste em um esforço não qualificado, sem prestígios próprios, que recebe toda sua dignidade da necessidade a que serve. Por esta razão tem um caráter homogêneo e meramente quantitativo que permite medi-lo por horas e remunerá-lo matematicamente. (...) Se no trabalho é a vitalidade da obra que dá sentido e valor ao esforço, no esporte é o esforço espontâneo que dignifica o resultado. Trata-se de um esforço luxuoso que se entrega com as mãos cheias sem esperanças de recompensa, como um transbordar de íntimas energias⁸.

No ensaio *Notas do vago estio* (1925) em uma viagem à Cantabria, Ortega y Gasset faz uma reconstrução de aspectos da cultura feudal castelhana que nos levará a uma reflexão sobre a forma desportiva (heróica) de existência, tomando por base as paisagens dos castelos como *metáforas históricas*, ou mais precisamente da pergunta: “Como tem de ser a vida para que a casa resulte um

castelo?”. O castelo representa uma vida que se supõe seja de beligerância, projeção de uma cultura de vigorosas qualidades. Nessa cultura a relação entre as leis e a liberdade estava equacionada, segundo Ortega y Gasset, do seguinte modo: “*liberdade* significava império das leis estabelecidas. Ser livre é usar de leis, viver sobre elas. Para o germano, a lei é sempre o segundo, e nasce depois que a liberdade pessoal foi reconhecida, e então livremente cria a lei”⁹. Com esta nota Ortega y Gasset faz uma contraposição entre a chamada cultura dos castelos e a cultura das fábricas. Na primeira associa a idéia do *espírito guerreiro* e a segunda o *espírito industrial*.

A distinção de tais atitudes se assenta em dois elementos: primeiro, a distinta relação que travam com o empenho da atividade e o perigo que esta comporta; e o segundo está no respectivo enfrentamento com a morte.

O *espírito industrial* se baseia na economia para dirigir suas ações. Toma como pressuposto a relação entre o meio e o fim para mapear, de antemão, o melhor resultado em função da objetividade do produto desta ação, e sendo assim baseia-se na contenção dos possíveis riscos. Já o *espírito guerreiro* faz da aceitação do risco e do perigo sua forma de existência e que a define enquanto esforço heróico; parte, portanto de uma outra dimensão de sentimento vital e também de razão, na medida que assenta seu ânimo no prazer mesmo de seu esforço, e em seu próprio poder. Esta soberba, como diz Ortega y Gasset: “em realidade, não era senão nativa, formidável confiança em si próprio, e neste sentido – não no da vaidade –, firme estimação de si mesmo”¹⁰. Se por um lado, o *espírito industrial* é instrumental e se vale de uma razão técnica para ajustar a própria ação a um fim previsto e pôr-se, assim, sempre no abrigo de uma *radical desconfiança* ante toda suspeita e no máximo controle de resultados; por outro, no *espírito heróico*, temos uma outra concepção de razão lastreada pelo sentimento de vitalidade.

O segundo aspecto de distinção entre as duas atitudes é o enfrentamento com a morte. No

⁽⁷⁾ Ibidem, Vol. III, p. 195.

⁽⁸⁾ Ibidem, Vol. III, p. 195.

⁽⁹⁾ Ibidem, Vol. II, p. 423.

⁽¹⁰⁾ Ibidem, Vol. II, p. 429.

espírito guerreiro a intensidade vital com que carrega suas atitudes a ponto de por a vida num gesto fecundo a cada instante, faz da sua própria vontade de ser o reconhecimento da morte como algo que pode intensificar mais ainda a vida. É na morte, ou melhor, na sua aceitação, que encontramos o ingrediente fundamental do ânimo heróico. Ortega y Gasset a coloca como diálogo com a própria vida: “*Sejamos poetas da existência que sabem encontrar na sua vida a rima exata em uma morte inspirada*”¹¹. O que não condiz com a atitude do *espírito industrial* que se distancia da aceitação da morte em consequência de distanciar-se do encontro integral com a vida.

A forma desportista de existência, segundo adoção orteguiana, significa atribuir à vida um sentido lúdico como tarefa de livre invenção e realização. Entenda-se com isso que a exaltação a este modo de ser requer esforço. O esforço – da autoexigência e da disciplina – em que a atividade humana se encontra ao desempenhar seu projeto profundo e criador, mas por conta da autonomia do sujeito na busca de objetivos de realização do próprio ser. Deste sentido desportivo encontraremos mais adiante uma íntima relação com a virtude de magnanimidade abordada como outro ingrediente do ideal de moralidade.

3. A RELAÇÃO INTER-HUMANA E A REALIZAÇÃO MORAL

Enquanto o homem é definido como ser de relações, que se realiza no trato com o outro, cabe analisar a forma de convivência característica da moralidade. Partimos da premissa fundamental de que há no homem um altruísmo básico que o torna aberto ao outro. Este outro é o homem, indivíduo indeterminado, ou seja, qualquer outro que seja meu semelhante. É considerado meu semelhante aquele “que é capaz de me responder com suas reações, em um nível aproximadamente igual ao das minhas ações”¹². Este ato de responder às minhas ações é chamado de *reciprocarse*, ou *corresponder*, que será o subsídio para a interação.

A dimensão social, portanto, só pode ser efetivada através desta capacidade de *reciprocarse* entre os homens. Essa capacidade pressupõe também o *reciprocarse* do Outro – uma vida que não é o Eu, mas um semelhante. Este Outro reconhecido e legitimado é que garante uma transcendência à minha solidão através da convivência – superação de vivências isoladas – o que designa a vida no seu modo interindividual. A condição de estar aberto ao Outro me retira da inoperância frente à vida. Porém, segundo Ortega y Gasset: “é precisamente por o serem, por serem *outros* homens e *outras* vidas semelhantes à minha, são na sua radical realidade, incomunicantes comigo. Entre nós cabe somente uma relativa e indireta e sempre problemática comunicação”¹³.

Resulta dessas premissas o fato do Outro ser estrangeiro a mim – o *essencial estrangeiro*. Habitamos uma mesma comunidade, coexistimos, porém nossas solidões fundadas em mundos próprios resistem a diluírem-se entre si. De acordo com Ortega y Gasset: “aquilo que o Outro é para mim, como estranho e estrangeiro, se projeta sobre esse mundo comum a ambos que é, por isso mesmo, por vir dos outros, o autêntico não-eu e, portanto, para mim a grande estranheza e a formal estrangeira”¹⁴.

A partir da relação com a alteridade temos duas perspectiva de realização no mundo, ou seja, temos dois modos de nos referirmos a ele e injetar-lhe significação. A primeira é através do olhar próprio, do eu inalienável, da *minha história* – que chamaremos de contato autêntico. A segunda é filtrada, determinada pela perspectiva do Outro, ou seja, é o mundo em que há o predomínio do olhar do Outro despejando seus desígnios – chamadas de convencionalidade. Toda interação é determinada por essa bipolaridade, havendo uma tensão entre as realidades radicais.

Os modos de presença na relação inter-humana e na especificidade do estar com o outro, estão radicados em proporções distintas: desde a convencionalidade até o trato íntimo. A convencionalidade extrema resulta em um pseudo-viver, quando entregue incondicionalmente ao Outro ou

⁽¹¹⁾ Ibidem, Vol. II, p. 433.

⁽¹²⁾ Idem, **O homem e a gente**: intercomunicação humana. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1973. p. 181.

⁽¹³⁾ Ibidem, p. 176.

⁽¹⁴⁾ Ibidem, p. 177.

ao circundante social – entregue à jurisdição de suas possibilidades. Nega-se enquanto projeto individual e dilui-se na generalização. A mesma opressão está no oposto. No fato do não reconhecimento do Outro como semelhante, destituindo-o de sua propriedade singular, de seu ser. Aqui temos o tênue espaço para análise da relação social em que haverá uma efetiva aproximação.

Para existir uma interação legítima é preciso que este outro me interpele, ao ponto de tornar-nos *Nós*. O que interessa na relação *Nós* – com a qual se identifica a forma primária do social, da sociedade – é o lugar privilegiado em que se dará o convívio. Ortega y Gasset utiliza a expressão trato para referir-se a esta realidade do nós. A intimidade surge, então, como o extremo da proximidade proporcionada pelo encontro com o Outro. O Outro passa a assumir seu profundo significado: revela-se como Tu. É precisamente na interação com esta nova dimensão, entendida enquanto uma categoria singular do não-eu, que teremos o desvelar do *eu*.

No pólo oposto da intimidade, teremos o impessoal. Das ações – fenômenos – do homem, temos aquelas que sujeitam a sua determinação a um *espírito coletivo*. Sua manifestação é imperativa e retira da ação humana toda a responsabilidade, para se encerrar na máscara do habitual. Daí temos instalado este impessoal *se*, que age no interdito da fala e ação do homem. De acordo com Ortega y Gasset: “o usual, o costumeiro, fazemo-lo porque *se* faz. Mas, quem faz o que se faz? Ora!... *A gente*. Muito bem! E quem é a gente? Ora... *Todos, ninguém* determinado”¹⁵. Neste sentido a minha vida perde o caráter de *minha* vida, “deixo de ser o personagem individualíssimo que sou, e atuo por conta da sociedade: sou um autômato social, estou *socializado*”¹⁶. Essa vida anônima da coletividade está fundamentalmente constituída de vigências e hábitos sociais.

Várias denominações encontramos para se referir a este sujeito despersonalizado do “a gente”: Estado, espírito nacional (*Volksgeist*), alma coletiva, tradição. Essa coletividade, que sem dúvida é produto do homem, ao mesmo tempo subtrai a alma, a

humanidade do humano, portanto o desumaniza como conclui Ortega y Gasset:

Isso de alma coletiva, de consciência social é arbitrário misticismo. Tal alma coletiva não existe, se por alma se entende, – e aqui não se pode entender outra coisa, – algo que é capaz de ser sujeito responsável por seus atos, algo que faz o que faz porque isso tem claro sentido para ele. Ah! Será então característico da gente, da sociedade, da coletividade, que sejam precisamente desalmados? (...) temos aqui, pois ações humanas nossas, às quais faltam os caracteres primordiais do humano; ações que não têm um sujeito determinado, criador e responsável por elas, sujeito para o qual elas tem sentido. Trata-se assim, de uma ação humana irracional, sem espírito, sem alma, na qual ajo como o gramofone ao qual se impõe um disco, que ele não entende, como o astro roda cego pela sua órbita, como o átomo vibra; como a planta germina, como a ave nidifica. Eis aqui um fazer humano irracional e desalmado. Estranha realidade essa que surge diante de nós! Parece algo humano, mas desumanizado, mecanizado, materializado!¹⁷

A impessoalidade do *a gente* é concebida aqui como o paradigma da alienação na dimensão pública. O homem nesta situação encontra-se em submissão, ou sob tutela, dos Outros. Seu ser-próprio é apossado, suscitado e anulado pelo Outro. Esse Outro do arrebatamento na convivência é, como vimos, indeterminado. Através do desencargo de ser o *a gente* exime, desobriga o homem de qualquer responsabilidade ao assumir para si todo julgamento e decisão. Como expressão desta situação tem-se o *homem-massa*.

Quais as características desse *homem-massa* no que tange a relação inter-pessoal? Para Ortega y Gasset o homem-massa estaria representado por um certo homem que emerge no século XX, e o que nos interessa em particular é o seu aspecto moral que expressa um paradigma de inautenticidade. O

⁽¹⁵⁾ *Ibidem*, p. 206.

⁽¹⁶⁾ *Ibidem*, p. 206.

⁽¹⁷⁾ *Ibidem*, p. 206.

homem-massa é o modelo do viver impessoal e se define nas relações com o outro, com o mundo, com a história, ou seja, com a sua circunstância. Por *massa*, alerta Ortega y Gasset: “não se entende especialmente o obreiro; não designa uma classe social, mas um modo de ser do homem que se dá hoje em todas as classes sociais, por isso mesmo representa o nosso tempo, sobre o qual predomina e impera”¹⁸.

Das suas características intrínsecas destacamos que em primeiro lugar o homem-massa não pode ser tomado como transformador. Acredita-se imbuído de uma *pseudo onipotência*, daí a falta de obstáculos a serem transcendidos. Acredita que o progresso material é fatal e ilimitado, portanto é conduzido à inação, ou seja, nulifica as possibilidades do mundo. É justamente esta entrega à crença de um progresso inevitável da natureza que destituirá também este homem de construir-se, ou projetar-se. Neste sentido, o impedirá de lançar-se ao futuro com a sustentação de um plano de intervenção para a realidade. Como diz Ortega y Gasset: “sua vida carece de projeto e caminha ao acaso, por isso não constrói nada, ainda que suas possibilidades, seus poderes sejam enormes”¹⁹.

Também apontamos como característica do homem-massa o fato da sua subtração do passado. Prescinde do esforço secular e se acredita no alto dos privilégios, como se o conhecimento de sua época não fosse resultado da história.

O homem-massa regressa, dada sua característica de servidão – podemos dizer que seja governado pelo dever-ser imperativo regido pelo *outro* que o exime da responsabilidade de absorver o que lhe é estranho –, à esfera de barbárie. Tal barbárie, como diz Alain Guy: “de certo modo disfarçada sob um verniz de pseudo-cultura, o leva, na auto-suficiência e na sua insolência, à recusar sempre o diálogo ou a confrontação”²⁰. Essa barbárie também se sustenta na disposição à crença unicamente positiva do progresso, como conclui Ortega y Gasset: “o homem-massa crê que a

civilização em que nasceu e que usa é tão espontânea e primigênia como a Natureza, e *ipso facto* converte-se em primitivo”²¹.

O homem da ciência figuraria como sendo modelo do homem-massa, como diz Ortega y Gasset: “não por casualidade, nem por defeito unipessoal de cada homem de ciência, mas porque a técnica mesma – raiz da civilização – o converte automaticamente em homem-massa, faz dele um primitivo, um bárbaro moderno”²².

4. O IMPERATIVO DE AUTENTICIDADE E A FIDELIDADE À VOCAÇÃO

Na abordagem orteguiana a vida humana realiza-se moralmente quando atende-se ao imperativo de autenticidade e atende-se à vocação pessoal. O sentido destes dois conceitos adquire um caráter específico na obra orteguiana se diferenciando das limitações que o uso corrente lhes oferece. Referem-se antes, enquanto categorias constitutivas, ao programa vital do homem na sua disposição de realizar-se como ser integral e autêntico. Manifestam o *rito imperativo* de uma moral delineada pelo *ter-que-ser*, e neste sentido expressam a autonomia do homem que caminha movido pela vocação, ao encontro do seu destino particularíssimo, cumprindo assim a fidelidade a si próprio.

Segundo Ortega y Gasset uma definição possível para vocação seria: “Esta chamada a um certo tipo de vida, ou o que é igual, de um certo tipo de vida a nós, esta voz ou rito imperativo que ascende de nosso mais íntimo fundo”²³. Ao dizer de um certo tipo de vida, refere-se naturalmente, a um singular e concreto projeto de existência que é o ser radical do homem. Este projeto não é apenas um dos possíveis e transitórios que se abrem na minha vida, mas o projeto *que cada qual é* - originário e que se identifica com a própria vocação de cada um. Uma *voz* que se manifesta enquanto imperativo, uma chamada que move o homem a ser o que tem

⁽¹⁸⁾ Idem, **A rebelião das massas**. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1962. p. 149.

⁽¹⁹⁾ Ibidem, p. 104.

⁽²⁰⁾ GUY, Alain. **Ortega y Gasset: ou la raison vitale et historique**. Paris: Éditions Seghers, 1969. p. 154.

⁽²¹⁾ ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1962. p. 149.

⁽²²⁾ Ibidem., p. 171.

⁽²³⁾ Idem, **Obras completas**. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1952. Vol. V, p.168.

de ser. Está radicado no fundo inalienável da vida humana e, logo, não é eleita livremente.

Encontramo-nos aqui com uma aparente contradição acerca do tema da *liberdade*, pois dizíamos anteriormente do caráter de indeterminação da vida humana, mas o homem estaria “forçosamente obrigado a ser livre”. O que escaparia a esta afirmação, inserindo assim um aspecto de anterioridade é precisamente a situação em que o homem se encontra constituído, aprioristicamente, de vocação, inerente ao seu projeto mais autêntico.

Ortega y Gasset define este projeto singular como sendo o próprio *destino* que se apresenta como *vocação*. Ser fiel à vocação é realizar o seu destino, ou *eu autêntico*. A liberdade estará, necessariamente, na realização ou não deste destino, no atendimento ou não do apelo da vocação. Aqui resta somente ao homem a escolha, que Ortega y Gasset define como o “mais surpreendente do drama vital”, ou seja, “o homem possui uma ampla margem de liberdade com respeito a seu eu ou destino. Pode negar-se a realizá-lo, pode ser infiel a si mesmo. Então a vida carece de autenticidade. (...) Pois bem, podemos ser mais ou menos fiéis à nossa vocação e, conseqüentemente, nossa vida será mais ou menos autêntica”²⁴.

Mas como podemos identificar o critério pelo qual reconhecemos a vocação legítima, em consonância com o ser daquela exterior e adstrita ao projeto vital? Este critério irá ter sua referência no próprio homem. Segundo Ortega y Gasset: “O homem não reconhece seu eu, sua vocação singularíssima, senão pelo gosto ou o desgosto que em cada situação sente. A infelicidade lhe vai avisando, como a agulha de um aparato registrador, quando sua vida efetiva realiza seu programa vital, sua entelequia, e quando se desvia dela. (...) *Somente seus sofrimentos e seus gozos lhe instruem sobre si mesmo*”²⁵.

Na base de realização da tarefa vocacional teremos o dado da felicidade. Essa felicidade indica, longe de ser um prazer superficial, uma identificação

ontológica e psicológica, uma felicidade profunda resultante da experiência concreta da consciência com o eu autêntico. Segundo Mataix esta felicidade, “é a satisfação de estar cumprindo não *um* dever entre tantos, mas *o* dever que preenche todos os poros da existência, já que a chamada da consciência é uma chamada contínua e pessoal”²⁶. A felicidade é conseqüência, portanto, das ações que se manifestam no solo comum entre o projeto que tem-que-ser e aquele que resulta por ser. Não se identifica com a simples satisfação de nossos desejos pois aqui não se representa a totalidade. Segundo Ortega y Gasset: “a felicidade é um objeto vago, indefinido e difuso, para o qual se dirige constantemente um desejo integral e difuso que emana de nós (...) Disto a imaginar a mesma felicidade desejada como um desejo satisfeito não há mais que um passo. Diria que a consecução do desejado é a forma particular de ser felizes nossos desejos, mas não a felicidade de nosso ser inteiro”²⁷. A finalidade deste desejo é necessariamente uma determinada ação, daí a afirmação de Bonete: “Parece claro que para Ortega y Gasset o homem não é feliz ao possuir as coisas que deseja, mas senão ao considerá-las como motivo de atividade”²⁸. Ademais, depende das facticidades, das circunstâncias que irão favorecer ou não a execução desta atividade.

Cabe mencionar que esta felicidade não é um estado atingido e cristalizado perenemente, mas tarefa inconclusa, a ser reconquistado, a cada instante, dada a característica de prospecção, futurização do quefazer vital – enquanto as circunstâncias referem-se ao aspecto presente e real.

O imperativo de atendimento à vocação nos abre, forçosamente, a interrogar sobre o conteúdo deste *ter-que-ser*. O que é precisamente que tenho que realizar? Ortega y Gasset nos dá uma pista ao se referir a *Persönlichkeit*, ou seja, a personalidade. Sobre isso, diz: “Não é o que em cada momento somos, mas algo, como a máscara, eterno a nosso ser atual e que necessitamos nos esforçar em

⁽²⁴⁾ Ibidem, Vol. IV, p. 401.

⁽²⁵⁾ Ibidem, Vol. IV, p. 406-407.

⁽²⁶⁾ MATAIX, Anselmo. Ética y vocación en J. Ortega y Gasset. **Stromata**. enero-diciembre, ano XXII, 1966., p. 27.

⁽²⁷⁾ ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1952. Vol. II, p. 81, Cf. nota

⁽²⁸⁾ BONETE, Enrique. La ética en la Filosofía española del siglo XX. In: CAMPS, Vitória. **História de la ética**. Madrid: Alianza Editorial, 1994. p. 426.

realidade, como o ator se esforça em viver na cena o personagem imaginário, o papel que representa”²⁹.

Em uma interpretação sobre Goethe, Ortega y Gasset (In: *Poesia e realidade*) identifica neste autor a preocupação em delimitar o duplo papel do destino ao estar o homem em contato com a cultura. Por um lado o destino se apresenta na sua perspectiva ideal - modo autêntico de ser -, e logo, subjugado ao encontrar a resistência do mundo. Por outro lado, o destino real, aquele em que alteramos o plano pessoal em função da vigência do social. No primeiro temos o modo íntimo e concreto de ser; enquanto o segundo é regido pelo imperativo do dever-ser, fundado numa ética intelectual e abstrata. Ao abordar Goethe, Ortega y Gasset intenciona fazer uma delimitação à noção de destino quando relacionada aos imperativos intelectuais e os vitais e propõe um esclarecimento acerca destas duas funções:

Não se confunda, pois, o dever ser da moral, que habita na região intelectual do homem, com o imperativo vital, com o ter que ser da vocação pessoal, situado na região mais profunda e primária de nosso ser. Todo o intelectual e volitivo é secundário e já reação provocada por nosso ser radical. Se o intelecto humano funciona, é já para resolver o problema que projeta seu destino íntimo.³⁰

No processo de autenticidade como consequência do apelo vocacional surge outro tema que também assume um significado particular, a *missão*. Todo homem não somente tem sua própria missão como se identifica com ela. A missão é parte radical, portanto, do eu que é vocação. Ortega y Gasset define *missão* como: “a consciência que cada homem tem de seu mais autêntico ser que está chamado a realizar. A idéia de missão é, pois, um ingrediente constitutivo da condição humana”³¹. Ou seja, sem missão não teremos o homem. Se missão é *consciência*, sobretudo da vocação, voltamos à discussão sobre o critério, que é tênue, do atendimento ao plano de conduta orientado pela autenticidade e para isso retomaremos a noção de *solidão radical*.

Para conduzir um plano de vida, um quefazer, compatível com a vocação a via se dá através da dinâmica do eu que se acolhe em si e emerge ao mundo com aquela consciência. Acolher-se em si, encontrar-se como solidão radical é o que possibilitará a orientação para o caminho desta missão no solo fértil do ensimesmamento. Neste sentido, podemos falar que a completa exterioridade do homem que privilegia a dimensão do público, a heteronomia, falsifica seu destino. Aquele que renuncia ao projeto de ter-que-ser acaba por ser infiel ao fundo autêntico da existência e com isso revela-se amoral. O problema encerra-se, então, no conhecimento existencial da vocação, da missão.

Realizando o projeto autêntico o homem realiza, necessariamente, uma virtude elevada, que para Ortega y Gasset, se identifica com a magnanimidade. A magnanimidade é uma virtude que se orienta à realização de elevadas empresas. É provida de uma disposição de ânimo que deseja a grandeza nas atitudes e tem como contrapartida a pusilanimidade relacionada às manifestações viciosas das pequenas satisfações.

Atrelada à realização da autenticidade temos a virtude da magnanimidade, que em Ortega y Gasset assume uma similitude à noção explorada por Aristóteles, o que justificará o objetivo da missão moral, ou seja, o agir nobre.

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* dá relevo a esta virtude enquanto a *areté* constitutiva destacando seu aspecto de justo meio – entre a pusilanimidade e a pretensão – conforme a reta razão. É ela que consagra as outras virtudes, “uma espécie de coroamento de todas as formas de excelência moral, pois ela realça a sua grandeza e não existe sem ela”³².

A pessoa magnânima é aquela que não só aspira grandes honras como também está a altura delas, ou seja: “numa situação extrema em relação à grandeza de suas pretensões, mas num meio termo em relação à justiça de tais pretensões, pois suas pretensões são compatíveis com seus méritos”³³. Assim, as honrarias perseguidas devem

⁽²⁹⁾ ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1952. Vol. IX, p. 559.

⁽³⁰⁾ *Ibidem*, Vol. IV, p. 406.

⁽³¹⁾ *Ibidem*, Vol. V, p. 212.

⁽³²⁾ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Fronteira, 1996. p. 182.

⁽³³⁾ *Ibidem*., p. 180.

estar em conformidade com os méritos segundo Aristóteles:

São magnânimas, portanto, as pessoas que têm a disposição de alma certa em relação às honrarias e à degradação. Mesmo sem considerar este argumento, as pessoas magnânimas parecem ter em vista as honrarias, pois aspiram principalmente a elas, mas de conformidade com seus méritos. As pessoas pusilânimes são deficientes porque pecam por falta, seja em comparação com seus próprios méritos, seja em comparação com as aspirações das pessoas magnânimas.³⁴

Ambos os termos - mérito e honraria – estão de acordo com o critério de bondade que os justificam. Em relação ao mérito, as pessoas magnânimas, diz Aristóteles: “tendo mais méritos, devem ser boas no mais alto grau, pois as pessoas melhores sempre merecem mais, e a melhor de todas merece o máximo. Portanto, as pessoas realmente magnânimas devem ser necessariamente boas. E a grandeza em relação a cada espécie de excelência moral parece característica das pessoas magnânimas”³⁵. As honrarias que se dão como próprio objetivo ou realização da magnanimidade estão igualmente submetidas ao critério anterior, pois: “se examinarmos as particularidades desta disposição da alma, uma pessoa magnânima que não fosse boa pareceria o maior absurdo. Ademais, se ela fosse má não mereceria honrarias, pois estas são o prêmio da excelência moral, e é aos bons que o concedemos”³⁶. Deste modo a magnanimidade pressupõe as formas de excelência moral, ou de caráter, como honras e méritos, ao mesmo tempo que é atributo da sua grandeza.

É neste sentido que a noção de magnanimidade se instala no pensamento orteguiano para se firmar como uma virtude primária e fundamental no ideal ético a ser perseguido pelo humano, como diz Aranguren:

Ortega adere impetuosamente à moral da magnanimidade ou megalopsyquia. Adere saltando diretamente a Aristóteles. Não sei se já para Aristóteles, mas sem dúvida para os gregos em um estado de sua história, a moral vivida havia sido de megalopsyquia. Com isso quero dizer que esta não era considerada como uma virtude entre as outras, senão como a virtude fundamental. Ortega pensa igual.³⁷

Ortega y Gasset parte da magnanimidade como uma virtude criadora para se contrapor à moral do *homem na defensiva* – identificada primeiramente na resignação dos estóicos do período pós alexandrino e, particularmente no *desvitalizado* neokantismo e nos valores utilitários – apontando à sobreabundância da vida psíquica, capacidade e entusiasmo. A noção de magnanimidade será explicada distintamente a partir das etapas percorridas por Ortega y Gasset. A primeira, anterior a 1929, tem a virtude da magnanimidade compreendida no seu aspecto de exuberância e espontaneidade, apontando à uma ética de *talante lúdico*. A segunda pressupõe a idéia de personalidade como dado a priori no exercício da vital, orientando assim para uma ética do quefazer autêntico e de responsabilidade. A diferença consistiria, segundo Mattei, em que: “a magnanimidade por um lado surgirá *naturalmente* da vitalidade (ou energia vital) e, por outro, será uma virtude necessariamente requerida pela realidade radical, ou vida humana como biografia”³⁸.

Mas em ambos os casos, esta virtude está relacionada com a aceitação do próprio destino e a atitude entusiástica em que o homem realiza seu projeto vital. Como indica Mattei, encontramos tanto no Ortega y Gasset *anterior* como no *posterior* o seguinte: “a necessidade do valor da magnanimidade com a qual devemos enfrentar nosso destino a fim de autenticamente chegar a ser; ou, ao menos, que nos encontremos na autêntica luta para atingi-lo”³⁹. Neste sentido o autor conclui que: “é na

⁽³⁴⁾ Ibidem., p. 181.

⁽³⁵⁾ Ibidem., p. 181.

⁽³⁶⁾ Ibidem., p. 181.

⁽³⁷⁾ ARANGUREN, José Luis Lopez. *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus, 1966. p. 41.

⁽³⁸⁾ MATTEI, Carlos J. Ramos. La magnanimidad como expresión de la autenticidad para Don José Ortega y Gasset. *Diálogos*, n. 37, 1981, p. 93, nota.

⁽³⁹⁾ Ibidem, p. 93.

virtude de magnanimidade onde o formalismo ético da autenticidade se expressa plenamente para Ortega y Gasset⁴⁰

Julián Marías⁴¹ resgata a noção de autenticidade em Ortega y Gasset ao fazer uma análise em *Meditações do Quixote*, em que a concebe como *fundo insubordinável* quando estabelece a idéia de *projeto* como condição do homem e medida de sua realidade. Mas, em sua opinião, pode-se encontrar prerrogativas do tema já em escritos anteriores. Em *Velha e Nova Política* (1914) falava Ortega y Gasset na fidelidade à verdades íntimas e sobre a orientação ao *fundo insubordinável*; e em *Idéias sobre Pio Baroja*, sobre o *imperativo de verdade* que surge na vida acerca dos trinta anos de idade:

É inevitável: aos trinta anos, em meio dos fogos juvenis que perduram, aparece a primeira linha de neve e congelamento sobre os cumes de nossa alma... Um frio que não vem de fora, senão que nasce do mais íntimo e dali envia ao resto do espírito um efeito estranho que mais que nada se parece à impressão produzida por um olhar quieta e fixa sobre nós. Não é ainda tristeza, nem é amargura, nem é melancolia, o que suscitam os trinta anos: é, melhor dizendo, um imperativo de verdade e uma repugnância ao fantasmagórico. Agora, prontamente, começamos a querer ser nós mesmos, às vezes com plena consciência de nossos radicais defeitos. Queremos ser, antes de tudo, a verdade do que somos.⁴²

No capítulo intitulado *O fundo insubordinável* da referida obra, Ortega y Gasset contrapõe a idéia do eu profundo com aquilo que chama de *farsa*: aquele refere-se ao “núcleo último e individualíssimo da personalidade [que] está sofrendo sob o acúmulo de juízos e maneiras sentimentais que de fora caíram sobre nós”; a *farsa*, por sua vez

é como se chamam as realidades “em que se finge a realidade”⁴³. Aqui a alusão – para Marías⁴⁴, *aplicação* – é da teoria geral da dualidade realidade que é constituída pelos aspectos (integradores): superficiais, externos; e profundos, internos. Estes se manifestam naqueles e sua expressão adequada é missão do eu profundo, como diz Ortega y Gasset: “tem esta realidade interna, a missão de manifestar-se, exteriorizar-se naquela [superficial], caso contrário é farsa”. E conclui que “segundo isso a *verdade* do homem se apóia na correspondência exata entre o gesto e o espírito, na perfeita adequação entre o externo e o íntimo”⁴⁵.

Aqui pode tratar-se do prenúncio à teoria da verdade como alétheia, em que Ortega y Gasset a identifica como “coincidência do homem consigo mesmo” em 1933, nos seus escritos⁴⁶ de fase mais amadurecida. Segundo Marías: “não há oposição à idéia de alétheia mas, aprofundamento e complemento dela. Sobretudo, aplicação dela, especificamente, à realidade humana: se trata, em efeito, de uma correspondência, adequação ou coincidência do homem consigo mesmo, do externo com o íntimo do homem”⁴⁷. Esta adequação *deve* expressar o projeto íntimo e esta é a relação que se estabelece entre os dois pólos de realidade, como também expressa a *função* da verdade enquanto sinônimo de autenticidade. A autenticidade, diz Marías, “[ou] a coincidência do homem consigo mesmo não é senão a maneira adequada de fazer-se patente o latente no homem; com outras palavras, a forma humana da *alétheia*”⁴⁸

É necessário mencionar a importância da relação entre autenticidade e verdade: o tema aponta, mais que uma aproximação, uma subordinação da epistemologia ao fundamento da autenticidade vital. Verdade é a propriedade das idéias que melhor se adapta para atender à necessidade que o homem sente de satisfazer à dúvida em uma crença. Essa é a perspectiva com que encontramos delineado o

⁽⁴⁰⁾ Ibidem., p. 93.

⁽⁴¹⁾ MARIÁS, Julián. Prólogo. In: ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967. p. 37.

⁽⁴²⁾ ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1952. Vol. I, p. 72-73.

⁽⁴³⁾ Ibidem, Vol. I, p. 82-83.

⁽⁴⁴⁾ MARIÁS, Julián. Prólogo. In: ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967. p. 592.

⁽⁴⁵⁾ ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1952. Vol. I, p. 73

⁽⁴⁶⁾ Na obra *En torno à Galileu* (1933), Ortega y Gasset intitula um dos capítulos justamente com tal expressão: *A coincidência do homem consigo mesmo*.

⁽⁴⁷⁾ MARIÁS, Julián. Prólogo. In: ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967. p. 592.

⁽⁴⁸⁾ Ibidem, p. 593.

tema em Ortega y Gasset, que discute o seguinte: “Dizemos que encontramos uma verdade quando achamos um certo pensamento que satisfaz uma necessidade intelectual previamente sentida por nós.(...) Verdade é, portanto, aquilo que aquietava uma inquietude de nossa inteligência”⁴⁹.

Ortega y Gasset toma a noção de verdade como descobrimento de uma realidade ocultada pela aparência, assim como os gregos – mas se distinguindo da noção de identidade com a realidade sendo essa permanente – com a *alétheia*. O procedimento de encontrá-la, ou melhor, de averiguá-la atende a uma carência do homem em justificar-se e relaciona-se intimamente ao procedimento do ensimesmamento como via para o desvelar da autenticidade.

Um outro tema que desponta ao mencionarmos a noção de autenticidade é o vaticínio. Se, como vimos anteriormente, a vida consiste em prospecção e o dado da antecipação do futuro faz da realidade humana, traço elementar da condição vital, será próprio do modo de ser autêntico a capacidade do vaticínio: “quanto mais autêntica seja nossa conduta vital, mais autêntica será a predição do nosso futuro”⁵⁰. Tal é o sentido do projeto ou programa vital moderado em função da autenticidade. O programa é elaborado pela imaginação – daí o caráter novelista de que fala Ortega y Gasset firmando o homem como ser literário-dramático: “somos novelistas de nós mesmos”⁵¹ – para que nossa vontade possa eleger entre os vários seres possíveis. Porém cabe inserir na decisão a determinação do “ingrediente mais estranho e misterioso do homem”⁵², que confere o encontro com o ser próprio, autêntico, que é a vocação.

Neste sentido a autenticidade estar relacionada com o porvir: “Viver é profetizar”⁵³, diz Ortega y Gasset, e antecipar o sentido da existência em função da vocação é a razão primeira da autenticidade. Mas, se o programa vital é de cada

qual, como confluir as opiniões dentre a diversidade de *autênticos* quefazerem? Aqui volta Ortega y Gasset a aludir à dimensão objetiva da nossa vida individual: “A maior parte do que temos que ser para ser autênticos nos é comum com os demais homens lançados sobre a área da vida a uma mesma altura do vasto destino humano, ou seja, com os demais homens de nossa época”⁵⁴. Sobre o estar conforme *nossa época* entende-se que a vida autêntica deve se submeter, dentre outros aspectos, ao do imperativo da razão histórica. Deste modo o destino do homem é atualizado também conforme a permuta ou reorganização de paradigmas históricos.

Resta mencionar a relação entre a autenticidade-ensimesmamento anti a completa alteração ou renúncia do si mesmo: existem dois modos de vida diversos entre si que são “a solidão e a sociedade, o eu real, autêntico, responsável e o irresponsável, social, o vulgo, a gente”⁵⁵. Ortega y Gasset associa o tema do ensimesmamento, da solidão radical como o instante da vida autêntica que se detém sobre si mesma, em acordo rigoroso sobre a verdade na individualíssima opinião – convicção do ser. O momento de encontro com a convicção, quando estabelece uma posição autêntica sobre as opiniões e as torna emanações da resolução de meu ser inalienável. Segundo Ortega y Gasset:

Uma opinião forjada assim por mim mesmo e que fundo em minha própria evidência é verdadeiramente minha, ela contém o que efetiva e autenticamente penso sobre aquele assunto; portanto, ao pensar assim, coincido comigo mesmo, sou eu mesmo. E a série de atos, de conduta, de vida que essa autêntica opinião engendrou e motive, será autêntica vida minha, será meu autêntico ser. Pensando esse pensamento, vivendo essa vida o homem está em si mesmo, está ensimesmado.⁵⁶

Há, portanto, uma relação entre a não realização do destino com a impessoalidade. Prescindir do seu destino implica em subtrair-se na

(49) ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1952. Vol. IV, p. 456.

(50) *Ibidem*, Vol.V, p. 137.

(51) *Ibidem*, Vol.V, p. 137.

(52) *Ibidem*, Vol.V, p. 138.

(53) *Ibidem*, Vol.V, p. 137.

(54) *Ibidem*, Vol.V, p. 138.

(55) *Ibidem*, Vol.V, p. 74.

(56) *Ibidem*, Vol.V, p. 73.

impessoalidade da alteração, converter-se num outro, no contorno de si, e por isso viver inautenticamente: “o homem alterado (diz Ortega y Gasset) e fora de si perdeu sua autenticidade e vive uma vida falsa”⁵⁷. Neste sentido sempre recorre Ortega y Gasset às expressões de “falsificação”, “suplantação”, “naufrágio”, “suicídio em vida”, para designar o modo de vida inautêntico que sempre incide com grande frequência em nossa vida como postura passiva e irreflexiva e passa a atender ao social. A sociedade, diz Ortega y Gasset, pode ser uma jornada de companhia, ensaio de amor onde se compartilham solidões; mas também pode se mostrar completamente oposta, como refúgio da autêntica realidade, o que implica que “previamente renunciei à minha solidão, que me tornei insensível e cego para com ela, que fugi dela e de mim mesmo para fazer-me *os outros*”⁵⁸.

A esta transição do sujeito responsável da vida autêntica para o sujeito impessoal, ou como diz Ortega y Gasset, a substituição “do eu mesmo que sou em minha solidão pelo eu-gente”⁵⁹, aponta a desvitalização e a falta de sentido pessoal no pensar e no fazer. Pensar sem a busca de evidências, como que mecanicamente, sem *viver* este pensar é um pseudopensar e deste modo, conclui Ortega y Gasset, “anulei meu real viver, estive pseudovivendo”⁶⁰.

Ortega y Gasset ressalta, contudo, que não se pretende dar a essa vida desumanizada pelo anonimato do *a gente*, uma qualificação do tipo valorativa. Ou seja, a autenticidade como categoria moral não constitui em si mesma uma axiologia mas, que nesta equação entre o que somos por nossa conta e o que somos por conta da sociedade, o que fazer vital é realidade fundamental, como aponta:

Não se quer dizer que a vida deve ser autêntica, que só ensimesmado é o homem como é devido. Aqui não fazemos considerações de beataria moral. É muito fácil rir da moral, da velha moral que se oferece indefesa à insolência contemporânea. Com essa moral não temos nada que ver aqui. O que

dissemos é simplesmente que a vida tem realidade – não bondade nem meritoriedade, mas pura e simples realidade na medida em que é autêntica, em que cada homem sente, pensa e faz o que ele e só ele, individualíssimo tem que sentir, pensar e fazer.⁶¹

CONCLUSÃO

A moral enquanto categoria existencial se aproxima mais da noção de homem radicado, como ser de realização, que de uma ética essencialista deontológica, alheia à realidade da vida humana. Neste sentido encontramos a moral como dado íntimo da ação humana, o “ser inexorável de cada homem”, do qual não lhe é possibilitado desfazer-se, mas somente agir em seu horizonte – quando corrompe seu autêntico modo de ser, falsifica-se na alteridade, subtrai-se de si mesmo, ou seja, da sua moral.

O paradigma da vida humana como dado primário na perspectiva orteguiana conduz necessariamente ao estar *condenado* à transcendência, posto ser nela - especificamente no que compreendo como sendo *minha vida* – que surgirão todas as possibilidades de realidade.

Como compreender a coerência em que a realidade moral se efetiva a partir de um indício pessoal e único por um lado, com um imperativo ideal que permeia todos os *ethos* por outro? Esgotar-se somente no primeiro aspecto seria postular e reduzir a ética orteguiana ao *situacional*. É indubitável mesmo, que a situação concreta individual seja dado mantido, que exista o aspecto normativo que nos levará a uma moral objetiva atualizada na ação concreta do indivíduo. Ortega y Gasset pressupõe a existência de uma moral objetiva, o que ficará mais elucidado com a posterior compreensão junto à filosofia dos valores de inspiração scheleriana.

Ter claro para si mesmo o lastro que orienta sua vida é, para Ortega y Gasset, saber a que se ater. E essa dinâmica de relacionamento com a

⁽⁵⁷⁾ Ibidem, Vol.V, p. 73.

⁽⁵⁸⁾ Ibidem, Vol.V, p. 74.

⁽⁵⁹⁾ Ibidem, Vol.V, p. 74.

⁽⁶⁰⁾ Ibidem, Vol.V, p. 75.

⁽⁶¹⁾ Ibidem, Vol.V, p. 74-75.

entelequia de cada qual é que possibilitará ao homem extrair o sentido verdadeiro para as suas ações, ou seja, o ater-se autêntico. Fora dessa consciência e sem atender ao apelo da sua vocação mais íntima, resta o agir naufragado na multiplicidade das coisas – distanciado do próprio ser – ou, mais especificamente o agir imoral. Ter critérios

enraizados na consciência deste ater-se às coisas e circunstâncias é, pois, um dos imperativos da ética orteguiana. É o pressuposto para que se defina e se exerça a personalidade original do humano. Tais critérios próprios que justificam a vida humana orientam para a finalidade ideal – ortodoxa – da atividade moral.

DISCUTINDO ÉTICA ATRAVÉS DE FILMES: UMA EXPERIÊNCIA EM PRÁTICAS DE FORMAÇÃO

*EN DISCUTANT L'ÉTHIQUE À TRAVERS DES FILMS:
UNE EXPÉRIENCE EN PRATIQUES DE FORMATION*

Maria Letícia de Paiva JACOBINI¹
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

RESUMO

O texto busca relatar a experiência pedagógica do ensino de Ética para grupos de universitários em uma modalidade de cursos denominados Práticas de Formação na PUC-Campinas. Inicialmente coloco a dificuldade de ministrar aulas de Filosofia para classes numerosas no sentido de que estas não propiciam ambientes para o debate de conceitos, estando os alunos, muitas vezes, na situação de apenas passar pela disciplina para cumprir créditos. A partir desse problema, justifico a experiência com classe de 30 alunos pertencentes a varias áreas de conhecimento da Universidade que optam, dentro de um elenco de disciplinas oferecidas, por freqüentar um curso de Ética, com duração de 17 horas. A atenção para os conceitos do campo da Ética é cultivada, principalmente, pela exibição de filmes e de trabalho com textos curtos de caráter filosófico divulgados pela grande imprensa. Os resultados dos cursos realizados até agora têm mostrado que os cursos vêm conseguindo dar subsídios teóricos para os alunos e fazer com que eles tenham compreensão do campo da Ética.

Palavras-chave: Ética, ensino, metodologia, cinema.

ABSTRACT

The text aims to report the pedagogical experiment of teaching Ethics to a group of university students in a course denominated Práticas de Formação in PUC-Campinas. Initially it is important to inform that it is quite difficult to teach Philosophy to classes with a great number of students in the sense that there is no space to discuss concepts within a situation that many of these students are only interested in taking the class hours they need. Therefore, it is possible to justify the experience of a classroom with

⁽¹⁾ Mestre em Ética. Professora da PUC-Campinas – mleticiapj@puc-campinas.edu.br

Trabalho apresentado em 2004, no I Seminário Nacional de Filosofia e Educação: Confluências. Universidade Federal de Santa Maria – RGS.

only 30 students, from different areas in the University, that actually choose the take an Ethics course, of 17 hours. The importance given to Ethical concepts is cultivated mainly with the exhibition of films and work with short texts of philosophical character published by the press. The results have showed that the courses have been managing to give theoretical base to the students and making them understand more about Ethics itself.

Key-words: *Ethic, teaching, methodology, cinema.*

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é relatar as experiências sobre cursos de Ética por mim ministrados e realizados como “Práticas de Formação” com alunos universitários da PUC-Campinas.

Inicialmente, é necessário que se esclareça o que são as “Práticas de Formação” na PUC-Campinas. No ano 2000 iniciou-se a implantação de uma reforma na grade curricular de todos os cursos existentes na Universidade. Esta reforma criou também uma modalidade de ensino visando oferecer um leque de disciplinas com conteúdos diversos (“de cunho desportivo, artístico, cultural, técnico-científico, religioso, etc”) de modo a fornecer uma formação múltipla e variada para os alunos da Universidade, “contribuindo para sua formação acadêmica e humana”. Deste modo, por exemplo, um aluno de Engenharia poderia fazer uma prática de formação em artes, ou em educação física, ou em história, etc.

Da perspectiva administrativa, essas práticas são consideradas obrigatórias, ou seja, é necessário que, a cada ano, o aluno cumpra uma carga horária de 34 horas. O aluno, no entanto, pode escolher a prática que quer cursar. O regime de frequência é o mesmo que o das aulas regulares, ou seja, é necessário que se tenha 75% de frequência. A avaliação, entretanto, não é expressa por notas, mas simplesmente através das categorias: satisfatório, não satisfatório.

Em função desta nova estrutura curricular foi solicitado aos professores que propusessem projetos de cursos que, devidamente avaliados e aprovados, poderiam fazer parte do elenco de práticas de formação oferecidas aos alunos que estariam iniciando uma faculdade com grade curricular já reformulada em 2000. Propus um curso de Ética para ser dado no 2º semestre de 2000, denominado Mini-curso de Ética, em razão de

ser dado em 17 horas-aula. A razão inicial para a proposição desta Prática foi poder realizar uma experiência pedagógica com alunos que optariam por frequentar este curso e que a classe seria composta por um grupo de 30 estudantes (número mínimo aceitável pela Administração da Universidade). Outros fatores se mostraram, também, fundamentais: a abordagem prática dos cursos, diminuindo assim o compromisso de leituras teóricas, que normalmente fazem parte de uma disciplina de Filosofia na grade curricular universitária, e o modo de avaliação proposto para estas práticas que resultaria na diminuição da tensão e ansiedade presentes nos cursos regulares, por ocasião das verificações de aprendizagem.

A justificativa acima dada para que eu propusesse um conteúdo filosófico – a Ética – como prática de formação sugere, sem deixar explícita, a dificuldade de dar aulas regulares de Filosofia na grade curricular de uma faculdade que não seja a de Filosofia, pois, nesses casos, há um grande número de alunos por sala de aula, o programa é bastante extenso, e a disciplina não pertence ao núcleo de matérias básicas da faculdade. Em um curso com um número de alunos superior a 30, diz Obiols (2003, p.131), torna-se difícil a necessária interação entre professor e aluno e, também, o exercício do debate apoiado no método filosófico de análise criteriosa de um conteúdo.

Um curso de Ética como prática de formação poderia ser, então, como um laboratório, onde eu poderia experimentar a receptividade dos alunos à Filosofia. O fato de a classe ser composta por 30 alunos favoreceria, ou possibilitaria, o acompanhamento dos trabalhos em grupos e a finalização dos debates.

1. ESTRUTURA TEÓRICA E METODOLOGIA

Normalmente, nos cursos regulares, o conteúdo programático contempla uma variedade

de problemas da filosofia ou a própria história da filosofia de uma forma bastante abrangente – da filosofia antiga à filosofia contemporânea – e o professor tem que buscar cumprir o máximo do programa proposto. Desta forma, é difícil trabalhar a filosofia no seu sentido mais profundo, que é o exercício da reflexão, o filosofar. Com o intuito de buscar caminhos para o ensino da Filosofia muitos pontos são debatidos. Em primeiro lugar: o que é o filosofar? E, em seguida: como se ensina a filosofar?

Para várias tendências contemporâneas, o filosofar se prende à formação de habilidades que se referem ao pensar. Com este objetivo, como nota Obiols (2003, p.123-124), se enfatiza a necessidade de incluir conteúdos procedimentais e atitudinais, deixando de lado a importância dos conteúdos conceituais. Nesta perspectiva, o professor se serve dos textos filosóficos quase que como pretexto para o trabalho crítico de “realizar esquemas conceituais, comparar teses filosóficas, explicitar critérios que se acham implícitos em classificações, caracterizações e/ou definições em textos filosóficos”. O mesmo acontece quando se pretende desenvolver habilidades atitudinais. O conteúdo atitudinal visa criar no aluno a capacidade – entre outras – de ouvir, de repensar posições tomadas. Nestes casos, o conteúdo conceitual exposto nos textos passa a ser minimizado. A ênfase no aspecto procedimental aprimora e treina o raciocínio, a ênfase no aspecto atitudinal, treina o diálogo, e, assim, a discussão do conceito fica muitas vezes obscurecida. Pode-se compreender esta posição, se lembrarmos que durante muito tempo se entendeu que os conceitos passados pelos textos eram para ser apreendidos e assimilados pelos alunos e não deveriam ser criticados, e que o ensino da história da filosofia costumava apenas apresentar uma série de autores e datas, provendo uma base cultural para o aluno. Essa forma de ensino da filosofia propiciava a erudição, não conseguindo despertar interesse sobre as questões que preocuparam os pensadores. Para Severino (2003, p.54), o ensino se inclinou para o historicismo, quando deveria realçar a historicidade do conhecimento.

Como se dá o filosofar no curso em foco? Entendo que os conceitos são o mais importante a se destacar, embora para se trabalhar com conceitos seja necessário a mediação dos procedimentos

filosóficos, percorrer os caminhos clássicos da filosofia que são a reflexão, a crítica para pensar o pensado, discutir os pressupostos daquilo que é dado como certo, estranhar aquilo que é cotidiano e parece natural.

O curso proposto, como se depreende pelo título, aborda um único problema da filosofia e, apesar do tempo mínimo, pretende, através da estratégia do uso de filmes, criar um ambiente para a aquisição de conceitos e para a reflexão. Este tipo de abordagem não se apresenta como recurso novo, sendo sua utilização bastante discutida. Para Ana Paula Figueras (citada por Obiols, 2003, p.126-127) a abordagem concreta visa sensibilizar os alunos, uma vez que estes se apóiam muito em referências particulares, vividas, e não se ligam a abordagens abstratas, puramente conceituais: “Nossos jovens não consolidaram um pensamento formal e sua maneira de resolver problemas é muito condicionada por suas idéias prévias, por variáveis de interesse e motivações pessoais”.

Lorieri (2002, p.72), ao discutir a utilização de filmes e textos em sala de aula, alerta que a exibição de filmes tem de aparecer como “contexto de investigação” e não pode se esgotar em si mesma. É necessário que se tenha parâmetros para a análise e discussão para que o recurso pedagógico não se anule.

Assim, preparei um roteiro teórico básico reunindo informações mínimas para a identificação do campo da Ética, diferenciando-a do campo do direito e do campo da religião. Os elementos pertencentes ao campo da ética foram arrolados: ação humana, finalidade, Bem, dever, juízo moral, senso moral, certo, errado, liberdade, autonomia, responsabilidade, respeito, dignidade, justiça, o que é o homem.

Para esta experiência pedagógica fui selecionando os filmes e textos que poderiam servir como contextos a partir dos quais se daria o levantamento, ou o reconhecimento dos conceitos envolvidos com o campo da Ética.

O curso é realizado em 5 dias no período da manhã dos sábados, ou seja, fora do horário das aulas regulares. O primeiro dia de trabalho se inicia com a apresentação da professora, dos objetivos do curso e com a apresentação dos alunos. É apresentada a proposta de trabalho e da avaliação.

O conteúdo tem início neste primeiro dia, no qual apresento o campo da Ética, sua historicidade e seus conceitos fundamentais. Defino a ética como um campo de reflexões filosóficas sobre o agir humano, com seus pensadores e escolas; mostrando a relação entre a reflexão e o momento histórico-social vivido, e o repensar dos vários temas éticos nos vários momentos históricos.

Nos outros três dias do curso a aula é dividida em três momentos: 1. exposição teórica de alguns dos conceitos apresentados no primeiro encontro, a apresentação do trabalho a ser feito a partir do filme ou do texto que contextualizará os conceitos; 2. a própria exibição do filme ou leitura de texto; 3. discussão do filme ou de texto, em função do trabalho pedido.

O último dia de trabalho é dedicado à avaliação. Esta consiste na apresentação de um trabalho em que o aluno deve considerar uma situação qualquer que possa ser examinada sob a perspectiva dos conceitos que foram sendo trabalhados durante o curso. A situação escolhida para objeto de análise pode ser um fato vivenciado pelo estudante ou um fato do qual ele tomou conhecimento a partir da mídia ou por outro meio qualquer. Os alunos fazem também uma avaliação sobre o curso.

1.1 Considerações sobre a Ética

Qual o propósito mais profundo do filosofar e, especialmente, qual o propósito da reflexão no campo da Ética? Severino (2003, p.51-52) mostra que as respostas às questões levam a uma mesma direção: a interrogação sobre a “intencionalização da existência”. Para ele, “por hipótese todos deveriam estar pensando na intencionalização de suas existências”. No entanto, como realça Severino, “a busca do sentido não é única e exclusivamente um problema do sujeito individual...ela é sempre ligada à esfera do sujeito coletivo, histórico e social”. O filósofo destaca que o conhecimento tem compromisso “com a construção da cidadania, entendida como forma de existência adequada no âmbito da *pólis*, adequada porque realizando uma necessária qualidade de vida”.

Considero que haja duas dimensões no tratamento da ética: a dimensão social mais ampla, em que são discutidas as noções de justiça social, direitos humanos, cidadania, e a dimensão inter-humana, ou seja, aquela que considera o sujeito da ação ética, e nesta dimensão o que se discute são noções como as de responsabilidade, respeito, dever. Falar em duas dimensões, evidentemente, tem função de realçar um ou outro aspecto da vida humana, que na prática devem ser considerados indissociáveis.

A primeira dimensão é mais enfatizada nos currículos do que a segunda. A orientação para isso provém de várias fontes: de organismos internacionais², do Ministério da Educação – através da LDB – e, também se verifica no plano institucional da Puc, através de seu Projeto Pedagógico e de uma forma particular, nas aulas de Antropologia Teológica. A dimensão inter-humana não é tematizada freqüentemente na sala de aula, no entanto, tem sua importância, sendo objeto de considerações de algumas correntes contemporâneas. Segundo Mounier, “é necessário inserir a pessoa no centro da discussão teórica e da discussão prática”.

O posicionamento diante do campo da ética nos remete necessariamente a uma antropologia filosófica em que se pensa o homem, a vida, e aquilo que nesta se apresenta como mais importante. Morais (1989, p.125), lembra Kant para se posicionar quanto ao que é “mais importante na vida”, o respeito, e complementa: “respeito no sentido de responsabilidade, entendida como a necessidade de um cidadão responder por si mesmo e pelos seus semelhantes numa dimensão de resistência à degeneração da qualidade de vida e de disposição constante de aumentar, ainda que por ações aparentemente pequenas, essa mesma qualidade”.

A orientação teórica que busquei dar ao curso para embasar o tratamento da dimensão inter-humana foi dada pelo imperativo categórico kantiano e pelas lições de Martin Buber sobre a relação *Eu e Tu* e *Eu-Isso*. Ao introduzir a obra de Buber [s.d.], Von Zuben lembra que “a relação *Eu e Tu* não é uma descrição fenomenológica das

⁽²⁾ Silvio Gallo em seu texto *Ética e cidadania no ensino da Filosofia* e Danilo Di MannoAlmeida em *A Filosofia, a universidade e suas possibilidades: em torno da política e do mercado*, questionam os interesses que movem a aceitação do ensino da Filosofia no sistema educacional brasileiro.

atitudes do homem no mundo, ou simplesmente uma fenomenologia da palavra, mas é sobretudo uma ontologia da relação. (p.XL-XLI). Essa ontologia “será o fundamento para uma antropologia que se encaminha para a ética do inter-humano” (p.XLIV). A idéia dessa relação pode, também, numa projeção para a sociedade, inspirar a nossa compreensão sobre a posição das massas excluídas dos direitos básicos do homem, se as vemos como o pólo “Isso” numa relação que, de fato, não existe como tal, pois “o Eu não se dá ao isso”. Para Buber a relação *Eu e Tu* é o ato essencial de dois parceiros na reciprocidade e na confirmação mútua, enquanto o *Eu-Isso* expressa uma atitude objetivante, em que o interesse unilateral é o que move a ação. Porém, na verdade (p.XLIX), o Tu não cria o Eu, o Eu é que é criado quando diz: tu, ou seja, cada ser humano tem de se abrir ao outro, cumprindo o imperativo kantiano da não instrumentalização.

Meu posicionamento quanto ao “ensino” da Ética orientou a escolha dos filmes a serem trabalhados, de modo que há filmes (*Ilha das flores*, *Os esquecidos*) em que se destaca a dimensão social e há filmes (*Os boas-vidas*, *A Isca*, *O dia em que Dorival encarou a guarda*) em que é marcante a dimensão do inter-humano, e dentre esses há os que põem em relevo as duas dimensões (*O dia em que Dorival encarou a guarda*, *Os esquecidos*). Em relação aos textos lidos, pode-se dizer que todos tratam os dois aspectos da vida ética. Os textos escolhidos foram retirados do livro de Jurandir Freire da Costa: *Razões públicas, emoções privadas*, que tematiza o individualismo como marca da sociedade contemporânea (*A inocente face do terror*, *A lógica oculta da desrazão e Descaminhos do caráter*). Além desses, um texto de Contardo Calligaris é usado para colocar em discussão a ação do indivíduo em uma sociedade que não tem clareza sobre seus fins: *Regras para indigentes morais*. Este texto possibilita a abordagem dos pressupostos da proposição de uma Ética profissional, ou seja, da necessidade de se estabelecer claramente como deve ser a ação das pessoas dentro de um certo âmbito. Esse monitoramento é feito por meio de regras minuciosas, na medida em que se conta com a falta de formação das pessoas, ou de sua disposição de só agir da forma “adequada” quando controladas.

2. DESCRIÇÃO DA EXPERIÊNCIA

Do 2º semestre de 2000 até o presente semestre ministrei 6 cursos de ética como prática de formação. A origem dos alunos (que faculdade frequentam) é muito diversa e somente em alguns cursos tive alunos já iniciados nesta discussão: 5 alunos de Filosofia (em dois cursos) e 7 alunos de Teologia (em um único curso; no entanto, nas 6 práticas já realizadas, houve participação de alunos da Faculdade de Direito. Em relação à motivação pelo conteúdo e pelo curso, noto que há também uma variação dentro de cada grupo formado. Há escolhas em primeira, em segunda e em terceira opção. No entanto, feita a opção, e por ocasião de sua auto-apresentação no primeiro dia da prática, noto que é grande a expectativa do aluno sobre um conteúdo que fale de coisas contemporâneas. Seu interesse pelo assunto é despertado pelo noticiário a respeito de ações políticas e a respeito de fatos que ocorrem no ambiente midiático e, nesse âmbito, são as posturas, as atitudes aí tomadas que os incomodam. Há, também, pelo fato de muitos alunos já trabalharem, uma demanda forte sobre a questão da ética profissional. Os alunos estão sensibilizados por estas questões, e noto que algumas vezes se põem na condição de pessoas que têm responsabilidades sociais para com outros, e, em outros momentos, se colocam na posição de injustiçados, reclamando direitos.

O trabalho com os filmes é bastante rico, devido à complexidade do campo em estudo que permite inúmeras possibilidades de intervenção e discussão. Assim, partindo do horizonte da relação *Eu e Tu*, da antropologia da relação, entramos, dependendo do filme trabalhado, em conceitos bastante problemáticos, como: É possível aos excluídos, ao pólo “Isso”, desenvolver uma abertura para “o outro”, ou, em outras palavras: Em que medida é possível para quem não tem direito algum, formar pessoas, constituir um “Eu” que pode se abrir ao “tu”? É o que trabalhamos no filme *Os esquecidos*. O próprio título já mostra o grupo social focalizado por Buñuel na cidade do México, nos anos 50. Nesse grupo, as relações internas reproduzem a objetivação que eles próprios sofrem por parte da sociedade mais ampla: a criança que não pode comer se não trabalhar e não trazer dinheiro para casa, a mãe que não ama o filho porque o filho foi

produto de uma violência que ela própria sofreu quando adolescente; o músico cego que é agredido por adolescentes de rua, mas que, por sua vez, explora a criança que lhe serve de guia e que tenta molestar a menina que lhe leva leite. No filme, se cruzam as duas dimensões da vida ética quando, por exemplo, em uma cena, o educador de um reformatório para adolescentes pondera que se não houvesse miséria, muitos dos problemas existentes poderiam ser resolvidos. Outros conceitos podem ser trabalhados como, por exemplo, o de “senso moral”, e aí, mais uma vez, a questão da formação da pessoa como cidadã, ou seja, compartilhando de uma sociedade e de uma cultura.

Essa discussão se complica, porque não é só a exclusão que impede a formação para se tornar pessoa, para a relação *Eu e tu* e para a cidadania. Essa questão é mostrada na leitura do texto *A inocente face do terror*, em que Jurandir Freire da Costa comenta o assassinato do índio Galdino por adolescentes da classe média: fica bem clara a negação do outro, não há “Tu”. O problema, neste caso, é que houve a educação formal, mas talvez (?) não tenha havido, tal como suspeita o autor do texto, a formação da pessoa humana. Vivencia-se o vazio, a perda de sentido, não se focaliza a idéia do Bem, e tudo isso já em relação a outra circunstância existencial, não a da exclusão, a da fome, mas a da abundância, a da vivência do estado de privilégio.

Dois outros filmes também mostram a negação do outro. O curta *O dia em que Dorival encarou a guarda* conta a história de um preso que busca tomar um banho, porque sente muito calor. Ele está em uma cela de uma pequena delegacia e tenta dialogar com policiais das mais variadas patentes – numa hierarquia ascendente, mas sua voz não é “ouvida”, porque haveria uma recomendação para que ele não pudesse sair para tomar banho. É mais fácil para todos os envolvidos sustentar que há essa ordem do que verificar a procedência de tal ordem. Ao final, ele é surrado por um pequeno grupo de policiais; a cela se enche de sangue e o delegado manda que lavem a cela e o preso. Este filme, que se constrói sobre uma tensão crescente, nos faz interrogar sobre as barreiras que os homens constroem entre si pelos mais diversos motivos. O respeito, dentro da diversidade de posições não é observado.

Comento, finalmente, o filme “A Isca”, que focaliza um segmento social de grande poder. O filme denuncia o consumismo que dirige a vida de um grupo de jovens. Neste caso, a relação (?) *Eu-Isso* se dá na relação entre uma jovem, de cerca de 20 anos, e homens bem situados economicamente. A idéia, tal como no caso comentado por Freire da Costa, é expressar o abandono dos valores tradicionais, como, por exemplo, o de solidariedade, e sua substituição por valores que visam apenas o bem-estar imediato dos indivíduos através do consumo. A vida, nesses casos, passa a ser regida por imagens, por valores superficiais. Neste filme, podemos destacar inúmeras situações em que as relações entre pessoas podem ser identificadas como relações do tipo *Eu-Isso*, como, por exemplo, a expressa na cena em que o namorado da jovem se prepara para executar a vítima. Esta inicia uma conversa, em que busca encontrar pontos comuns com o jovem – a ascendência judaica. Reconhecer a vítima como pessoa é o que angustia o assassino, e fugir dessa confirmação, fechando sua boca e não a olhando nos olhos, é a solução para que a vítima não chegue à condição de *Outro*, e se torne coisa novamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência desses cursos têm mostrado, até aqui, que, os estudantes, segundo sua própria manifestação, têm tido “uma outra noção de Ética”, dado que para muitos Ética estava ligada à normatividade. A discussão sobre as relações inter-humanas baseadas no conceito kantiano de respeito e no conceito de reciprocidade implícito nas relações *Eu e Tu* sugere que toda norma e todo valor têm pressupostos e visam algum Fim; e que ao discutirmos pressupostos e finalidades possibilitamos um posicionamento mais livre, mais consciente diante das normas. Deixamos de lado a heteronomia para um verdadeiro posicionamento ético.

Abordar esses assuntos, de uma forma razoável, só foi possível a partir das condições relatadas neste trabalho.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Danilo Di Manno. A filosofia, a universidade e suas possibilidades: em torno da política e do mercado. In:

GALLO, S.; CORNELLI, G.; DANELON, N. (org.) **Filosofia do ensino da Filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2003. V.II. (col. Filosofia na Escola).

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. 2.ed. rev. São Paulo: Moraes. [s.d]. Introdução e Tradução de Newton Aquiles Von Zuben.

GALLO, Silvio. Ética e cidadania no ensino da filosofia. In: GALLO, S.; CORNELLI, G.; DANELON, N. (org.) **Filosofia do ensino da Filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2003. V.II. (col. Filosofia na Escola).

LORIERI, Marcos A. **Filosofia: fundamentos e métodos**. São Paulo: Cortez, 2002.

MORAIS, Regis. Discurso humano e discurso filosófico. In: (org.) **Filosofia, educação e sociedade**. Campinas: Papyrus, 1989.

OBIOLS, Guillermo A. O ensino de Filosofia na Argentina: apresentação, problemas e perspectivas. In: GALLO, S.; CORNELLI, G.; DANELON, N. (org.) **Filosofia do ensino da Filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2003. V.II. (col. Filosofia na Escola).

SEVERINO, Antonio J. O ensino de filosofia: historicidade do conhecimento e construtividade da aprendizagem. In:

GALLO, S.; CORNELLI, G.; DANELON, N. (org.) **Filosofia do ensino da Filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2003. V.II. (col. Filosofia na Escola).

FILMES E TEXTOS TRABALHADOS

A ISCA – Origem: França. Dir.: Bertrand Tavernier.

ILHA DAS FLORES – Dir.: Jorge Furtado, origem: Brasil. Encontrado na fita: Curta os gaúchos.

ODIA EM QUE DORIVAL ENCAROU A GUARDA – Encontrado na fita: Curta os gaúchos.

OS BOAS VIDAS – Dir.: F. Fellini, Origem: Itália, ano: 1953, duração: 89 min.

OS ESQUECIDOS – Dir.: Bunuel, origem: México, ano: [195-?].

Textos:

CALLIGARI, C. Regras para indigentes morais. **Folha de São Paulo**, [199-].

COSTA, Jurandir Freire. **Razões públicas, emoções privadas**. Rio de Janeiro: Rocco, [199-].

FLOUCAT, Yves. *Maritain ou le catholicisme intégral et l'humanisme démocratique*. Cool "Questions disputées: saint Thomas et les thomistes". Paris: Téqui, 2003. 156 p.

La pensée politique de Jacques Maritain est enfin étudiée avec précision et pertinence, dans son ensemble, par un spécialiste qui en souligne l'évolution homogène sans rupture et la cohérence. Elle s'est formée au cours d'un compagnonnage avec l'Action française de Charles Maurras. Maritain en a conservé un antimodernisme avec une hostilité à la Révolution de 1789, au libéralisme politique et théologique et à l'idéologie démocrate. "Le principe d'immanence" (p. 135) de la modernité nie toute transcendance. Le philosophe est également demeuré fidèle à un *intransigeantisme* et à un *intégralisme* catholiques assimilés d'un point de vue thomiste, de même que la papauté, du *Syllabus* de Pie IX à *Evangelium vitae* de Jean-Paul II, est demeurée fidèle pour l'essentiel aux mêmes valeurs. C'est un régime démocratique social et tempéré de vertus aristocratiques et monarchiques que Maritain est parvenu à justifier. Sa république est personnaliste, organiciste, communautariste et pluraliste. Elle réconcilie le

principe démocratique et le principe chrétien et aménage le suffrage universel et le système représentatif. L'idéal antijacobin de Maritain requiert "un Etat minimum fédérant les intérêts et les collectivités" (p. 108). Floucat est comme son philosophe un lecteur de Joseph de Maistre dont ils reconnaissent que l'"intuition métaphysique, religieuse, voire mystique, est puissante et prophétique" (p. 134). Il apprécie l'héritier inventif de la tradition du catholicisme social et il évalue la permanente actualité de la philosophie maritainienne de la démocratie. Il estime que Maritain, fidèle de saint Thomas, aurait pu revenir à la sacralité du Roi, incarnation et serviteur du peuple, "clef d'une authentique laïcité" (p. 146). Le présent ouvrage fait suite à un autre du même auteur chez le même éditeur: *Pour une restauration du politique. Maritain l'intransigeant, de la contre-révolution à la démocratie* (1999).

Jean-Marc Gabaude

Université de Toulouse-le-Mirail – France

MAHÉ, Michel. *Christianisme et philosophie chez Aimé Forest*. Préface d'Yves Floucat. Coll. "Croire et savoir". Paris: Téqui, 1999, 432 p.

Préface et biographie mettent le lecteur dans l'ambiance forestienne de tension réflexive et de ferveur *orante*. Mahé présente avec pertinence et sympathie la démarche, les notions-clés et la synthèse métaphysique de Forest (avec lequel nous avons amicalement correspondu et que nous retrouvons fidèlement compris) dont la démarche spirituelle et recueillie s'insère dans une métaphysique de la spiritualité. C'est dans une profonde unité que Forest réconcilie fort originalement d'apparentes dualités. Relevons les titres que Mahé donne aux deux parties de son

ouvrage: "Une ontologie réaliste" dont le premier chapitre s'intitule "Idéalisme et réalisme"; "Une philosophie de l'intériorité". C'est dire que s'entremêlent intimité spirituelle et transcendance ontologique, initiation idéaliste de l'activité de l'esprit et expérience originelle de l'être, sens de l'existence concrète et sens de l'être et de l'universel, exigence rationnelle et attitude mystique, ouverture à l'autre philosophe et conviction personnelle. Le ressourcement est multiple: Forest reçoit notamment de saint Augustin, de saint Bernard de Clairvaux, de saint Thomas et d'Aristote, de la philosophie

française dans son idéalisme et dans la tradition de son réalisme spiritualiste qui la caractérise plus spécifiquement.

Les questions historiques se doublent d'une problématique philosophique: querelle, à partir des années trente, autour de la notion de *philosophie chrétienne* que Mahé justifie à partir de l'exemple probant qu'en produit Forest; en effet, mutation radicale, malgré la continuité de l'histoire, que le christianisme provoque en introduisant création *ex nihilo* et grâce; débat entre idéalisme et réalisme, qui conduit Forest à considérer la méthode comme acte de réflexion. Notre penseur a entrepris sa métaphysique en fonction de ces trois traitements et à partir d'un *sens premier de l'être* et de sa valeur, sorte d'intuition métaphysique de l'appel de l'être. Toutefois un tel sens ne se mérite que grâce à une ascèse intellectuelle, prière de l'âme. La vérité est reconquise par l'effort d'un recueillement. L'expérience métaphysique de l'être s'opère par une présence à soi dans l'effort pour remonter à la source de l'activité spirituelle. C'est le *consentement à l'être* connaturel à l'esprit; consentir à l'être, c'est l'accueillir comme un don. Ayant accédé à *l'intériorité spirituelle*, l'esprit recueilli atteint *l'intériorité ontologique* et ces deux foyers "renvoient l'esprit de l'un à l'autre, dans un approfondissement incessant, jusqu'à la

révélation d'un lien originel" (p. 188). La méditation sur ce lien s'achève en contemplation en réponse à l'appel de Dieu. C'est alors la sagesse de l'âme pieuse qui consent à la grâce dans une présence en Dieu et dans l'amour à la fois de l'être, de la personne et de Dieu.

C'est le thomisme qui permet d'accomplir le réalisme. D'Aristote, Forest récuse la théologie et accepte l'ontologie en développant certains de ses germes à partir de saint Thomas et en la réorientant par un élan métaphysique et religieux. Tout étant participe à l'acte d'être, de sorte que la diversité des étants singuliers s'accorde à l'unité analogique ou proportionnelle de l'être. Cette analogie suppose l'entière distinction de l'essence et de l'existence, ce qui conduit à affirmer Dieu, principe de toute existence. La théologie catholique n'intervient pas dans la démarche et l'élaboration philosophiques qui doivent rester strictement rationnelles et ne pas intégrer d'éléments dogmatiques, mais elle dynamise, soutient et même oriente le travail de la raison. Finalement, la philosophie devient "servante d'une sagesse religieuse qui la dépasse" (p. 385).

Jean-Marc Gabaude

Université de Toulouse-Mirail – France

FERRANDI, Michel. *L'action des créatures: L'occasionalisme et l'efficace des causes secondes*. Paris: Téqui, 2003. 498 p.

Exposé méthodique et clair de métaphysique thomiste et de théologie subséquente, centré sur le problème de l'articulation de la causalité divine et de l'efficace des causes secondes, ce qui implique une critique de l'occasionalisme. L'ouvrage s'appuie tout au long sur Aristote et surtout sur saint Thomas. La solide doctrine de l'Aquinat a déconstruit tant les atténuations, d'inspiration platonicienne, de la causalité des êtres que l'occasionalisme des *mutakallimûn*. En outre, elle fournit à Ferrandi l'argumentation pour critiquer Malebranche, accompagnée de l'examen du processus historique. L'Aquinat rejette également le réductionnisme antithétique qui minore la causalité du Créateur afin de promouvoir la causalité des créatures. Dans son historique, Ferrandi souligne

que l'abandon de l'hylémorphisme entraîna une substitution de la loi à la cause efficiente et, par suite, l'essentialisme de l'être et l'univocisme, c'est-à-dire un refus de l'analogie. Comme saint Thomas, l'auteur ne dissocie point l'agir de l'être. Or, comme le dit le préfacier, "Dieu est *cause de l'agir de toutes causes*" (p. 6). On ne peut rendre raison, montre Ferrandi, de la pleine causalité de la cause transcendante qu'en reconnaissant la pleine causalité des causes secondes et c'est la cause première qui justifie et fonde l'efficace des causes subordonnées.

Après l'exposé de l'ontologie, notamment du fondement ontologique de l'action, l'auteur dresse la théologie de l'efficace des causes secondes. La théologie est fondée sur l'ontologie, mais il importe

de maintenir entre elles une claire distinction, var le naturel est distinct du surnaturel et de la grâce. Il ne faut pas solliciter l'intervention de la foi dan le raisonnement philosophique. Or, Blondel fonde l'efficace des causes secondes sur l'idée théologique d'acte pur qui ne peut être connue qu'à partir de l'action des créatures.

Devant l'impossibilité de rapporter toute la richesse de l'ouvrage, prenons comme exemple le problème crucial de la liberté et du mal. Dieu assigne à la volonté de tendre nécessairement vers le bien universel. Or, tout objet est particulier et partiellement non-bon et n'est donc pas en mesure de nécessiter la volonté qui la détermine en retour. Par suite du péché originel, la grâce opérante ou coopérante, gratuite, est la condition *sine qua non*, selon saint Thomas, pour que l'homme puisse choisir le bien. "La grâce est un accident qui inhère, comme tout accident, dans l'âme" (p. 428). Par la grâce, la cause première endosse la cause seconde consentante. Le mal, en tant que *privation* d'un bien dû à un être, constitue une *exception*, car ce n'est que de lui que la créature se fait cause première. Le bien devient cause par accident du mal. La perfection du monde requiert que Dieu crée la créature *faillible* sans être toutefois cause des *défaillances* qui s'ensuivent. C'est le pécheur seul qui cause sa défaillance et le mal de faute, bien que celui-ci comme tout mal physique soit normalisé par sa contribution au bon ordre de l'univers. La

défaillance d'où provient le mal est volontaire et libre sans être encore engagé dans le mal, car "elle précède l'action, au moins d'un ordre logique sinon temporel" (p. 437). En effet, "tant que l'action n'est pas posée, la non-considération de la règle n'est pas une faute" (id.), bien qu'elle soit cause de l'action mauvaise. L'ambivalence du vouloir constitue le *mystère de la liberté* illustré par le combat de Jacob avec l'ange (reproduction de Delacroix en première page de couverture). "Dieu fait l'homme battant, et celui-ci peut en ressortir boiteux" (p. 438). De toute façon, si Dieu permet le mal, c'est parce qu'il sait pouvoir en tirer un plus grans bien et, dans l'univers de la grâce, "du mal surabonde le bien" (p. 439). D'une part, convient-il d'ajouter, c'est en raison de leur obstination dans le mal que des hommes sont réprouvés. D'autre part, ce n'est point l'homme lui-même qui se sauve, sinon la prédestination n'aurait plus de sens; c'est la grâce qui opère le salut de l'individu "sous réserve que celui-ci n'y fasse pas obstacle" (p. 440).

L'ouvrage offre aussi des analyses intéressantes sur plusieurs auteurs, par exemple Descartes. En annexe, le commentaire de saint Thomas sur la proposition I de l'*Expositio in librum de Causis* permet notamment des comparaisons avec Proclus.

Jean-Marc Gabaude

Université de Toulouse-Le-Mirail – France

D'HONDT, Jacques; VIGNI, Fiorinda Li. *Hegel et Marx: une double réhabilitation*. Entretien. Naples: La Città del Sole, 2002. 88 p.

Dans son introduction à l'entretien, F. L. Vigni justifie le titre. J. D'Hondt a découvert l'engagement progressiste de Hegel, il a confirmé la subordination du religieux et du théologique au rationnel et redéfini la dialectique que Marx intègre dans son *matérialisme relationnel* avec d'autres éléments d'idéalisme come le rôle du sujet. Bref, une nouvelle lecture de Hegel et de Marx avec une forte empreinte du premier sur le second. Mais à la

différence de l'idéalisme optimiste de Hegel, Marx aboutit au tragique de l'existence humaine: les institutions produites par les hommes se retournent contre eux. Au cours de l'entretien, J. D'Hondt explique sa méthode et ses interprétations et il livre des confidences sur son parcours.

Jean-Marc Gabaude

Université de Toulouse-le-Mirail – France

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA REFLEXÃO

A Revista *REFLEXÃO*, órgão oficial da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os artigos enviados não devem exceder 30 laudas, digitados no *Word for Windows*, fonte 12. Deverão ser remetidos em três vias impressas, acompanhados do arquivo salvo em disquete. A redação deve seguir as normas da ABNT quanto à Bibliografia, Notas, Referências e outras ligadas à publicação. As notas devem ser feitas no rodapé. Os trabalhos serão acompanhados de um resumo em português de até 10 linhas, com a versão em francês ou inglês. Devem ser também apresentadas pelo menos três palavras-chave. Os autores deverão mencionar a(s) sua(s) maior(es) titulação(ões) acadêmica(s) e a(s) instituição(ões) a que estão vinculados. Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos enviados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

CORRESPONDÊNCIA E INFORMAÇÕES

Toda correspondência deve ser enviada à

Revista *REFLEXÃO*

EDITORAÇÃO DAS REVISTAS DO CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PUC-CAMPINAS – CAMPUS I – PARQUE DAS UNIVERSIDADES
RODOVIA DOM PEDRO I – PRÉDIO ADMINISTRATIVO I – SALA 22
CAIXA POSTAL 317
CEP: 13086-900

PEDIDOS DE INFORMAÇÕES COM:

Washington Neves da Silva (Responsável pela Editoração)
Telefone: (0xx19) 3756-7298
E-mail: edicch@puc-campinas.edu.br

Rosa Maria Mateus de Carvalho (Secretaria Administrativa)
Telefone: (0xx19) 3756-7367
E-mail: filosofia@puc-campinas.edu.br

Márcia Figueredo dos Santos e Sandra Mara Lima Ferreira (Secretaria Acadêmica)
Telefone: (0xx19) 3756-7369

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA REFLEXÃO

A Revista *REFLEXÃO*, órgão oficial da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os artigos enviados não devem exceder 30 laudas, digitados no *Word for Windows*, fonte 12. Deverão ser remetidos em três vias impressas, acompanhados do arquivo salvo em disquete. A redação deve seguir as normas da ABNT quanto à Bibliografia, Notas, Referências e outras ligadas à publicação. As notas devem ser feitas no rodapé. Os trabalhos serão acompanhados de um resumo em português de até 10 linhas, com a versão em francês ou inglês. Devem ser também apresentadas pelo menos três palavras-chave. Os autores deverão mencionar a(s) sua(s) maior(es) titulação(ões) acadêmica(s) e a(s) instituição(ões) a que estão vinculados. Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos enviados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

CORRESPONDÊNCIA E INFORMAÇÕES

Toda correspondência deve ser enviada à

Revista *REFLEXÃO*
EDITORAÇÃO DAS REVISTAS DO CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PUC-CAMPINAS – CAMPUS I – PARQUE DAS UNIVERSIDADES
RODOVIA DOM PEDRO I – PRÉDIO ADMINISTRATIVO I – SALA 22
CAIXA POSTAL 317
CEP: 13086-900

PEDIDOS DE INFORMAÇÕES COM:

Washington Neves da Silva (Responsável pela Editoração)
Telefone: (0xx19) 3756-7298
E-mail: edicch@puc-campinas.edu.br

Rosa Maria Mateus de Carvalho (Secretaria Administrativa)
Telefone: (0xx19) 3756-7367
E-mail: filosofia@puc-campinas.edu.br

Márcia Figueredo dos Santos e Sandra Mara Lima Ferreira (Secretaria Acadêmica)
Telefone: (0xx19) 3756-7369

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to. *Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a. *Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a *Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Editoração: Beccari Propaganda e Marketing
Rua Pedro Alvares Cabral, 183 – Campinas – S.P. – Fone Fax (19) 3255-6311
E-mail: editora@beccari.com.br
Impresso por: Gráfica e Editora Flamboyant Ltda
Rua Dr. João Quirino Nascimento, 493 – Campinas – S.P. – Fone Fax (19) 3252-6835
E-mail: flamboyant@dginet.com.br

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
(Sociedade Campineira de Educação e Instrução)

Grão-Chanceler

Dom Bruno Gamberini

Reitor

Pe. José Benedito de Almeida David

Vice-Reitor

Prof. Dr. Pe. Wilson Denadai

Pró-Reitor de Graduação

Prof. Dr. Marco Antônio Carnio

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação

Profa. Dra. Vera Sílvia Marão Beraquet

Pró-Reitora de Extensão e Assuntos Comunitários

Profa. Dra. Carmen Cecília de Campos Lavras

Pró-Reitor de Administração

Prof. Ms. Antonio Sérgio Cella

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor

Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio L. Gonçalves

Diretora-Adjunta

Profa. Ms. Maria Salete Zulzke Trujillo

FACULDADE DE FILOSOFIA

Diretor

Prof. Tarcísio Moura

ARTIGOS / ARTICLES

- 11 **Bachelard: a noção de imaginação**
Bachelard: la notion d'imagination
• Marly Bulcão
- 15 **Gaston Bachelard et le Surréalisme**
Gaston Bachelard et le Surréalisme
• Jean-Luc Pouliquen
- 23 **Nietzsche e o eterno retorno**
Nietzsche et l'éternel retour
• Rogério Miranda de Almeida
- 37 **Deus está morto! Nietzsche e o “fim” da Teologia**
Dieu est mort! Nietzsche et la “fin” de la Théologie
• Walter Ferreira Salles
- 51 **Pressupostos para o agir moral segundo Ortega y Gasset**
Pré-supposés pour l'agir moral selon Ortega Y Gasset
• Arlindo F. Gonçalves Jr.
- 67 **Discutindo ética através de filmes: uma experiência em práticas de formação**
En discutant l'éthique à travers des films: une expérience en pratiques de formation
• Maria Letícia de Paiva Jacobini
- 75 **RESENHAS / COMPTES RENDUS**