

EDITORIAL

Depois de uma longa pausa temporal, apresentamos com novo respiro o IV número da *Revista Inconfidentia*, contendo textos com temas variados e particularmente interessantes da História da Filosofia.

O primeiro deles intitulado “**NOÇÕES DE ANTROPOLOGIA E COSMOLOGIA ENTRE OS FISIÓLOGOS E OS PITAGÓRICOS NA GRÉCIA ANTIGA**”, de autoria de João Batista Freire, retoma a discussão que vai dos Pitagóricos a Aristóteles. Seu estudo se detém na análise do significado da noção de *kósmos* na sua relação com o homem no pensamento grego.

O segundo artigo intitulado “**DOS PERCURSOS DA DIALÉTICA À SUA NOVA PERSPECTIVA PELA MICROFÍSICA**”, de autoria de Jonivan Martins de Sá, revisita brevemente os autores como Heráclito, Aristóteles e Hegel vistos como mentores de importantes perspectivas que marcaram historicamente o conceito de dialética. O autor faz uma análise da pertinência da dialética na filosofia contemporânea que advém dos resultados da microfísica, conforme se pode constatar na sistematização feita por Gaston Bachelard, com sua ruptura epistemológica ou complementação de conhecimentos antigos.

O terceiro artigo intitulado “**MAQUIAVEL E A GUERRA DO ESTADO: O MONOPÓLIO PÚBLICO DA ATIVIDADE MILITAR E O EXEMPLO ROMANO**”, de autoria de Douglas Antônio Fedel Zorzo, aborda de modo criativo a questão da guerra no pensamento político de Nicolau Maquiavel. Trata-se de uma análise acerca de um problema nevrálgico que diz respeito às questões governamentais. O autor apresenta dois elementos centrais na teoria política-militar maquiaveliana: os motivos pelos quais a guerra e a organização militar devem ser um assunto do Estado, e a corrupção e a ruína do governo republicano a partir das reflexões oriundas da República de Roma, a saber, o nascimento do Império, e a morte da República como exemplo da necessidade de o Estado controlar absolutamente suas tropas.

O quarto artigo intitulado “**NIETZSCHE E O DEBATE ACERCA DA ÉTICA PERFECCIONISTA**”, de autoria de Rivaldo Manguiera Maciel Júnior, analisa a presunção

de uma ética perfeccionista presente no pensamento do jovem Nietzsche, a partir de sua terceira *Consideração Extemporânea* intitulada *Schopenhauer como educador*. O autor apresenta o contexto em que surge esse debate, personificado principalmente através das análises dos filósofos John Rawls e Stanley Cavell. O artigo procura reconstruir o debate entre tais autores, na tentativa de investigar se de fato há ou não em Nietzsche elementos de uma ética perfeccionista.

O quinto artigo intitulado “**EL MUNDO DEL DASEIN: ¿UNA METAFÍSICA IRREAL?**”, de autoria de José Manuel Luna Conde investiga a questão da possibilidade ou não de uma metafísica irreal em Heidegger a partir do mundo do *Dasein*, conforme as análises da obra *Ser e Tempo*.

O sexto artigo intitulado “**A RELAÇÃO ENTRE NÁUSEA E ARTE NA OBRA ‘A NÁUSEA’ DE JEAN-PAUL SARTRE**”, de autoria de Vinicius Xavier Hoste, tem como propósito analisar a relação entre a Náusea e a arte a partir do romance *A Náusea* de Jean-Paul Sartre. Para tal exame, o autor recorre às descrições feitas pelo personagem principal da obra, Antoine Roquentin, a fim de caracterizar o fenômeno chamado Náusea.

O sétimo e último artigo intitulado “**APONTAMENTOS SOBRE OS FUNDAMENTOS COSMOGENÉTICOS DO INVENTÁRIO CATEGORIAL DE CHARLES SANDERS PEIRCE**”, de autoria de Caique Marra de Melo, apresenta os fundamentos cosmogenéticos das categorias segundo Charles Sanders Peirce que se encontra nos trabalhos: *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce* e *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. O autor analisa tais fundamentos com base nos degraus metafísicos propostos por Ivo Assad Ibri de acordo com sua obra intitulada *Kósmos Noétos: A Arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce* a partir dos três modos de ser acessíveis da experiência: primeiridade, segundidade e terceiridade.

Enfim, este IV volume tem a grata alegria de contar com uma revisão da obra *A glória do ateísmo* (Lúcio Álvaro Marques) feita por Luis Martínez Andrade.

Desejamos a todos uma leitura!

Edvaldo Antonio de Melo
Maurício de Assis Reis
Editores da Revista *InconΦidentia*

NOÇÕES DE ANTROPOLOGIA E COSMOLOGIA ENTRE OS FISIÓLOGOS E OS PITAGÓRICOS NA GRÉCIA ANTIGA

João Batista Freire*

Resumo: A partir da distinção aristotélica que põe de um lado os Pitagóricos e de outro os Fisiólogos, abriram-se precedentes para pensar em duas correntes da filosofia em seu florescer: a jônica e a itálica. Não obstante os primeiros sábios da Jônia e os da escola do Sul da Itália estejam inscritos na filosofia pré-socrática, ambiente do advento da filosofia, ambas as escolas possuíam características díspares sobre a noção de antropologia e cosmologia em seus sistemas de investigação. Este estudo se detém na análise do significado da noção de homem e Kósmos para os antigos sábios da Grécia do século VI a.C. Trata-se, portanto, de investigar como o homem compreende a si mesmo e se identifica em relação ao Kósmos nessa primeira fase jônica da filosofia em suas origens, e na segunda fase, a itálica. Desse modo, esta pesquisa pretende demonstrar a estreita relação que há entre o homem e o Kósmos no pensamento grego antigo.

Palavras-chave: Antropologia, Cosmologia, Fisiólogos, Grécia, Pitagóricos.

Abstract: From the Aristotelian distinction that puts the Pythagoreans on one side and the Physiologi on the other, precedents to thinking in two philosophical streams were opened: the jonic and italic streams. Although the early thinkers of Ionia and the ones from the southern Italy school are included in the pre-Socratic philosophy, background of the philosophy advent, both schools had different characteristics on the notion of anthropology and cosmology in their research systems. This paper focuses on the analysis of the meaning of the notion of men and Kósmos to the ancient thinkers of Greece on the sixth century BC. Therefore, it is about investigating how man understands himself and identifies himself towards Kósmos on this first Ionian phase of the philosophy in its origins, and on the second phase, the italic phase. Thus, this research aims to demonstrate the close relation that exists between men and Kósmos in the ancient Greek thought.

Keywords: Anthropology, Cosmology, Physiologi, Greece, Pythagoreans.

Introdução

A composição do tema desta pesquisa foi elaborada sobre a órbita da máxima de Aristóteles 384 a.C. a 322 a.C. na *Metafísica*. De acordo com o estagirita, “Os chamados *Pitagóricos* tratam de princípios e elementos mais remotos que os dos *Fisiólogos* [...]” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 989b 29 DK, grifo nosso). Não obstante a temática desta pesquisa estar inscrita no tratado de Aristóteles, não será, portanto, sobre seu pensamento que repousarão as investigações

* Mestrando em filosofia na Universidade Federal de Uberlândia – UFU (área Filosofia Antiga).

empreendidas que irão compor as próximas páginas. Embora a filosofia aristotélica seja uma fecunda fonte para uma abordagem antropológica e cosmológica, e isso é notado na abertura da *Metafísica*¹, todavia, o presente artigo se deterá sobre as duas distinções aplicadas por Aristóteles no que tange aos dois blocos distintos da filosofia pré-socrática.

A citação aristotélica sobre os chamados Pitagóricos e os Fisiólogos² está, pois, como um marco referencial que testemunha a presença dessas duas escolas na Grécia do século VI a.C. Nesse sentido, a alusão apontada por Aristóteles sugerindo duas escolas, uma na Jônia e a outra no Sul da Itália, dá margens para perguntar: a antropologia e cosmologia dessas duas escolas eram solidárias? Por que os jônios abandonaram o elemento religioso e, os Pitagóricos³ ao contrário fizeram uma junção entre filosofia e religião?

Com efeito, este trabalho pretende explorar de forma modesta, qual era a noção de antropologia e cosmologia entre os Fisiólogos e os Pitagóricos, não obstante a investigação cosmológica repousar como primazia na Grécia do final do século VI a.C. Por um lado, na Jônia, enquanto a investigação sobre um elemento primeiro⁴ prefigurava o núcleo da cosmologia pré-socrática, por outro lado, na Itália do Sul com os Pitagóricos, o teor da filosofia parecia remontar a uma ampla tradição religiosa grega que precedeu os primeiros Fisiólogos.

Os próximos argumentos e conjecturas sobre noções de antropologia e cosmologia entre os primeiros sábios da Jônia e da Itália do Sul, não regará o solo de uma hermenêutica interpretativa, pois, os tratados que versam sobre o tema, até agora tem sido suficientes nos esclarecimentos hermenêuticos e exegéticos. Outrossim, certamente o especialista na problemática abordada desaprovará algumas afirmativas e a omissão de outras. Porém, o objetivo das hipóteses desta pesquisa não é fechar a discussão, mas, abri-la. Todavia, sem a pretensão de esgotar o tema, os chamados Pitagóricos e os Fisiólogos citados por Aristóteles

¹ No livro *A da Metafísica*, nota-se um forte apelo antropológico nas primeiras linhas da obra, pois: “Todos os homens, por natureza, desejam conhecer” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 980a).

² Este artigo optou por conservar o termo *Pitagóricos* e *Fisiólogos*, com as letras iniciais em maiúsculas, conforme consta na tradução de Leonel Vallandro, tradutor da *Metafísica* de Aristóteles citado nas referências bibliográficas desta pesquisa.

³ A presente pesquisa reconhece as multifacetadas imagens, interpretações de cunho doxográfico e às vezes até fabulosas sobre a órbita do tema *Pitágoras* e *Pitagorismo*. Porém, essa pesquisa, não obstante reconhecer os seleumas que dão azo à crítica moderada, é solidária ao pensamento que considera os Pitagóricos como uma prolongação fiel ao seu mestre, Pitágoras. A obra de Gabriele Cornelli (2010), *Em busca do Pitagorismo*, sem dúvidas é um excelente compêndio orientador para as veredas rumo ao pitagorismo.

⁴ Tales de Mileto 624 a.C. inaugura a busca de um elemento primordial da natureza, para ele era a água, conforme assinala Aristóteles (*Du Ciel*, B 13, 294a 28 DK).

serão os fios condutores para uma investigação que abarca uma antropologia e sua estreita relação com o *Kósmos* no pensamento grego antigo.

Duas categorias: os fisiólogos e os chamados Pitagóricos

A máxima de Aristóteles, citada na abertura desta pesquisa, compõe e faz remissão às investigações naturais operadas pela instigação do desejo humano em conhecer (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 980 a 21). Por esse trilho, prefaciando a *Metafísica* de Aristóteles, dirá Sir David Ross (1969, p. 1): “O motivo que inspira Aristóteles através de toda a *Metafísica* é o desejo de adquirir essa forma de conhecimento que mais merece o nome de sabedoria”. A tradição reconhece Aristóteles como uma fecunda fonte para as investigações sobre os primeiros sábios jônios. Entretanto, conforme assinalam Geoffrey Kirk, John Raven e Malcom Schofield (1994 Cap. XV) “Aristóteles prestou aos seus predecessores em filosofia uma atenção mais séria do que Platão. Contudo, os seus juízos são frequentemente deformados pela visão que tinha da filosofia anterior”⁵. Com efeito, o legado de Aristóteles no sentido filológico⁶ é, nesta pesquisa, o fundamento confiável para pensar em duas categorias de pensamentos na Grécia antiga, a saber: os Fisiólogos e os chamados Pitagóricos⁷.

Aquela distinção entre os primeiros sábios, assinalada por Aristóteles, que versa duas formas distintas para a investigação da natureza, é, no entanto, um ponto significativo em busca da noção de antropologia e da noção de *Kósmos* no primevo pensamento grego. Essa busca em

⁵ No mesmo trilho, Dirk Couprie assinala que os argumentos de alguns pré-socráticos chegaram até nós sob o disfarce do Jargão aristotélico. COUPRIE, D. L. *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology: From Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer Science Business Media, 2011, p. 91, tradução nossa. Orig.: *Anaximander's arguments have come down to us in the disguise of Aristotelian jargon*.

⁶ Filológico aqui, se refere às citações e inferências que Aristóteles fez e registrou em suas obras no que tange aos filósofos pré-socráticos e, posteriormente consagrados pela tradição doxográfica.

⁷ Os Fisiólogos e os Pitagóricos como os dois começos da filosofia, conforme a divisão apontada por Gabriele Cornelli está do seguinte modo: de um lado, os fisiólogos apontando Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Arquelaus e, em fim, Sócrates para a vertente jônica; por outro lado, na escola itálica estariam: Pitágoras, sendo este seguido por seu filho Telauges, depois Xenófanes, Parmênides, Zenão, Leucipo, Demócrito até Epicuro. Cornelli cita Diógenes Laércio (*Vitae* I. 13-14), para fundamentar essa divisão. CORNELLI, G. *Em busca do pitagorismo: o pitagorismo como categoria historiográfica*. 2010. 276 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/.../pt-br.php>>. Acesso em: 25 mar. 2015.

direção às veredas da origem cosmológica é, ao mesmo tempo, um ponto que marca o olhar do homem para si mesmo. Nota-se:

Nas primeiras explicações mitológicas do universo encontramos sempre uma *antropologia* primitiva lado a lado com uma *cosmologia* primitiva. A questão da origem do mundo está inextricavelmente entrelaçada com a questão da origem do homem. A religião não destrói essas primeiras explicações mitológicas. Ao contrário, preserva a cosmologia e a antropologia mitológicas dando-lhes nova forma e nova profundidade (CASSIRER, 2005, p. 13) ⁸.

A análise de Ernst Cassirer aponta para uma antropologia imbricada em uma cosmologia, de modo que uma não está em detrimento da outra. Não obstante a abordagem de Cassirer repousar sobre o elemento mitológico, a questão antropológica fortemente destacada dá margens para conjecturar sobre uma noção de antropologia inscrita nas investigações cosmológicas que sucederam a tradição mítica. No entanto, há indícios de uma antropologia nesta cosmologia *bipartida* inaugurada por Fisiólogos da Jônia e Pitagóricos da Itália do Sul? De acordo com Guthrie⁹ (1984, v. 1, p. 170-171, *tradução nossa*) ¹⁰ “[...] podemos considerar, e isso é reconhecido, como correntes da filosofia grega arcaica, a Jônia e a Itália, de modo que Pitágoras seja a fonte da tradição italiana”.

A partir do pressuposto da existência destes dois blocos distintos entre os primeiros sábios é, no entanto, tentador conjecturar que as diferenças culturais marcadamente assinaladas pelos cultos de mistérios presentes entre os filósofos italianos e ausentes entre os filósofos jônios, foram fatores decisivos na cosmologia e na antropologia dessas duas escolas. De acordo com Cornford¹¹ (1922, apud CORNELLI, 2010, p. 37), “[...] diferentemente da primeira fase *jônica* da filosofia em suas origens, em que o elemento religioso havia sido deixado de lado, nesse segundo momento *italico* recupera-se a dimensão religiosa da vida filosófica”. No mesmo trilha:

A física jônia reúne-se a uma corrente de pensamento e sob muitos aspectos oposta. Poder-se-ia dizer que ela vem reforçá-la, tanto as duas formas de filosofia nascente aparecem, no seu contraste, complementares. Em terra de Itália, na Magna Grécia, os sábios já não põem em evidência a unidade da *phýsis*, mas a dualidade do homem, apreendida em sua experiência a um tempo religiosa e filosófica: existe uma alma

⁸ As palavras *antropologia* e *cosmologia*, destacadas em itálico, estão conforme a fonte original da citação. Quando o destaque em itálico for nosso, a palavra *grifo nosso* estará no final da citação.

⁹ Geoffrey Kirk, John Raven e Malcom Schofield (1994, p. 71) também compartilham da mesma opinião sobre os Fisiólogos e os Pitagóricos como blocos distintos na aurora da filosofia.

¹⁰ *En argumentos de este tipo, suele concederse un peso considerable a la existencia generalmente reconocida de las dos corrientes fundamentales de la filosofía griega arcaica, la jonia y la italiana, y al hecho igualmente bien comprobado de que Pitágoras fue la fuente de la tradición italiana.*

¹¹ CORNFORD, F. M. ‘Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition’. *The Classical Quarterly*, Vol. 16. 1922, p. 138-139.

humana diferente do corpo, oposta ao corpo e que o dirige, tal como a divindade procede com a natureza. A alma possui uma outra dimensão além da espacial, uma forma de ação e de movimento – o pensamento, que não é deslocação material. Parente do divino, pode em certas condições conhecê-lo, alcançá-lo, unir-se-lhe, e conquistar uma existência liberta do tempo e da mudança. (VERNANT, 1990, p. 451-452).

Diante desses dois blocos distintos, em que sentido a escola jônica e itálica seriam solidárias quanto à noção de antropologia e cosmologia? Seguindo de perto a análise de Cassirer (2005, p. 13) e, sobretudo, com precauções de não recorrer a um anacronismo, é válido, entretanto, assinalar hipoteticamente que investigar sobre as origens do *Kósmos* é o mesmo que investigar sobre as origens do homem? Seria esse o *elo* comum entre os Fisiólogos e os Pitagóricos? A escola jônica e a itálica por suas características díspares concernente às preocupações sobre a natureza das coisas, em um primeiro momento parecem distanciar-se, conforme argumentou Vernant. Todavia, em um segundo momento as correspondências estreitam-se, sobretudo, pela noção antropológica idêntica à cosmológica. Pois “[...] o único universo que ele [o homem] conhece, e ao qual se refere todas as suas indagações, é o universo do homem” (CASSIRER, 2005, p. 15). Portanto, se a compreensão sobre o *Kósmos* implica em uma compreensão intrínseca a uma antropologia, conforme assinalou Cassirer, qual será a natureza da relação intermediária entre o *Kósmos* e o homem que fundamente a identidade antropológica? O problema apresenta nuances e parece estar intrincado na cosmologia dos Fisiólogos e dos Pitagóricos.

O intermediário entre o homem e o *Kósmos*

De volta ao argumento de Vernant (1990, p. 452), por que na Itália do Sul, os sábios empreenderam uma investigação antropológica marcadamente religiosa e filosófica sobre a dualidade do homem ao contrário do que fizeram os filósofos da Jônia? Com efeito, o cenário jônio e o itálico parecem demonstrar um solo fértil para uma investigação antropológica e cosmológica. Por um lado, as investigações acerca do *Kósmos* no final do século VI a.C., conforme demonstrou Tales de Mileto 624 a.C., evidenciaram o teor material daquela que marcadamente na Jônia seria a unidade da *phýsis*, a saber: a água, conforme assinalou Aristóteles (*Du Ciel*, B 13, 294a 28 DK). Mas, por outro lado, os Pitagóricos no Sul da Itália não punham em evidência a unidade da *phýsis*, mas a dualidade do homem.

O resgate do sagrado operado pela religiosidade dos Pitagóricos marcará, definitivamente, o aspecto de sua cosmologia e antropologia. Trata-se, portanto, de uma investigação de natureza religiosa nesse segundo momento da filosofia em seu florescer, ao contrário dos Milésios que foram impelidos pela explicação sistemática dos fenômenos (KIRK; RAVEM; SCHOFIELD, 1994, p. 222). O intrincado relacionamento dos Pitagóricos com os cultos de mistérios, por excelência sagrados, certamente foi um marco de disparidade entre os Fisiólogos concernente à noção de antropologia e cosmologia. Pois:

É tentador conjecturar que estas diferenças entre filosofia grega e ocidental e filosofia jônica estejam relacionadas com, ou sejam até funções de, diferenças nas condições sociais e políticas de vida nestas distantes paragens do mundo grego. O Sul da Itália e a Sicília eram, certamente, a pátria dos cultos-mistérios relacionados com a morte e com a adoração dos deuses do Além, ao passo que pouco ouvimos falar desta espécie de actividade religiosa nas cidades costeiras da Jônia (KIRK; RAVEM; SCHOFIELD, 1994, p. 222).

Ao que demonstra Mircea Eliade (1992a, p. 26-30), na busca da própria origem, a integração do homem com o *Kósmos* é, inevitavelmente uma busca divina. A investigação sobre a origem do mundo implicava de certa forma com a origem das coisas, dos seres e do homem, abarcados pela “*cosmização*” (ELIADE, 1992b, p. 51, grifo nosso). Nesses termos, a noção de antropologia entre os Pitagóricos primava sobre o cuidado da alma – *psyché* e sua estreita relação com o corpo, e claro, um restrito cuidado com esse último. A vida regrada e cheia de proibições de alguns hábitos alimentares, dos Pitagóricos, conforme assinalam Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 240)¹², de certo modo, evocam os rituais de purificação do homem que se relaciona com o *Kósmos* por intermédio do corpo, e, com a alma, marca o relacionamento com o divino. Nesses termos:

Alcméon parece ter sustentado, no que toca à alma, perspectivas semelhantes às dos referidos [Tales, Diógenes de Apolônia e Heráclito]: a alma é imortal, afirmou, por se assemelhar aos seres imortais. E essa característica pertence-lhe por estar sempre em movimento, pois movem-se também todas as coisas divinas continuamente e sempre (a lua, os sol, os astros e o firmamento inteiro) (ARISTÓTELES, *Sobre a Alma*, A 2, 405a 29 DK 24 A 12)¹³.

Em suma, as diferenças entre essas duas tradições, a Pitagórica e a dos Fisiólogos seriam justificativas irrevogáveis e suficientes para marcar uma suposta disparidade entre a filosofia

¹² Sobre as regras de vida dos Pitagóricos, os autores balizam seus comentários a partir do fragmento 195, *Diógenes Laércio VIII*, 34-5 DK 58 c 3).

¹³ Como é corrente a obscuridade das fontes pitagóricas, aqui especificamente, há autores que discordam e outros que concordam sobre o fato de Alcméon ser ou não um Pitagórico. Willian Guthrie (1984, v. 1, p. 322) concorda que Alcméon foi considerado um Pitagórico pelos escritores tardios, ao contrário, Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 365) assinala que provavelmente Alcméon não foi um Pitagórico.

grega ocidental e a filosofia jônica? O simbolismo do centro abordado por Eliade (1992, p. 40) nas culturas antigas, notadamente a da Grécia do século VI a.C. dá margens para que a resposta seja não.

O argumento de Eliade, a respeito da sacralidade do *lugar central* das coisas no *Kosmos*, é, pois, um ponto de partida rumo às estreitas relações possíveis entre a noção de antropologia e cosmologia entre Pitagóricos e Fisiólogos. No mesmo trilho, Vernant (1990, p. 189) emerge da tradição mítica que precedeu os pré-socráticos “[...] a expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos”. Trata-se de uma investigação sobre as estreitas correspondências entre a cosmologia dos Milésios, notadamente a cosmologia esférica de Anaximandro 610 a.C., e a imagem esférica do mundo narrada pelo mito. Nota-se:

Como o seu quinhão é permanecer para sempre no trono, imóvel, no centro do espaço doméstico, Héstia implica, em solidariedade e em contraste consigo mesma, o deus veloz que reina sobre o espaço do viajante. A Héstia, o interior, o recinto, o fixo, a intimidade do grupo em si mesmo; a Hermes, o exterior, a abertura, a mobilidade, o contato com o outro. Pode-se dizer que o casal Hermes-Héstia exprime, em sua polaridade, a tensão que se observa na representação arcaica do espaço: o espaço exige um centro, um ponto fixo [...] (VERNANT, 1990, p. 194).

Com efeito, Vernant elenca as imagens do quadro metal mítico e as colocam em paralelo com a cosmologia nascente indicando que os Fisiólogos “*transpõe* sob uma forma laica e num vocabulário mais abstrato, a concepção do mundo elaborada pela religião” (VERNANT, 1972, p. 74, grifo nosso). Argumentos desta natureza dão azo para questionar: A cosmologia e a antropologia de Anaximandro (ilustre representante da escola jônica) estão fazendo remissão à antiga tradição religiosa que já possuía uma cosmogonia inscrita na noção de centro? A noção geométrica, esférica e simétrica da cosmologia de Anaximandro, conforme assinalou ARISTÓTELES (*De caelo*, B 13, 295 b 10), remonta à tradição pitagórica¹⁴ inscrita na harmonia dos números? Embora o terreno pré-socrático seja de certo modo pantanoso, haja vista o intrincado itinerário dos fragmentos inscritos na tradição doxográfica (ROSSETTI, 2006, p. 49), todavia, precavida de não recorrer a uma hermenêutica anacrônica, esta pesquisa entende que o sagrado, apanágio dos cultos gregos, é, possivelmente o elemento intermediário entre o homem e o *Kósmos*.

¹⁴ Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 136) assinalam que Anaximandro possivelmente foi influenciado por Pitágoras.

Conclusão

A citação aristotélica inicial que abriu esta pesquisa pretendeu situar o problema sobre a noção de antropologia e cosmologia entre os Fisiólogos e os chamados Pitagóricos. Conforme apontado, o testemunho de Aristóteles sobre a existência da escola Jônica e Itálica no florescer do pensamento grego, foi o fio condutor que problematizou e motivou a investigação sobre o homem e o *Kósmos* no ambiente pré-socrático.

Com efeito, os pressupostos da existência de duas categorias mentais coexistindo no final do século VI a.C., a saber: os jônicos e os italianos do Sul da Itália, são indícios de que o problema da filosofia em seu florescer não está restrito somente à questão da originalidade grega, ou se essa foi influenciada pela cultura oriental. Independente da questão oriental, o fato é que, a Jônia e a Itália prefiguraram uma noção de antropologia e cosmologia que se convergem porque não são competidoras, não obstante possuírem características próprias.

A estreita relação do homem com o *Kósmos*, de acordo com o posicionamento de Cassirer, e depois Mircea Eliade, seria de natureza eterna e material? A presença dos Pitagóricos, conforme foi demonstrado sem a intenção de esgotar o tema, assinalou a dualidade do homem (*psique* e *soma*) de forma que a alma seja a natureza da identidade antropológica. Outrossim, se o posicionamento de Vernant, conforme apresentou a pesquisa, indica uma intrínseca relação que abarca a tradição mítica e a filosofia dos primeiros físicos, logo, conjectura-se que este seja o ponto de convergência entre os Fisiólogos e os Pitagóricos, notadamente na cosmologia esférica e simétrica de Anaximandro.

Finalmente, este trabalho procurou evidenciar e, não por uma gangorra hermenêutica, o teor da busca cosmológica e a sóbria afirmativa cassireana que deságua em uma cosmologia antropológica, pois: “[...] o único universo que ele [o homem] conhece, e ao qual se refere todas as suas indagações, é o universo do homem” (CASSIRER, 2005, p. 15). Nesse sentido, há, portanto, um outro ponto de convergência no que tange à noção de cosmologia e antropologia entre sábios da Jônia e os da Itália do Sul, a saber: a natureza humana.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Ed. 2143A. Porto Alegre: Globo S. A. 1969. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/23496684/ARISTOTELES-Metafisica-Editora-Globo#scribd>. Acesso em 20 mar. 2015.

_____. *Traité Du Ciel*. Traduction par Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin. Introduction par Pierre Pellegrin. Ed. N° FG103601. Manchecourt: Éditions Flammarion, 2004.

_____. *Sobre a Alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010. Disponível em: <<http://obrasdearistoteles.net/files/volumes/0000000031>>. Acesso em: 27 mar. 2015.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae: As Origens do Pensamento Filosófico Grego*. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Prefácio de W. K. C. Guthrie. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

CORNELLI, G. *Em busca do pitagorismo: o pitagorismo como categoria historiográfica*. 2010. 276 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/.../pt-br.php>>. Acesso em: 25 mar. 2015.

ELIADE, Mircea. *Mito do Eterno retorno*. Tradução de José Antônio Ceschin. São Paulo: Mercurio, 1992a.

_____. *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992b.

GUTHRIE, William. *Historia de la Filosofía Griega: Los Primeros Presocráticos y los Pitagóricos*. V.1. Tradução de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1984.

KIRK, Geoffrey; RAVEN, John; SCHOFIELD, Malcom. *Os Filósofos Pré-socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

ROSSETTI, Lívio. *Introdução à Filosofia Antiga: premissas filosóficas e outras “ferramentas de trabalho”*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. Estudos de psicologia histórica. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *As origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Lana Borges. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

DOS PERCURSOS DA DIALÉTICA À SUA NOVA PERSPECTIVA PELA MICROFÍSICA

Jonivan Martins de Sá¹⁵

Resumo: O seguinte trabalho tem por objetivo revisitar brevemente autores como Heráclito, Aristóteles e Hegel vistos como mentores de importantes perspectivas que marcaram historicamente o conceito de dialética. Também buscará apresentar uma das mais importantes e originais perspectivas dialéticas contemporâneas, que advêm dos resultados das análises da microfísica e é sistematizada e sintetizada ao longo da obra de Gaston Bachelard, no sentido de evidenciar uma possível abertura dos axiomas da filosofia dialética segundo uma perspectiva bachelardiana de ruptura epistemológica ou complementação de conhecimento antigos.

Palavras-chave: Aristóteles, Bachelard, Dialética, Hegel, Heráclito.

Abstract: The following work will revisit briefly authors like Heraclitus, Aristotle and Hegel as mentors of important perspectives that historically marked the concept of dialectics. Also will present one of contemporary dialectical perspectives that come from the analyzes of microphysics and is systematized and synthesized on Gaston Bachelard's thought, in order to reveal a possible opening of the axioms of dialectic philosophy according the Bachelard's complementation perspective of the ancient knowledges or epistemological break.

Key-words: Aristotle, Bachelard, Dialectic, Hegel, Heraclitus.

1.

A questão da dialética ocupa seu destacado lugar nas polêmicas filosóficas desde há muito. De certa forma, sempre foi central à filosofia o percurso dos meandros da dialética, ora como lei universal que regia as peças de um tabuleiro cósmico, ora como chave de leitura ou método que levaria os indivíduos a uma compreensão possível deste mesmo universo. Desde que trazida à tona em um primeiro momento, no período pré-socrático, jamais deixou de figurar entre os mais importantes conceitos de uma época: durante a ascensão da filosofia na Grécia, na tradição escolástica, no Iluminismo e na filosofia contemporânea.

¹⁵ Bacharel em Ciências Sociais – Ciência Política pela Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA) e mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Em um primeiro momento deste trabalho revisitarei algumas das diversas teorias acerca da dialética, na tentativa de reconstruir de forma muito breve e segundo uma perspectiva descritiva e crítica parte de seu trajeto histórico e epistemológico.

Em um segundo momento, gostaria de evidenciar os elementos de uma das possíveis dialéticas contemporâneas. Distanciando-me das abordagens atualmente hegemônicas acerca do tema, que versam substancialmente sobre uma perspectiva ligada à Filosofia Social e Política, pretendo percorrer um caminho que leva diretamente à dialética de um braço das Ciências Naturais contemporâneas – mais precisamente à microfísica. Tal perspectiva de análise dialética se encontra intrinsecamente ligada à obra do filósofo francês Gaston Bachelard.

2.

O início desta tentativa de percorrer o discurso intrínseco ao conceito de dialética, inevitavelmente é obrigado a reconstruir um trajeto que se inicia aproximadamente no ano de 500 a.c., com o florescimento da filosofia de Heráclito na Grécia. Este parece ter sido o primeiro a pensar na importância que a instabilidade e o jogo dos opostos têm para a relação que se dá entre o individual e o universal (*logos*). É considerado o filósofo do movimento, na medida em que percebia ser este o elemento central no funcionamento do universo. Por exemplo, ao afirmar que “o conflito é pai de tudo, de tudo é rei” (apud SHÜLLER, 2007, p. 232), na medida em que a paz pode apresentar-se muitas vezes sob o signo da estagnação, repouso, admite não só certa complexidade no tocante as noções de “guerra” e “paz”, mas também parece admitir o movimento como a própria força motriz que permeia (e é) todo o cosmos. O conflito é dança dos opostos, que parece ter como síntese este movimento perpétuo universal¹⁶.

É preciso se ter em vista que uma compreensão da dialética a partir de Heráclito não se dá apenas (1) na perspectiva da dialética como método na busca pelo conhecimento do ser, mas sim, também (2) como um movimento de regulação das normas de funcionamento do próprio ser, do universo. A dialética de Heráclito não diz respeito somente às capacidades de racionalização dos homens, mas sim, diz respeito ao funcionamento de toda natureza, anexando, inclusive, estas capacidades de racionalização às leis naturais. As perspectivas de uma possível

¹⁶ Como quando afirma: “Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas” (apud SOUZA, 2005, p. 88).

compreensão do universo e as leis que regem este mesmo universo parecem estar em consonância: o movimento perpétuo dos opostos.

Ainda mais um exemplo: “Os desprovidos de (entendi) (movimento), ao escutarem, parecem surdos” (apud SHÜLLER, 2007, p.23). No fragmento citado, Heráclito se refere aos que não compreendem o discurso que permeia o universo, discurso do movimento perpétuo. Ao traduzir o verbo *aksynetos* (também compreendido como “movimento lento”), Donaldo Shüller busca uma conexão, dentro do pensamento de Heráclito, entre as ideias de compreensão e de movimento. Em outras palavras, não dissocia em Heráclito o movimento da compreensão; a compreensão do discurso (*logos*) ocorre como movimento, ou seja, afirmando o próprio discurso do movimento. Aqui percebe-se esta imbricadura entre um conhecimento possível do universo a as normas que o regem, na medida em que a compreensão (entendimento) está entrelaçada ao movimento, *modus operandi* universal. Mais um exemplo deste entrelaçamento se dá em Aristóteles, quando este afirma (apud SOUZA, 2005, p.85) que para Heráclito “o universo é gerado não segundo o tempo, mas segundo a reflexão”. Portanto, retomando, pode-se dizer que Heráclito percebe o centro da questão do movimento não de forma puramente histórica, temporal, mas em uma instância de subjetivação do sujeito no agora: o movimento que constrói e é o universo (discurso ou *logos*), não perpassa as prerrogativas de um movimento histórico, mas sim da percepção do sujeito no agora.

Referindo-se a um fragmento de Heráclito, Schüller¹⁷ reflete:

As unidades acolhidas aos pares organizam-se em duas linhas. De um lado ficam as positivas: vivo, desperto, novo; no lado oposto desfilam as negativas: morto, adormecido, velho. Unidas no mesmo, nenhuma delas arrebatava privilégios de entidade absoluta. O vivo origina o morto, o morto gera o vivo. Observe-se o ciclo das árvores: os frutos caem na terra, os quais, ao se decomporem, libertam a semente, origem de novas árvores (2007, p.84).

Portanto, o princípio inerente ao movimento de Heráclito, não é necessariamente o da contradição, mas sim, da justaposição, no sentido de se manter uma unidade no plural, já que, “a pluralidade instaurada pela divisão provocaria a desagregação, não houvesse o movimento contrário, o empenho para manter o um” (Ibidem). A justaposição parece muito mais manter uma perspectiva de aproximação, do que contradição. O exemplo dos conceitos dispostos em colunas, usado por Schüller, de certa forma, elucidava isto.

¹⁷ Trata-se o fragmento B88, que diz: “O mesmo é vivo e morto, desperto e adormecido, novo e velho. Estes, transformando-se, dão aquele, e aqueles, por sua vez, transformando-se, dão estes” (apud SCHÜLLER, 2007, pp. 81-82).

A questão da aproximação – em detrimento da contradição – é muito melhor compreendida quando Schüller (2007, pp. 101-102) analisa um termo atribuído a Heráclito pelo lexicógrafo Suídas, provavelmente no século X. O termo é *ankhibasie*, que sozinho constitui o fragmento B122. Não se exclui a possibilidade deste termo ter sido criado pelo próprio Heráclito. Aparentemente, é a união de *ankhi* (próximo) – advérbio poético – e *basie*, um derivado de *baino* (andar): significa, portanto, aproximação, andar próximo de. O que faz deste verbo particularmente interessante é fato deste, segundo o próprio Suídas, ter nascido no sentido de substituição à *amphisbasie* (separação, desacordo, discussão, contestação). Segundo a interpretação do *Lexikón* de Suídas, Heráclito faz conscientemente a substituição das noções de separação, desacordo, discussão e contestação pela noção de proximidade em movimento. Esta proximidade em movimento é o que, justamente, o que denomino justaposição: uma aproximação de opostos não necessariamente contraditórios, que caminham juntos, no sentido de manter a unidade, não uma concretude (síntese) estática através da contradição. O conflito não como signo negativo, mas como dança ou jogo, representação do movimento de opostos não contraditórios.

Tanto a questão da lógica interna de seu sistema, quanto do discurso e da compreensão deste discurso, apesar da conotação conflituosa, se dá de forma substancialmente harmônica em Heráclito, na medida em que ocorre não sob o signo da contradição, mas sim segundo esta perspectiva de justaposição: todos os seus elementos estão dispostos dentro de uma lógica harmônica, que busca, arbitrariamente ou não, uma percepção universal. A síntese em Heráclito é a síntese do uno, que abarca as leis universais (movimento universal) e a compreensão destas leis (compreensão da aproximação, “andar próximo de”). Uma contradição substancial se faz impossível, pois todos os elementos dialéticos discorrem através das leis do movimento perpétuo e da *justaposição dos opostos*. Talvez em decorrência disto é que muitas das leituras de Heráclito o traduzam como “o obscuro”, na medida em que este adota textualmente o aparentemente contraditório, como uno justaposto.

3.

A questão da dialética também é largamente explorada por Aristóteles. Este pode ser considerado como o grande objetivador dialético, já que, na medida em que organiza as normas dialéticas possíveis que guariam um discurso, desloca parcialmente o núcleo de sentidos intrínsecos à dialética do funcionamento do cosmos para a questão da compreensão humana acerca deste cosmos. Em outras palavras, se para Heráclito a dialética dizia respeito tanto ao

funcionamento do cosmos quanto à compreensão deste, Aristóteles concebe a questão da *compreensão* como norte de suas análises.

Portanto, a dialética segundo uma percepção aristotélica, diz respeito às normas de condução de um discurso – no sentido de discussão - que envolva dois ou mais interlocutores e com o objetivo comum de buscar um efetivo conhecimento sobre os objetos dispostos no universo: *a dialética como busca discursiva de um conhecimento possível*. Através do movimento dialético entre tese, antítese e síntese, dar-se-ia a busca por este saber efetivo.

Una proposición dialéctica es una pregunta plausible, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los sabios, y, de entre éstos, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los más conocidos, y que no sea paradójica: pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría. Son también proposiciones dialécticas las semejantes a las plausibles, y las contrarias a las que parecen plausibles, propuestas en forma contradictoria, y todas las opiniones que están de acuerdo con las técnicas conocidas (ARISTÓTELES, 1982, p.105).

Assim, nem todas as proposições poderiam ser vistas como proposições dialéticas, mas somente aquelas que se enquadrassem em determinadas normas que regeriam o discurso. Por exemplo, segundo Aristóteles (1982, p.128) *si queremos establecer [uma nova tese], hay que sacar a luz todos os casos en que sea posible [o cumprimento da mesma], y dividir sólo hasta aquellos casos útiles para establecer; pero, si queremos refutar, hay que sacar a luz todos los casos en que no sea posible, dejando de lado los restantes*. A dialética se apresenta, justamente, como esta forma de trabalhar no e com o discurso. A questão central é de um exercício metodológico-dialético que se dá nesta conjuntura linguística de discussão, onde a nova tese é defendida ou refutada por um dos agentes (dialéticos) desta.

A identidade é um dos elementos constituintes de sentido na dialética de Aristóteles; talvez o principal deles.

Mirar si [duas coisas] son idénticas o distintas entre sí según la manera más apropiada entre las que se han dicho (se llamó idéntico con la mayor propiedad a lo numéricamente uno) a partir de las inflexiones, de los coordinados y de los opuestos. En efecto, si la justicia es lo mismo que la valentía, también el justo será el mismo que el Valente, y justamente será el mismo que valientemente. De manera semejante también en el caso de los opuestos serán lo mismo en cualquiera de las oposiciones mencionadas [...] (ARISTÓTELES, 1982, p.262).

Identidade é, portanto, o que caracteriza o objeto do conhecimento como objeto do conhecimento, ou objeto cognoscível: cada objeto possui um *ser* substancial que, de certa forma, valida metafisicamente este preceito de identidade. Por exemplo, uma interpretação

aristotélica dos aforismos de Heráclito os julga paradoxais, na medida em que nestes os opostos caminham juntos, contrariando o preceito da identidade substancial dos objetos:

[...] ainda assim há algo de discutível [na teoria de Heráclito], pois aquilo que está desfazendo qualquer qualidade conserva algo que está sendo desfeito, e algo daquilo que *vem a ser* já existe necessariamente. E, geralmente, se algum está perecendo, está presente aí algo que *existe* (ARISTÓTELES, 2012, pp. 121-122).

Se a força motriz universal é o movimento, como afirmam os preceitos dialéticos de Heráclito, pode-se julgar não haver espaço para a estaticidade da identidade Aristotélica. Dentro desta conjuntura, o não-paradoxal se mostra como efetiva verdade, tendo em vista a eliminação não só da contradição, mas dos próprios opostos e um mesmo axioma afirmativo. Os opostos são *definitivamente* opostos, não podendo figurar em conjunto, *pues es imposible que los contrarios se den a vez en la misma cosa* (ARISTÓTELES, 1982, p.136).

A partir desta substancialidade da identidade, os agentes discursivo-dialéticos podem trabalhar suas teses segundo a perspectiva do uso das definições. *Definición es un enunciado que significa el qué es ser* (ARISTÓTELES, 1982, p. 95), logo:

[...] para cada una de las cosas que existen, el ser que son es una sola cosa. De modo que, si hay varias definiciones de la misma cosa, el ser de definido será idéntico a lo que se indica según cada una de las definiciones. Pero estas cosas no son las mismas, puesto que las definiciones son distintas (ARISTÓTELES, 1982, p. 230).

O processo da definição pode ser visto como um percurso que parte da identidade de um objeto; é o que garante dialeticamente a identidade destes objetos dentro de um discurso. Uma definição diz respeito a um ser específico. Duas definições distintas pertencem invariavelmente a dois seres distintos, mesmo que a diferença seja mínima. Por exemplo, [...] *si algo de lo incluido en el enunciado [de uma definição] no se da en todas las cosas que caen bajo la misma especie, es imposible que el enunciado entero sea proprio [de uso]* (ARISTÓTELES, 1982, p. 228). Ou seja, o enunciado é unilateral no que diz respeito aos elementos de uma definição. Uma definição universalista se dá na igualdade simétrica dos elementos de um enunciado. Se houver variação em um destes elementos, os objetos não podem ser considerados inteiramente como “os mesmos”, mas sim, distintos.¹⁸

Na dialética de Aristóteles a norma lógica rege o discurso do dialético que gera compreensão acerca dos objetos no universo. Se em Heráclito a lógica, o discurso e a compreensão se

¹⁸ Para dar ainda mais um exemplo, Aristóteles (1982, p. 223) afirma que “[...] *es preciso que la definición de hombre sea verdad acerca de todo hombre*”.

apresentam como um todo disforme, justaposto e em movimento, em Aristóteles cada um destes elementos é objetivamente dado, enunciado e definido.

4.

Como dito anteriormente, depois de inserida no discurso filosófico, a questão da dialética – como sistema de organização do cosmos ou como método – não se deixou esquecer no transcorrer dos séculos. Após os tempos da gênese da Filosofia na Grécia, a dialética percorreu – principalmente impulsionada pela influência de Aristóteles – todo o caminho que leva da antiguidade grega à modernidade ocidental. Pensadores dialéticos como Santo Agostinho, Montaigne e, inclusive, o iluminista Diderot¹⁹ levaram a diante as discussões iniciadas pelos gregos, cada um a seu modo, contribuindo para a não extinção do conhecimento organizado em tese, antítese e síntese.

Gostaria de analisar brevemente aquele caso que talvez tenha traduzido a tradição dialética para o pensamento moderno: a percepção hegeliana da dialética. Em muitos trechos de Hegel, pode-se perceber certa preocupação em relação à dialética de Heráclito, no sentido de afirmá-la. Pode-se arriscar dizer que Hegel busca uma espécie de quebra com a racionalidade clássica-grega ou um retorno à filosofia pré-socrática – mais precisamente a Heráclito. A descrição de uma síntese dialética para Hegel, talvez evidencie a influência do pré-socrático em seu pensamento:

O fruto do desenvolvimento é o resultado do movimento, mas, enquanto é só resultado dum degrau, é como que o derradeiro destes degraus; ao mesmo tempo, é o ponto de partida e o primeiro de um sucessível desenvolvimento. [...] Este movimento é, como concreto, uma série de desenvolvimento, que se não deve representar à maneira dum linha reta dirigida para um infinito abstrato, mas à maneira dum círculo que volta sobre si mesmo e cuja periferia é uma grande quantidade de círculos, em que é ao mesmo tempo uma grande série de desenvolvimento que giram sobre si mesmos (HEGEL, 2005, pp. 400-401).

A questão do movimento apresenta-se como elemento central na filosofia hegeliana, assim como em Heráclito. Não só no tocante ao movimento, mas Hegel também parece se aproximar no que diz respeito ao considerar a dialética não apenas como método, mas como um sistema de disposição do cosmos.

¹⁹ Para a uma relação mais completa de autores ver KONDER, Leonardo. *O que é Dialética*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008.

No sentido da busca pelo ser verdadeiro e universal, Hegel (2005, p. 302) evidencia uma certa identidade multifacetada deste ser, alinhando mais uma vez – pelo menos parcialmente – seu pensamento ao de Heráclito.

Tudo depende de apreender e exprimir o verdadeiro não [apenas] como substância, mas, exatamente na mesma medida, como sujeito. Deve-se igualmente notar que a substancialidade contém em si tanto o universal ou a imediateidade do próprio saber, quanto o que é ser ou imediateidade para o ser.

Como se pode perceber, existe uma certa intersecção no que diz respeito ao sujeito do conhecimento do ser e o próprio ser, assim como em Heráclito. Porém, a questão da substancialidade – tão presente em Aristóteles – ainda está presente em Hegel. Mesmo o “verdadeiro” do ser se apresentando tanto como substância quanto como sujeito, tal perspectiva é assentada sob a noção de uma substancialidade possivelmente cognoscível. Há inevitavelmente certa perspectiva de um repouso discursivo (definição dialética) na filosofia de Hegel, na medida em que a substância, se ortodoxamente tomada, é estática no sentido cognoscível, enunciável. O movimento cósmico e a percepção deste movimento (ambos dialética) parecem se dar de uma forma não tão radical quanto em Heráclito.

A substância é tratada segundo o modo como ela e seu movimento são objetos da consciência. A consciência não sabe e não concebe nada que não tenha lugar na sua experiência. Com efeito, o que está nessa experiência é somente a substância espiritual tomada, na verdade, como objeto de seu em Si. O espírito, no entanto, tornando-se objeto, pois ele é esse movimento de tornar-se um outro, isto é, objeto do seu Si, e de suprimir esse ser outro (HEGEL, 2005, p. 311).

Portanto, o espírito (substância), ao tornar-se objeto – mesmo que de seu “em si” –, inevitavelmente se apresenta sob um signo de identidade – como que dotado de propriedades. Propriedades, por sua vez, definem o objeto como objeto. Ao pensar no movimento *da* substância, Hegel parece evidenciar este movimento como uma propriedade da substância. Na mesma medida, o “movimento de tornar-se um outro” do ser, coloca-o sob uma perspectiva de estar estático para ser reconhecido, absorvido pela consciência: o ser parece ser unicamente reconhecido quando estático, passado o “movimento de tornar-se um outro”. Aqui Hegel parece retomar os preceitos da identidade aristotélica muito mais que o movimento heraclitiano.

A síntese dialética, apesar de seus movimentos circulares e aparente complexidade é vista por Hegel sob uma perspectiva de simplicidade, já que, a própria substância é simplicidade.

Justamente pelo fato de ser determinado como espécie, o existir é pensamento simples; o *nous*, a simplicidade, é a substância. Em razão da sua simplicidade ou da sua igualdade consigo mesma, ela aparece como firme e estável. [...] O que está justamente contido na simplicidade já referida do pensamento é que a determinidade

tem em si mesmo o seu ser-outro e é automovimento. Com efeito, a simplicidade do pensar é o pensamento que se move a si mesmo e a si mesmo se diferencia, é a própria interioridade, o conceito puro (HEGEL, 2005, p. 321).

Em Hegel, o *non plus ultra* da lógica dialética – tanto como método ou como cosmologia – é a simplicidade. “A figura concreta, movendo-se a si mesma se faz determinidade simples. Ela se eleva assim até a forma lógica, e é na sua essencialidade” (Ibidem). A simplicidade é o signo que une em si a espécie e identidade da própria substância e se apresenta sob a forma da síntese elementar – substancial.

Como se pode perceber, mesmo tendo a ambição de uma retomada a Heráclito e criticando abertamente um pensamento estritamente conceitual em sentido formal, aritmético²⁰, Hegel acaba recaindo de certa forma em um princípio de estagnação contido em uma conceituação fechada, no sentido de limitar o movimento de Heráclito a uma *propriedade* ou igualar o ser a um objeto dotado de identidade. Em outras palavras, mesmo buscando uma conexão com o movimento dialético que outrora regia o universo (*o caminhar próximo de* de Heráclito), Hegel parece não conseguir se dissociar da influência de Aristóteles na Tradição, reforçando, muitas vezes tal influência – sobretudo conceitualmente.

O princípio da contradição que em Heráclito parece nem estar presente, já que, os opostos não são necessariamente contraditórios, mas disformes manifestações do uno, toma em Hegel formas aristotélicas, no mesmo sentido de estar presente na identidade dos objetos.

No movimento, na impulsão, etc., a contradição está oculta, para a representação, pela simplicidade das suas determinações; mas na determinação das relações esta contradição revela-se imediatamente. Os exemplos mais banais, como os do alto e do baixo, do pai e do filho, etc., até ao infinito, contém todos a contradição. O alto é o que não é baixo; a definição do alto consiste em somente não ser o que é baixo, não o é enquanto o outro o é, e inversamente; em cada determinação está incluído o seu oposto (Hegel apud LÊNIN, 1975, p. 63).

Portanto, em Hegel a contradição se mostra como uma espécie de propriedade das determinações simples, relacionais, conceituais. Para que haja contradição ou oposição é preciso que haja uma identidade fixa e organizada, mesmo que esta abarque em si a própria contradição. Hegel (apud LÊNIN, 1975, p. 64) afirma ser o princípio da contradição hierarquicamente mais “profundo” que a própria identidade, mas ainda reconhece que, inevitavelmente, um não existiria sem o outro. Como se verá a seguir, o princípio da contradição

²⁰ Hegel critica abertamente ao longo de boa parte do prefácio de *Fenomenologia do Espírito* as más influências contidas em uma conceituação estática e formal, assim como no pensamento de cunho aritmético.

dialética – caro também a Aristóteles – será problematizado através de alguns experimentos científicos efetuados no início do século XX.

5.

A esta altura da exposição, gostaria de fazer mais um recorte temporal-epistemológico no sentido de elucidar sobre um viés da filosofia dialética não tão explorado pela filosofia contemporânea, mas que muito vêm influenciando alguns filósofos desde a segunda metade século passado: a questão de uma estrutura particular do pensamento dialético sintetizada pelo francês Gaston Bachelard a partir da microfísica.

Os horizontes do pensamento de Bachelard se estendem sob um espaço que abrange as Ciências Naturais, a Filosofia e a poesia. Inserida dentro desta conjuntura um tanto disforme, maleável e não-estática, encontra-se uma teia complexa de construções teóricas que buscam, justamente, dar conta destas três regiões da *epistème* humana.

Um dos principais elementos presente na filosofia de Bachelard é a noção de *ruptura epistemológica*. Ruptura no sentido de retificação dos conhecimentos antigos em detrimento de novas formas de saber, mais complexas e completas. Esta noção de ruptura é uma espécie de transfundo da filosofia bachelardiana; pode-se dizer, inclusive que é a sua tese e sua síntese.

Como produto completamente influenciado por sua época, a noção de ruptura propõe uma espécie de caráter diacrônico do conhecimento. O conhecimento científico deixa de ser visto como mera evolução, em sentido linear, pautada pela compreensão do processo como um progresso tranquilo e pacífico. A ruptura do conhecimento em Bachelard ocorre sob o signo da reestruturação. No tocante a uma possível comparação entre a sistematização do pensamento físico de Newton e o de Einstein, por exemplo, Bachelard (1974, p. 269) nos mostra que

não se vai do primeiro ao segundo acumulando conhecimento, redobrando o cuidado nas medidas, retificando ligeiramente os princípios. Pelo contrário, é preciso um esforço de novidade total. Segue-se, portanto, uma indução transcendente e não uma indução amplificante, indo do pensamento clássico ao pensamento relativista. Naturalmente, após esta indução, pode-se, por redução, obter a ciência newtoniana. A astronomia de Newton é, pois, finalmente um caso particular da Pan-Astronomia de Einstein, como a geometria de Euclides é um caso particular da Pangeometria de Lobatchewski.

Portanto, Bachelard percebe o processo do conhecimento como ruptura reestruturante em relação as antigas percepções; percepções estas que não dão conta de realidades complexas. Como se pode perceber, o antigo nem por isso deixar de existir e de ser elemento constitutivo

de uma realidade de conhecimento científico. Ele apenas perde a pretensão de universalidade (BACHELARD, 1974, p. 227). Logo, o novo *rompe* com o antigo, sem necessariamente negá-lo como um todo, mas sim, *completando-o*.

A partir da noção de ruptura e da necessidade de formas de percepção mais complexas – de estruturas racionais que deem conta das novas formas saberes naturais –, Bachelard sintetiza algumas críticas que já vinham sendo feitas às velhas estruturas de pensamento da Tradição Científico-Filosófica. Este fala em um “sistema ternário” (BACHELARD, 1974, p. 232) que teria estruturado o pensamento filosófico-científico ocidental. Tal sistema é composto pela lógica aristotélica dos silogismos, pela geometria euclidiana, e pela física de Newton, e – salvo os incontáveis avanços técnico-científicos e epistemológicos advindos de tal estrutura racional – constitui um dos maiores entraves para as novas concepções científico-filosóficas.

Inevitavelmente, nasceria de tais concepções uma crítica ao pensamento dialético hegemonicamente disseminado até então. Dentro da perspectiva da crítica ao sistema ternário vigente, por exemplo, em *A Filosofia do Não*, Bachelard esmiúça aquilo que chamou de uma “lógica não-aristotélica”. Este não inventa o termo “não-aristotélico”, nem tão pouco inventa seu sentido, estrutura e crítica. Recupera todos estes elementos – de forma explícita e descritiva – do trabalho de Oliver R. Reiser, intitulado *Non-Aristotelian Logic and the Crisis in Science*, publicado primeiramente em 1937. Como o próprio termo sugere, Bachelard justapõe esta lógica não-aristotélica à lógica aristotélica, não necessariamente no sentido de contradizê-la – como a tradição dialética, de certa forma, propõe suas críticas –, mas no sentido de demonstrar os simplismos intrínsecos ao pensamento de Aristóteles. O que o não-aristotelismo propõe é, justamente, completar o aristotelismo: “[...] a lógica não-aristotélica não é incompatível com a lógica aristotélica [...] a nova lógica é simplesmente mais geral do que a antiga. Tudo o que é correto em lógica restrita permanece naturalmente correto em panlógica. A recíproca é que não é verdadeira” (BACHELARD, 1974, p. 227).

Apresento um exemplo utilizado por Reiser, citado e comentado por Bachelard (1974, p. 226):

O elétron é um corpúsculo.

O elétron é um fenômeno ondulatório.

Não há dúvida de que assim formuladas, e atribuindo a essas expressões seu significado científico preciso, estas duas definições se excluem mutuamente. Excluem-se porque têm o mesmo sujeito e predicados que se contradizem tão claramente quanto osso e carne, quanto vertebrados e invertebrados. Mas é precisamente a forma demasiado fortemente substantiva, demasiado sumariamente

realista, que produz a contradição. O pensamento realista coloca o sujeito antes dos predicados ao passo que a experiência em microfísica parte de predicados, de predicados longínquos, e esforça-se simplesmente por coordenar as diversas manifestações de um predicado. Obter-se-ão fórmulas menos brutalmente opostas convertendo as proposições, dando-lhes a forma um tanto amortecida, própria à lógica não-aristotélica que nunca coloca um sujeito no absoluto. Dir-se-ia, por exemplo:

Em certos casos, a função eletrônica resume-se numa força corpuscular.

Em certos casos, a função eletrônica desenvolve-se numa forma ondulatória.

Tal exemplo diz respeito à descoberta da mecânica ondulatória – em justaposição à mecânica clássica – de que o elétron, ao analisar-se o fenômeno da propagação da luz, pode se apresentar tanto sob a forma de corpúsculo como sob a forma de onda; mais precisamente, como ambos²¹. Portanto, tendo em vista as experiências advindas das novas ciências, Bachelard defende a validade das teses de Riser, que não anula, como dito, uma lógica de cunho aristotélica, mas sim, propõe uma maior abertura desta, no sentido da compreensão de conjunturas muito mais específicas e complexas do que as analisadas por Aristóteles e pela ciência clássica. A lógica aristotélica dos silogismos dialéticos não dá conta destas conjunturas complexas. O problema que resulta disto é que na

[...] maior parte das vezes os filósofos estão instalados no domínio da lógica aristotélica e é a partir daí que eles pretendem compreender toda a geometria, toda a física. Conseguem-no porque se limitam aos elementos, porque apenas exploram os sistemas em que precisamente o sistema ternário está estabelecido (BACHELARD, 1972, p. 232).

Cria-se, então, a partir de algumas das conclusões de Aristóteles, um grande sistema de pensamento vicioso, que – embora tenha contribuído de diferentes formas aos progressos protagonizados pelas civilizações na história – pode travancar o processo de um conhecimento mais complexo e aberto.

Retomando as palavras do físico C. Bialobrzeski, Bachelard (1974, p. 240) procura elucidar sobre uma necessária renovação do conceito de dialética, no sentido de construir as bases metodológicas de um *novo espírito científico*. Dentro desta perspectiva, se opõe à dialética hegeliana, por exemplo, na medida em que a concepção dialética de Hegel contrapõe tese à antítese, esperando, em um terceiro momento, através da *fusão* destes dois elementos

²¹ Com as palavras do físico e prêmio Nobel Louis de Broglie (1949, pp. 140-141), um dos mentores da mecânica ondulatória: “*Si ahora nos trasladamos a las desigualdades de Heisenberg, se ve que los corpúsculos elementares de Física, solo son perfectamente identificables a una onda plana o a un grano localizado, en algunos casos límites muy raros: en general el aspecto ‘onda plana’ y el aspecto ‘grano’ existen conjuntamente, pero siendo ambos un poco vagos [...] Se explica entonces por qué la mecánica ondulatoria puede utilizar simultáneamente estas dos concepciones, en apariencia contradictorias[...] es que estas dos imágenes tan diferentes non pueden jamás entrar en contradicción flagrante, toda vez que una de ellas tiende a borrarse cuando la otra se afirma*”.

necessariamente contraditórios, o aparecimento da síntese, que representa, por sua vez, o novo. Nesta noção dialética, como já dito, o novo advém da *contraposição* racional e um tanto simplista dos conceitos *contraditórios*, ou seja, há uma conservação muitas vezes cega do princípio aristotélico das identidades. A física newtoniana, por exemplo, trabalha dentro desta conjuntura.

A dialética defendida por Bialobrzski e, conseqüentemente, por Bachelard, diz muito mais respeito à *justaposição* do que à *contraposição*. Em trecho citado por Bachelard (Ibidem), Bialobrzski aponta para o fato de existir “uma certa semelhança entre as noções físicas [contemporâneas] e o método sintético de Octave Hamelin, no qual a antítese não é uma negação da tese: as duas noções que se combinam numa síntese (hameliana) são opostas mas não são contraditórias”. Quando retomada a crítica bachelardiana à racionalidade aristotélica, tal preceito de *justaposição* se torna ainda mais claro como uma espécie de abertura dos axiomas: nesse sentido, a dialetização dos conceitos se apresenta como uma espécie de expansão dos núcleos de sentidos possíveis. Se antes o elétron só poderia ser visto como um corpúsculo, agora o elétron pode ser visto tanto como corpúsculo ou como fenômeno ondulatório, dependendo do caso experimental, ou inclusive, ambos em um mesmo experimento – ou seja, dois enunciados físico-filosóficos aparentemente opostos, mas que pertencem ao mesmo “objeto” no mesmo espaço-tempo, logo, não contraditórios. A contradição deixa de ser o princípio animador da mudança: a justaposição dos conceitos, sua dialetização ou complexização é quem agora anima o sistema. Dentro desta perspectiva de justaposição “pensar corretamente o real, é aproveitar as suas ambigüidades para modificar e alterar o pensamento. Dialetizar o pensamento é aumentar a garantia de criar cientificamente fenômenos completos [...]” (BACHELARD, 1974, p. 168).

O que Bachelard chama de dialetização dos axiomas é uma espécie de hermeneutização das lógicas antigas. A justaposição entre tese e antítese – a nova dialética – está inserida em uma conjuntura hermenêutica de ressignificação de sentidos:

Mas não se é filósofo se não se tomar consciência, num determinado momento da reflexão, da coerência e da unidade do pensamento, se não se formularem as condições de síntese do saber. E é sempre em função desta unidade, desta coerência, desta síntese, que o filósofo coloca o problema geral do conhecimento (BACHELARD, 1974, p. 162).

Este formular “as condições de síntese do saber”, se daria, portanto, como a efetivação da nova dialética, onde o cientista e o filósofo fariam rodar a roda dos sentidos, *justapondo-os*, complexos e complementares entre si.

6.

No transcorrer desta breve exposição, no sentido de reconstruir parcialmente uma história da dialética, busquei revisitar as obras de alguns dos principais nomes que auxiliaram na construção e efetivação de um discurso sobre este conceito: mais precisamente, as obras de Heráclito, Aristóteles e Hegel. Além de apresentar uma das perspectivas contemporâneas acerca desta percepção: a dialética da microfísica, sistematizada na obra de Gaston Bachelard.

Como se pode perceber, busquei evidenciar certos aspectos um tanto simplistas, tanto da dialética aristotélica quanto da hegeliana. A crítica ao simplismo de tais percepções advém de um ainda pueril movimento que parece ter seu início com Nietzsche e sua quebra com a tradição filosófica metafísica, perpassando a filosofia pós-moderna e sua fuga em relação às metanarrativas. Tendo em vista tal movimento, se torna inevitável uma crítica direta ao conceito de dialética ortodoxamente tomado como o movimento contraditório entre tese, antítese e síntese. Mas poucas são as críticas – sobretudo pós-modernas – no sentido de *complementação* da velha lógica, como a crítica bachelardiana. As acusações de simplismo presentes neste, se encontram em total consonância com esta perspectiva de crítica complementar, que busca esta complexização dos sistemas de pensamento tradicionais e uma retomada de parte do longínquo ambiente da gênese filosófica: a conjuntura dos pré-socráticos.

Esta breve exposição nasce, justamente, como a apresentação de uma crítica filosófica e científica em relação ao pensamento filosófico tradicional e ao mesmo tempo como uma espécie de exposição de como esta crítica parece estar em uma espécie concordância com o pensamento filosófico pré-socrático: a questão da justaposição dialética parece estar presente tanto no pensamento Heráclito quanto nos resultados da microfísica contemporânea; outrora como especulação filosófica, atualmente como resultado experimental-científico. Neste mesmo sentido, gostaria com este de compartilhar uma percepção que busca aproximar cada vez mais os discursos inerentes ao conhecimento: seja em campo filosófico, científico e até mesmo artístico, segundo um viés de aproximação, como se vê em larga escala na obra de Bachelard.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edipro, 2 ed. 2012.
- ARISTÓTELES. *Órganon I*. Madri: Editora Gretos, 1 ed. 1982.
- ARISTÓTELES. *Órganon*. São Paulo: Edipro, 2010.
- BARBOSA, E. “Espaço-tempo e poder-saber. Uma nova *epistème*? (Foucault e Bachelard)”. *Tempo Social*; Revista Sociol. USP, São Paulo, 7 (1-2): 111-120, outubro de 1995.
- BACHELARD, G. *A Experiência do Espaço na Física Contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- _____. A Filosofia do Não: Filosofia do Novo Espírito Científico. In: *Os Pensadores*. pp. 159-245. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. O Novo Espírito Científico. In: *Os Pensadores*. pp. 247-338. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- CESAR, C. M. *A Hermenêutica Francesa: Bachelard*. Alinea: São Paulo: Campinas, 1996.
- DE BROGLIE, L. *Ondas, Corpúsculos y Mecánica Ondulatoria*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1949.
- HEGEL, F. Fenomenologia do Espírito (prefácio). In: *Os Pensadores*. pp. 291-331. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- HEGEL, F. Introdução à História da Filosofia. In: *Os Pensadores*. pp. 375-439. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- KONDER, L. *O que é Dialética*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008.
- LÊNIN, V. *Os Cadernos Sobre a Dialética de Hegel*. Lisboa: Editora Minerva, 1975.
- SCHÜLLER, D. *Heráclito e seu (dis)Curso*. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- SOUZA, J. *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

MAQUIAVEL E A GUERRA DO ESTADO: O MONOPÓLIO PÚBLICO DA ATIVIDADE MILITAR E O EXEMPLO ROMANO

Douglas Antônio Fedel Zorzo*

Resumo: O icônico pensamento político de Nicolau Maquiavel é fortemente dependente de suas considerações sobre a práxis militar. A guerra, para o Secretário florentino, é um ponto nevrálgico em sua argumentação acerca dos problemas governamentais. Nesse sentido, no presente artigo adentramos na teoria política-militar maquiaveliana com dois propósitos centrais. Em primeiro lugar, exploraremos os motivos pelos quais a guerra e a organização militar devem ser um assunto do Estado. Isto é, buscaremos expor e articular o argumento que atribui aos regimes políticos a função vital de exercer o monopólio sobre a guerra. Para Maquiavel, os dois campos devem ser unidos em um laço indissociável. Em segundo lugar, visaremos elucidar como a inobservância desse preceito fundamental está na base da corrupção e da ruína do governo republicano que é o modelo para as reflexões do Secretário florentino: a República de Roma. Em parte, o desgaste das instituições públicas romanas pode ser atribuído à separação do controle político sobre os exercícios militares. O nascimento do Império, e a morte da República, representa um exemplo cabal da necessidade de o Estado controlar absolutamente suas tropas.

Palavras-chave: Maquiavel; Pensamento militar; Guerra e política.

Abstract: The iconic political thought of Niccolò Machiavelli is substantially dependent on its consideration of the military practice. The war, for the Florentine Secretary, is a neuralgic point in his arguments about government problems. In this sense, in the present paper we enter in the political-military theory Machiavellian with two main purposes. First, we will explore the reasons why the war and the military organization should be a matter of State. That is, we will seek to expose and articulate the argument that attaches to political regimes the vital function of exercising the monopoly on war. For Machiavelli, this two fields must be united in an inseparable bond. Secondly, we aim to elucidate how the breach of this fundamental precept is in the basis of corruption and ruin of republican government that is the model for the reflections of the Florentine Secretary: the Republic of Rome. In part, the wear of the Roman public institutions can be attributed to the separation of political control over the military exercises. The birth of the Empire, and the death of the Republic, represents a prime example of the need for the State absolutely controls their troops.

Keywords: Machiavelli; Military thought; War and politics.

A Filosofia Política acostumou-se a situar o pensamento de Nicolau Maquiavel como um divisor de águas. As teorias apresentadas pelo Secretário florentino durante o *Cinquecento* italiano destoavam, em grande medida, da tradição política progressista. De modo inegável, a aguda e singular compreensão da dinâmica pública havia rendido tanto às suas obras, quanto ao seu nome, um lugar de destaque nas páginas da História. Contudo, muito próximo às

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – *Campus* de Toledo.

discussões sobre a práxis governamental, Maquiavel esmerilhava uma problemática que, como julgava, era essencial à manutenção das próprias disposições estatais: *a questão militar*. A abordagem que buscava reatar os laços entre guerra e política – desvinculados enquanto consequência de uma série de acontecimentos em um período histórico que foi testemunha da autonomização dos exércitos e a ascensão das tropas mercenárias – ecoou fortemente pela posteridade. Com efeito, a interpretação maquiaveliana sobre a urgência e a indispensabilidade de determinados recursos bélicos cumpriu um papel essencial em sua reflexão sobre os problemas de governo. Para o Secretário florentino, é impossível compreender a política sem considerar a possibilidade da guerra.

Sob essa perspectiva, o trabalho doravante apresentado possui duas propostas centrais. Por um lado, buscaremos explorar o argumento político de Maquiavel que atribui ao Estado o monopólio da guerra e das atividades militares. Isto é, examinaremos os motivos pelos quais o exercício marcial deve ser desempenhado e regulado única e exclusivamente pelos meios estatais. Por outro lado, considerando o caráter basilar desse posicionamento, buscaremos articular a reflexão que deposita na inobservância desse preceito fundamental a responsabilidade, ao menos em parte, pelo fatídico desgaste das estruturas políticas no Estado que é o modelo para as reflexões do Secretário florentino: a República de Roma. Dito de outro modo, nessa instância específica, operaremos um recorte na teoria política-militar maquiaveliana, dedicando uma atenção particular ao movimento de submissão, ou monopolização, da guerra pelo Estado, medindo a pertinência do enunciado no exemplo da decadência do republicanismo romano.

O posicionamento de Maquiavel sobre a importância desempenhada pelo aparelho militar no interior dos Estados é lacônica: boas milícias, assim como boas leis, são os *fundamentos* de todo e qualquer organismo político. As cidades, para serem erigidas com segurança, e de modo estável conservarem-se, devem possuir em sua base esses dois sólidos elementos. Afinal, como o Secretário florentino insistentemente pontua em diversos momentos de seus escritos, "os principais fundamentos de todos os estados [*stati*] [...] são boas leis e boas armas" (MAQUIAVEL, 1998, p. 57)²². As estruturas bélicas, ao lado das instituições e determinações políticas, são responsáveis por estabelecerem os esteios sobre os quais o futuro da coletividade

²² Para a incidência dessa assunção teórica cf. *Parole da dirle sopra la provisione del danaio, facto un poco di proemio et di scusa* (MACHIARELLI, 1997, p. 12), *La cagione dell'ordinanza, dove la si truovi et quel che bisogni fare* (idem, p. 26), *Provisione della Ordinanza* (idem, p. 31), *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (MAQUIAVEL, 2007, p. 416-417).

será construído: para Maquiavel, a guerra é um fenômeno político, um assunto de Estado, e como tal, deve ser plenamente absorvido pelas instâncias de governo.

Ora, se o elemento bélico é um dos sustentáculos do edifício político, parece razoavelmente coerente atribuir aos legisladores e aos governantes a responsabilidade pela tomada das rédeas desse instrumento que, no final das contas, é indispensável para a manutenção da autonomia estatal. Do mesmo modo que o arcabouço legal é necessário para a asseguuração da vitalidade e durabilidade dos regimes políticos, regulando e norteando as instituições políticas, também o sistema militar converge para o mesmo fim, isto é, para a preservação do *vivere civile*.

Certamente, a teoria político-militar de Maquiavel ficou marcada por essa urgência de submissão da guerra à política. Por um lado, a História, sobretudo romana, apontava para a pertinência de os Estados assenhorem-se plenamente das forças armadas. Como fica explícito, o enaltecimento das "armas próprias" é uma constante em todo o pensamento maquiaveliano. A ideia, esboçada já nos escritos e relatórios de Chancelaria, ocupa um lugar de destaque em *O Príncipe*, perpassa fortemente os *Discursos*, e é o objeto central e sistematizado de a *Arte da Guerra*: os conflitos armados devem ser conduzidos pelos próprios súditos e cidadãos. Por outro lado, as tropas mercenárias – o contraponto do Secretário florentino às *arme proprie* e o principal modelo militar na península italiana durante o Cinquecento – haviam se revelado desastrosas aos diversos Estados que insistiam em empregá-las. Diante das demais potências europeias, os *condottieri*, em diversas ocasiões, haviam colocado os principados e repúblicas da Itália em uma clara posição de submissão.

Em resumo, é justamente sob esse pano de fundo que a argumentação de Maquiavel se sobressalta para a monopolização da guerra pelas instâncias políticas. Mas, afinal, por qual motivo a guerra deve ser uma incumbência plena e exclusiva do Estado? Qual seria, enfim, a causa do processo de corrupção generalizado dos exércitos que fragilizava as cidades italianas, justamente pela não observância desse preceito vital? Em suma, qual seria a saída, não apenas teórica, mas sobretudo prática, para livrar os territórios da península dessa mazela corrosiva?

Quem traz as respostas para algumas dessas questões que levantamos é Fabrizio Colonna, o principal interlocutor de a *Arte da Guerra*, notório diálogo maquiaveliano que concentra as principais abordagens sobre os problemas bélicos. Para Maquiavel, conforme afirma seu porta-voz, quando consideramos o fato de que a atividade militar é uma arte onde "os homens de qualquer tempo não podem viver honestamente", chegamos à conclusão de que ela apenas pode

"ser usada como arte por uma república ou por um reino". Na realidade, a universalidade dos Estados, sejam repúblicas ou principados, "quando bem-ordenados, jamais consentiram que nenhum cidadão ou súditos seu fizesse da guerra arte" (MAQUIAVEL, 2006, p. 11). O teor dessa afirmação indiscutivelmente repercute o posicionamento assumido no capítulo XIV de *O Príncipe*, quando Maquiavel analisava a função que a figura do soberano deveria desempenhar nos afazeres da milícia. Nessa ocasião, afirma peremptoriamente que um príncipe deve "não ter outro objetivo, nem pensamento, nem tomar como arte sua coisa alguma que não seja a guerra, sua ordem e disciplina, porque esta é a única arte que compete a quem comanda" (MAQUIAVEL, 1998, p. 69).

As instituições políticas, portanto, não apenas devem absorver plenamente as ordenações militares, mas devem estabelecer certos entraves para que os indivíduos particulares não exerçam a arte da guerra como meio de sobrevivência. Sem dúvida, sustenta o Secretário florentino avizinando-se timidamente de um desdobramento moral da questão, "nenhum homem bom" jamais exerceu essa arte como "particular sua" (MAQUIAVEL, 2006, p. 11). Pois, "nunca será julgado bom quem exerça algo que, para ser-lhe útil a qualquer tempo, o obrigue a ser rapace, fraudulento, violento e a ter muitas qualidades que, necessariamente, o façam não bom". Se ao governando é lícito, eventualmente, recorrer a ações reconhecidamente "não boas" para salvaguardar o interesse comum – como nos ensinava em *O Príncipe* –, aos indivíduos, no âmbito privado, essa alternativa é terminantemente vetada. As ações motivadas por essas qualidades são ainda mais danosas quando constituem o atributo principal daqueles que exercem o ofício de cujo êxito depende toda a coletividade.

Sem dúvida, para pessoalizar a arte da guerra e torná-la seu meio de sobrevivência, o indivíduo deve fazer da violência uma constante. O soldado profissional deve, por essência, ter um comportamento "antissocial", como destaca Pocock (1975, p. 200, tradução nossa), porque sua arte consiste, exatamente, "em dispor dos instrumentos da coerção e da destruição"²³. E, assim, a guerra, que em Estados bem-ordenados é considerada apenas em potência – isto é, como um risco sempre iminente – é transformada em uma atividade permanente. De fato, como essa arte não pode sustentar os soldados na paz, eles "são obrigados a pensar que não há paz", incitando batalhas ou, o que é ainda mais comum, postergando-as e protelando indefinidamente o desfecho das guerras; ou, em últimos casos, são levados a "aproveitar-se à larga nos tempos de

²³ [...] *but the banausic soldier is far more likely to do this, and to do it in a far more antisocial way, because his arte is to exercise the means of coercion and destruction.*

guerra, para que na possam sustentar-se" (MAQUIAVEL, 2006, p. 11), exigindo um alto preço dos Estados desarmados aos quais servem e saqueando os territórios por onde cruzam ao bel-prazer dos capitães.

Na verdade, prossegue objetando Maquiavel, "nenhum desses dois pensamentos cabe num homem bom": da vontade de sustentar-se em qualquer tempo "nascem os roubos, as violências, os assassinatos que tais soldados cometem tanto contra amigos como contra inimigos"; e de não querer a paz nascem os "logros que os capitães impingem àqueles que os conduzem, para que a guerra dure". E se, apesar disso, surge a paz, "muitas vezes ocorre que os comandantes, estando privados de soldo e do meio de vida, licenciosamente juntam um bando de mercenários e, sem piedade alguma, saqueiam uma província" (MAQUIAVEL, 2006, p. 12). Sobre isso, complementa Piero Pieri (1975, p. 20, tradução nossa), estamos aqui diante de uma afirmação dogmática: "o profissional militar, sob qualquer forma que se apresente, é intrinsecamente um violento e um prepotente", pois "quem tem por sistema a força nas mãos, é fatalmente levado a abusar: isto se liga à natureza humana"²⁴. Ora, o remédio para uma conjuntura assim delineada é, puramente, não permitir que a força seja concentrada sistematicamente nas mãos de uma só categoria de pessoas.

Logo, conclui o Secretário florentino, uma cidade *bene ordinata* deve desejar que "a prática militar [*studio di guerra*] seja usada nos tempos de paz para exercício e nos tempos de guerra por necessidade e para a glória [*per necessità e per gloria*]". Isso significa dizer que "só ao público seja permitido usá-la como arte", assim como Roma havia feito em seu período mais esplendoroso. Por outro lado, qualquer cidadão "que em tal exercício tenha outro fim", que faça da guerra o instrumento para o enriquecimento e a glória pessoal, "não é bom"; e qualquer cidade "que se governe de outro modo", que permita que os indivíduos exerçam privadamente essa função estatal vital, "não é bem ordenada" (MAQUIAVEL, 2006, p. 16). Ou seja, por um conjunto de razões é importante restringir o exercício da guerra ao Estado: essa *arte*, realça Pocock (1975, p. 200), "mais que nenhuma outra coisa, deve ser um monopólio público", "somente os cidadãos devem poder praticá-la, somente os magistrados devem poder dirigir o

²⁴ [...] *il professionista militare, sotto qualsiasi forma si presenti, è intrinsecamente un violento e un prepotente; chi ha per sistema la forza in mano, è fatalmente portato ad abusarne: ciò si lega alla natura umana [...]*.

exército, e é preciso que somente possa haver intervenção sob a autoridade e a direção pública"²⁵.

Conforme endossa Sasso (1980, p. 587, tradução nossa), a argumentação de Maquiavel sobre este ponto é impecável. Por um lado, os capitães que são partícipes de uma república ou de um reino, e prestam serviço militar ao *seu* Estado, agem somente quando as necessidades políticas exigem, e o poder político, portanto, concede a autorização para o movimento guerreiro; por outro, os capitães contratados a soldo agem no extremo oposto, pois, quando seus exércitos se encontram ociosos e improdutivos, inventam a "necessidade", isto é, forçam pretextos e constituem a verdadeira peste dos Estados, o princípio primeiro de toda sua catástrofe. Nesse sentido, Maquiavel incisivamente insiste que a direção da milícia deva pertencer, tão somente, ao poder público, onde o "poder militar não pode não ser subordinado a ele", uma vez que quando as cidades são regidas de outro modo – onde "o poder militar aparece desvinculado daquele político" –, a consequência não pode ser outra senão a inevitável "ruína e morte das "ordenações"". Em suma, a segurança de reinos e repúblicas não pode ser colocada nas mãos daqueles que inventam guerras úteis apenas aos interesses pessoais, às suas necessidades, às suas ambições. As guerras devem ser feitas quando necessárias. Logo, conclui o intérprete italiano, "o Estado não tem boas ordenações, e assim possibilidades concretas de "durar" se não souber fazer da milícia seu dócil instrumento" (SASSO, 1980, p. 588)²⁶.

Aliás, é justamente no exemplo romano, a consagrada pedra-de-toque maquiaveliana, que podemos encontrar os efeitos positivos e negativos que auxiliam a ratificar a tese sobre a indissociabilidade de guerra e política. Roma, pondera Maquiavel, enquanto foi "bem-ordenada", algo que ocorreu até o período dos Gracos, "não teve nenhum soldado que tomasse esse exercício por arte": teve poucos malvados, e esses foram severamente punidos" (MAQUIAVEL, 2006, p. 15-16). Entretanto, precisamente na base do perecimento das instituições republicanas romanas, podemos identificar a formação de exércitos cada vez mais desvinculados do poder público, desempenhando um papel central no processo de

²⁵ *This arte, more than any other, must be a public monopoly; only citizens may practise it, only magistrates may lead in it, and only under public authority and at the public command may it be exercised at all.*

²⁶ *E, nelle linee generali, l'argomentazione di Machiavelli è, certo, impeccabile. [...] il potere militare non può non essergli subordinato, che, quando gli stati si reggano in altro modo e il potere militare appaia svincolato da quello politico, ivi non può essere se non rovina e morte degli "ordini". [...] Regno o repubblica, uno stato non può esser posto nelle mani di chi vada escogitando guerre utili soltanto ai suoi personali interessi, alle sue necessità, alle sue ambizioni. Le guerre si fanno quando sono necessarie (e allora si fanno sul serio, com ogni mezzo, senza paura del sangue). Ma lo stato non ha buoni ordini, e quindi concrete possibilità di "durare", se non sappia fare della milizia il suo docile strumento.*

desordenamento das estruturas políticas latinas, que, como a história confirmaria, culminou no declínio da República e na ascensão do Império.

Se em a *Arte da Guerra* somos testemunhas da opulência e da exemplaridade dos exércitos de Roma, nos *Discursos* havíamos aprendido sua face corrosiva, exatamente quando o poder público e o poder militar começam a ser desvencilhados. O argumento, apresentado no capítulo 24 do Livro III, deposita no prolongamento dos comandos militares uma das razões que conduziram à subsequente servidão romana. Quando bem considerarmos "os procedimentos da república romana", veremos, afirma o Secretário florentino, "que duas coisas causaram a dissolução [*risoluzione*] daquela república": "[a] as contendas surgidas com a lei agrária e a [b] prolongação dos comandos militares" (MAQUIAVEL, 2007, p. 396). Sopesando a pertinência desses fatores para compreendermos a necessidade intrínseca de o Estado regular absolutamente o campo militar, faremos, doravante, uma sucinta análise dos motivos que conduziram a república à ruína, isto é, como as *contenzioni* oriundas da lei agrária se complementam com a *prolungazione degli imperii* para depauperar o arranjo político romano.

[a] Antes de tudo, devemos notar, que Maquiavel atribuía a grandeza de Roma a um fenômeno que, de certo modo, também estaria presente na base da corrupção das ordenações da república. Conforme argumentava de modo eloquente no célebre capítulo 4 do Livro I dos *Discursos*, a causa da excelência da Cidade havia sido precisamente a *desunião* entre Grandes e Povo, isto é, a razão da opulência romana havia sido os tumultos, que a tornaram "livre e poderosa"²⁷. Especialmente nesse momento específico de sua obra, o Secretário florentino apresentava um dado perturbador para a política: *todos* os Estados são naturalmente cindidos em duas categorias de indivíduos, cujos desejos contrastantes, responsáveis por caracterizar cada grupo, impossibilita uma sociedade harmônica e, eventualmente, podem engendrar alguns conflitos que levam à efervescência do conjunto civil. Encontramos, de um lado, os Grandes, os nobres, ou, no nível institucional romano o Senado, que são qualificados por uma busca incessante de

²⁷ Nessa instância, não podemos realizar um estudo à exaustão do problema dos "conflitos" no pensamento de Maquiavel. Considerando a riqueza do assunto, de modo generalista, remetemos a GEUNA, Marco. Machiavelli ed il ruolo dei conflitti nella vita politica. In: ARIENZO, Alessandro; CARUSO, Dario (org.). *Conflitti*. Napoli: Libreria Dante & Descartes, 2005, p. 19-57. GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *Conflit civil et liberté: la politique machiavélique entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004. Cf. também ADVERSE, Helton. Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 30, p. 33-52, 2007. p. 33-52. e AMES, José Luiz. Liberdade e conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, nº119, p. 179-196, 2009.

opressão e dominação do Povo. Do outro, o Povo, a plebe, ou, no mesmo nível, os Tribunos, que são definidos por seu desejo de não ser oprimidos nem tampouco dominados pelos Grandes.

A tese maquiaveliana, em certo sentido inovadora e destoante do pensamento político progressivo, encontrava no caso romano um exemplo sólido de um Estado que conseguiu regular essa cisão natural, institucionalizando a desunião entre nobres e plebe, inclusive por meio da criação de instâncias políticas para reger o conflito sempre iminente – como os Tribunos da Plebe –, conduzindo o antagonismo irremediável da sociedade pelas vias ordinárias. Em outros termos, o embate institucional entre Grandes e Povo foi a *causa* da grandeza de Roma pela incapacidade de cada categoria subjugar e levar a efeito plenamente o desejo que a caracterizava. De fato, "a desunião entre plebe e senado tornou *livre e poderosa* a república romana" (MAQUIAVEL, 2007, p. 21). Ora, afirma Maquiavel consciente de seu posicionamento dissonante, "quem examinar bem o resultado deles não descobrirá que eles deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública" (MAQUIAVEL, 2007, p. 21).

No entanto, apesar de os tumultos originados pela lei agrária durante o período dos Gracos – dos tribunos Tibério e Caio Semprônio – ter colocado frente a frente os mesmos atores políticos, o desfecho desse entrechoque deixou de ser certas leis favoráveis à liberdade republicana, mas o início do desarranjo da dinâmica política da Cidade. Se, anteriormente, o conflito dos desejos de Grandes e Povo geraram consequências positivas, em especial a liberdade e um substancial poderio militar, agora estão por trás de um confronto extraordinário, cujos resultados arrastam as instituições da República ao ocaso. É precisamente esse o assunto do capítulo 37 do Livro I dos *Discursos*, onde Maquiavel evidencia a face negativa dos conflitos e de onde podemos extrair e estabelecer uma articulação com o gradual "afrouxamento" dos laços entre guerra e política.

A lei agrária, em parte responsável pela ruína republicana, era uma pauta extremamente controversa no ambiente jurídico-social romano. De acordo com o Secretário florentino, seus dois artigos principais ofendiam sobretudo a nobreza, que "com paciência e astúcia a temporizavam", reduzindo a incidência de seus efeitos sobre as propriedades dos nobres, aos quais, considerando a severidade do príncipe legal, parecia que "contrariar a lei era defender o interesse público" (MAQUIAVEL, 2007, p. 114): em primeiro lugar, tal lei estipulava que "nenhum cidadão podia ter mais que algumas jeiras de terra"; em segundo, que "os campos conquistados aos inimigos deviam ser divididos entre o povo romano" (MAQUIAVEL, 2007,

p. 114). Apesar disso, a lei havia ficado "adormecida até os Gracos". Porém, quando foi por eles despertada, arruinou "inteiramente a liberdade romana". Seu reavivamento foi catastrófico pois "encontrou duplicado o poder de seus adversários [*perché trovò raddoppiata la potenza de' suoi avversari*]", e, em consequência disso, "acendeu-se tanto ódio entre a plebe e o senado que se chegou ao conflito armado e ao derramamento de sangue, fugindo a qualquer modo e costume civil [*modo e costume civile*]" (MAQUIAVEL, 2007, p. 115).

E de que modo esse conflito pode ser responsabilizado pelo perecimento da liberdade de Roma? Para Maquiavel, visto que os magistrados públicos não podiam, nem conseguiam, remediar a situação oriunda do reavivamento da lei, e como "nenhuma das facções [*fazioni*]" neles depositava esperança, "recorreu-se a remédios privados, e cada uma das partes tratou de constituir um cabeça que a defendesse". A *fazione* da plebe, ao incidir nesse "escândalo e nessa desordem", "depositou tanta confiança em Mário que o fez cônsul quatro vezes". A *fazione* dos nobres, como não tinha remédio "para essa peste", "voltou-se para Sila": este, ao tornar-se cabeça de seu partido, "chegou-se às guerras civis". Assim, após "muito derramamento de sangue e variações da fortuna, a vitória ficou com a nobreza" (MAQUIAVEL, 2007, p. 115).

Pontualmente, esse mesmo conflito humoral que estabeleceu "cabeças" e converteu-se em uma luta entre seitas, foi ressuscitado em Roma nos tempos de César e de Pompeu, quando este assumiu o comando do partido de Sila e aquele encabeçou o partido de Mário: "quando ambos entraram em luta a vitória coube a César, e ele foi o primeiro tirano de Roma; de tal modo que nunca mais a cidade foi livre" (MAQUIAVEL, 2007, p. 115). Aqui, o conflito deixa de ser caracterizado pela disputa institucional e se define por um combate violento, isto é, pela resolução por meio das vias de fato. O produtor da liberdade e da potência militar romana, então, converte-se no motivo da desordem. Em outros termos, os mesmos protagonistas que estiveram na origem das boas leis republicanas também estiveram no fundamento da sua própria ruína: a luta entre as facções, motivada pela lei agrária, reverberaria na tirania cesarista²⁸.

Apesar da riqueza argumentativa²⁹ que envolve a mudança dos efeitos originados pelo entrechoque dos desejos de Grandes e Povo, o mais relevante para nosso propósito são os

²⁸ Marco Geuna (2005, p.31, grifo nosso), por exemplo, ressalta que Maquiavel, atendo-se a esse critério, divide o caso da república romana em dois períodos: no primeiro, que vai da queda dos Tarquínios ao tribunate dos Gracos, a *desunião* produz boas leis e boas ordens; no segundo, que vai dos Gracos ao fim da República, emblematicamente representada pela figura de César, as *dissensões* e os tumultos degeneram em embate violento entre seitas, entre facções e conduzem à perda da liberdade.

²⁹ Considerando nosso escopo, não podemos, aqui, adentrar na profícua e interessante discussão que se constrói sobre o problema da "metamorfose dos desejos". Para isso, cf. SFEZ, Gérald. *Machiavel, la politique du moindre*

desdobramentos dos conflitos que, doravante, serão articulados com as consequências da segunda causa da ruína republicana: o prolongamento dos comandos militares. Se anterior à lei agrária a desunião entre grandes e povo encontrava *sfogo* institucional, agora o conflito descamba para vias extraordinárias, para uma contenda que não pode mais ser resolvida através das próprias ordenações políticas que regulam os humores: eis aqui o início da facciosidade, da formação de facções e de seitas cujos anseios, ou desejos, não repercutem mais no engrandecimento da pátria, mas, apenas, o próprio – ou, no máximo, da própria facção. A situação, então já catastrófica, encontra um agravante: a prolongação dos comandos militares. A cisão abrupta do conjunto social romano em dois grupos, agora inimigos, descobre nessa medida o material armado para intensificar o conflito. Dito de outro modo, a formação das facções está diretamente atrelada com esse prolongamento de comando, pois o sentimento de afeição para com a pátria dá lugar a um compromisso com os cônsules que dirigem cada qual um exército. Nessa instância, como cada um representa sua própria facção, vemos o elemento militar se desprender do âmbito político, ao menos no sentido de que não corresponde mais aos interesses do bem comum, ou bem público, mas de sua própria coalizão.

[b] O prolongamento dos comandos militares, alvitra Maquiavel, possui um grau de culpabilidade pela servidão romana semelhante àquele desempenhado pelos acontecimentos provenientes da lei agrária. Se, tanto o descompasso da lei, como a nocividade dessa medida sobre a regência dos exércitos, tivessem sido "reconhecidas e devidamente remediadas já no princípio, a vida livre teria sido prolongada e talvez mais tranquila". Apesar de a prolongação nunca ter acarretado tumultos em Roma, "viu-se, de fato, que a autoridade a que se chegou por deliberações populares foi muito prejudicial à cidade" (MAQUIAVEL, 2007, p. 397), auxiliando a corroer silenciosamente o tecido social romano. Na realidade, como buscaremos expor a partir de agora, a manutenção dos comandantes em seus postos desempenha um importante contributo ao desenvolvimento da luta entre as facções e os partidos privados.

Em Roma, o costume do prolongamento do exercício das magistraturas dos tribunos e dos cônsules, como medida para precaver um conflito que, agora, se avizinhava de uma guerra civil, abriu um pernicioso precedente para a prolongação dos comandos militares, que, "com o tempo", "arruinou a república". Públio Filão [Quinto Publilio Filone] foi o primeiro cônsul a ter o comando prorrogado em um campo de batalha. Em 326 a.C., enquanto sitiava a cidade de

mal. Paris: Presses Universitaires de Frances, 1999, em especial o capítulo 3, *Le différend des humeurs* (p. 192-208). Cf. também as seções 1.8 – *La patologia dei conflitti* – e 1.9 – *La trasformazione di natura dei conflitti: dalla fisiologia alla patologia* – do trabalho de Marco Geuna (2005, p. 30-33) aqui citado.

Palépolis, guarnecida pelos samnitas, o consulado de Públio chegou ao fim. Porém, "como o senado acreditava que dele dependia aquela vitória, não lhe enviou um sucessor", mas nomeou-o como o primeiro "procônsul" (MAQUIAVEL, 2007, p. 397). Embora tal medida tenha sido tomada pelo senado visando a "utilidade pública", alerta o Secretário florentino, com o tempo "levou à perda da liberdade em Roma", pois "quanto mais longe os romanos mandavam seus exércitos, mais necessária lhes parecia tal prorrogação e mais a usavam". Dessa providência emanam dois inconvenientes: por um lado, "um menor número de homens passou a exercer o comando militar, pelo que essa reputação passou a limitar-se a uns poucos"; por outro, "o cidadão que passasse muito tempo no comando dum exército ganhava os seus favores e tornava-o seu partidário, pois, com o tempo, aquele exército se esquecia do senado e só reconhecia aquela comandante" (MAQUIAVEL, 2007, p. 398).

Ora, as consequências originadas pela lei agrária no período dos Gracos, enfim, repercutiam na baixa rotatividade de comando das tropas consulares romanas. Pela longa e contínua convivência nos campos de batalha, cada vez mais distantes do coração da República, os soldados deixavam de responder aos interesses estritamente estatais, tornando-se *partidários* [*partigiano*] das causas *personais* daqueles que os comandavam. A formação de facções com sequazes que ambicionavam não mais a realização do bem público, mas dos interesses particulares, encontrava, então, sua dimensão militar. Se as milícias romanas, com o tempo, renunciaram o exercício de sua função pública e, portanto, política, não mais reconhecendo o Senado como seu principal regulador, mas sim os comandantes, então o nexo entre guerra e política começava a esmorecer. Apesar de não testemunharmos um desligamento completo e abrupto entre essas esferas, como ocorreria com os Estados italianos do *Cinquecento* e a subsequente comercialização da atividade guerreira, o campo militar iniciava sua autonomização frente ao âmbito público.

Nesse sentido, a formação das facções promovida pelo reavivamento da lei agrária encontrava seu suporte armado. Pelo contínuo prolongamento dos comandos militares e a crescente afeição dos soldados, não a Roma, mas aos cônsules, "Sila e Mário conseguiram encontrar soldados que o seguissem, em prejuízo ao bem público" e "César conseguiu ocupar a pátria" (MAQUIAVEL, 2007, p. 398). Os dois motivos pela ruína da liberdade romana, finalmente, se interconectavam: a formação das seitas, buscando vias extraordinárias para a resolução das contendas, e a gradual desvinculação dos exércitos da autoridade política romana, provendo

sectários armados para a proteção dos partidos, foram responsáveis por minarem o *vivere libero* da República.

Portanto, em caráter conclusivo, podemos notar uma íntima conexão entre o apelo angustiado para a formação das milícias próprias, com a subsequente sistematização e organização desse elemento, e a atribuição da ruína dos Estados à inobservância desse preceito. O projeto político-militar maquiaveliano, arquitetado no conjunto de suas obras, apenas poderia ser implantado e levado a efeito se as disposições estatais coordenassem as organizações marciais. A atividade militar, em sua totalidade, deve ser um assunto estatal. Aos governos, e tão somente a eles, compete o exercício legítimo da violência. Permitir o afrouxamento do laço entre guerra e política, como havia ocorrido no caso romano, ou delegar completamente o exercício da guerra a comandantes desprendidos da autoridade governamental, como no caso das potências italianas do *Cinquecento*, representava o germe de um fatídico desfecho para o *vivere civile*. Isto é, quando esses dois campos se desvinculam, o futuro das organizações políticas para Maquiavel, não pode ser outro senão a falência de suas instituições.

Em uma conjuntura assim delineada, o caso romano nos auxilia a balizar a importância do preceito que aqui apresentamos. Certamente, o gradual afastamento experimentado pela república de Roma foi uma das razões responsáveis pela dissolução do regime republicano e o início do Império. Quando Povo e Grandes se serviram das armas oferecidas pelo Estado para a defesa de interesses de grupo, e não mais coletivos, se estabelecia o declínio do republicanismo. Entretanto, do exemplo amargo dos latinos, Maquiavel extraía uma importante lição para seu tempo: a salvação dos Estados italianos também residia na apreciação dessa medida. Incluir o domínio absoluto da condução da guerra às disposições estatais seria uma das providências políticas necessárias – dentro de outras, obviamente – para libertar o território italiano do jugo estrangeiro. A garantia da liberdade dos Estados, ou a autonomia das cidades, apenas pode ser observada onde a força armada está sob o pleno controle das autoridades governamentais. Na clássica linguagem maquiaveliana, a cidade que depende apenas de si própria para defender-se de agressões exteriores, antepõe a *virtù* para cercear o campo de ação da Fortuna. Enfim, a proposta de exércitos próprios, como tinha em mente Maquiavel, apenas poderia ser realizada onde o Estado fosse o senhor absoluto de sua própria força política e militar. Ou seja, a concepção de Maquiavel sobre a guerra imbricada nas instituições políticas é a premissa para a segurança e a estabilidade estatais.

Referências Bibliográficas

GEUNA, Marco. Machiavelli ed il ruolo dei conflitti nella vita politica. In: ARIENZO, Alessandro; CARUSO, Dario (org.). *Conflitti*. Napoli: Libreria Dante & Descartes, 2005. p. 19-57.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Opere*. 3 vol. Org. Corrado Vivanti. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997.

_____. *Tutte le Opere*. Org. Mario Martelli, Firenze: Sansoni Editore, 1971.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A Arte da Guerra*. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Discursos sobre a primeira década de Tito Livio*. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Príncipe*. 2ªed. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PIERI, Piero. *Guerra e politica negli scrittori italiani*. Milano-Napoli: Ricciardi, 1975.

POCOCK, John G. A. *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. 2ª ed. Princeton: Princeton University Press, 2003.

SASSO, Gennaro. *Niccolò Machiavelli: storia del suo pensiero politico*. Bologna: Il Mulino, 1980.

NIETZSCHE E O DEBATE ACERCA DA ÉTICA PERFECCIONISTA

Rivaldo Mangueira Maciel Júnior*

Resumo: Este artigo pretende analisar a presunção de uma ética perfeccionista presente no pensamento do jovem Nietzsche, sobretudo a partir de sua terceira *Consideração Extemporânea* intitulada *Schopenhauer como educador*. Para tanto, apresentaremos o contexto em que surge esse debate, personificado principalmente através das análises dos filósofos John Rawls, em sua obra principal intitulada *Uma teoria da justiça*, e Stanley Cavell, em *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, em que procura rebater a posição adotada anteriormente por Rawls. Com isso, procuraremos reconstruir o debate entre Rawls e Cavell no intuito de que tal estratégia possa trazer luz para a questão de saber se de fato há ou não em Nietzsche elementos de uma ética perfeccionista, bem como de que forma o filósofo relaciona-se com o ideal de excelência à margem de modelos políticos democráticos, reforçando, acima de tudo, a função estratégica da filosofia e da exemplaridade dos “homens superiores” em tudo o que se refere à cultura e formação intelectual e moral dos indivíduos.

Palavras-chave: ética, perfeccionismo, exemplo, cultura, ação.

Abstract: This article analyzes the presumption of a perfectionist ethic present in young Nietzsche's thought, especially after his third Untimely Meditations entitled *Schopenhauer as Educator*. Therefore, we present the context in which it appears that debate, mainly embodied through the analyzes of philosophers John Rawls, in his major work entitled *A Theory of Justice*, and Stanley Cavell in *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, in which Search rebut the position previously adopted by Rawls. With that, we will try to reconstruct the discussion between Rawls and Cavell in order that such a strategy can bring light to the question whether in fact there or not Nietzsche elements of a perfectionist ethics and how the philosopher relates to the ideal of excellence on the margins of democratic political models, reinforcing, above all, the strategic role of philosophy and exemplary of "superior men" in all that relates to culture and intellectual and moral training of individuals.

Keywords: ethics, perfectionism, example, culture, action.

1. Introdução

É extenso o volume de interpretações e indagações acerca da recepção de uma ética perfeccionista em Nietzsche. Principalmente, a partir da última metade do século XX, várias abordagens vêm sendo feitas com o intuito principal de discutir as teorias éticas e doutrinas

* Mestre em filosofia pelo Departamento de Filosofia da UFMG.

perfeccionistas na atualidade. Interessante notar é que, quando o perfeccionismo é problematizado dentro da esfera filosófica, é cada vez mais comum encontrar referências ao pensamento de Nietzsche, sendo o mesmo considerado, em alguns debates contemporâneos, o perfeccionista *par excellence*. Isto acontece, por exemplo, em certas leituras que incluem Nietzsche como um perfeccionista moral ou político, ou que tratam de situar alguns aspectos de sua filosofia dentro dessa problemática.

Sobretudo no que diz respeito à sua obra de juventude, algumas dessas abordagens merecem um destaque especial. É o caso, por exemplo, da apropriação que John Rawls faz em sua obra principal, *Uma Teoria da Justiça*, ao empreender uma leitura elitista a partir de uma passagem extraída do início da sexta seção da terceira *Consideração Extemporânea* de Nietzsche intitulada *Schopenhauer como educador*³⁰. Esta análise de Rawls foi o mote responsável por desencadear toda uma polêmica em torno de interpretações que colocam Nietzsche no centro da problemática perfeccionista, dando início a uma série de debates de onde se sobressai a resposta elaborada por Stanley Cavell e direcionada a Rawls em sua obra *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, de 1988. Nesse texto, por sua vez, Cavell procura conciliar o perfeccionismo de Nietzsche com um certo ideal da democracia liberal, procedendo, assim, sob inspiração do perfeccionismo emersoniano³¹.

Tendo em vista essa situação, procuraremos, neste artigo, reconstruir o debate entre Rawls e Cavell no intuito de que tal estratégia possa trazer luz para a questão de saber se de fato há ou não em Nietzsche elementos de uma ética perfeccionista.

2. Rawls e Cavell: duas visões acerca do perfeccionismo em Nietzsche

³⁰ A passagem de *Schopenhauer como educador* que Rawls destaca como referência ao perfeccionismo de Nietzsche aparece ao final do quinto capítulo de *Uma Teoria da Justiça*, na seção intitulada “O princípio da perfeição”, e citada a partir da edição de J. R. Hollingsdale, *Nietzsche: the Man and His Philosophy* (Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1965), p. 127. A passagem é a seguinte: “A humanidade deve trabalhar continuamente para produzir grandes seres humanos singulares – nisso e nada mais consiste sua tarefa...pois a questão é a seguinte: como pode a tua vida, a vida individual, reter o valor mais elevado, a significação mais profunda?... Apenas vivendo para o bem dos mais raros e valorosos espécimes”. NIETZSCHE, 2001a, pag. 75-76.

³¹ Ralph Waldo Emerson (1803-1882). Filósofo, escritor e poeta norte-americano, famoso, sobretudo, por seus estudos no campo da filosofia transcendentalista.

Rawls fecha o quinto capítulo de *Uma Teoria da Justiça* com uma seção intitulada “O princípio da perfeição”, onde faz menção ao suposto perfeccionismo de Nietzsche. Segundo Rawls, são duas variantes que dão forma à concepção perfeccionista: uma, como “princípio único de uma teoria teleológica que dirige a sociedade a organizar as instituições e a definir os deveres e obrigações dos indivíduos de modo a maximizar a perfeição das realizações humanas na arte, na ciência e na cultura” (RAWLS, 2002, p. 359). A outra, Rawls definiria como uma doutrina mais moderada, ainda que possuidora de argumentos mais fortes, onde se aceitaria o princípio da perfeição somente como “um entre vários padrões de uma teoria intuicionista” (Idem, p. 359). À primeira concepção – expressão máxima do que ficaria definido como perfeccionismo político – seria exemplificado, segundo Rawls, pelo pensamento de Nietzsche, sendo o filósofo a principal referência desse tipo de perfeccionismo. Já em relação à segunda concepção, seria Aristóteles o principal exemplo e representante.

Se atentarmos para o momento do texto em que Rawls cita Nietzsche, podemos, seguramente, inferir que o intuito de tal citação seria ilustrar sua condenação aos princípios do perfeccionismo que ele reconhece como elitistas e antidemocráticos, com os quais Nietzsche, supostamente, possuiria identificação. Citando a passagem de *Schopenhauer como educador* onde se pode ler que “a humanidade deve trabalhar continuamente na produção de grandes homens” (NIETZSCHE, 2001a, p. 75), e que o valor maior de nossas vidas deve estar em voltar-se para o bem e o favorecimento desses indivíduos superiores, Rawls demonstra sua rejeição ao princípio do perfeccionismo, isso pelo fato dele entrar em conflito com o primeiro princípio da justiça³² (princípio sobre o qual Rawls acredita que haveria consenso por parte dos indivíduos na posição original), que estabelece que todos os indivíduos devem possuir um esquema básico de direitos, bem como um sistema de liberdades igualitário. Além disso, Rawls manifesta uma preocupação que é de natureza política e institucional. Em sua interpretação, o que Nietzsche estaria propondo com juízos dessa ordem seria uma estrutura básica para a sociedade, segundo a qual as instituições governamentais deveriam estar devotadas à causa e formatadas de modo a favorecer o surgimento e a criação desses indivíduos de exceção. De acordo com Rawls, ainda que um certo mínimo de recursos sociais pudessem ser destinados à promoção dos objetivos da perfeição, tais reivindicações acabariam por chocar-se com as exigências das necessidades básicas dos indivíduos que compõem a sociedade, além de contrariar a distribuição das

³² O primeiro princípio da justiça de Rawls diz o seguinte: “cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras”. Cf. RAWLS, 2002, p. 64.

liberdades e de outros bens primários. Mais que isso, através dos princípios da justiça, seria já possível “definir um ideal de pessoa sem invocar um padrão anterior de excelência humana” (RAWLS, 2002, p. 361).

Aceitar um princípio desse tipo poderia, segundo Rawls, levar a uma diminuição ou mesmo a uma perda total no que tange as liberdades dos indivíduos, uma vez que o princípio da perfeição forneceria uma base insegura para as liberdades iguais, colocando em xeque sua proposta de que na posição original os indivíduos firmam o compromisso de que todos devem ter a maior liberdade igual possível. Isso fica estabelecido na seguinte afirmação:

Como essas incertezas infestam os critérios perfeccionistas e colocam em risco a liberdade individual parece melhor nos basearmos inteiramente nos princípios da justiça, que têm uma estrutura muito mais definida. Assim, mesmo na sua forma intuicionista, o perfeccionismo seria rejeitado por não definir uma base viável para a justiça social (RAWLS, 2002, p. 366).

Em contrapartida, temos talvez a leitura mais influente para os que adotam a interpretação de Nietzsche como um perfeccionista e, como dissemos acima, a principal resposta à perspectiva defendida por Rawls. Trata-se da interpretação de Stanley Cavell que, no intuito de restabelecer o valor do perfeccionismo para uma teoria liberal da justiça, discorda da posição de Rawls, que qualifica Nietzsche como um dos principais expoentes do perfeccionismo político. Cavell defende, por sua vez, uma leitura de Nietzsche como perfeccionista moral a partir de uma interpretação de sua filosofia da cultura (CAVELL, 1988, p. 53).

Para Cavell, Nietzsche não poderia ser qualificado como um perfeccionista político nos moldes estabelecidos por Rawls, pois o perfeccionismo de Nietzsche possuiria características liberais e seria fundamental e indispensável na constituição de uma crítica interna da democracia (Idem). Ele retoma a passagem citada por Rawls procurando demonstrar que, na verdade, ela expressa um perfeccionismo moral de bases democráticas e igualitárias. O primeiro grande problema da interpretação que Rawls faz de Nietzsche estaria, portanto, sustentado por uma compreensão deficiente ou insuficiente acerca do real significado do conceito de cultura para o filósofo. Segundo o intérprete, a vida na cultura, para Nietzsche, precisa ser entendida, antes de tudo, como uma vida privada e sem relevância em questões políticas, uma vida vivida para o bem daquele que a vive (individual) e que não deve ser entendida dentro de um sistema social e político que privilegie uma minoria a partir do sacrifício de uma maioria, pois a vida na cultura pertence ao indivíduo, é realizada apenas pela iniciativa própria e dentro do âmbito moral (Idem, p. 51). Portanto, para Cavell, o perfeccionismo de Nietzsche, ao contrário do que defende

Rawls, é não somente compatível, mas necessário para o liberalismo, pois os indivíduos que cultivam a si mesmos, que se desenvolvem dentro de uma sensibilidade alternativa e não-gregária, são importantes para dinamizar a democracia e, com isso, impedir que os regimes democráticos tornem-se conformistas.

Se por um lado, esta vida na cultura enfrenta como problema o fato de reduzir a participação numa democracia, por outro, isso não a torna antiliberal ou antidemocrática, como pensa Rawls. Ao contrário, a vida na cultura seria um exemplo adequado à ideia de liberdade presente no primeiro princípio da justiça, tendo em vista que tal ideia pressupõe poder perseguir um determinado conceito de bem do modo como se desejar (Idem, p. 50). Além disso, o conceito de cultura tal como está disposto na terceira Extemporânea é, segundo Cavell, inerentemente anti-institucional, fato que acabaria ainda por revelar mais uma fragilidade envolvida na tese de um perfeccionismo político em Nietzsche.

A vida na cultura, de acordo com Cavell, pressupõe sempre um indivíduo que possua valor moral, consistindo na capacidade de cada um para o autoaperfeiçoamento, que é o lançar-se no sentido daquilo que até então não se encontrava ao alcance do *eu*. O fato da capacidade moral do indivíduo para o autoaperfeiçoamento ser distribuída de forma universal faz com que a vida na cultura, já nesse primeiro momento, assuma a qualidade de igualitária e não elitista, podendo essa forma de perfeccionismo ser pensada concomitantemente com políticas democráticas. Segundo Cavell, o exercício de autoaperfeiçoamento possuiria uma relação íntima e direta com a questão do autoconhecimento individual, bem como com a insatisfação consigo mesmo. Estes dois aspectos seriam elementos fundamentais e necessários para colocar o indivíduo no círculo da cultura (Idem, p. 56).

O segundo grande problema que Cavell identifica na leitura de Rawls acerca de *Schopenhauer como educador* diz respeito a um equívoco cometido em relação à tradução do termo germânico “Exemplar” para o inglês “specimen”, presente na edição de J. R. Hollingsdale (edição utilizada por Rawls). O trecho é: “como pode a tua vida, a vida individual, reter o valor mais elevado, a significação mais profunda? Apenas vivendo para o bem dos mais raros e valiosos espécimes”. Rawls teria, segundo Cavell, entendido o termo Espécime como referência a uma classe minoritária de indivíduos que demandariam da maioria restante que esta se sacrificasse a favor deles, direcionando todos os seus esforços no sentido de permitir que essa minoria privilegiada maximize a importância e o valor de suas próprias vidas (Idem, p. 49). Esse seria o ponto principal em que Rawls encontraria correspondência com a afirmação presente no início

da sexta seção de *Schopenhauer como educador*, que diz que “a humanidade deve trabalhar constantemente na criação dos grandes homens”. Na interpretação de Cavell, a tradução correta para espécime seria exemplar e somente assim a conotação da frase passaria a fazer sentido, uma vez que o termo *exemplar* remete não a uma classe ou grupo específico, mas a casos individuais e isolados, fato que revogaria a interpretação de Rawls de que uma classe deveria se sacrificar em função do benefício ocasionado a outra classe superior. O detalhe é que, para Cavell, esse exemplar não estaria refletido na figura do outro, na relação do sujeito com outros indivíduos, mas sim no que ele classifica como o próprio eu superior, ou seja, numa relação do eu consigo mesmo (Idem, p. 50).

Aqui é exatamente o ponto em que podemos lançar mão de um questionamento que aponta no sentido do entendimento de Cavell de que a relação com o exemplar ao qual Nietzsche faz referência seria, na verdade, uma relação do eu consigo mesmo, tomando em consideração que tal exemplar consistiria no próprio eu superior do indivíduo, que até então se encontrara reprimido e inacessível. Cavell sustenta que se a fórmula para a cultura seria o autoconhecimento e a insatisfação consigo mesmo, não faria, pois, nenhum sentido pensar o exemplar como algo externo, consistindo em um outro indivíduo, uma vez que tais relações dariam-se no âmbito do indivíduo consigo mesmo e não em relação a um outro. Isto o leva a concluir sua crítica a Rawls dizendo que, em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche estaria de fato envolvido com a questão do cultivo de si mesmo, mas não, como entende Rawls, com problemas de conotação política e social (Idem, p. 53). Se, portanto, a relação do eu com o exemplar é uma relação entre o indivíduo com o seu eu superior, relação essa que se configura na medida do autoconhecimento a caminho da superação contínua, do autoaperfeiçoamento, então esta é uma relação entre iguais, ou seja, uma relação na qual o eu superior não pode ser pensado como algo qualitativamente diferente de si mesmo, o que prova, segundo Cavell, que a moral perfeccionista a qual Nietzsche está ligado é igualitária e não elitista.

Ainda que o papel do modelo, do indivíduo exemplar seja, nessa relação, somente o de revelar ao indivíduo o caminho a ser percorrido – que deverá ser traçado sozinho – indo de encontro a esse eu superior, e que ele (o exemplar) não funcione como mestre supremo ou modelo de vida que se deva imitar; ainda assim não se deve descartar o fato de que, para Nietzsche, este exemplar é sempre alguém exterior, acontece sempre na figura do outro, tal como é o caso de Schopenhauer, e atua fortemente sobre o indivíduo, liberando-o das malhas que antes o impediam de seguir de forma livre e autônoma. Dessa forma, podemos assumir o pressuposto

de que, de fato, a relação do indivíduo com o exemplar implica uma projeção do eu, mas uma projeção que se dá no nível da cultura, dentro de uma condição que é agonística³³. Para Nietzsche, nesse momento, cultura significa antes de tudo uma luta pública que se estabelece entre o indivíduo e a sociedade. Essa luta reflete sempre uma preocupação com o futuro, pois “o objetivo da cultura é criticar dadas formas institucionalizadas de vida social e política e, eventualmente, superá-las, promovendo formas mais livres de vida, tanto no âmbito do indivíduo quanto no das organizações sociais e políticas” (LEMM, 2007, p. 14).

3. Cultura, vida individual e Agonismo

Um artifício interessante para abordar o debate em torno do perfeccionismo em Nietzsche, talvez, esteja em apurar o foco nas passagens principais da obra de onde comumente destacam-se elementos de uma ética perfeccionista, procurando detectar até que ponto Nietzsche está propondo algum tipo de compromisso com estes elementos, sem perder de vista outras passagens que, no escopo da obra, aparecem de forma mais casual e menos sugestivas, mas que podem contribuir em muito para a tarefa de trazer uma nova luz para o debate. Procedendo dessa forma, dois pontos que a princípio nos chamam a atenção encontram-se na célebre citação que Rawls faz de *Schopenhauer como educador*. O primeiro diz respeito à parte em que podemos ler que a grande tarefa da humanidade seria a de “trabalhar continuamente para produzir grandes seres humanos singulares”, os indivíduos de exceção. Nossa interpretação é que, em relação a esse trecho, haveria, por parte do autor, um deslocamento forçoso do contexto presente na obra de Nietzsche. O fato de dizer que a “humanidade deve trabalhar continuamente (...)” não pode significar o mesmo que dizer “as instituições sociais devem estar formatadas de tal modo a trabalhar continuamente (...)”. Isso não seria uma alternativa válida – pois consiste num desvio hermenêutico –, inverossímil do ponto de vista de uma investigação filosófica. Ao que parece, o intuito de Rawls com esse tipo de deslocamento seria o de conferir visibilidade às suas teses principais defendidas em *Uma Teoria da Justiça*, buscando com isso fortalecê-las, sobretudo em torno da justificativa da posição original e da liberdade igual dos indivíduos

³³ Nesse sentido, acompanhamos a interpretação dada por Vanessa Lemm em seu artigo “Is Nietzsche a perfectionist? Rawls, Cavell and the politics of culture in Nietzsche’s ‘Schopenhauer as educator’”, que nos fala acerca do papel que tem o exemplo na concepção da cultura em Nietzsche.

inseridos numa tal sociedade. Rawls propõe uma situação inicial hipotética na qual os indivíduos, tomados por um véu de ignorância, buscariam estruturar aqueles princípios da justiça (como equidade) ideais para reger a sociedade, defendendo um sistema de liberdades básicas iguais. Nesse esquema, qualquer desvio em relação ao princípio da liberdade igual teria de se justificar como vantajosa para todos dentro dos limites do razoável, buscando com isso a consolidação do que o autor entende por justiça como equidade. É através desse raciocínio que o autor rejeita a prerrogativa perfeccionista associada diretamente à figura de Nietzsche, uma vez que ela entraria em conflito com o primeiro princípio da justiça que estabelece o axioma do igual valor moral entre todos os indivíduos.

O segundo ponto está relacionado com o seguinte fato: um detalhe que por vezes pode passar despercebido da citação feita por Rawls é que não se trata de um trecho contínuo da sexta seção, mas de uma espécie de recorte de dois momentos distintos da obra. O recorte cria a ilusão de que a passagem tem um sentido unitário, por ter sido extraída da mesma sequência textual. Esse procedimento não é questionado no comentário que Cavell faz da citação de Rawls. Fato é que, tanto no caso de Rawls como de Cavell, as suas teses principais acerca de um perfeccionismo em Nietzsche (perfeccionismo político para Rawls e perfeccionismo moral para Cavell) funcionam somente como sintetizadores daquilo que Nietzsche entende como cultura que, por sua vez, representa um daqueles conceitos a que o filósofo estará fortemente ligado em toda sua obra. Porém, ambos os autores não consideram suficientemente que o compromisso primeiro de Nietzsche é com um projeto da cultura. Nessa medida, ambos acabam por deslocarem seus argumentos para a ambiência quase exclusiva do indivíduo (gênio). O indivíduo de exceção não pode consistir em outra coisa senão em alguém capaz de criar, manter e fomentar uma cultura forte e autêntica. O conceito de cultura pressupõe para Nietzsche algo de natureza anti-institucional, “que não pode ser maximizada por meio de organizações sociais e políticas” (LEMM, 2007, p.11), como queria Rawls. Mas ele também conflitaria com a visão de Cavell, que entende a vida na cultura como uma vida que se vive para o bem de quem a vive, em caráter individual. Além disso, a cultura para Nietzsche sequer poderia ser ensinada nas escolas e universidades, pois esta se realiza em outro ambiente e, nesse momento, fundamenta-se exatamente numa crítica a tais organizações. No caso de *Schopenhauer como educador*, Nietzsche estaria ainda engajado com a questão da importância que teria a crença numa significação metafísica da cultura para a tarefa de restabelecer a educação e o sistema educacional como um todo, tendo em vista sua confiança de que este seria o ambiente ideal para se trabalhar a favor do desenvolvimento do homem e do engendramento do gênio.

Quando Nietzsche diz: “a humanidade deve trabalhar continuamente na produção dos grandes homens singulares – nisso e em nada mais consiste sua tarefa”, nem Rawls nem Cavell dão conta de que a expressão aparece entre aspas no texto original, ou seja, não se sabe ao certo se Nietzsche está citando alguém com o objetivo de introduzir o problema ou se pretende somente chamar a atenção para a máxima ressaltando-a do corpo do texto. Independente desse fato, ambos os autores direcionam suas investigações negligenciando esse detalhe e conferindo validade ao pressuposto de que se trata de uma afirmação do próprio Nietzsche. Já quanto à segunda parte da citação, vemos Nietzsche afirmar: “pois a questão é a seguinte: como pode a tua vida, a vida individual, assumir o valor mais elevado e a significação mais profunda? Apenas vivendo para o bem dos mais raros e valorosos exemplares”. Nesse sentido, mais uma vez concordaremos com V. Lemm na sua defesa de que esta segunda parte da citação é, na verdade, uma reformulação daquela proposta inicial de Nietzsche, sendo a tese explícita nessa sentença a que mais lança luz sobre a concepção da cultura em Nietzsche.

Lemm discorda de Cavell argumentando que a interpretação de Nietzsche como um perfeccionista moral não leva em conta o significado político de cultura como uma luta pública, como agonismo. Além disso, a questão inaugurada por Nietzsche sobre as possibilidades da vida individual receber o mais alto valor e significado não deve ser vista, enquanto tal, como uma questão moral do tipo “como devo viver” ou “o que devo fazer”. Ainda que Cavell considere que a cultura não pode ser maximizada por meio de organizações sociais e políticas, tal como pensa Rawls, uma vez que ela (a cultura) é contrária a toda e qualquer forma de institucionalização – ele insiste na ideia de que a vida na cultura para Nietzsche possui uma implicação moral e relação direta com o próprio indivíduo, ou seja, uma vida vivida para o próprio bem, em benefício próprio, fato que reflete em sua conclusão de uma capacidade moral igualmente distribuída para o autoaperfeiçoamento.

Cavell interpreta o conceito de cultura em Nietzsche como individualista e privado na medida em que desconsidera o significado de cultura como ação a partir de um mundo compartilhado com os outros. Esta ação se configura, sobretudo, naquele que é o mais importante estágio da cultura, qual seja, a luta pela cultura, ou ainda, a luta contra os adversários da cultura, contra tudo aquilo que impede a geração do gênio. O motivo para tanto, talvez, deva-se ao fato de Cavell considerar somente a *primeira consagração da cultura* proposta por Nietzsche, enquanto que, para o filósofo, esta é uma etapa que se consolida em dois momentos. Uma breve digressão nesse sentido favorecerá a compreensão.

4. A consagração da cultura

A *primeira consagração da cultura*, de acordo com Nietzsche, dá-se no âmbito individual e representa o momento em que o sujeito de fato adentra o círculo da cultura, ou seja, no momento em que passa a perceber e ajuizar-se da necessidade de viabilizar o surgimento do gênio, contribuindo para isso no sentido de auxiliar a natureza a levar sua obra à plenitude. Ainda que, por conta própria, a natureza consiga, aqui e ali, esboçar feitos maravilhosos, ao final ela tem fracassado quanto à realização completa e plena da obra. Uma vez que a natureza possui um caráter perdulário, extravagante, cabe ao indivíduo que agora se dá conta desse movimento colocar-se a seu favor no sentido de contribuir para a sua realização. Já no início da sexta seção da *terceira Extemporânea*, Nietzsche coloca que é preciso cultivar no jovem a ideia de que ele próprio é expressão de uma obra fracassada da natureza, mas que mesmo não conseguindo alcançar seus objetivos, os desígnios e intenções maiores desse artista possam levá-lo a concluir: “quero honrar sua grande intenção colocando-me a seu serviço para que um dia possa conseguir melhores frutos” (NIETZSCHE, 2001a, p.76). O primeiro passo para tanto é, segundo Nietzsche, exatamente ligar-se de coração a um grande homem, a um exemplo, um mestre de virtude como ele próprio visualiza no momento em Schopenhauer.

A etapa subsequente a este processo de ajuizar-se da questão da cultura e inserir-se em seu círculo é expressa na segunda consagração da cultura. Através daquele sentimento profundo despertado no indivíduo que, apesar de sofrer com sua condição, é capaz de visualizar a possibilidade de superação através dos grandes homens com os quais ele liga-se de coração, o indivíduo passa para o segundo momento em relação à cultura, que é exatamente o agir a favor dela, colocar-se em ação:

a cultura exige não somente a vivência interior, não somente a apreciação e avaliação do mundo exterior, mas também e sobretudo, a ação. Isto é, a luta a favor da cultura e o posicionar-se de forma ativa diante das influências, costumes, leis e disposições que não reconheçam como fim supremo a produção do gênio” (NIETZSCHE, 2001a, p.78).

Quem se vê nesse nível percebe logo o quanto é escasso o conhecimento desse fim e como é grande e árduo o esforço de se colocar a seu serviço. Tendo em vista que o objetivo da natureza (seu *télos*) é o de produzir os indivíduos de exceção, é preciso atinar que nem todos os

indivíduos conseguirão alcançar esse estado de genialidade ou perfeição, e o papel desses é portanto o de ajudar, dar sua contribuição, proporcionar as condições mais propícias para o surgimento desses indivíduos. Nietzsche deixa claro que não há nada de errado em que alguns, ou mesmo a maioria, se devotem a favor dessa causa, em nome desses indivíduos de exceção. O fato de nem todos estarem em condições de realizar uma existência dessa ordem – e nisso incide parte das interpretações que definem Nietzsche como perfeccionista – não impede que tais indivíduos possam trabalhar a favor da cultura vindo em auxílio àqueles que possuam uma condição favorável para tanto.

Esses dois momentos, de acordo com Nietzsche, representam as disposições verdadeiras que se pode ter a favor da cultura autêntica, ao contrário do que se passa com os depauperadores da modernidade, que patrocina seus interesses próprios em nome de uma suposta cultura.

Se pensarmos acerca das duas *consagrações da cultura*, perceberemos de antemão que se trata de dois movimentos inerentemente ligados à noção de uma liberdade individual. Inserir-se no círculo da cultura requer antes um estado de liberdade que possibilite ao indivíduo desgarrar-se da massa, leis, valores e costumes que queiram impossibilitá-lo de ser ele mesmo, além de dificultarem o objetivo supremo da natureza que, para Nietzsche, incide no surgimento dos indivíduos de exceção. Essa liberdade individual aparece, já nas páginas de abertura de *Schopenhauer como educador*, enquadrada por Nietzsche sob o signo da responsabilidade: “Temos de assumir diante de nós mesmos a responsabilidade sobre nossa existência; queremos, por conseguinte, ser também os verdadeiros pilotos desta existência, sem permitir que nossa existência se assemelhe a um azar inconsciente” (NIETZSCHE, 2001a, p.27).

Embora essa responsabilidade seja tida inicialmente como auto-responsabilidade, responsabilidade sobre si mesmo – momento do individualismo pelo qual Cavell mostra-se favorável – colocaremos-nos a favor da tese de que cultura como liberdade individual em Nietzsche vai além desse primeiro momento de auto-responsabilidade, sendo uma questão de natureza pública, tendo em vista que o indivíduo está constantemente em contato com outros indivíduos, numa relação que poderíamos tratar no sentido grego de agonismo ou de luta pública. Esta tese seria mais uma evidência, a nosso ver, de que a interpretação de Cavell que pensa o perfeccionismo de Nietzsche como um problema moral individual, onde o que está em jogo é a relação do indivíduo com o seu eu superior, não seria válida se pensada no contexto de *Schopenhauer como educador*. Nesta obra, o que está mais em evidência, aquilo que Nietzsche

se empenha em esclarecer é antes a relação com o outro, o aspecto público, e não o privado e individual, como enfatiza Cavell.

Ajuizar-se da importância da cultura e da tarefa que ela coloca àqueles capazes de sentir profundamente sua emergência não possuiria um sentido pleno para Nietzsche se não fluísse até o momento ulterior de agir a seu favor. “O questionamento de Nietzsche sobre o valor e o significado da vida individual é situado historicamente. Assim, a busca do eu pelo seu eu superior é inseparável de uma consideração intempestiva do seu tempo” (LEMM, 2007, p.12). Lutar a favor da cultura, contra as influências, poderes e costumes que não reconheçam a relevância de viabilizar o surgimento do gênio é um processo que se passa, antes de tudo, com aqueles que se ligaram de coração a alguma figura exemplar; figura essa que trás consigo a responsabilidade de desencadear no indivíduo o desejo de superação através da relação agônica travada com sua época.

5. Considerações finais

A noção de cultura, ao ser concebida por Nietzsche como uma transfiguração da natureza, revela um detalhe importante sobre a forma como ele estrutura suas teses em *Schopenhauer como educador*. Do nosso ponto de vista, constatamos que há uma hierarquia a ser seguida em suas teses e que passa desapercibida pelas análises anteriores: esta hierarquia pode ser expressa na tese de que o compromisso com a evolução da natureza prevalece sobre o compromisso com a geração do gênio; nessa medida, o gênio teria uma importância instrumental na tarefa de fazer avançar a natureza. Assim, tendemos a concordar com Lemm na sua constatação de que a geração do gênio, objetivo da cultura, avança por meio da luta contra os adversários da cultura, não através do perfeccionismo político presente na análise de Rawls – uma vez que a cultura é anti-institucional – nem tampouco através do perfeccionismo moral de Cavell, considerando que cultura é uma luta pública que vai além do compromisso individual com a moral do autoaperfeiçoamento: “Nietzsche apresenta uma concepção de cultura que é tida propriamente como um bem público e político. No entanto, se ‘perfeccionismo’ significa um discurso onde o valor mais alto é o processo de autoaperfeiçoamento, então Nietzsche não é um perfeccionista” (LEMM, 2007, p.14).

Contra Rawls, argumentaríamos ainda que Nietzsche não poderia ser um perfeccionista político nos moldes que o intérprete coloca, pois o seu compromisso primeiro encontra-se na esfera da humanidade e não da sociedade. Nietzsche não está pensando diretamente em um bem-estar social, mas muito menos em um bem-estar individual³⁴. Ainda que, por hipótese, consigamos visualizar alguma coisa nesse sentido, primeiramente temos que dar conta do teor das teses presentes em *Schopenhauer como educador*. O que se mostra de forma evidente é que de fato há uma preocupação com o aspecto individual, particular, mas essa preocupação com o particular reflete diretamente um apelo a favor da humanidade, que ocorre mediante a relação com o outro.

Quando Nietzsche sugere que “a humanidade busque e produza (...) as condições favoráveis e necessárias para o surgimento daqueles grandes homens chamados a redimi-la e liberá-la”, ele deixa claro o âmbito da sua preocupação. Porém, isso não seria suficiente para inferir, tal como faz Cavell e Lemm, que perfeccionismo de Nietzsche enquadraria-se perfeitamente nos moldes de uma democracia, contribuindo em valor e importância para uma vida democrática. Há, de fato, um apelo ou conotação que poderíamos descrever como democrática na política da cultura de Nietzsche, mas, na medida em que o entendemos, este não iria de encontro à proposta tanto de Cavell quanto, em certa medida, de Lemm. A nosso ver, o perfeccionismo de Nietzsche apontaria sim para um momento liberal no ponto em que todos os indivíduos possuem igual liberdade para se colocarem a favor da cultura e a caminho da excelência, da elevação, mas isso não seria suficiente para a alegação de que, na economia de sua filosofia da cultura, Nietzsche estaria propondo um modelo liberal para a sociedade, ou que o perfeccionismo presente em seu pensamento fosse ao encontro de políticas democráticas.

Se nos voltarmos mais uma vez para Cavell e sua interpretação de Nietzsche como perfeccionista moral, esbarramos ainda em uma outra dificuldade: a ideia de uma perfeição a nível individual pressupõe que se atinja um estágio desejado, enquanto que para Nietzsche o eu ou o ser está em eterno devir. O fato do perfeccionismo moral primar pela inteireza do eu faz com que ele não contemple toda a extensão do perpétuo devir e da perpétua superação.

Portanto, se há, de fato, um perfeccionismo em Nietzsche, tendemos a acreditar que este não precisa ter as consequências que tanto Rawls quanto Cavell identificam, mas, a nosso ver, esta

³⁴ O privilégio que Nietzsche está disposto a conceder aos tipos de exceção não deve ser visto como um privilégio que lhes assegure um excedente de bem-estar. Nietzsche estaria disposto a inclusive reconhecer que o contrário estaria mais próximo da verdade.

qualificação faria mais sentido se voltada para a sua concepção central de que a natureza procura e almeja por perfeição (ao menos no que diz respeito ao contexto da terceira *Extemporânea*). Reconhecemos que, em certo sentido, há um elitismo em Nietzsche, mas um elitismo que não precisa ter, por exemplo, as consequências que Rawls teme ao achar que isso teria uma implicação do ponto de vista da configuração do Estado, cujas instituições básicas deveriam ser baseadas na exclusão, pois visariam a privilegiar, do ponto de vista dos bens primários, indivíduos excepcionais. Não é porque os indivíduos excepcionais são aqueles que justificam a natureza que as instituições devam ser formatadas de modo a privilegiar esses indivíduos do ponto de vista da distribuição dos bens básicos, como entende Rawls, visto que para este último uma sociedade boa é uma sociedade cujas instituições básicas estão estruturadas de modo igualitário, regidos sobre o princípio da equidade.

Que a natureza seja vista como um organismo em complexa e contínua superação; quanto a isso não há nenhum problema. Inferir da superação o superlativo da perfeição é exatamente o ponto do perfeccionismo de Nietzsche. A segunda consagração da cultura reflete bem esse momento através de uma relação agonística com o tempo, os costumes, as leis e as crenças de uma determinada época e que, por si só, já pressupõe o contato com o outro, tendo em vista o fato que não se trata de um combate visando somente o próprio proveito, nem tampouco costumes, instituições, crenças e leis fazem algum sentido se concebidas somente à esfera particular. Agir a favor da cultura no sentido de favorecer o surgimento dos indivíduos de exceção significa para Nietzsche o consentimento de um compromisso metafísico que é o de fazer avançar a natureza buscando sua evolução e perfeição. Desse ponto de vista, podemos dizer que se há de fato um perfeccionismo em Nietzsche, esse se encontra nessa esfera, no modo como o filósofo percebe a natureza e seus desdobramentos. A preocupação principal de Nietzsche edifica-se, portanto, nos limites da humanidade, pois os reflexos dos saltos que os indivíduos de exceção levariam a natureza a dar a caminho da perfeição resvalariam em toda a raça humana – tendo em vista que a natureza não escolhe esse ou aquele grupo determinado – e não, como pensa Rawls, nos valores de um determinado grupo da sociedade, privilegiando alguns em detrimento dos demais, e ainda menos se restringiria ao aspecto moral individual, como sustenta Cavell. Como dissemos, o exemplar a qual Nietzsche está aludindo encontra-se personificado no outro, e não em um eu superior que se encontra reprimido no próprio indivíduo.

Referências Bibliográficas:

BRITO, F. L. *Nietzsche, ensaio de uma pedagogia messiânica: Sobre as origens e o desenvolvimento do conceito de Bildung em sua primeira filosofia da cultura*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UERJ, 2009.

CAMPIONI, G. *Nietzsche: do agonismo extemporâneo à crítica da moral heróica*. In: MARTON, S. (org.). *Nietzsche pensador Mediterrâneo – A recepção italiana*. São Paulo: Discurso Editorial & Editora UNIJUÍ, 2007.

CAVELL, S. *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. University of Chicago, 1988.

CONANT, J. *Nietzsche's Perfectionism: A Reading of Schopenhauer as Educator*. In: SCHACHT, R. *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*. Illinois: Cambridge University Press, 2001.

GIACOIA JUNIOR, O. *Sobre tornar-se o que se é*. In: Salles, João Carlos. (Org.). *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. 1 ed. Salvador: Quarteto, 2004, v. 1, p. 201-218.

LARGE, D. “*Nosso Maior Mestre*”: *Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 9, p. 3-39, 2000.

LARROSA, J. *Nietzsche & a Educação*. Trad. Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LEMM, V. “Is Nietzsche a perfectionist? Rawls, Cavell and the politics of culture in Nietzsche's ‘Schopenhauer as educator’”. In: JOURNAL OF NIETZSCHE STUDIES, Issue 34. The Pennsylvania State University, University Park, PA, 2007.

LOPES, R. A. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Schopenhauer como Educador*. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001a.

_____. *Sobre la utilidade y el perjuicio de la historia para la vida*. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.

_____. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. In: *Escritos sobre educação / Friedrich Nietzsche*. Trad. Noéli C. de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Untimely Meditations*. Trad. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RODRIGUES, L. G. *Nietzsche e a “educação de si”*: Schopenhauer como modelo da educação para a totalidade. In: Salles, João Carlos. (Org.). *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. 1 ed. Salvador: Quarteto, 2004, v. 1, p. 145-168.

SALVIANO, J. O. Silva. *Schopenhauer, Nietzsche e a crítica da filosofia universitária*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 16, p. 85-98, 2004.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Filosofia Universitária*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

EL MUNDO DEL DASEIN: ¿UNA METAFÍSICA IRREAL?

José Manuel*

Resumo: En “El mundo del Dasein: ¿una metafísica irreal?” El autor explora el modo de ser de los entes intramundanos en su relación con el Dasein. ¿Por qué algo y no la nada? Y a su vez porque aquello que existe puede ser comprendido y en qué modo es comprendido por el Dasein. Es dentro del mundo que el ser de los entes intramundanos se manifiesta. Con esto se pone la cuestión sobre si su existencia depende o no de la comprensión que el Dasein tenga de ellos.

Palabras clave: ente intramundano, mundo, Dasein, ser-en-el-mundo, remisión, curarse-de

Abstract: In “El mundo del Dasein: ¿una metafísica irreal?” L'autore cerca la traccia del modo di essere degli enti intramondani nella loro relazione con l'Esserci (Dasein). Perché qualcosa e non il nulla? Perché ciò che esiste può essere capito e in quale modo è capito dall'Esserci. Il mondo è il posto in cui l'essere degli enti intramondani si manifesta. Con questo si pone la questione se la loro esistenza dipende o meno della comprensione che l'Esserci abbia di essi.

Parole chiave: ente intramondano, mondo, Esserci (Dasein), essere-nel-mondo, la cura

La pregunta que funda el título de este escrito, hace referencia a la cuestión del “*mundo*” en algunas partes del *Ser y el Tiempo*³⁵; ya que parece que, en los objetos que el Dasein encuentra en el mundo, que es suyo, dependen de la significación que tienen para aquel Dasein. Heidegger, parece que piensa que las simples presencias tienen significado dentro de un sistema de remisiones, aquellas, por consecuencia, tienen una historicidad sólo si se encuentran en este “sistema” de remisiones. Las simples presencias, en este sentido son intratemporales solo porque encuentran al Dasein que es esencialmente temporal.

* José Manuel Luna Conde, licenciado en filosofía por la Pontificia Università Gregoriana de Roma, especializado en Historia de la Filosofía. Es investigador independiente. Atiende la cátedra de epistemología, ética e historia de la filosofía moderna y contemporánea, y además es encargado de la sección de lengua latina en el Seminario Diocesano Mayor “San José” en Veracruz, México.

³⁵ En español existen dos traducciones de *Sein und Zeit*, la primera y la más conocida es la de José Gaos (*El ser y el tiempo*) del 1951. Sin embargo para diferentes estudiosos es mejor la traducción de Jorge Eduardo Rivera (*Ser y Tiempo*) del 1991 puesto que en ella participaron el editor de las obras de Heidegger en alemán Friedrich-Wilhelm von Herrmann, y contó con el apoyo de Hans-Georg Gadamer y Max Müller. En este trabajo utilizaré la traducción de Rivera sin perder de vista la traducción de Gaos.

Mi intención es la de evidenciar cómo las simples presencias “existen”, no sólo en relación al hombre, es decir al hombre que las “deja ser” en el totalidad de la *condición respectiva*, sino que están ya presentes en el «mundo». Se podría decir que, quisiera hacer ver cómo desde el texto de Heidegger no se puede sostener la tesis de un idealismo ontológico (BLATTER, 2005, 311). Sabemos que los existenciarios del Dasein son la comprensión y la situación afectiva. En este escrito me concentraré sobre todo en la *comprensión* pues es ahí donde el Dasein puede encontrar al ente intramundano que le sale encuentro. Y es así donde se puede caer en una metafísica irreal, pues el ser del ente sólo sería independiente de la experiencia, de la aprehensión y del conocimiento y como tal la identidad del objeto sería dada solamente al interno de un contexto definido y circunscrito (Cf. Costa, 2009, 268-271).

Es verdad que encontramos dificultad para decir como “existen” los entes intramundanos, ya que según cuanto dice Heidegger a Husserl en una de sus cartas: “estoy de acuerdo sobre el hecho que el ente entendido en el sentido de lo que usted define ‘mundo’ no puede ser clarificado en su constitución trascendental mediante un retorno a un ente que tenga un idéntico tipo de ser”³⁶. El hecho de que el mundo no se puede comprender en cuanto es, es una indicación de la necesidad de comprenderlo en otro de sí mismo: el Dasein. Aunque la comprensión es obra del Dasein mismo, la “existencia” del ente intramundano no depende de la comprensión que aquel pueda tener de éstos últimos. El ente intramundano está presente, mientras que el ente que es el Dasein “No es nunca un ‘hecho mundano real’ puesto que él no está nunca simplemente presente, sino existe. Y lo ‘maravilloso’ reside en el hecho que la constitución existencial del Dasein hace posible la constitución trascendental de todo lo positivo”³⁷. En contraposición a la existencia del Dasein se pone la presencia del ente intramundano, veamos por consiguiente como este ente intramundano puede ser descubierto dentro del mundo del Dasein, es decir dentro del horizonte de la comprensión.

Dasein y mundo

³⁶ «Concordo sul fatto che l’ente inteso nel senso di ciò che Lei definisce “mondo”, non può essere chiarito nella sua costituzione trascendentale mediante un regresso ad un ente che abbia un identico tipo di essere». (E. HUSSERL – M. HEIDEGGER, 1986, 76).

³⁷ «non è mai un “fatto mondano reale”, poiché egli non è mai solo semplicemente presente, ma esiste. E il “meraviglioso” risiede nel fatto che la costituzione esistenziale dell’Esserci rende possibile la costituzione trascendentale di tutto il positivo» (E. HUSSERL – M. HEIDEGGER, 1986, 76).

¿Cuál es el modo de ser del mundo? O como dice Heidegger: ¿Por qué es el ente y no más bien la nada? (HEIDEGGER, 1999, 11). La cuestión que me pongo aquí es la de saber primeramente: qué cosa Heidegger entiende por *mundo* en algunas partes de *Ser y Tiempo*. La cuestión sobre el *mundo* será ontológica y no óptica (Cf. HEIDEGGER, 72).

Retomo algunas consideraciones hechas por Heidegger en los números 14 y 15 de *Ser y Tiempo*, que tratan el problema del “mundo” o de la mundaneidad del mundo. La mundaneidad es definida en estos párrafos como un existenciario, por lo cual “el ‘mundo’ no es ontológicamente, una determinación de *aquellos* entes que el Dasein³⁸, por esencia, *no es*, sino un carácter del Dasein mismo” (HEIDEGGER, 1993, 77). Ya que el Dasein no se conforma con la “cotidiana presentación de lo que está presente como *vorhandenes (vorhandenen Gegenwärtigung des Anwesenden)*” (HEIDEGGER, 1969, 79). Lo meramente presente no puede ser el mundo del Dasein pues éste es el horizonte de sentido en el cual lo meramente presente puede existir. Pero antes de continuar se debe clarificar el sentido en el que Heidegger usa la noción de mundo y cual según el filósofo es la noción que más conviene en *Ser y Tiempo*.

1. Mundo se emplea como concepto óptico, y significa entonces la totalidad del ente que puede estar-ahí dentro del mundo.

2. Mundo funciona como término ontológico, y entonces significa el ser del ente mencionado en el número 1. Y así “mundo” puede convertirse en el término para designar la región que cada vez abarca una multiplicidad de entes: por ej., al hablar del “mundo” del matemático, mundo significa la región de los posibles objetos de la matemática.

3. Mundo puede ser comprendido nuevamente en sentido óptico, pero ahora no como el ente que por esencia no es el Dasein y que puede comparecer intramundaneamente, sino como “aquello *en lo que*” “vive” un Dasein fáctico en cuanto tal. Mundo tiene aquí un significado existencial preontológico, en el que se dan nuevamente distintas posibilidades: mundo puede significar el mundo “público” del nosotros o el mundo circundante “propio” y más cercano (doméstico).

4. Mundo designa, por último, el concepto ontológico-existencial de la *mundaneidad*. La mundaneidad misma es modificable según la variable totalidad estructural de los “mundos” particulares, pero encierra en sí el a priori de la mundaneidad en general. *Nosotros tomaremos terminológicamente la expresión “mundo” en la significación fijada en el número 3*³⁹. Y si alguna vez se la emplea en el sentido mencionado en

³⁸ La traducción española de José Gaos traduce *Dasein* como “ser ahí”, pero por practicidad y para respetar mejor la terminología heideggeriana dejo el término alemán que por cierto también Rivera usa en su traducción.

³⁹ Cursivo mío.

primer lugar, se hará notar esta significación mediante las comillas (HEIDEGGER, 73-74).

Siguiendo la indicación de Heidegger al final del sentido número 4, la acepción de “mundo” que seguiremos es la del número 3, por la cual *mundo* “puede ser comprendido nuevamente en sentido óntico, pero ahora no como el ente que por esencia no es el Dasein y que puede comparecer intramundaneamente, sino como ‘aquello *en lo que*’ ‘vive’ un Dasein fáctico en cuanto tal” (HEIDEGGER, 73). Por eso, la expresión mundano significa uno de los modos de ser del Dasein y no el modo de ser de un ente intramundano o perteneciente al mundo. Éstos últimos son los que el Dasein *encuentra en el mundo*, y que como tal parece que están ya presentes en mundo aun antes que el Dasein los comprenda, y estarán presentes todavía cuando el mundo del Dasein no *existirá* más.

El problema del mundo está estrechamente relacionada con la del *ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-seins*)⁴⁰ por parte del Dasein y en consecuencia la relación con el ente intramundano será aquella del “curarse de” (*Sorge*). En este sentido se instaura el *trato*⁴¹ (*Umgang*) con el mundo y con los entes intramundanos. El trato es “el ocupar-se que manipula y utiliza, el cual tiene su propio ‘conocimiento’” (HEIDEGGER, 75). Por tanto la cuestión del mundo, así como la propone Heidegger debe partir del ente que se encuentra primariamente en el mundo, es decir el ente al cual el Dasein debe cuidar. Por otra parte, el problema del mundo se debe comprender desde el punto de vista de la comprensión del ser del ente que es el Dasein. Es sólo en esa comprensión que el ser del ente intramundano puede aparecer.

Cuanto se ha dicho nos lleva a ver algunas características del ser del mundo. La primera cosa que se dijo es que el mundo es concebido como un existenciario y luego que el mundo es donde el Dasein “vive”. El ente intramundano o el ente que se encuentra en el mundo es concebido en relación al “curarse de” y así es considerado en el ámbito de la comprensión del ser: de lo utilizable. Por tanto la relación del Dasein con el ente intramundano será práctica (*pragmática*), en su uso (*para algo*) y en consecuencia el manifestarse o entrar en el ser del ente intramundano adviene en un horizonte de sentido que es el sistema de remisiones, esto será el conocimiento del “ocupar-se” en la manipulación y el uso. Esta comprensión del ser del ente intramundano

⁴⁰ La idea de Heidegger es la de interpretar el estar-en-el-mundo no “secondo tutta una tradizione ontologica, [per cui] l’essere del mondo è stato sempre interpretato a partire dalla “spazialità” caratteristica dell’ente che possiede l’estensione – la *res extensa* cartesiana –, e cioè sulla base di un’idea di sostanzialità desunta dall’ente già presente all’interno del mondo». (ESPOSITO, 2008, 140).

⁴¹ He cambiado la traducción de Gaos y he seguido la traducción de Jorge Eduardo Rivera. Mientras Gaos traduce *andar*, Rivera traduce *trato* otra variación para traducir *Umgang* podría ser *comercio*.

no puede ser que tempórea, puesto que el Dasein mismo *es* en su historicidad. El *ser-en-el-mundo* “quiere decir: absorberse *atemática* y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles” (HEIDEGGER, 84)⁴². Que el encuentro con lo utilizable sea en un modo *atemático* indica que el modo de comprensión es de tipo “práctico” es decir en el ámbito de lo utilizable. Antes de saber que es aquel ente, lo comprendemos como un ente utilizable. Estas indicaciones pertenecen al análisis preparatorio, y son retomadas por Heidegger en la segunda parte de *Ser y Tiempo* sobretodo en el número 69 que tiene por título: *La temporeidad del estar-en-el-mundo y el problema de la trascendencia del mundo*.

El problema que quiero proponer es el de ver el modo de ser del ente intramundano o de las útiles. Por eso es importante señalar algunos aspectos del mundo comprendido como *mundaneidad*. La pregunta que me mueve es la de la existencia del ente intramundano, o más bien como dice Heidegger: “La pregunta está igualmente presente en los súbitos júbilos del corazón, porque en esos momentos todas las cosas se transforman y nos rodean, como si eso sucediera por primera vez, y como si pudiésemos comprender antes su inexistencia que su existencia y el que sean tal como son” (HEIDEGGER, 1999, 11). Pero ¿cómo *son* las cosas? Es esta la pregunta a la que ahora intentaré dar respuesta. Pues siguiendo la indicación de Heidegger *todas las cosas se transforman y nos rodean* ya que son parte del mundo del Dasein, pero siendo parte de ese mundo ¿las cosas *existen* independientemente de la comprensión que el Dasein tiene de ellas? ¿Las cosas manifiestan su ser aún fuera del horizonte de sentido que son las remisiones del mundo del Dasein? ¿Los entes intramundanos pueden ser comprendidos aunque la comprensión del Dasein que las comprendía ya no exista?

2. El Dasein y el ente intramundano

Al Dasein como *ser-en-el-mundo*⁴³ se le presentan los objetos con los cuales tienen *trato* en su mundo. El modo de ser de estos objetos es lo que buscaré mostrar en las siguientes reflexiones. Tomaré en examen nuevamente el número 15 de *Ser y Tiempo* que tienen por título: *El ser del ente que comparece en el mundo circundante*. El ente intramundano es entendido en la

⁴² Subrayado mío.

⁴³ En este caso he tomado la traducción de Gaos pues Rivera dice: *estar-en-el-mundo*.

comprensión del ser de aquel ente y tal comprensión es la que el Dasein posee, pero ¿cómo es esta comprensión? Si como hemos dicho antes, el modo de relacionarse del Dasein con el ente intramundano es el *cuidado*. Yo cuido, por ejemplo, del martillo que utilizo *para* clavar un clavo en el muro que a su vez sirve *para* colgar un cuadro de Monet, que *sirve para* adornar mi habitación. La comprensión, como he dicho antes, es la del “*estar a la mano*”, el Dasein comprende los objetos como objetos de uso: el martillo, el clavo, el cuadro, la habitación, así con los demás objetos. Es en el *estar a la mano* (*Zuhandenheit*) que comprendemos el ser del ente intramundano, y parece que lo comprendemos antes como utilizable, más que como un objeto teórico. Esta comprensión indica el conocimiento propio del *curarse-de* que es de tipo práctico, por lo cual a un ente intramundano lo conozco antes como objeto de uso que como objeto especulativo.

Conviene preguntarse por el ente que comprende al ente intramundano. “En efecto, si queremos entender el modo de existir de lo que es pensado, tenemos que preguntarnos por el sujeto que piensa y esto no es una psique sino *un existente en un mundo*”⁴⁴, y este existente que se pregunta no es otro que el Dasein. Será por consiguiente, en la comprensión que el Dasein tiene del ente intramundano que podremos comprender el modo de ser del ente intramundano. El *trato* que se instaure entre el Dasein y el ente intramundano está caracterizado, como he dicho, por el *estar a la mano*. Hablar de *estar a la mano* es en cierto sentido también hablar del medio que uso para un fin, clavar el clavo con el martillo. Heidegger cuando introduce la noción de *medio* hace un *excursus* sobre

los griegos [que] tenían un término adecuado para las “cosas”: las llamaban *πράγματα*, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la *πρᾶξις*). Sin embargo, dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el carácter específicamente “pragmático” de los *πράγματα* determinándolos “por lo pronto” como meras cosas. Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el *útil* [Zeug] (HEIDEGGER, 76).

El horizonte en el que comparecen las cosas es la *ocupación*, es por eso que las “cosas” son entendidas como “útiles”. Se pone a este punto la pregunta del tipo de comprensión de los *útiles*. Esta comprensión ¿es práctica? Parece que sí, porque el horizonte de comprensión de los *útiles* es el *estar a la mano*.

¿Un útil es comprensible por sí mismo o tiene necesidad de los otros útiles para ser entendido? Heidegger piensa que “*Un útil no ‘es’, en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y*

⁴⁴ “Infatti, se vogliamo capire il modo di esistere di ciò che viene pensato, dobbiamo interrogarci sul soggetto che pensa, e questo non è una psiche, ma *un esistente in un mondo*” (COSTA, 2008, 261).

cada vez un todo de útiles [Zeugganzes], en el que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es ‘algo para’” (HEIDEGGER; 77). Si retomamos el ejemplo del martillo, del clavo, del muro, del cuadro, estos útiles por sí mismos no se pueden comprender, el martillo es martillo sólo si sirve para (*para-algo*) clavar, el clavo es para ser clavado en el muro, el cuadro sirve para embellecer mi habitación. Todo *útil* tiene una finalidad, su *para* que se utiliza o su sentido en relación al Dasein y en la remisión a los demás *útiles*. Con estos ejemplos se puede ver que los medios no *están* separados, esos se comprenden en la *remisión* de algo hacia algo (martillo – clavo; clavo – muro; muro – clavo – cuadro; que conforman un ejemplo de remisión entre las cosas). El ente es y debe ser comprendido y descubierto como un *útil-habitacional*. El útil-habitacional según Heidegger es la condición de posibilidad del *estar a la mano*. “El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es ‘en sí’” (HEIDEGGER, 80).

De todo lo que he dicho parece que los *útiles* tienen alguna existencia sólo si se encuentran al interno de la comprensión del Dasein, es decir, dentro del *estar a la mano*, como modo de ser del ente intramundano. “Las cosas no entran en la existencia dándose en la percepción, sino manifestándose en la comprensión: *es en ésta que se hace manifiesto el ser de las cosas*. Algo no existe cuando es percibido sino cuando es comprendido”⁴⁵. Si las cosas están de esta manera los útiles-habitacionales *no son* si no son comprendidos. Como he mencionado la pregunta que guía este trabajo es la de comprender qué tipo de existencia pueden tener los entes intramundanos. Hasta ahora se ha analizado la interpretación que se tiene de los objetos en la inmediatez, quiero ahora pasar a la interpretación que Heidegger da en la segunda parte de *Ser y Tiempo*, examinando el número 69 y luego algunas partes del número 73 sobre la historia de los entes intramundanos.

Los entes intramundanos en la interpretación temporal del “Curarse de”

Como Heidegger piensa, nos encontramos en la necesidad de interpretar. La *disposición afectiva (Befindlichkeit)* es uno de los esenciales del hombre. Por tanto, se debe decir que, “en

⁴⁵ “Le cose non vengono all’esistenza dandosi nella percezione, ma manifestandosi nella comprensione: *è in questa che si rende manifesto l’essere delle cose*. Qualcosa non c’è quando viene percepita, ma quando viene compresa” (COSTA, 2008, 265).

la interpretación no sólo se juega la comprensión de un hecho, de un dicho o de un escrito, sino de la existencia histórica del hombre y más comprensivamente de la historia universal”⁴⁶. El hombre se encuentra en esta situación hermenéutica, es decir, en la necesidad de interpretar a partir de la comprensión que el Dasein tiene de los objetos intramundanos, estos últimos tendrán el modo de ser en el cual son comprendidos: el *estar a la mano*.

Hay que confrontarnos con la interpretación que nace a partir de la temporalidad del Dasein. Porque, “sólo a partir del enraizamiento del Dasein en la temporeidad se hace visible la *posibilidad* existencial del fenómeno, que al comienzo de la analítica del Dasein fue presentado como estructura fundamental de este ente: el *estar-en-el-mundo*” (HEIDEGGER, 340). Este fenómeno ha sido caracterizado por el estar en medio los útiles cuidándolos. Heidegger muestra como la temporalidad misma es la condición de posibilidad del estar en medio de lo intramundano, pero no sólo porque también es la condición de posibilidad del ser-en-el-mundo mismo. Esta clarificación lleva a Heidegger a ponerse las siguientes preguntas: “¿De qué manera es posible algo así como un mundo? ¿En qué sentido el mundo *es*? ¿Qué es lo trascendido por el mundo y cuál su manera de trascenderlo? ¿Cuál es la ‘conexión’ entre la ‘independencia’ del ente intramundano y el mundo trascendente” (HEIDEGGER, 340). Algunas de estas preguntas son lo que quisiera responder y ver el modo de ser del ente intramundano.

Los útiles no están nunca aislados, sino que tienen su significatividad al interno de la totalidad de la remisión. Un útil remite a otro útil, estos se “encuentran (existen) al interno de una abertura de sentido que Heidegger llama *mundo*”⁴⁷. Se puede decir que los útiles existen en cuanto encuentran al Dasein. Retomo ahora la cuestión del *estar ahí junto* al útil, y con ella el usar, el manipular, el producir el útil, cosas que vemos todos los días, pero que, en su obviedad ponen la cuestión de cómo el Dasein en su existencia auténtica se relaciona a ellos. No se puede separar la existencia auténtica del *curarse de*. La relación es la del *trato*, trato que no tiene que ver sólo con un útil singular sino dentro de la orientación del conjunto articulado de los útiles. Dentro de esta totalidad se manifiesta también el carácter propio del útil, es decir la *condición respectiva* (*Bewandtnis*). “El carácter referencial de la condición respectiva da a entender que

⁴⁶ «nella interpretazione non ne va della comprensione di un fatto, di un detto o di uno scritto, bensì dell’esistenza storica dell’uomo e più comprensivamente della storia universale» (FERRARIS, 1998, 13).

⁴⁷ “si trovano (esistono) all’interno di un’apertura di senso che Heidegger chiama mondo” (COSTA, 2008, 264).

un útil [aislado] es ontológicamente imposible” (HEIDEGGER, 341-342), esto es posible sólo porque el útil tiene un carácter de remisión.

En la interpretación del ente intramundano ha aparecido el “para-algo” del “estar entre las cosas”, el *para-algo* está en la interpretación temporal delineado como *estar a la espera*. El estar a la espera es la posibilidad de la *presentación* y sólo porque esta última es posible, es también posible la enraizamiento del “curarse de” con su mundo de útiles. El *curarse de*, presupone la condición respectiva. “Al dejar estar en respectividad lo comprendemos existencialmente como un dejar-‘ser’. Sobre este fundamento, lo a la mano puede comparecer para la circunspección *como el ente que él es*” (HEIDEGGER, 343). Dejar estar en respectividad y dejar ser, están relacionados y el segundo presupone el primero. Por ejemplo un martillo *es* sólo si es utilizado como martillo, el martillo no es una sierra. Cuando un *útil* que no puede ser utilizado porque *falta*, hace referencia a una totalidad de útiles; lo útil *falta*, es decir no está presente y así no puede ser utilizado. Para retomar el ejemplo del martillo, éste no se puede utilizar si no hay clavos para clavar. La remisión a los clavos es necesaria para la comprensión del martillo, y aunque los clavos faltaran el martillo remite a los clavos.

Sólo en la medida en que lo que opone resistencia queda descubierto en base a la temporeidad extática del ocuparse, puede el Dasein fáctico comprenderse en su estar abandonado a un “mundo” del que nunca llega a enseñorearse. Aún cuando el ocuparse quede reducido a lo más apremiante de las necesidades cotidianas, él no es jamás una pura presentación, sino que brota [o salta fuera] de un retener que está a la espera, sobre la base del cual —o, mejor aún, siendo él esa “base”—el Dasein existe en un mundo. Por eso, incluso en medio de un “mundo” extraño, el Dasein sabe de alguna manera cómo habérselas (Heidegger, 344)⁴⁸.

Si existe un “mundo” del cual el Dasein no se puede enseñorearse, entonces, los entes intramundanos deben tener por eso una existencia que no depende de la comprensión que el Dasein tiene de ellos. El Dasein se confronta con este “mundo”, aún más, vive en él como estar-ahí junto a lo útil. El mundo como tal sólo puede ser comprendido por el Dasein, es por esto que Heidegger puede decir que

La unidad horizontal de los esquemas de los éxtasis hace posible el contexto originario de los respetos-para con el por-mor-de. De ahí se sigue que, en virtud de la constitución horizontal de la unidad extática de la temporeidad, al ente que es en cada caso su Ahí le pertenezca siempre algo así como un mundo abierto (HEIDEGGER, 353)

⁴⁸ Heidegger juega aquí con dos acepciones de *mundo*. “Mundo” significa la totalidad de los entes intramundanos, mientras que *mundo* indica el lugar en el cual el Dasein “vive”. (Cf. el § 14).

Sólo porque el mundo está abierto sobre el fundamento del *Da* del Dasein, el mundo puede ser comprendido y con él también los entes intramundanos. ¿Cómo se comprenden los entes intramundanos? Esto lleva al análisis que Heidegger propone sobre la historicidad del Dasein.

Como se ha dicho citando a Ferraris, la hermenéutica se dirige primeramente a la historia del Dasein. En este sentido los entes intramundanos serán tomados dentro de los eventos del Dasein, es decir dentro del horizonte de sentido que es el mundo del Dasein. Por eso “Las ‘antigüedades’ que se conservan en los museos —enseres domésticos, por ejemplo— pertenecen a un ‘tiempo pasado’ y, sin embargo, están-ahí todavía presentes” (HEIDEGGER, 366-367). ¿Por qué estos útiles pertenecen a un tiempo pasado? ¿Por qué tienen una “historia”?

Los útiles (por ejemplo: un anillo, una cuchara, una lanza, etc.) son históricos porque pertenecen a un mundo que no existe más. Las cosas son históricas y son pasadas porque

el *mundo* dentro del cual, formando parte de un contexto de útiles, las cosas comparecían como algo a la mano y eran usadas por un Dasein que, en cuanto estar-en-el- mundo, se ocupaba de ellas. [...] El mundo sólo *es* en la forma del Dasein *existente*, que en cuanto estar-en-el-mundo es *fáctico* (HEIDEGGER, 367).

El mundo al que pertenecían no existe más, pero están presentes todavía. ¿Pero qué significa el ya no-ser de un mundo? Esto indica que el horizonte en cual eran comprendidos no existe más, es decir que el mundo de ese Dasein *ha ex-istido*. De esto se puede deducir que los entes intramundanos tienen una historia sólo dentro del mundo del Dasein como su horizonte de comprensión. Los entes intramundanos existen para el Dasein porque él los comprende, pero antes de ser comprendidos deben de existir, estar presentes. Es por eso que existen aunque el *mundo* en el que eran comprendidos no exista más.

Últimas anotaciones

Para retomar e intentar dar una respuesta a la pregunta que me ha guiado en este trabajo, es decir: el mundo del Dasein ¿una metafísica irreal? Se debe recorrer cada paso que se ha dado junto a Heidegger para descubrir al ente intramundano. De lo que se ha dicho, parece que la ontología que Heidegger propone no es irreal. La existencia de los entes intramundanos no depende de la comprensión del Dasein, porque el “mundo” de los entes intramundanos no puede estar sometido al Dasein. Es sólo porque los entes intramundanos están ya presentes y salen al

encuentro que el Dasein los puede comprender, por eso es necesario que se instaure un *trato* con el mundo por parte del Dasein.

Por otra parte, es verdad que los entes intramundanos sólo son comprendidos por el Dasein, pues él los utiliza, los produce y le salen al encuentro en el “mundo”, salen al encuentro todos los entes, sean los útiles, sean los que están simplemente presentes, como las piedras, la tierra y muchos otros. Es verdad que los entes intramundanos tienen una historia sólo en relación al Dasein, por ejemplo, las pirámides. Los útiles que el Dasein ha utilizado y que tenían un significado al interno del mundo que aquel Dasein que *ha ex-istido* y que tenía alrededor de sí.

Las dos posiciones, me parece, no se contradicen y más bien se completan recíprocamente. El horizonte de la comprensión hace que se pueda decir que un objeto sirve o servía para algo, o bien el espacio era o era ocupado por aquel Dasein. Los objetos no dependen de la comprensión del Dasein, por ejemplo, cosas que no se comprendían al interno de la remisión de los romanos, como la electricidad, no significa que no existiera, sino que no era comprendida en aquel “mundo”. La realidad de las cosas o su positividad estaba ya presente, y así su realidad puede ser comprendida por aquel ente que es el Dasein. Los entes son para el Dasein.

Partiendo de esto y siguiendo las reflexiones de Heidegger se podría poner la pregunta sobre la comprensión en cuanto dejar-ser al ente intramundano. ¿Cómo el ser del ente intramundano entra en la comprensión? Una indicación la tenemos cuando Heidegger habla del enunciado como *mostración*. “Enunciado significa primariamente *mostración*. Mantenemos así el sentido originario del *λόγος* como *ἀπόφανσις*: hacer ver al ente desde sí mismo. En el enunciado ‘el martillo es demasiado pesado’, lo descubierto para la visión no es un ‘sentido’, sino un ente en la forma del estar a la mano” (Heidegger, 157), esto abriría a la posibilidad de explicar la existencia del ente a través de la relación que el ser de las cosas tiene con el lenguaje, tema que Heidegger tratara por ejemplo en la *Carta sobre el humanismo*⁴⁹ o en *De camino al habla*⁵⁰ especialmente en las conferencias que hablan sobre la esencia habla. Es intrigante cuando en la segunda conferencia afirma: “Pronuncia simultáneamente el nombre para ser y decir” (HEIDEGGER, 1987, 165). Establece así una correlación entre ser y decir que no puede ser separada.

⁴⁹ M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

⁵⁰ M. Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal-Guitard, 1987.

La comprensión de la existencia de las cosas o entes intramundanos y su relativo conocimiento o desvelamiento, pone la interrogante sobre la experiencia. En Husserl las categorías y las cosas se muestran antes que el juicio, es decir se muestran en la experiencia antepredicativa. La cuestión por tanto del a priori material⁵¹ en la fenomenología. Heidegger se apropia la noción de experiencia antepredicativa y la modifica puesto que como hemos mencionado los entes intramundanos entran en la existencia en el *mundo* del Dasein que es la forma en la que comprende las cosas y es sólo ahí donde se manifiesta el ser de las cosas. Se tiene experiencia de las cosas pero solo en su uso o en cuanto estar a la mano. Una aproximación o continuidad entre el percibir las cosas de la experiencia antepredicativa y la comprensión del ser de las cosas como estar a la mano sería una opción para explorar el modo de ser de los entes intramundanos.

Referências Bibliográficas

BLATTNER, W., Temporality. In: DREYFUS, H. L. – WRATHALL, M. A. (ed.), *A companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

COSTA, V., Essere nel mondo. In: FERRARIS, M. (ed.), *Storia dell'Ontologia*. Milano: Bompiani, 2008.

ESPOSITO, C., Il periodo di Marburgo (1923-28) ed “Essere e Tempo”: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale. In: F. VOLPI (ed.), *Guida a Heidegger*. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo. Roma-Bari: Editori Laterza, 2008.

FERRARIS, M., *L'ermeneutica*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1998.

HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, Fondo de cultura económica. Traducción de José Gaos. México D.F., 1993.

———. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

———. *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Gedisa Editorial, 1999.

———. *Zur Sache des Denkens*. Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1969. Trad. Española: *Tiempo y Ser*. Madrid, Tecnos, 1999.

⁵¹ La cuestión del a priori material Husserl la trata en las *Investigaciones Lógicas* (2 volúmenes, Alianza, Buenos Aires, 2005).

———. *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal-Guitard, 1987.

———. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

HUSSERL, E. – HEIDEGGER, M., Lettera di Heidegger a Husserl, 22 ottobre 1927. In: CRISPIN, R. (ed.), *Fenomenologia. Storia di un dissidio*. Milano, 1986.

A RELAÇÃO ENTRE NÁUSEA E ARTE NA OBRA “A NÁUSEA” DE JEAN-PAUL SARTRE

Vinicius Xavier Hoste*

Resumo: Este artigo tem como propósito analisar a relação entre a Náusea e a arte a partir do romance *A Náusea* de Jean-Paul Sartre. Para examinar a relação entre esta angústia existencial que dá nome ao livro e o objeto estético, em primeiro lugar, analisaremos as descrições feitas pelo personagem principal da obra, Antoine Roquentin, a fim de caracterizar o fenômeno chamado Náusea. A partir disso iremos esclarecer o que é a suspensão da Náusea experimentada por Roquentin quando ele está defronte à obra de arte, para que, finalmente, possamos colocar a pergunta sobre a autenticidade desta suspensão.

Palavras-chave: Angústia. Arte. Contingência. Náusea.

Résumé: Cet article se propose d'analyser la relation entre la Nausée et l'art depuis le roman *La Nausée* de Jean-Paul Sartre. Pour examiner la relation entre cette angoisse existentielle que donne nom au livre et l'objet esthétique, d'abord, nous analyserons les descriptions faites par le personnage principal de l'oeuvre, Antoine Roquentin, avec la finalité de caractériser le phénomène appelé Nausée. Depuis cela, nous allons clarifier qu'est-ce que c'est la suspension de la Nausée expérimenté par Roquentin quand il est devant l'oeuvre d'art, pour qui, finalement, on puisse poser la question sur l'authenticité de cette suspension.

Mots-clés: Angoisse. Art. Contingence. Nausée.

Introdução

No romance *A Náusea*, o filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980) faz uma abordagem desse acontecimento existencial que dá nome a obra. Tem-se retratada a estória de Antoine Roquentin, um historiador que há três anos mudou-se para uma pequena cidade francesa chamada Bouville a fim de concluir suas pesquisas a respeito de um tal Marquês de Rollebon, sobre o qual tem o intuito de escrever um livro. Nesse contexto que mistura romance e filosofia, Sartre apresenta esse fenômeno chamado Náusea.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFESCar); Bolsista FAPESP. Email: vini17hoste@gmail.com

Roquentin descobre a Náusea ao perceber a contingência das coisas, porém, várias vezes no decorrer da história ele tem a impressão de superar essa Náusea através do contato com a música: “O que acaba de ocorrer é que a Náusea desapareceu. Quando a voz se elevou no silêncio, senti meu corpo se enrijecer e a Náusea se dissipou” (SARTRE, 2011, p. 39). Dessa maneira, a questão que se coloca aqui é: o que acontece com Roquentin diante da arte? Haveria na arte algo capaz de superar a Náusea?

O que é a náusea?

A Náusea que Sartre evoca em seu romance não se refere a um simples mal-estar físico, pelo contrário, refere-se à angústia existencial do indivíduo diante da captação da contingência. A esse propósito, o filósofo francês afirma que: “Longe de tomarmos esse termo *náusea* como metáfora tomada de nossos mal-estares fisiológicos, é, ao contrário, sobre o fundamento desta náusea que se produzem todas as náuseas concretas e empíricas [...] que nos impelem ao vômito” (SARTRE, 2011b, p. 426, grifo do autor).

Roquentin, personagem principal do romance, não sabe inicialmente aquilo que lhe está acontecendo, não sabe se é algo que provém de fora ou se nasce nele mesmo, contudo, é importante sublinhar que em nenhum momento ele trata aquilo que sente como uma doença, ou como algo passível de cura médica. Roquentin sente apenas um estranhamento, mas ainda não sabe que o que lhe causa aquele “enjoo adocicado” é justamente o fato de estar provando o gosto da existência nua e crua. Em um primeiro momento, porém, a reflexão não se dá nesse plano da existência nua e crua, mas sim no plano da existência cotidiana e de suas máscaras. É aos poucos que Roquentin irá derrubar tais máscaras.

Primeiramente, Roquentin percebe que na vida cotidiana não há o que costuma-se denominar *aventuras*, isto é, não há o “[...] sentimento de uma ligação fatal do passado ao presente e ao futuro que implica o conhecimento simultâneo dos três e de sua ligação” (SARTRE, 1981, p. 1681, tradução nossa). No dia a dia não há começos como acontecem nas histórias, não há começos como nas músicas, e não existe, tampouco, o senso de finitude. O conceito de *aventura* aqui é entendido como a necessidade que se dá em cada momento de um acontecimento, isto é, onde cada momento tem razão de ser e é anterior ao que lhe segue, de modo que não existem

prolongamentos inúteis, mas sim uma continuidade entre os instantes, como se o tempo escorresse de maneira linear. Isso se contrapõe a cotidianidade, onde não é possível distinguir começo e fim, onde tudo se confunde. A respeito disso, Franklin Leopoldo e Silva (2003, p. 82) afirma: “A vida possui uma forma de acontecer que não comporta a estabilidade de uma continuidade narrativa; ela se constitui de fatos e nada assegura que haja entre eles conexão e teleologia”.

A Aventura só é possível a partir da narração, pois quando se está dentro de determinada situação, vivendo-a, não se pensa na mesma, mas simplesmente se vive. É isso que se percebe no seguinte relato de Roquentin:

[...] uma noite, num café de San Pauli, Erna me deixou um momento para ir ao toailete. Fiquei sozinho [...]. Comecei a narrar para mim mesmo o que ocorrera depois de meu desembarque. [...] Senti então com violência que vivia uma aventura. Mas Erna retornou, se sentou ao meu lado, me enlaçou o pescoço com seus braços e detestei-a sem saber bem por quê. Agora compreendo: é porque era preciso recomeçar a viver e a impressão de aventura acabava de se dissipar (SARTRE, 2011, p. 59/60).

A partir desse relato percebe-se que na trivialidade cotidiana, diferentemente da narrativa, não se pode distinguir um começo e muito menos um fim, há apenas uma sucessão dos fatos, e isso se dá pois “[...] quando os próprios fatos acontecem no presente, eles têm a gratuidade do vivido espontâneo e não a necessidade do já acontecido” (SILVA, 2003, p. 83). Em contrapartida, na *aventura* o fim já é sabido quando se começa, e é justamente esse fim que dá um sentido ao que se denomina começo. Nela “[...] os instantes deixaram de se empilhar uns sobre os outros ao acaso, foram abocanhados pelo fim da história que os atrai, e cada um deles atrai por sua vez o instante que o precede” (SARTRE, 2011, p. 61). Tudo na *aventura* tem uma razão, uma ordem, ou seja, tudo nela é necessário; já na vida cotidiana não acontece da mesma maneira.

É com a desmistificação da possibilidade da *aventura* que o mundo da existência vai se desvelando, ou seja, o mundo cotidiano vai perdendo esse sentido que as pessoas lhe conferem. Roquentin, então, começa a ver as coisas em sua nudez e não consegue conferir-lhes outra roupagem: “Mas para mim não existe segunda-feira nem domingo: existem dias que se atropelam desordenadamente [...]” (SARTRE, 2011, p. 78). A partir daí é como se tudo perdesse a consistência: “Nada parecia verdadeiro; eu me sentia rodeado por um cenário de papelão que podia ser bruscamente transplantado. O mundo esperava, retendo a respiração, encolhendo – aguardava sua crise, sua Náusea [...]” (SARTRE, 2011, p. 107).

Nesse contexto, um cenário fantasmagórico e aterrorizante apresenta-se e tudo parece poder acontecer, mas não em um sentido das histórias de fantasmagóricas de Edgar Allan Poe, aquilo que amedronta aqui é a própria realidade, a própria existência: “A ausência de necessidade torna o mundo ameaçador” (SILVA, 2003, p. 84). Nesse momento é como se o mundo mostrasse toda a sua nudez cruel, toda a sua contingência onde nada se explica e tudo poderia dar-se de maneira diferente, metamorfosear-se. Para Roquentin não existia lei alguma que obrigasse o mundo a seguir uma ordem: “[...] é por preguiça que o mundo parece o mesmo de um dia para o outro. Hoje parecia querer mudar. E então *tudo, tudo* podia acontecer” (SARTRE, 2011, p. 107, grifo do autor). Segundo Franklin Leopoldo (2003, p. 82, grifo do autor), isso pode ser explicado da seguinte maneira:

A suspensão da imagem habitual do mundo e sua substituição pelo bizarro e pelo não-previsível configuram assim a perda da estabilidade que as coisas detinham quando possuíam a *aparência de ser*. É nesse sentido que as coisas se *desvelam* precisamente quando *deixam de ser*, já que o *ser* que as caracterizava consistia somente na projeção do conjunto de expectativas do sujeito.

Ora, a partir de tais reflexões é possível chegar à uma descrição da Náusea como aquilo que provém do simples fato de existir, mas que só é compreendido a partir da captação de si mesmo como existente. Roquentin perturba-se com essa descoberta, já que não pode mais esquecer tal fato: ele sente seu corpo, cada parte do seu corpo como parte de sua existência, da saliva até a mão, tudo é ele, tudo é a sua existência e não existe modo de fugir disso. Ele não pode tampouco fugir de seus pensamentos, e isso é ainda pior, há no pensar uma responsabilidade da qual ele não consegue fugir: “[...] essa espécie de ruminação dolorosa: *existo* - sou eu que alimento. Eu. O corpo vive sozinho, uma vez que começou a viver. Mas o pensamento, sou *eu* que o continuo, que o desenvolvo. *Existo*. Penso que *existo*. [...] Se pudesse me impedir de pensar” (SARTRE, 2011, p. 135, grifo do autor). Mas tal pretensão de Roquentin é impossível, pois não querer pensar é já pensar: o homem é o seu pensamento e não pode não sê-lo. “*Existo* porque penso... e não posso me impedir de pensar. Nesse exato momento – é terrível – se *existo* é *porque* tenho horror de existir. [...] o ódio, a repugnância de existir são outras tantas maneiras de *me fazer existir*, de me embrenhar na existência” (SARTRE, 2011, p. 136, grifo do autor).

Há na estrutura da própria consciência uma impossibilidade de esquecer-se de si mesmo: “[A consciência] Dilui-se, dispersa-se, procura se perder na parede escura, junto ao lampião ou lá no nevoeiro da noite. Mas *nunca* se esquece de si mesma; é consciência de ser uma consciência que se esquece de si mesma” (SARTRE, 2011, p. 224, grifo do autor). Ciente disso Roquentin sai de casa, vai à rua, compra um jornal e lê sobre uma menina estuprada e estrangulada, uma

menina que não existe mais, uma menina que já não pensa, um ente do qual só restou um corpo inanimado. Mas Roquentin ainda existe, mesmo estando cansado de existir:

[...] a existência agarra meus pensamentos por trás e os desenvolve lentamente *por trás*; me agarram por trás, me forçam por trás a pensar, portanto a ser alguma coisa, atrás de mim, que respira em leves bolhas de existência, ele é bolha de bruma de desejo, no espelho é pálido como um morto, Rollebon morreu, Antoine Roquentin não morreu [...] (SARTRE, 2011, p. 139, grifo do autor).

Vê-se aqui que a Náusea revela uma verdade intransponível da condição humana, isto é, a existência: “Pensar na existência e, sobretudo, sentir-se existindo é algo como perder o chão, não poder apoiar-se em mais nada”. (SILVA, 2003, p. 85). Tal revelação traz consigo a destruição de todas as proteções e ilusões que, *a priori*, dão um valor a vida. Tem-se então acesso ao grau zero da existência, ou, nas palavras de Jeanson (1955, apud SARTRE, 1981, p. 1670, tradução nossa), à “captação afetiva de um fenômeno de ser”.

Na vida cotidiana, porém, a maioria das pessoas não consegue chegar a essa captação, pois a moral que impera no cotidiano impede ao homem de sentir essa angústia do absurdo existencial, e por isso o mundo aparece às pessoas com se já estivesse dado, como se as coisas fossem naturalmente daquela maneira, como se o sentido das coisas residisse nas coisas mesmas. Roquentin, ao experimentar essa dimensão da existência, capta-se como um ente sem lugar, como um *estrangeiro*, como pura contingência.

Assim, a Náusea mostra ao homem que ele existe do mesmo modo como uma faca também existe: a mão e a faca existem. A Náusea seria, então, como uma “evidência ofuscante”, ou seja, algo que ao mesmo tempo em que revela o verdadeiro sentido das coisas, mostra que esse verdadeiro sentido é uma total ausência de sentido. Roquentin descreve isso da seguinte maneira: “As coisas se libertaram de seus nomes. Estão ali, grotescas, obstinadas, gigantescas, e parece imbecil chamá-las de bancos ou dizer o que quer que seja a respeito delas: estou no meio das Coisas, das inomináveis” (SARTRE, 2011, p. 168). Ele percebe aqui que o nome que se dá as coisas não é o nome *das* coisas, é o homem quem atribuí esse nome a elas, já que elas não dizem nada, simplesmente estão ali, assim como ele: “As palavras se haviam dissipado e com elas o significado das coisas, seus modos de emprego, os frágeis pontos de referência que os homens traçaram em sua superfície”. (SARTRE, 2011, p. 169). A partir disso o homem vê os objetos além do modo em que eles aparentam ser; ele vê que todos os objetos que o cercam existem, assim como ele: a existência é tudo o que está presente. A existência, de tal modo, perde

[...] seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas, aquela raiz estava sovada em existência. Ou antes, a raiz, as grades do jardim, o banco, a relva rala do gramado, tudo se desvanecera; a diversidade das coisas, sua individualidade, eram apenas uma aparência, um verniz. Esse verniz se dissolvera, restavam massas monstruosas e moles, em desordem – nuas, de uma nudez apavorante e obscena (SARTRE, 2011, p. 170).

Dessa maneira, Roquentin chega à conclusão de que tudo o que existe, existe *de trop*, ou seja, tudo existe de uma maneira gratuita, sem razão, contingentemente. Segundo Bornheim (2000, p. 20): “A náusea nadifica, dilui o significado do real; e então a paisagem, os outros e eu mesmo, tudo vai parecer como sendo demais, tudo estará sobrando”. As relações que se estabelece com essas coisas são justamente tentativas de esconder a absurdidade que cada uma delas carrega consigo, a absurdidade de existir gratuitamente e independentemente das outras. É isso que Roquentin percebe na cena do Jardim:

Éramos um amontoado de entes incômodos, estorvados por nós mesmos, não tínhamos a menor razão para estar ali, nem uns nem outros, cada ente confuso, vagamente inquieto, se sentia demais em relação aos outros. *Demais*: era a única relação que podia estabelecer entre aquelas árvores, aquelas grades, aquelas pedras. [...] cada um deles escapava das relações em que procurava encerrá-los, isolava-se, extravasava (SARTRE, 2011, p. 171, grifo do autor).

Entretanto, o angustiante nesse ponto não é o fato de que as coisas existam sem sentido, mas o fato de que também o homem exista dessa maneira. A partir da contingência tem-se a concepção do homem como um ser incapaz de encontrar algo que fundamente totalmente sua existência e, ao mesmo tempo, incapaz de ter uma certeza sobre seu futuro; a própria presença do homem no mundo se revela como sendo *de trop*, como um excesso injustificável, já que sua presença é injustificável. O homem enquanto ser *contingente* é ao mesmo tempo *de trop* e *pas assez*, demais e insuficiente.

Essa captação de si como ser que não tem em si mesmo seu fundamento é justamente a captação da contingência: "Penso logo sou. Sou o quê? Um ser que não é seu próprio fundamento, um ser que enquanto ser, poderia ser outro que não o que é, na medida em que não explica seu ser" (SARTRE, 2011b, p. 129). Assim, ao captar-se como existente, o homem capta também a injustificabilidade de seu ser, e é essa a Náusea de Roquentin: perceber-se como *ontologicamente contingente*.

No caso de Roquentin, a ideia do suicídio aparece como forma de aniquilar aquele sentimento de não-necessidade; porém, também o seu cadáver, o seu sangue, os seus ossos seriam *de trop*: ele “era demais para eternidade”. Desse modo, a existência é vista por Sartre como um “absurdo fundamental”, isto é, um absurdo que tem o caráter absoluto: todo gesto do homem apresenta-

se como relativamente absurdo, pois o absurdo sem explicação é o próprio fato de existir e isso é irremediável:

Não estava surpreso, bem sabia que aquilo era o Mundo, o Mundo inteiramente nu que se mostrava de repente, e sufocava de raiva de ser grande e absurdo. Sequer se podia perguntar de onde saía aquilo, tudo aquilo, nem como era possível que existisse um mundo ao invés de coisa alguma. Aquilo não tinha sentido, o mundo estava presente em toda parte, à frente, atrás. *Antes* dele não houvera nada. Nada. Não houvera um momento em que ele pudesse não existir. Era isso que me irritava: obviamente não *havia nenhuma* razão para que aquela larva corrediça existisse. *Mas não era possível* que não existisse. Isso era impensável: para imaginar o nada, era preciso estar já ali, em pleno mundo, vivo e de olhos bem abertos; o nada era apenas uma ideia em minha cabeça, uma ideia existente flutuando naquela imensidão: esse nada não veio antes da existência, era uma existência como outra qualquer e seguida depois de muitas outras (SARTRE, 2011, p. 179/180, grifo do autor).

Desse modo, a existência não se dá por escolha própria, mas tudo o que existe simplesmente o faz por que não tem o poder de evitar este fato. Tudo o que existe está jogado no mundo, em um contexto que já existia antes e que existirá depois: tudo existe como pura contingência.

Então, o mundo da existência revela-se como outro em relação ao mundo em que os homens normalmente vivem: os homens vivem pela razão, pela explicação, entretanto, este é um mundo que não existe, assim como não existe, por exemplo, um círculo, criação humana, que é algo explicável, mas não algo existente. O mundo da existência pode ser definido como um mundo contingente e, segundo Coorebyter (2005, p. 77, tradução nossa), justamente “[...] a espontaneidade do contingente assinala a derrota do pensamento, o fracasso da razão frente ao absurdo; ela designa um espaço desenhado no vazio, um além da representação, uma esfera de ser puro irreduzível ao conhecimento”. Porém, esse “além da representação” do qual fala Coorebyter não representa um ganho, pelo contrário, quando Roquentin capta a total contingência das coisas, quando se rompe a relação utilitária que o homem estabelece com os objetos, é como se algo lhe fosse subtraído. A partir disso o mundo da existência revela-se como totalmente absurdo, isto é, como algo que não pode ser explicado, e mesmo os nomes e as funções que os homens dão às coisas, nada acrescentam a elas: elas estão “abaixo de qualquer explicação”, pois “[...] a contingência escapa tanto ao princípio de não contradição como a experiência cotidiana, e a toda forma de lógica ordinária” (COOREBYTER, 2005, p. 87, tradução nossa). Justamente por isso, todas as vezes que Roquentin tenta se expressar sobre a contingência ele acaba utilizando uma linguagem metafórica-literário-poética.

A contingência representa então o acontecimento revelador da Náusea:

Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio. Quando ocorre que nos apercebemos disso, sentimos o estômago embrulhado, e tudo se põe a flutuar [...]: *isso é a Náusea* (SARTRE, 2011, p. 175, grifo nosso).

Com a Náusea surgem também vários questionamentos, mas diante da contingência se tem *a priori* uma impossibilidade de qualquer resposta, o que aumenta ainda mais esse sentimento angustiante. O homem encontra-se aqui diante do mistério da existência. Assim, há uma multiplicação das perguntas e uma impossibilidade para a realidade humana em responder qualquer questionamento sobre a contingência de tudo o que está-aí: o que é simplesmente é, sem nenhum porque que o justifique. Roquentin expressa da seguinte maneira seu espanto diante da existência: “Estou antes... surpreso, diante dessa vida que me é dada – dada por *nada*” (SARTRE, 2011, p. 201, grifo do autor). Ou seja, o problema de Roquentin não é com a natureza enquanto tal, mas com o sentido que o homem busca dar a ela, pois este sentido, para ele, não existe mais enquanto algo que seja dado *a priori*, não existe mais enquanto algo natural.

Nesse momento, mais do que algo que provenha da existência ou que seja acrescentado ao sujeito, pode-se afirmar que a Náusea se dá como algo inseparável do próprio sujeito:

Não posso dizer que me sinta aliviado nem contente; ao contrário, me sinto esmagado. Só que meu objetivo foi atingido: sei o que desejava saber; compreendi tudo o que me aconteceu a partir do mês de janeiro. A Náusea não me abandonou e não creio que me abandone tão cedo; mas já não estou submetido a ela, já não se trata de uma doença, nem de um acesso passageiro: *a Náusea sou eu* (SARTRE, 2011, p. 169, grifo nosso).

Entretanto, tal descoberta da Náusea como inseparável do sujeito não pode ser vista como o resultado das etapas descritas anteriormente; assim como afirma Franklin Leopoldo e Silva (2003, p. 85): “Não se pode dizer que a descoberta da existência seja um momento de rearticulação de todas as manifestações anteriores da Náusea, pois isso seria dar a elas uma ordem e uma finalidade”. Não há na Náusea, assim como acontece na existência, nenhum encadeamento causal; pelo contrário, o que se tem com a Náusea é a perda dessas referências de necessidade e a captação da contingência. A Náusea, então, não pode ser representada por um simples sentimento, mas é muito mais um acontecimento ou uma experiência existencial característica da realidade humana: a Náusea é a maneira pela qual o indivíduo capta-se como existente, isto é, como contingente.

A relação entre náusea e arte

Ao mesmo tempo em que afirma-se que a Náusea se dá como algo inseparável do sujeito, Roquentin, em vários momentos do romance, tocado pela arte, sente-se aliviado dessa angústia existencial: a música lhe toca como uma “pequena felicidade de Náusea”.

Segundo Coorebyter (2005, p. 95, grifo do autor, tradução nossa), “[...] a música cura da náusea por que ela é *puro trabalho do tempo sobre o tempo*, articulação dos instantes que tem valor de vitória sobre a duração e sobre o presente, colocação em forma do informe, equilíbrio da ordem e da desordem, encarnação por excelência da fatalidade como antítese da contingência [...]”. Assim, é como se a música transcendesse a realidade ordinária, como se ela estivesse em um tempo próprio. Enquanto a música toca Roquentin consegue transcender o seu próprio tempo - o tempo que está envolvido pela Náusea - e adentrar no tempo da música: ele não mais está na Náusea, mas sim na música. Isso se dá segundo Franklin Leopoldo (2003, p. 90, grifo do autor), pois na música “[...] a passagem do tempo e o acontecimento que preenche essa passagem coincidem. O *tempo* da música é o tempo em que ela *acontece*, e com absoluta necessidade”. Não há na música momentos dispersos, cada instante é precedido e seguido por outro, cada instante da canção se dá necessariamente. Tem-se então um tempo onde os instantes se dão em ligação estrita com os instantes que o precedem, ou seja, o que aconteceu anteriormente explica aquilo que acontece agora; nada é supérfluo, nada é perdido, o presente segue perfeitamente o seu caminho em direção ao seu futuro. O tempo da música é algo irreversível, mas não no sentido de que seja determinado a partir de uma causa, pelo contrário, é o futuro que o arrasta em sua direção. Sobre isso Sartre afirma que:

Há na melodia alguma coisa de fatal. As notas que a compõem se espremem umas contra as outras e se impõem estreitamente. Do mesmo modo a tragédia se apresenta como uma marcha forçada em direção à catástrofe. Nada pode voltar atrás: cada verso, cada palavra arrasta um pouco mais longe nessa corrida em direção ao abismo. Não há hesitação nem atraso: nenhuma frase vã que permita um instante de repouso, todos os personagens, qualquer coisa que eles façam, avançam em direção a seu final (CONTAT; RYBALKKA, 1970, apud COOREBYTER, 2005, p. 43, tradução nossa).

Há na música uma espécie de determinismo inverso, ou seja, é o final que dá a cadência da obra, é o futuro que aspira passado e presente nessa caminhada que segue em direção a sua própria morte, a seu próprio destino. A primeira nota do saxofone é em si mesmo também o anúncio de sua morte: a música tende ao seu suicídio. O futuro aqui se dá como algo profético, e contrapõe totalmente a forma gratuita com a qual ele se apresenta na cotidianidade contingente. Há aqui uma: “Necessidade sem determinismo, implacável unidade temporal de

uma totalidade artística comandando suas partes, fazendo nascer o presente em resposta ao passado, mas pelas necessidades do futuro, saturando a duração de relações fatais [...]” (COOREBYTER, 2005, p. 43, tradução nossa). Dessa forma, tudo o que se dá na música é necessário, mas sem ser determinado, e é isso que Coorebyter chama fatalidade, essa síntese entre o previsível e o imprevisível que se dá dentro da obra. É por isso que a arte surpreende o homem, é por isso que Roquentin, mesmo sabendo que cada nota será seguida por outra nota, ainda consegue sentir um efeito surpreendente que suspende a Náusea: cada nota da canção é necessária e, ao mesmo tempo, imprevisível, inesperada. Tem-se aí uma característica totalmente particular no tempo estético, característica essa que vai totalmente contra a contingência do tempo cotidiano: “[...] a totalização das três dimensões temporais torna-se *efetiva* na Arte [...]” (COOREBYTER, 2005, p. 44, grifo do autor, tradução nossa).

Contrariamente a vida, a música enquanto arte pertence ao reino da necessidade. Se na vida cotidiana tudo se dá contingencialmente, na música, ao contrário, há o sentimento de *aventura* “[...] surgindo como um toque de clarim, como as primeiras notas de uma melodia de *jazz*, bruscamente cortando o tédio, fortalecendo a duração” (SARTRE, 2011, p. 57, grifo do autor). A música não parece de existência, a música simplesmente *é*. Desse modo, ela é capaz de ir além dessa consciência que Roquentin tem de si; com a música ele supera aquele seu sofrimento existencial e começa a sofrer a dor do saxofone, uma dor que sofre no compasso, “com uma pureza árida”. Ele, então, já não precisa se preocupar com a existência, pois está no mundo da música, e a música enquanto arte é pura irrealidade. A música não é o disco que gira, não é a voz da mulher que canta, não é o piano que toca, ela está para além de tudo isso:

Nada pode interrompê-la, nada que venha desse tempo no qual o mundo despencou; ela cessará por si mesma no momento exato. Se amo essa bela voz é sobretudo por isso: não é nem por seu volume, nem por sua tristeza; é porque ela é o acontecimento que tantas notas preparam, de tão longe, morrendo para que ela possa nascer. E no entanto estou intranquilo; bastaria muito pouco para que o disco parasse [...]. Como é estranho, como é comovente que essa rigidez seja tão frágil. Nada pode interrompê-la e tudo pode aniquilá-la (SARTRE, 2011, p. 38).

Desse modo, pode-se dizer que o som que a vitrola produz é um som inatingível pela realidade; o disco que toca pode estar arranhado, mas isso não tem o poder de alcançar a canção; a cantora pode estar morta, mas a canção ainda estará lá, pois ela *é*, intacta, além de qualquer ente, além de qualquer existente:

[A música] Revela-se, delgada e firme, através de espessuras e espessuras de existência e, quando queremos captá-la, encontramos apenas entes, esbarramos em entes desprovidos de sentido. Ela está por trás deles: sequer a ouço, ouço sons,

vibrações do ar que a revelam. Ela não existe, posto que nela nada é demais: é todo o resto que é demais em relação a Ela. Ela é (SARTRE, 2011, p. 230, grifo do autor).

É possível então fazer uma distinção entre a música, enquanto ser, e todo e qualquer existente, pois “[...] a ‘existência’ abrange o domínio do real, do empírico, do factual, enquanto o ‘ser’ designa o reino da essência, da ideia, do necessário” (COOREBYTER, 2005, p. 31, tradução nossa).

A partir disso Roquentin pensa que a composição da obra poderia salvar o seu criador de existir, poderia alçá-lo ao *ser*, purificá-lo da existência na medida em que isso é possível para um homem. Ele entrevê aqui uma possibilidade de justificar sua existência através da criação artística. Contudo, aquilo que ele não percebe é que o que lhe evoca aquele sentimento de fuga da realidade não é a criação, já que ele não a experimentou, mas é a obra enquanto algo contemplado, algo que está dado fora da existência.

Ora, o que Roquentin vê na criação da arte é uma possibilidade de superação da contingência, porém, nenhuma criação artística, qualquer que seja ela, é capaz de salvar seu criador da contingência, pois a contingência reside na própria existência. No caso de Roquentin, o que acalenta sua Náusea, é a música enquanto contemplada, assim, a pretensão de se salvar pela criação é, *a priori*, um fracasso.

Anny, antiga companheira de Roquentin, em uma conversa mostra-o que a criação não representa uma salvação, mas apenas uma ação. Perguntada se não se sentia *arrebatada* (o que ela chama de “momentos perfeitos”) quando atuava no teatro, ela responde ao historiador:

- Um pouco, por momentos: nunca muito intensamente. O essencial para todos nós era o buraco preto, bem a nossa frente, no fundo do qual havia pessoas que não víamos; a eles, evidentemente, era apresentado um momento perfeito. Mas, sabe, elas não viviam dentro dele: o momento se desenrolava diante delas. E pensa que nós, os atores, vivíamos dentro? Afinal ele não estava em parte alguma, nem de um lado nem do outro da ribalta, não existia; no entanto todo mundo pensava nele. (SARTRE, 2011, p. 202).

Ora, a pretensão de salvar-se através da criação artística é um equívoco da parte de Roquentin, já que o criador da obra não se torna algo necessário juntamente com a obra criada, ele continua sendo uma contingência mesmo que dê origem a algo necessário. Para Sartre (2011b, p. 31, grifo do autor): “Pode-se conceber uma *criação*, desde que o ser criado se retome, se separe do criador para fechar-se imediatamente em si e assumir seu ser: nesse sentido, cabe dizer que um livro existe *contra* seu autor”. Ou seja, a partir de sua criação, o autor e a obra se separam, a obra é aquilo que se torna permanente, ela ganha vida própria. Essa salvação que Roquentin

acredita ser possível através da arte não é a salvação do indivíduo enquanto tal, não é o sujeito que se salva, mas apenas um personagem inexistente, irreal: o criador da obra. Por exemplo: Antônio José Santana Martins não se salva da contingência a partir de suas composições musicais, Tom Zé é quem se salva; mas Tom Zé não é o indivíduo, é apenas o personagem, algo que, assim como a canção, é irreal. Contudo, mesmo que o Antonio interprete o Tom Zé, ou mesmo que ele se torne Tom Zé fora dos palcos, estaremos diante de dois Tom Zé's, o existente e o irreal, um que perece da existência e outro que é perene.

Portanto, quando ao final de *A Náusea* Roquentin pensa em escrever um romance com o intuito de justificar a sua existência, esse seu projeto é apenas uma ilusão alimentada por ele, simplesmente uma esperança de fugir da contingência. Aquilo que faz com que Roquentin sintasse aliviado em relação à Náusea quando está diante da arte é o fato dela não pertencer ao mundo da existência e tampouco ao mundo cotidiano: a arte transcende a existência, pois ela é irreal.

Conclusão

A crença de que é possível escapar à contingência, ou seja, de que é possível escapar absolutamente da Náusea, é um equívoco derivado da ideia de que o homem possui o poder absoluto sobre a natureza, de que ele possui o poder de ser o seu mestre: o homem se crê além de toda a facticidade que o constitui. Todavia, quando o homem se sente existindo e tem a intuição da contingência através desse “enjoo adocicado” que é a Náusea, ele percebe a recomposição do real de uma maneira selvagem.

Dessa forma, ao entrar no tempo estético esse homem sai da contingência e por alguns momentos não sente mais a Náusea. Contudo, infelizmente [ou felizmente] não é possível viver nesse tempo, não é possível viver em chave estética. Assim, a tentativa de escapar da Náusea pela arte se coloca desde o início – seja como criador, seja como espectador – como um projeto totalmente destinado ao fracasso, já que o contato com a arte acaba por realçar ainda mais o abismo contingente que é a existência humana. O ideal estético almejado pela arte jamais poderá ser alcançado na cotidianidade, deixando-se apenas entrever por alguns momentos nesse irreal que é a obra, porém, em seguida, o homem é jogado novamente na contingência.

Então, a arte se apresenta como uma fuga fracassada da Náusea, já que a passagem do mundo irreal ao mundo real não é para o homem uma transição sem danos, essa passagem joga o homem em uma angústia ainda mais profunda:

A contemplação estética é um sonho provocado e a passagem ao real é um autêntico despertar. [...] uma consciência fascinada, bloqueada no imaginário, é de repente liberada pela interrupção brusca da peça de teatro, da sinfonia e retoma de repente contato com a existência. Não é preciso mais nada para provocar o enjoo nauseante que caracteriza a consciência realizante (SARTRE, 2005, p. 371, tradução nossa).

Dessa maneira, a Náusea é insuperável enquanto derivada da contingência, pois essa contingência é ontológica não podendo ser superada pelo homem: “[...] o Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais” (SARTRE, 2011b, p.132).

Referências Bibliográficas

- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- COOREBYTER, Vincent de. *Sartre avant la phenomenologie*. Paris: Ousia, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. *Oeuvres Romanesques*. Paris: Gallimard, 1981.
- _____. *L'imaginaire*. Paris: Gallimard, 2005.
- _____. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- _____. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 2011b.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: UNESP, 2004.

RESENHA

Lúcio Álvaro Marques, *A glória do ateísmo*, Porto Alegre, Editora fi, 2014, 129 pp.

Luis Martínez Andrade*

La obra que nos presenta Lúcio Álvaro Marques constituye un importante aporte a la reflexión filosófica contemporánea. Representante de una nueva generación de pensadores, el trabajo de este filósofo y teólogo brasileño, no sólo se destaca por colocar sobre la mesa *preguntas intempestivas* –en el sentido nietzscheano del término– sino también por *proteger contra el olvido* el mensaje de los profetas contemporáneos, en ese sentido, destaca su compilación de los textos de Dom Luciano Mendes de Almeida⁵².

Compuesto de cinco ensayos, y donde las “inquietudes nietzscheanas del autor” (p. 15) se plasman en cada una de las páginas, el libro *A glória do ateísmo* expresa la necesidad de pensar el acto filosófico como una tarea infinita pero también para ejercerlo sin renunciar a la belleza discursiva. Para ello, como nos dice el autor, “una dosis de curiosidad y un poco de escepticismo irónico, muchas veces, son antídotos frente a los dogmatismos y fundamentalismos” (p. 17). En ese sentido, el autor se posiciona por un lado, contra el relativismo y, por el otro, contra el dogmatismo fanático.

Verdade e Interpretação, capítulo primero de la obra, aborda la relación entre el pensamiento del filósofo alemán Federico Nietzsche y la propuesta exegética de Gianni Vattimo, ésta última conocida como pensamiento débil. Tomando como punto de partida la frase *Quid est veritas?* y armado de un excelente bagaje nietzscheano, Lúcio Álvaro Marques muestra la fuerza de las consideraciones intempestivas del *Maestro de la sospecha* para advertir los límites tanto del pensamiento metafísico como del positivista. Efectivamente, en el terreno de la teoría del

* Doctor en Sociología por *l'École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Email: luisma_andrade@hotmail.com

⁵² José Carlos dos Santos y Lúcio Álvaro Marques, *Dizer o Testemunho*. Volume I, São Paulo, Paulinas, 2013.

conocimiento, aunque Nietzsche no denostaba el camino de la *dianoia* (silogismos, lógica, razón) pugnaba por la vía de la *phantasia*, esto es, las sensaciones, la intuición y la imaginación. Además, no se puede soslayar el hecho de que para Nietzsche “la cosa” siempre se encuentra en relación al sujeto y no existe, por tanto, a la manera kantiana, como “cosa en sí”. Al respecto, escribe Lúcio Álvaro Marques que: “la noción de conocimiento de la verdad en sí es un equívoco, Nietzsche rechaza también el ideal de la unidad de la verdad. Ella existe, pero no desde un punto-de-vista universal, inmutable: El sueño de la objetividad del conocimiento es contrario a la realidad y a la vida” (p. 21).

Además, Lúcio Álvaro Marques observa el lugar que el observador (o si se quiere, investigador) ocupa en el acto de la observación y de allí que “todo conocimiento es interesado y, por tanto, esté contaminado por el *para qué*, y siempre a disposición de un interés determinado” (p. 22). Este señalamiento es de importancia capital pues revela que la tan mentada “neutralidad axiológica” (Max Weber) es una exigencia imposible de ser cumplida a cabalidad. En palabras de Nietzsche:

“La cosa en sí (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombre y para expresarlas apela a las metáforas más audaces [...]. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas”⁵³

Por consiguiente, Lúcio Álvaro Marques, ciñéndose a la tesis nietzscheana según la cual “no existen hechos sino interpretaciones” (p. 24), considera fundamental el papel de un conocimiento dialogal donde el encuentro del intérprete con el mundo es pieza clave.

Acto seguido, Lúcio Álvaro Marques analiza la propuesta de Gianni Vattimo referente a la hermenéutica como compañía del ser. Incluso, nos recuerda el autor, que para el filósofo italiano la hermenéutica es la *koine* (lugar, casa) de la filosofía (p. 26). Por tanto, el trabajo hermenéutico revelaría que la verdad no es unívoca sino plural y singular. A la diferencia de la metafísica –discurso violento–, la hermenéutica –sostiene Lúcio Álvaro Marques– no se posiciona “como doctora de la verdad” sino como “oyente de la verdad”.

Consciente de los aportes gnoseológicos que la hermenéutica ofrece al pensamiento contemporáneo (que el *ser-verdad* no es una estructura metafísicamente establecida sino que se

⁵³ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 22-23.

presenta como un *evento*, por citar un ejemplo), Lúcio Álvaro Marques apunta que “hablar del ser, ya no a través del verbo ser, solamente es posible cuando se reconoce que el lenguaje no es el ser, sino que sólo transmite su eventualidad” (p. 34). En suma, la hermenéutica nos pone sobre la pista de que el *ser-verdad* se devela como una *fábula* –en el sentido nietzscheano– por medio de imágenes, de representaciones, de metáforas. En ese sentido, la metáfora juega un papel importante estimulando a la imaginación, a la creación, a la invención; es un proceso por el cual el humano se desprende de las cadenas de la razón instrumental-positivista, para poder elevarse a la cima de la montaña y observar la pintura del *ser-mundo-verdad*.

En el segundo capítulo titulado *Arqueología Humana*, el autor analiza, desde la psicología analítica (Carl Gustav Jung), la cuestión de la simbología humana en tres producciones históricas: la esfinge egipcia, el ángel del profeta Ezequiel y los animales de Zaratrustra. El objetivo de Lúcio Álvaro Marques es demostrar, por un lado, que “el valor del arte reside en remitirnos a una reflexión sobre las realidades humanas” (p. 40) y, por el otro, que “el arquetipo –como consenso universal– es un marco de significación (*moldura significacional*) o de referencia para el pensamiento ligado más a la sabiduría que al conocimiento” (p. 41). A partir del análisis del lenguaje arquetípico de estas obras, el autor propone estudiar “el patrimonio espiritual de la humanidad” como *realidad profunda*. La hermenéutica débil, como meta-teoría del juego de interpretación (p. 38), constituye una herramienta no desdeñable en el contacto con la *eventualidad* del ser. Aquí, las intuiciones nietzscheanas vuelven a mostrar su potencialidad:

“La imitación se opone al conocimiento en que éste no da por válida ninguna transposición sino que quiere retener la impresión sin metáfora y sin consecuencia. Para tal fin se petrifica: la impresión capturada y aislada por conceptos, luego muerta, despedazada y, como concepto, momificada y conservada. Ahora bien, no hay expresión “verdadera” ni conocimiento verdadero sin metáfora [...]. El conocimiento es únicamente un trabajo sobre las metáforas más en boga, es decir, una imitación que ya no se siente como imitación. Naturalmente, no puede penetrar en el reino de la verdad”⁵⁴.

O humano e o Divino entre a Aurora e o Ocaso constituye el tercer capítulo de la obra de Lúcio Álvaro Marques. En este acápite, el autor plantea las consecuencias para el hombre en lo que refiere a la muerte de Dios. Aquí, el punto medular radica en la pregunta de hasta qué punto es posible para el pensamiento filosófico convivir de manera sensata con la “certeza epistemológica” de ambas muertes (la de Dios y la del hombre), ya que si tanto la verdad como

⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *Estética y teoría de las artes*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 173

el hombre pierden el fundamento mediante la muerte de Dios ¿Cuál es el sentido del quehacer filosófico?

Es desde las reflexiones de filósofos como Hegel, Michel Foucault o Paul Ricœur y de teólogos de la talla de Karl Rahner que Lúcio Álvaro Marques sostiene la idea de que la modernidad filosófica europea permitió teóricamente la muerte de Dios (p. 74). La modernidad europea, nos dice el autor, condicionó no sólo la cuestión del sujeto sino que también posibilitó la tragedia del ateísmo en la tarea especulativa. En efecto, es con Pascal (visión trágica del mundo) que la condición de la naturaleza humana es considerada como corrompida y donde se esboza la figura de un Dios perdido. Posteriormente, tanto con Hegel como con Nietzsche, la cuestión de la muerte de Dios será asimilada en el discurso filosófico de la modernidad. Sin embargo, es con Karl Rahner que la palabra Dios adquiere una nueva tesitura. Así, escribe Marques, “la libertad fundamental del hombre no estaría, como Nietzsche piensa, en la muerte de Dios, en cuanto posibilidad de 'una nueva aurora' o como abertura radical de 'nuestro mar'. La libertad humana, para Rahner, depende fundamentalmente del retiro (*afastamento*) del mundo planificado por la tecno-ciencia y el encuentro con la fatalidad del amor a lo necesario. El *fatum* divino liberta a libertad humana” (p. 65). La muerte de Dios implicaría, según Marques, la muerte del hombre, ya que éste último queda a la disposición de las leyes de la ciencia y de la técnica y, por consiguiente, es despojado de su propia función de pensar. De ahí que “la cuestión de la muerte de Dios y del hombre no es sólo una cuestión entre muchas otras, sino precisamente la cuestión que posibilita o no el pensamiento futuro” (p. 74).

El capítulo cuarto *O Tempo e os Deuses* es un diagnóstico de la sociedad contemporánea. En este acápite se analiza la relación que mantienen el hombre con la temporalidad vacía de esta *modernidad realmente existente*. Por un lado, el autor aborda la emergencia del pluralismo religioso (pp. 80-84) y, al mismo tiempo, reconoce el fenómeno del fin de las metafísicas. Por otro lado, Lúcio Álvaro Marques observa la manera cómo la subjetividad es moldeada por la dinámica del sistema económico. Al respecto, sostiene que: “se construye así una sociedad que, antes que nada, se piensa como lugar de tiempo de gozo en una búsqueda incesante de satisfacción intensa e inmediata del deseo indeterminado e insaciable” (p. 85). Observamos, pues, en esta sección una crítica radical a la estructura basada en un modelo mimético de

consumo, crítica en concordancia a los postulados teóricos de los principales teólogos de la liberación como Hugo Assmann, Franz Hinkelammert o Jung Mo Sung⁵⁵.

Finalmente, *A necessidade do Ateísmo*, último capítulo de la obra es una interesante reflexión sobre los diferentes sentidos de la expresión “muerte de Dios”. Aquí el autor aborda el sentido óntico (la muerte del Hombre-Dios), el sentido lógico y epistemológico (evanescencia del lenguaje), el sentido ético (disolución de todos los valores fundados en la creencia) y el sentido ontológico (aceptación de que lo humano está irremediablemente perdido). Huelga decir que el autor establece la distinción entre la muerte de Dios para los creyentes y la muerte de Dios para los filósofos. Apoyándose en las ideas de Nietzsche y de Levinas principalmente, Lúcio Álvaro Marques pondera la pertinencia del escepticismo en el desarrollo del pensamiento crítico. En otras palabras, “el escepticismo constituye la condición y el modo fundamental del pensamiento que no acepta de manera irreflexiva el dogma como verdad primera” (p. 101).

En términos generales, el trabajo de Lúcio Álvaro Marques nos ofrece una mirada crítica y sugerente en torno al ateísmo. En diálogo con el pensamiento teológico y filosófico tanto de los clásicos como de los contemporáneos, esta obra nos invita a reflexionar sobre la fragilidad de la existencia humana y sobre la imperiosa necesidad de construir un tiempo mesiánico pero, sobre todo, nos pone sobre la pista de que “la mística que nace del escepticismo rechaza cualquier idolatría” (p. 102). Sobre esta última cuestión, es difícil no pensar en el romántico judío Ernst Bloch quien en su *Ateísmo en el Cristianismo* escribió que: “sólo un ateo puede ser un buen cristiano y sólo un cristiano puede ser un buen ateo”⁵⁶.

⁵⁵ Hugo Assmann e Franz J. Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre Economia y Teologia*, Vozes, São Paulo, 1989. Néstor Míguez, Joerg Riger e Jung Mo Sung, *Para além do espirito do Império*, Paulinas, São Paulo, 2012.

⁵⁶ Ernst Bloch, *Ateísmo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno* “Chi vede me vede il Padre”, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 23.