

A Metafísica em tempos extremos

Oscar Federico Bauchwitz
Gilvanio Moreira
José González Ríos
(Orgs.)



editora
CAULE DE PAPIRO®

***A Metafísica
em tempos
extremos***

Editora	<i>Rejane Andréa Matias Alvares Bay</i>
Conselho editorial	<i>Alessandro Dozena Breno Trajano de Almeida José Mateus do Nascimento Louize Gabriela Silva de Souza Luzia Guacira dos Santos Silva Maria Aparecida Vieira de Melo Sibele Berenice Castellã Pergher Tânia Maria de Araújo Lima</i>
Revisão	<i>Os autores</i>
Imagem da Capa	<i>Templo da água (Honpukuji), Tadao Ando, 1989.</i>
Projeto Gráfico e Diagramação Eletrônica	<i>Caule de Papiro</i>

A Metafísica em tempos extremos

Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz
Prof. Dr. Gilvanio Moreira
Prof. Dr. José González Ríos
Organizadores

 editora
CAULE DE PAPIRO®

Natal, 2026

©2026. Oscar Federico Bauchwitz, Gilvanio Moreira, e José González Ríos (orgs.). Reservam-se os direitos e responsabilidades do conteúdo desta edição aos autores(as). A reprodução de pequenos trechos desta publicação pode ser realizada por qualquer meio, sem a prévia autorização dos autores(as), desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei n. 9610/1998) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal. Depósito legal na Biblioteca Nacional conforme Lei N° 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

Catálogo da Publicação na Fonte.
Bibliotecária/Documentarista:
Rosa Milena dos Santos – CRB15 / 847

B337m Bauchwitz, Oscar Federico.

A metafísica em tempos extremos [recurso digital]/ Oscar Federico

Bauchwitz; Gilvanio Moreira; José González Ríos. – Natal: Caule de Papiro, 2026.

400 p. : il.

ISBN 978-65-5477-169-6

DOI: 10.66933/9786554771696/cauledepapirobook

1. Metafísica. 2. Filosofia. 3. Pensamento. I. Moreira, Gilvanio. II. Ríos, José González. III. Título.

CDU 111

Editora Caule de Papiro
Rua Serra do Mel, 7989, Cidade Satélite
Pitimbu | 59.068-170 | Natal/RN | Brasil
Telefone: (84) 3218 4626
www.cauledepapiro.com.br

7ª EDIÇÃO DO COLÓQUIO INTERNACIONAL DE METAFÍSICA

16 a 19 de junho 2025, UFRN, Natal, Brasil

Comissão Organizadora

Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Profa. Dra. Gisele Amaral (UFRN)

Prof. Dr. Gilvanio Moreira (UFCA)

Prof. Dr. José González Ríos (CONICET / Universidad de Buenos Aires)

Profa. Dra. Malena Tonelli (Universidad de La Plata)

Gabriel Pinheiro Menezes (PPGFIL-UFRN)

Nathalia Cristina Medeiros Maia (PPGFIL-UFRN)

Comissão Científica

Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Prof. Dr. José Ordoñez Garcia (Universidad de Sevilla)

Profa. Dra. Claudia D'Amico (Universidad de Buenos Aires / CONICET)

Profa. Dra. Acylene Ferreira (UFBA)

Apoios

PAEP-CAPES / ARC-CNPq

PPG-UFRN / FUNPEC

Sumário

Apresentação	11
1	
La metafísica, 89 secondi alla mezzanotte del Doomsday Clock	13
<i>Sandro Mancini</i>	
2	
Physis, um presente de Hermes: acerca da passagem Odisseia X, 275-308	35
<i>Clodomir Barros de Andrade</i>	
3	
Por uma metafísica da alma.....	43
<i>Gisele Amaral</i>	
4	
Plotino, filósofo del extremo en un mundo sin límites	53
<i>Malena Tonelli</i>	
5	
Vida que contempla vida: o que a metafísica neoplatônica tem a nos ensinar sobre a natureza?.....	65
<i>Cícero Cunha Bezerra</i>	
6	
Ousía, dýnamis, enérgeia en Proclo (In Alcibiadem 277,5-278,10).....	77
<i>José María Níeva</i>	
7	
“Nicolás de Cusa y una metafísica de y para tiempos extremos”	85
<i>José González Ríos</i>	
8	
Propostas transconfessionais e anti-extremistas: o exemplo do Sufismo... 97	
<i>Edrisi Fernandes</i>	
9	
Eu vos imploro, irmãos, permaneçei fiéis à terra: Nietzsche e o declínio da ilusão antropocêntrica	117
<i>Gabriel Pinheiro Menezes</i>	

10

História versus Metafísica em Nietzsche..... 125

José Nicolao Julião

11

A ecofilosofia e as mudanças metafísicas do conceito de natureza 149

Alexander Maar

12

La cuestión del sujeto como encrucijada. Un aporte al estudio de la filosofía española 179

Cristhian De Bravo

13

Como confrontar a tendência hegemônica ao afirmativismo? Contribuições críticas da filosofia de Julio Cabrera..... 197

Danilo Luiz Silva Maia

14

Pensar o abismo: sobre a ausência de fundamento em Heidegger 219

Fernando Gilabert

15

A subjetividade algorítmica como ápice da metafísica 235

Acylene Maria Cabral Ferreira

16

Metafísica da devastação: a leitura de Heidegger sobre a vontade de poder em Nietzsche e o tema da desertificação da terra 249

Gilvanio Moreira

17

Heidegger: la destrucción de la metafísica y el Giro (Kehre)..... 263

José Ordóñez García

18

“A dor ardente é não podermos nos fazer presença para o inútil: Heidegger, a desolação da Terra e o aniquilamento do humano” 279

Oscar Federico Bauchwitz

19

A floresta e o mercúrio: eco-metafísica Yanomami em tempos catastróficos 287

Jan Clefferson Costa de Freitas

História universal lateral: Merleau-Ponty nos limites do pensamento moderno	307
--	------------

Vinícius Alves Bastos Medeiros

Exceso y oblicuidad. Dos claves de lectura con y contra la metafísica en la <i>nouvelle phénoménologie française</i>: Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien	323
--	------------

Matías Pizzi

Mística da Terra: por um idealismo realístico em tempos de crises ecológicas	335
---	------------

Nathalia Cristina Medeiros Maia

Avistamento e escuridão: imagens fugidias e fabulações interespecíficas para tempos extremos	355
---	------------

Sofia Porto Bauchwitz

Da arte como prática de pensamento: do siri à <i>lateralidade do agora</i>	365
---	------------

Sofia Porto Bauchwitz

Ana Beatriz Queiroga Marques Couto

Caroline Del Rio Degenari

Márgenes temporales y fuerza geofísica de la praxis. El desafío entre destino y arrepentimiento en el tablero de la historia creatural	373
---	------------

Gianluca Cuzzo

Apresentação

A 7ª edição do Colóquio Internacional de Metafísica reuniu pesquisadores em torno ao tema “A metafísica em tempos extremos”, procurando compreender a relevância das questões metafísicas para o enfrentamento dos problemas atuais que evidenciam a necessidade de uma reflexão e de mudanças radicais tendo em vista as mudanças climáticas e os fenômenos extremos cada vez mais recorrentes.

Desde suas origens, a metafísica tem sido um pensar dos extremos, dos limites, de bordas e fronteiras. Deste modo procurou esclarecer o que é mais próximo: o espaço vivido e vivenciado, não apenas por um indivíduo ou consciência isolada, senão aquele que diz respeito a uma coexistência originária do indivíduo como o todo. A Metafísica procurou e procura compreender e interpretar os mundos que habitamos. Mundos que criam lugares, atmosferas, climas, horizontes, paisagens, e, sobretudo camadas protetoras com diferentes pontos de vista, sejam biológico, psicológico, social, político e religioso, entre outros, que são familiares ao ser humano e que afiançam a sua existência sobre a terra. Sem dúvidas, os nossos tempos são tempos extremos, de catástrofes, de crises, em ordens diversas. Tempos nos quais o mundo parece fragmentar-se, invalidando lugares e horizontes de sentido, atmosferas, sistemas confiáveis de imunidade e de cuidados.

Nas mais diversas regiões do conhecimento se investigam soluções e se aponta a necessidade de mudanças e novas possibilidades para habitar a terra e superar as vicissitudes atuais. Este livro é um convite a pensar esses tempos extremos a partir de, em e através da Metafísica, procurando discernir o que importa propriamente ao ser humano e, a partir daí, abrir novas perspectivas para enfrentar-se àquilo que em nossa época limita e ameaça a sua existência.

Gostaríamos de agradecer a todos os docentes e pesquisadores que apresentaram os trabalhos que ora vem à luz, aos colegas e discentes que

participaram da Comissão Organizadora e da Comissão Científica, e à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Também registramos os nossos agradecimentos pelo apoio financeiro recebido ao Programa de Apoio a Eventos da CAPES (Processo 88881.012377/2024-01); ao CNPq pelo Auxílio a Realização de Eventos (Processo: 440039/2025-8) e à Pró-reitoria de Pós-Graduação (PPG/ UFRN) e, em especial, ao Prof. Rubens Maribondo do Nascimento, que viabilizaram a realização de mais uma edição do Colóquio Internacional de Metafísica.

Os organizadores

La metafisica, 89 secondi alla mezzanotte del Doomsday Clock

Prof. Dott. Sandro Mancini¹

Da Plotino ad Anders

Nella prima parte di questo scritto mi propongo di mostrare come il movimento di pensiero attivato dalla metafisica di ispirazione neo-platonica sia in grado di esibire l'idealità del tempo e dello spazio e di aprire varchi di senso a prospettive utopiche. Nella seconda parte cerco di mettere in situazione la metafisica e a tal fine mi avvalgo della lezione di Günther Anders.

A partire dai suoi esordi platonici e aristotelici, e fino al XVIII secolo, la metafisica ha presentato un costante nocciolo intensivo, comune a tutti i suoi frastagliati percorsi, consistente nell'assunto di una fondamentale, ancorché parziale, coappartenenza di pensiero ed essere, operativa nell'esperienza e dipanantesi nella sua trama, entro i registri ermeneutici delineati dalle quattro cause aristoteliche: un assunto esibito intuitivamente, a titolo di evidenza antepredicativa, ma non proposto come dimostrabile. La metafisica muove da un atto di fede filosofica e da una conseguente decisione per il senso, che evita il suo snaturamento in dogmatismo; quest'ultimo, dove si è verificato, lo è stato quindi a titolo di caduta e non di conseguenza inevitabile. Nella filosofia medievale questo comune punto di partenza si prolunga tanto nella direzione dell'ontologismo tomistico e della successiva *via antiqua* che prende le mosse da esso, quanto nella

¹ Filiado: Università degli Studi di Palermo.

direzione del concettualismo proprio della *via augustiniana moderna*, che ha preso forma nel XV secolo nella scia di Ockham. “Via antiqua” e “via moderna” si sono, di volta in volta, contrapposte e intrecciate, fino a ricomporsi magistralmente in Cusano, e ancor più in Leibniz. A entrambe queste versioni della metafisica si è contrapposto lo scetticismo di origine pirroniana, assertore della separazione di pensiero ed essere e fautore del divieto di travalicare il piano visibile dell’esperienza sensoriale; in particolare, nella prospettiva dello scetticismo nominalistico risulta del tutto preclusa l’operatività della causa finale, che invece è indispensabile in ogni progettualità provvista di respiro utopico o escatologico. Kant formula questa interdizione nella prima delle tre Critiche, bandendo l’intuizione intellettuale sul piano fenomenico; poi però, con la seconda Critica, egli dischiude un nuovo accesso al piano noumenico muovendo dall’esperienza morale, per ricomporre infine i due piani nella terza Critica, resi composibili dalla distinzione tra giudizio determinante e giudizio riflettente. Il riconoscimento del carattere precipuamente teleologico del secondo tipo di giudizio consente a Kant di recuperare i contenuti maturati nella “via moderna” della metafisica. A loro volta Fichte e Schelling riabilitano la portata euristica dell’intuizione intellettuale, revocando l’interdizione frapposta da Kant nella prima Critica; Hegel poi compie la sua magistrale sintesi, con l’immettere la presenza dell’Assoluto nel vivo dell’esperienza storica, facendo del negativo e della contraddizione le leve del processo teleologico, tanto mondano quanto oltremondano.

Dopo il tentativo attuato da Leibniz, quello di Hegel è l’ultimo che cerca di portare a sintesi la metafisica di matrice aristotelica e la metafisica di ispirazione neoplatonica; la prima imperniata sull’Essere, la seconda sull’Uno. La deflagrazione del sistema hegeliano, o quanto meno della sua pretesa panlogistica di rendere trasparente l’esperienza nella luce emanante dal concetto, ha determinato la proliferazione delle costellazioni filosofiche che ha scandito i cammini della filosofia dalla metà del XIX secolo fino a oggi. In questo accavallarsi di linguaggi filosofici, eterogenei e reciprocamente indifferenti tra di loro, alla metafisica è rimasto solo il ruolo riconosciutole da Nicolai Hartmann e da Karl Jaspers: il primo, col ravvisare la sua unica possibile continuità nel porsi come la storia di problemi che travalicano la finitezza dell’esperienza; il secondo, col conceperla come il catalogo delle risposte ai tre perenni interrogativi sempre presenti nell’evoluzione del pensiero umano e raccolti nelle tre

famose domande del Venerabile Beda. Ma in entrambi i casi la metafisica è considerata come ancora legittima soltanto a titolo di pensiero interrogativo, in cui le risposte servono soltanto a rilanciare e rinnovare le perenni domande di senso. Ora, se ciò serve a salvaguardare la metafisica dalla caduta nel dogmatismo e dunque a evitare il suo uso autoritario, volto a legittimare i sistemi politici reazionari e teocrazie, non è però sufficiente a riconoscere alla metafisica una portata euristica e a renderla operativa come pensiero critico e anticipante.

La mia tesi è che la metafisica può ancor oggi valere come pensiero proiettato su nuovi orizzonti di senso, in direzione sia utopica sia escatologica; tuttavia può farlo solo nella prospettiva di un idealismo dialettico e aperto al mistero della Trascendenza, refrattario alla malia del panlogismo e accogliente l'istanza dell'eccedenza di senso insita nell'originaria paticità propria dell'esperienza. A tal fine essa deve essere concepita alla luce della perdurante lezione proveniente dall'ontologia ermeneutica e a quella della sempre valida istanza personalistica. Diversamente da Ricoeur, che decretò la morte del personalismo e la simultanea persistenza del concetto di persona², ritengo che vi sia un nucleo teorico presente in tutte le semantizzazioni dell'essere personale, che attraversa il cammino della filosofia passando da Boezio, Tommaso, Leibniz, Kant, Fichte, Kierkegaard, Lotze e i successivi sviluppi novecenteschi accomunati dall'irrinunciabile difesa del valore supremo racchiuso nella persona: un valore fondato sul porsi dell'essere umano come soggetto indeclinabile, perché provvisto di un nucleo irrelativo di senso.

In estrema sintesi, ritengo che la metafisica conservi una capacità di anticipazione nel suo paradigma platonico, come metafisica dell'Uno, mentre sia destinata a risolversi in pensiero legittimante lo status quo se essa rimane circoscritta al paradigma aristotelico e tomistico, come metafisica dell'Essere: nel primo registro ermeneutico la verità è resa operativa come espressione, travalicante i divieti frapposti dal principio di non contraddizione e dal principio di identità; in tal modo la metafisica sospinge i pensatori nell'aperto, esposti al rischio di un cimento privo di garanzie, nell'inaggrirabile sfida della contingenza e dell'imprevedibile potenza distruttiva che si leva dal fondo oscuro della natura primordiale. Di contro, nel registro ermeneutico aristotelico-tomistico la verità si pone come *adaequatio intellectus ad rem* e in nome dell'Essere erige un

2 Cfr. Ricoeur, P., *La persona*, Trad. I. Bertoletti, Brescia, Morcelliana, pp. 21-35.

recinto all'espressione, codificando ciò che si manifesta come realtà e affidandosi alle misurazioni di volta in volta effettuate dai funzionari dello *status quo*, che stabiliscono ciò a cui spetta il predicato di realtà e ciò che rimane escluso e quindi confinato tra le chimere dell'irreale. Lo scontro tra i due paradigmi decide la funzione dell'utopia e quello della cultura della guerra.

Tuttavia la valorizzazione della metafisica in chiave neoplatonica si urta con un ostacolo, ossia con il cliché dell'Uno come intrinsecamente connesso alla logica dell'esclusione, portatore di violenza e di dinamiche autoritarie, tanto sul piano politico quanto su quello religioso, evocate nel celeberrimo pamphlet del giovanissimo La Boétie (fu scritto intorno al 1549 e pubblicato clandestinamente nel 1576), intitolato *Discours de la servitude volontaire* e circolato con il nome che gli diedero gli Ugonotti, *Contr'un*. Da La Boétie a Vattimo, e più in generale alla costellazione teorica del postmoderno, il ripudio dell'Uno in nome della libertà si è vieppiù radicato, fino al punto di essere ritenuto oggi un caposaldo acquisito della filosofia antiautoritaria. Eppure, a ben guardare, le basi di questa impostazione sono fragili e non reggono neppure sotto il profilo della storia delle idee. Infatti, non soltanto grandissimi pensatori della pace, come Cusano e Leibniz, hanno costruito i loro sistemi di pensiero all'insegna dell'Uno, ma anche l'esistenzialismo, genuina filosofia della finitezza e della contingenza, è inseparabile dalla metafisica dell'Uno, come Beierwaltes ha molto bene mostrato³.

In sintesi, ritengo che il dispositivo teorico approntato da Plotino nelle *Enneadi* sia ancora valido e provvisto di portata euristica. Esso si impenna sulla concezione della verità come espressione: verità afferrabile solo prospettivamente e simbolicamente, e realizzabile prassicamente in maniera concordistica. Irriducibile all'univocità, l'espressione si dispiega in tre registri manifestativi-attuativi interconnessi. Il più elevato è l'eterno Uno, pensato affermativamente, come Uno nel tutto, quale *Omnitudo realitatis*, pienezza raccogliente le sue manifestazioni e anche la loro totalità, e pensato insieme negativamente, come Uno al di sopra del tutto, travalicante ogni sua simbolizzazione, compresa quella stessa di Uno: per valere come potenza di raccoglimento e di negazione, l'Uno

³ Al riguardo mi permetto di rinviare a due miei studi "Beierwaltes e la trascendentalità del pensiero", in *Giornale di metafisica*, XXIX (2007), v. 1, pp. 191-210, e "Beierwaltes nella corrente dell'erigenismo: la duplex theoria e lo statuto trascendentale della manifestazione", in *Annuario Filosofico*, v. 22 – 2006, pp. 117-134. Rinvio alla mia pagina su Academia.edu, al link: <https://unipa.academia.edu/SandroMancini>

deve essere concepito come non-Uno, ossia come travalicante la stessa determinazione simbolica di Uno. L'Uno come ni-ente, ritraentesi da ogni sua positiva manifestazione e rilanciante all'infinito, dall'Alto e dall'Oltre, anaforicamente e anagoricamente, il processo attuativo dell'espressione dell'Uno nei molti, al di fuori di ogni ipostatizzazione di tipo idolatrico. L'Uno, tuttavia, non potrebbe adempiere a questa funzione se non si congiungesse al secondo dei tre registri manifestativi: il perenne *Nous*, ossia l'Intelletto divino quale atemporale pensiero pensante da un lato, raggiungente già sempre tanto sé quanto l'altro da sé al di fuori della mediazione spazio-temporale, e insieme quale atemporale pensiero pensato; dall'altro lato, in una relazione di piena reversibilità noetico-noematica. In questa dimensione eidetica, connotata da integrale simultaneità, sono custodite le essenze dei soggiacenti fenomeni, a cui le essenze forniscono intelligibilità. I fenomeni distendono sul piano spaziale e su quello temporale il nucleo intensivo di verità insito nelle essenze e danno luogo al terzo e ultimo registro ermeneutico, che nelle *Enneadi* è designato come *Psyché*, Anima: esso rende parzialmente intelligibile il nostro universo misto e impreciso, in cui si intrecciano il sensibile e l'intelligibile, proprio dei fenomeni della nostra comune e visibile esperienza mondana.

Ai fini dell'operatività della concezione metafisica dell'esperienza l'ipostasi decisiva è la seconda, perché è incastonata tra le altre due e attua una mediazione dialettica tra a priori e a posteriori, tra simultaneità e successione. Ciò rende possibile intendere il processo della manifestazione come finalistico, perché fornisce i criteri di intelligibilità e i gradienti etici ed estetici che consentono di misurare i fenomeni, seppure in modo impreciso e congetturale. In tal modo, nell'interazione dei tre registri è dato di intendere fuori dal tempo, come già sempre avvenuto, ciò che è accaduto e ciò che potrebbe accadere. Fondamentale, al riguardo, è la distinzione focalizzata da Plotino in *En. III, 7* tra *aion* e *aidion*, ossia tra l'eternità propria dell'Uno, trascendente la stessa opposizione tra successione e simultaneità, e la perfetta sintesi tra queste due attuantesi nel *Nous* e connotante la sua perennità, nella quale il divino Intelletto si raggiunge in ogni sua idea e nella totalità delle idee, senza bisogno di dover scegliere tra di esse e senza dover ricorrere a scale gerarchiche: giustamente, e arditamente, Plotino definisce il *Nous* una sfera infinita. Ciò vale anche dal lato del pensiero pensante, in cui il divino *Nous* si raggiunge già sempre in se stesso e in tutte le forme singolari in cui si

esprime, in modo tale che la sfera infinita delle essenze coincide con ogni singola monade spirituale manifestativa.

Dalla seconda ipostasi si discende alla terza e in ciò prende forma il distendersi di quella perfetta e reversibile simultaneità nello spazio (prima) e nel tempo (in seconda battuta) connotanti la *Psyché* (*Anima*), ovvero la sfera mista, mobile e imprecisa, in cui si intrecciano il sensibile e l'intelligibile. Da Plotino fino a Hegel, passando per Agostino ed Eriugena, il tempo interno è concepito come l'esito della mediazione riflessiva dell'anima con sé e con l'altro da sé, e lo spazio a sua volta è concepito come il tempo che si media ulteriormente con sé e con l'altro da sé. In questa prospettiva, propria di tutto l'idealismo, la verità dello spazio è di essere l'immagine esterna del tempo. Così, per il tramite del tempo, anche lo spazio si raccorda al cielo senza tempo proprio delle essenze, e con questa ulteriore mediazione all'*aion*. Ma l'altro lato di questa visione per successione è quella per simultaneità, tale per cui ciò che esperiamo *hic et nunc* non soltanto è connesso ai vissuti che tratteniamo, evitando che siano inghiottiti dal nulla, e a quelli che anticipiamo, proiettandoci verso le possibilità che premono per giungere a espressione, ma è connesso anche a un piano di stabile invarianza, nella quale ciò che è stato, che è e che sarà, si dà a intendere come già sempre accaduto.

Emerge in tal modo l'opposizione tra metafisica e senso comune, giacché quest'ultimo è inseparabile dal presupposto dogmatico che considera il mondo naturale come il suolo indistruttibile dell'esperienza e lo eleva a muro insormontabile dell'immanenza, di modo che la funzione dell'essenza è ridotta dal senso comune alla modellizzazione dei fenomeni, coincide con la loro virtualità. In un tale realismo viene meno ogni operatività della causa finale, poiché qualsiasi asse intenzionale verticale risulta inesorabilmente risucchiato, in ultima istanza, nella piatta orizzontalità propria dell'indefinita rimanditività dei fenomeni mondani, la cui correlazione universale non porta da nessuna parte, ma solo all'indefinito e vuoto alternarsi del cominciare e del finire, in un inesorabile e cupo trionfo della necessità sulla possibilità. Di contro, la metafisica dell'Uno fa emergere il carattere pragmatico e insostanziale che connota sia lo spazio sia il tempo⁴. Questi forniscono le due indispensabili coordinate

⁴ Anche se in sede metafisica l'idealità del tempo e dello spazio è guadagnata per via trascendentale, essa trova una significativa convergenza con la fisica quantistica e in particolare con la funzione dell'*entanglement*, come bene ha posto in evidenza lo scienziato Federico Faggin, inventore del primo microprocessore, forse non casualmente figlio di un acuto interprete e grande traduttore delle *Enneadi*, Giuseppe Faggin. Cfr. F. Faggin, *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra*

cartesiane che consentono di rendere parzialmente intelligibile l'esperienza intersoggettiva, intramata dai tentativi entelechetici, in cui si progettano e si costruiscono i processi teleologici dell'accordo intermonadico, nella difficile e precaria *concordia discors*, sempre esposta ai colpi della contingenza, ma al fondo indistruttibile, o quanto meno lunga fino all'ultimo giorno del cammino umano nel mondo.

Così intesa, la metafisica dell'Uno si dispiega da una parte nel registro ermeneutico dell'immanenza, che si attiva allorché l'Uno opera come principio raccogliente tanto le essenze pensate quanto le monadi pensanti, e dall'altra parte nel registro della trascendenza, che si attiva allorché l'Uno è concepito come travalicante quella pienezza raccogliente. Ora, il nesso reversibile attivato dalla metafisica tra il vettore intenzionale della trascendenza e il vettore dell'immanenza trova la sua congiunzione nella sfera dell'essenza: senza questa congiunzione sarebbe impossibile per il pensiero umano andare oltre l'ambito fenomenico, elaborare scale valoriali provviste di consistenza atemporale ed enucleare quindi valori che valgono a prescindere dal loro grado di realizzabilità storica. La sfera delle essenze, infatti, per un verso è separata da quella dei fenomeni, ma per un altro verso è sempre in un rapporto dialettico con essa; senza quest'ultimo sarebbe impossibile, per il pensiero umano, non solo attingerne il perimetro simbolico, ma neppure avere una qualche notizia intuitiva di essa. Altrove ho cercato di delineare, tanto nella scia dello Hegel della Logica dell'essenza, quanto in quella delle folgoranti intuizioni che circolano nelle pagine di *Le visible et l'invisible* di Merleau-Ponty, l'esperienza che ne schiude un indiretto accesso⁵. In questa sede mi preme di evidenziare come questa prospettiva metafisica non confligga affatto con l'istanza di riabilitazione del sensibile propugnata da Merleau-Ponty: questa, muovendo dallo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* e rilanciandosi con Nietzsche, attraversa il pensiero novecentesco nei distinti percorsi della ragione dialettica, della fenomenologia, dell'esistenzialismo e dell'ontologia ermeneutica. Infatti, tutte queste navigazioni filosofiche

natura. Milano. Mondadori, 2022, pp. 253-4. Aggiungo che tale convergenza può essere intesa alla luce della sempre valida ipotesi leibniziana dell'armonia prestabilita.

5 Al riguardo, mi permetto di rinviare al mio "Lo spessore metafisico dell'esperienza d'essenza", in AA. VV. (a cura di Agnello C., Caldarone R., Ciatello A., Lupo R.M.), *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*, Palermo, Palermo University Press, 2018, t. II, pp. 35-53. Anche a tale riguardo rinvio al link <https://unipa.academia.edu/SandroMancini>. Per quanto concerne invece la rettifica attuata da Merleau-Ponty sul tema dell'essenza nei suoi ultimi anni rimando al mio *L'orizzonte del senso. Verità e mondo in Bloch, Merleau-Ponty, Paci*, parte seconda: *Fenomenologia e ontologia in Merleau-Ponty. L'Essere come invisibile foderà del senso del mondo.*, Milano, Mimesis 2005, pp. 215-244.

convergono nel concepire la verità conficcata nei fenomeni propri dell'esperienza in carne e ossa come l'atto, sempre rinascente, dell'ad-venire dell'evento, concepito come sempre possibile e giammai necessario e così aperto a svolgimenti utopici e financo escatologici. In questi percorsi si afferma il primato della possibilità sulla necessità, asserito apertamente dalla fenomenologia trascendentale e dall'esistenzialismo e operante anche nel paradigma dialettico, una volta che questo venga disancorato dalla pesante cappa del realismo. Tale primato è incompatibile col realismo imperniato sul paradigma della verità come *adaequatio*: tanto il realismo trascendente professato dal neotomismo, quanto il realismo immanente di gran parte, non però dell'intera, filosofia analitica, quanto, ancora, il realismo del *Dia-mat* e dei suoi odierni.

L'asserto del primato della possibilità sulla necessità è prezioso per una metafisica dell'Uno che voglia dispiegarsi in prospettiva fenomenologico-ermeneutica ed è indispensabile allo stesso porsi della problematica fenomenologica del senso. Infatti, l'affermare come via obbligata alla verità la ricerca del senso fa venir meno la significatività stessa dell'interrogazione del senso, che si tramuta *ipso facto* in ideologia legittimante lo *status quo* e fa del fenomenologo uno dei numerosi funzionari del *mainstream*: un pervertimento contro cui giustamente metteva in guardia Günther Anders nel secondo volume di *Die Antiquiertheit des Menschen*, che tuttavia giungeva a rigettare *in toto* la problematica fenomenologica del senso. Altrove ho cercato di evidenziare l'aporia in cui si incorre nel porre come necessaria la via del senso; qui voglio aggiungere che così facendo, si presuppone arbitrariamente che il territorio del senso e quello del non-senso siano separabili univocamente, con una linea di demarcazione tracciata a priori e incondizionatamente valida per tutti. Ma Merleau-Ponty ha mostrato efficacemente l'infondatezza di questa pretesa, tipica del pensiero di "sorvolo", e l'insuperabile ambiguità in cui il senso vive precariamente. Riepilogativamente, potremmo dire che l'interrogazione del senso che emerge nella filigrana dei fenomeni esperiti in prima persona e 'in carne e ossa', se fosse necessaria, si rivelerebbe come insensata, utile soltanto a perimetrare il territorio della verità e a espungervi ciò che non rientra nei sistemi di valore codificati. Si ricadrebbe così nella stessa aporia che affetta l'essenzialismo, nella sua concreta operatività, e la connessa filosofia dei valori, e che è propria di tutti coloro che elevano indignate proteste contro la violazione della dignità umana allorché fa comodo ai

potenti di turno, mentre assistono indifferenti ad atrocità, massacri e indicibili sofferenze inflitte a inermi popolazioni.

Un tale uso ideologico e legittimante della metafisica viene evitato allorché il senso dei fenomeni è ricercato allo stato grezzo, come conficcato nell'opaca fatticità dell'esperienza, insomma allorché la metafisica è operativa ermeneuticamente, come pensiero in situazione, nell'accezione sartriana del termine. Soltanto se non dimentica la situazione in cui è coinvolta, la metafisica può adempiere, nei confronti di questa, una funzione critica e anticipante, consistente nel de-realizzare la situazione, nello spogiarla dai "gusci d'uovo" (*Eierschalen*), nell'accezione blochiana del termine, e a fare emergere, in tal modo, l'autentica posta in gioco celata in essa. Una posta in gioco estrema, cui ci richiama l'orologio dell'apocalisse (Doomsday Clock), che all'inizio del 2025 segnava 89 secondi alla mezzanotte finale del cammino dell'umanità. Si tratta di un crocevia in cui l'alternativa è la continuazione del cammino dell'umanità su basi nuove, verso il dispiegamento della Noosfera liberata dalla logica del profitto e configurantesi come una confederazione planetaria di tutti i popoli, oppure l'interruzione di questo cammino a opera del perdurante dominio del capitalismo, sfociante in una conflagrazione nucleare o nell'annientamento di un'umanità ormai soggiogata al sistema transnazionale della AI.

È notissimo quanto affermò Einstein, riguardo alla possibilità di una futura guerra condotta con armi nucleari, nello scambio che ebbe con Freud sulle ragioni inconscie che portano alla guerra⁶: se un'azione forte dell'umanità non l'avesse impedita, tale fine catastrofica sarebbe stata inevitabile, perché nel percorso dell'umanità finora non si è mai verificato che ciò che fosse latente allo stato di potenza, prima o poi non sia giunto all'atto. Ora, la metafisica, facendo leva sulla sempre valida lezione di Aristotele, fornisce un'autorevole conferma di quanto asserito da Einstein: se le armi nucleari rimarranno nel mondo allo stato di potenza, ineluttabilmente prima o poi giungeranno all'atto.

6 Cfr. S. Freud e A. Einstein, *Perché la guerra. Riflessioni a due sulle sorti del mondo*. Trad. di Cesare L. Musatti, Silvano Daniele, Sandro Candreva, Ermanno Sagittario. Torino: Bollati Boringhieri, 1991.

La metafisica delle occasioni incontra la fantasia morale. Günther Anders e noi

Possiamo riepilogativamente concludere questa prima ricognizione asserendo che la metafisica, così concepita, si distende in una zona intermedia tra il vertice speculativo, dischiuso dall'intuizione intellettuale dell'Uno, e il piano dei fenomeni dell'esperienza tematizzato dalle fenomenologie e ontologie regionali. La metafisica non accede all'intuizione mistica dell'Uno trascendente ma neppure è interamente risucchiata dal tempo e dallo spazio; per questa ragione non si può dire di essa che è il proprio tempo storico appreso nel pensiero attraverso cifre sintetiche di senso, ma non si può neppure dire il contrario, e cioè che essa sia avulsa dal piano storico. La metafisica, insomma, si distende tra l'ambito dell'a priori e quello dell'a posteriori e attua la loro mediazione dialettica: una connessione che è di tipo qualitativamente diverso da quella operata dai saperi scientifici e dalla tecnica, giacché la metafisica non è coinvolta dalla regola della *mesotes*, cioè della ricerca della giusta medietà. Infatti, nella prospettiva della metafisica, la ricerca del vero appartiene alle virtù dianoetiche e non a quelle etiche: di una metafisica si può dire che è aporetica rispetto alle sue premesse, oppure che è sterile o quantomeno provvista di una debole capacità anticipativa, ma non si può dire che è estremista o all'opposto moderata.

Così concepita, la metafisica si disloca nel registro ermeneutico corrispondente alla seconda ipotesi plotiniana, ossia al "Primo Cielo" di Cusano, ma non si può separare completamente dal piano fattizio dell'esperienza, dalla sua pregnante a posteriorità e storicità: lo esige il carattere fondamentale proprio della dialettica della contrazione. Di più, e in modo decisivo: soltanto se la ricerca metafisica rimane ancorata alla dimensione precaria dell'esperienza, senza occultare la sua negatività, può evitare di pervertirsi in dispositivo teorico mirato alla legittimazione delle monocordi logiche del potere. Se la metafisica evita di cadere in questa trappola e non indugia a rimanere adagiata pavidamente nella residuale e meramente ornamentale nicchia che ancora oggi continua a occupare, essa può incontrarsi di nuovo col pensiero critico e radicale, se si assume la radicalità nella prospettiva in cui la concepiva il giovane Marx, ovvero come la ricerca della radice delle contraddizioni e dell'alienazione.

Invero questa dislocazione della metafisica non è difficile da concepire se la si mantiene nella zona intermedia tra lo slancio verso l'Uno, la cui tangenza costituisce la vetta più alta di quella che Giordano Bruno definiva la *mentatio*, e il piano discorsivo della *ratio* dall'altro lato⁷. Quest'ultima media gli a priori colti dall'intelletto che opera in noi con i dati sensibili dell'esperienza psicofisica e spazio-temporale. Se si considera ciò procedendo dall'alto verso il basso, ne risulta che la ricerca della verità muove da una vetta inaccessibile, eppure non totalmente sfuggente alla presa umana dell'intelletto, perché l'intelletto ha con essa momenti di contatto, in cui esso si sottrae allo scorrere temporale. L'immediata conseguenza di ciò è che non può esserci nessuna prospettiva umana che possa deporre il suo lato prospettico e sovrastare le altre vie della ragione, arrogandosi il privilegio di porsi come depositaria privilegiata del vero. Gli a priori che può attingere sono connotati dall'universale ermeneutico, ossia da un universale che non si sottrae allo spazio aperto e conflittuale dell'interpretazione. Correlativamente, se si guarda a ciò muovendo dal basso, ne risulta che la gravidanza di senso conficcata nel fondo patico proprio del fenomeno, che lo eccede e lo rende insuperabilmente ambiguo e opaco, e poi proprio per questo mai completamente categorizzabile, conferma il carattere prospettico della metafisica. Proprio in virtù di questa insuperabile prospettività, la metafisica si pone come pensiero congetturale e interrogativo, in cui le risposte valgono soltanto per rendere più approfondite la domanda fondamentale, quella che Bloch chiamava, in *Geist der Utopie*, il "problema incostruibile" del Sé.

Ciò che si è fin qui detto comporta che anche al filosofo metafisico sia chiesto di interrogare il tempo in cui vive, al fine di sondarne le latenze di senso e le aporie. Se volgiamo lo sguardo alla vicenda filosofica del Ventesimo secolo ne abbiamo una piena conferma, nel modo in cui i filosofi si sono posti di fronte alle vicende che hanno portato alla Prima guerra mondiale, in un atteggiamento prevalente connotato da miopia, pavidità, superficialità, che ha pervaso la quasi totalità della filosofia accademica, prona agli interessi di potere. Pochissimi filosofi hanno fatto eccezione, come Benjamin, Bloch e Lukács. Tra questi spicca la figura di Günther Rest (1902-1992), cugino di Benjamin, meglio conosciuto con lo pseudonimo Anders, pensatore eminentemente non accademico, con

⁷ Per un approfondimento dell'operatività della divina *Mens* all'interno della "Nolana Filosofia" cfr. Antonio Dall'Igna, *Alla caccia della divina sapienza. Il misticismo di Giordano Bruno*. Milano-Udine, Mimesis, 2015.

la sua originale connessione tra piano psico-socio-politico di indagine e piano metafisico. Proprio la “metafisica delle occasioni” – così egli aveva denominato la sua prospettiva – costituisce il filo conduttore del suo sofferto e intenso itinerario speculativo: un cammino condotto, fin dagli anni precedenti la Seconda guerra mondiale, nel solco della critica dell’alienazione, intesa come caratterizzante fin nella sua radice la civiltà occidentale; un sofferto itinerario condotto a contatto coi pensatori della Scuola di Francoforte, soprattutto con Marcuse, rilanciato negli anni del secondo dopoguerra alla luce dell’evento tragico ed epocale delle bombe atomiche sganciate nel ’45 su Hiroshima e Nagasaki. Soprattutto sotto quest’ultimo profilo si rivela efficace il suo tentativo di leggere i tragici eventi nipponici dell’agosto ’45. Avvalendosi della prospettiva metafisica, egli li detemporalizza, sottraendoli alla contingenza del 1945 ed elevandoli a punto zero di un nuovo corso dell’umanità: l’ultimo corso, avviato verso la probabile, ancorché non certa, autodistruzione dell’umanità e distruzione della vita sulla Terra, a opera di una conflagrazione con armi nucleari oppure a opera del deliberato annientamento della vita umana da parte del sistema delle macchine pensanti, l’odierna Intelligenza Artificiale (AI). Attivando la metafisica delle occasioni, Anders assume come già compiuto il passaggio epocale che rende definitivamente obsoleta la condizione umana, esautorata dal sistema autonomizzato delle macchine e dalla connessa mercificazione di ogni rapporto umano⁸. Anders parla al riguardo di *Antiquirtheit* dell’uomo: l’uomo è antiquato, per usare il termine scelto dal traduttore italiano, ma solo in senso decettivo. Prendendo tacitamente a prestito la strumentazione concettuale e la terminologia di *Sein und Zeit*, per Anders l’uomo si trova nella condizione esistenziale dello *Zufallen*, dell’essere scaduto, a mo’ di qualsiasi merce che si trova ancora in uno scaffale di un negozio, in attesa di venire ritirata e soppressa. Da ciò scaturisce la sua “vergogna prometeica”, il suo sapersi irrimediabilmente inadeguato rispetto alle macchine⁹.

8 Con riferimento alle bombe di Hiroshima e Nagasaki, che il Nostro assume come evento inaugurale del corso finale e autodistruttivo dell’umanità, scrive, nel 1960, nelle *Tesi sull’età atomica*: “Tutto ciò che è venturo è già qui”. G. Anders, *L’uomo sul ponte. Diario da Hiroshima e Tesi sull’età atomica*. Trad. it. R. Solmi. Sesto San Giovanni, Mimesis 2024, p. 263.

9 Nel secondo capitolo della seconda parte del primo volume di *Die Antiquirtheit des Menschen*, intitolata “Il fantasma”, l’autore scrive che le merci celano al consumatore il loro fungere da giudizi mascherati. Infatti tutte le merci hanno in comune il loro contenere, inseparabile dalla loro materialità, un giudizio mascherato su se stesse: una lode a se stesse, mediante cui si legittimano e si impongono ai consumatori: “Ciò che consumiamo, seduti davanti alla radio, davanti al video, non è la scena ma il suo allestimento, non la presunta cosa S, ma il suo predicato P, in breve: un *pregiudizio* che compare in forma di immagine, il quale, come ogni pregiudizio, nasconde il suo carattere di giudizio; ma che,

Questa previsione dell'imminente e irreversibile crisi epocale dell'umanità, avviata dalle due bombe atomiche dell'agosto '45, è preparata dalla lucida diagnosi, condotta negli anni '40, sull'impatto determinato dall'invenzione e diffusione della radio, e poi della televisione, sulle dinamiche sociali, in brevi saggi confluiti nel primo volume di *Die Antiquirtheit des Menschen*. In queste acutissime pagine Anders mette a frutto le convergenti lezioni di Adorno e Horkheimer da un lato e di Marcuse dall'altro, sulla civiltà occidentale giunta allo stadio attuale della società dei consumi. Ancora più rilevante e originale è la sua capacità di mettere a frutto quanto anticipato da Marx nel Primo Libro de *Il Capitale* e nei *Grundrisse* del 1857-59 sull'incorporazione del rapporto di produzione capitalistico entro la costituzione materiale delle forze produttive, la cui conseguenza è l'abbassamento dell'uomo a mero controllore del funzionamento delle macchine, all'interno del sistema economico imperniato sul carattere di feticcio proprio delle merci. Anders più volte ha scritto che senza la sua esperienza di operaio alle catene di montaggio nelle fabbriche americane, durante gli anni dell'esilio, non avrebbe potuto intendere così a fondo la tendenza immanente alla spersonalizzazione dei rapporti umani nel lavoro e nella vita sociale, la proletarianizzazione crescente dei ceti sociali, la concentrazione della ricchezza in poche mani e la funzione dello strato dei super-ricchi, che non è quello di dirigere i processi sociali, ma è quello di nascondere, sotto questa apparenza sviante, il sistema di dominio che si autoimpone sulla vita umana e sulla vita non-umana come anonimo, totalitario, violento, nichilista e mai sazio¹⁰. Un potere che si regge sull'imperativo di suscitare bisogni indotti nella popolazione per le merci incessantemente prodotte, che esigono di essere consumate da individui atomizzati, resi meri ingranaggi sui luoghi di lavoro e rinchiusi nelle loro abitazioni che fungono anche da prigioni senza barriere, manipolati dai media veicolati da radio e televisione: al riguardo Anders usa l'azzeccatissima espressione di "eremiti di massa", a indicare la vita da reclusi volontari condotta dagli individui della società dei consumi, che si illudono di partecipare a forme solo apparenti di socializzazione. È fin troppo facile osservare come questa definizione calzi a pennello per gli individui odierni, ammalati, ghermiti e quindi interamente sussunti entro il dominio dei social network. Nel secondo volume di *Die Antiquirtheit*

essendolo tuttavia clandestinamente, distoglie il consumatore dal prendersi la briga di giudicare ancora una volta per conto proprio" (G. Anders, *Die Antiquirtheit des Menschen*, I, trad. it. cit., p. 154).

10 Cfr. G. Anders, *Brecht konnte mich nicht riechen. Interview mit Fritz J. Raddatz* [1985], trad. it. S. Velotti, *Uomini senza mondo*, in Id. *Opinioni di un eretico*, Sesto San Giovanni, Mimesis 2023, p. 47.

des Menschen, pubblicato nel 1980 e comprendente testi scritti tra gli anni '50 e '70, Anders convalida la sua interpretazione radicalmente pessimistica della società dei consumi, intesa come totalmente alienata e avviata a un esito apocalittico, e la aggiorna alla luce della nuova configurazione dei media e dello sviluppo tecnoscientifico. Ritengo che Anders qui metta a frutto la tematica heideggeriana del *Gestell*, anche se egli non esplicita questa fonte, a causa della sua perdurante avversione per Heidegger: il *Gestell*, concepito come un sistema anonimo di imposizione¹¹, si autoalimenta vieppiù fino a giungere a un controllo planetario della vita degli individui, sussunti sotto una nichilista volontà di dominio fine a se stessa. Senza dichiararlo esplicitamente, Anders pone in circolo la tematica heideggeriana del *Gestell* con quella marxiana, che intende il rapporto di produzione capitalistico come mirato a riprodursi mediante il progressivo inglobamento del lavoro vivo nel lavoro morto, oggettivato nel segno della reificazione: un'estraneazione che mira alla progressiva distruzione del lavoro vivo e della natura, ridotta al ruolo di risorsa materiale, a disposizione della vampiristica logica di valorizzazione del capitale.

Il leitmotiv dell'elaborazione andersiana è il *prometeische Gefälle*, il “dislivello prometeico”, ovvero la “discrepanza (*Diskrepanz*) prometeica”¹², quale incolmabile squilibrio tra la finitezza della corporeità e della fantasia da un lato, e le possibilità sempre nuove dischiuse dalla tecnoscienza, di orizzonte planetario. Anders mostra efficacemente come tutto attesti che gli uomini avvertono la netta superiorità del sistema della tecnoscienza, se ne vergognano e tentano goffamente di imitare le macchine in tutto ciò che fanno, dal lavoro allo svago. Senza sviluppare una coscienza critica di ciò, gli individui del nostro tempo avvertono che la condizione umana è superata, destinata a una progressiva marginalizzazione e da ultimo a uscire definitivamente di scena, quando il sistema delle macchine non

11 In questo senso mi pare valida la scelta di Gianni Vattimo di tradurre il termine heideggeriano *Gestell* con “impianto”, in quanto esso indica sia la riduzione della società e della natura al rango di fondo utilizzabile, sia, soprattutto, il sistema della tecnica come una realtà che si auto-impone e si dispiega in modo tendenzialmente illimitato seguendo una propria logica e proprie finalità estranee all'essere umano.

12 Cfr. Latini Micaela, *Le persone e le cose. Anders lettore di Rodin, Aut Aut*, n. 397, 2023, p. 15. Nel primo volume della sua opera più importante, *Die Antiquarität des Menschen*, edita nel 1956 e tradotta in italiano col titolo *L'uomo è antiquato*, cui è seguito il secondo volume nel 1980, trattando del dislivello tra fare e immaginare, tra agire e sentire, Anders così descrive il *prometeische Gefälle*: “l'asincronizzazione ogni giorno crescente tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti, la distanza che si fa ogni giorno più grande” (G.A., *L'uomo è antiquato*, I. Trad. L. Dalla Piccola. Torino: Bollati Boringhieri, 2003, p. 24).

avrà più alcun bisogno dell'intervento umano, oppure quando tutto sarà inghiottito dalla definitiva conflagrazione nucleare.

Eppure, il pessimismo di Anders non vuole essere paralizzante fino all'ultimo, perché egli accetta la sfida impari e disperata, a mo' di un giocatore di poker che sta perdendo e rilancia fino all'ultimo la posta in gioco. Anders lo fa puntando sulla possibile alleanza tra la metafisica e la "fantasia morale"¹³. Quest'ultima consente di attuare variazioni immaginative che portano alla luce quanto di opacamente dispotico e insensato è già operante nelle società occidentali. Di proposito, Anders non enuclea dettagliati contenuti della fantasia morale, li lascia immaginare ai suoi lettori, perché rifugge dall'ambito dell'utopia, ritenendola consolatoria e rifiutando di distinguere, come Karl Mannheim, ideologia e utopia. Ma, senza dubbio, la sua fantasia mira a una società liberata dal feticismo delle merci e affidata a un governo mondiale di tipo federativo: un sogno irrealizzabile allo stato attuale, che rimarrà tale se l'umanità non riuscirà a bandire da tutto il pianeta le armi nucleari, chimiche e – dobbiamo aggiungere purtroppo oggi – cosmiche.

La fantasia morale incontra la metafisica e insieme danno luogo alla riconfigurazione dell'etica nell'era del dominio della bomba atomica. Da un punto di vista metafisico, dovrebbe vigere la fondazione della politica sull'etica, per cui i mezzi dovrebbero essere subordinati ai fini, ma ciò viene meno nell'età atomica¹⁴. Infatti, l'introduzione dell'ordigno nucleare capovolge il rapporto tradizionale tra mezzi e fini, perché la bomba atomica cessa di adempiere il ruolo di strumento della politica e diventa fine a se stessa, subordinando a sé tutto il resto, facendo di ogni altro predicato un suo strumento. Anders coglie lucidamente la conseguenza di ciò, alla luce del dominio raggiunto su scala planetaria dal Complesso Militare Industriale, che nella nostra situazione si è ulteriormente rafforzato ed è diventato militare, industriale, finanziario e informatico. Con riferimento alla guerra del Vietnam, ma generalizzando la sua portata,

¹³ Il tema è presente in entrambi i volumi di *Die Antiquirtheit des Menschen*, ma è approfondito soprattutto nel quarto capitolo della quarta parte del primo libro: "Se non vogliamo che tutto vada perduto, il compito morale fondamentale del giorno d'oggi consiste nello sviluppo della fantasia morale, cioè nel tentativo di vincere il 'dislivello', di adeguare la capacità e l'elasticità della nostra immaginazione e del nostro sentire alle dimensioni dei nostri prodotti e alla imprevedibile dismisura di ciò che possiamo perpetrare" (*Ibidem*, p. 256).

¹⁴ Nell'intervista immaginaria del 1987 *Gewalt. Ja oder nein. Eine noetwendige Diskussion*, Anders scrive: "Al posto del comunque non veritiero motto 'il fine giustifica i mezzi', dovremmo oggi porre il vero giudizio: 'i mezzi distruggono i fini' ", dove per mezzi l'autore intende la bomba atomica (G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, trad. di L. Pizzighella. Sesto San Giovanni: Mimesis 2008, p. 36).

egli afferma che tale inversione del rapporto tra mezzi e fini vale anche a prescindere dalle implicazioni della bomba atomica: non sono le armi a essere prodotte per vincere le guerre, ma sono le guerre che vengono innescate artificialmente per produrre e vendere armi, da utilizzare e da collocare nei depositi svuotati dai precedenti armamenti, resi obsoleti dal progresso tecnico. Con straordinaria lungimiranza egli sostiene che per gli Stati Uniti, che rimangono l'attore principale, ma non unico, del Complesso Militare Industriale¹⁵, è del tutto secondario aver perso la guerra col Vietnam, proprio perché il suo vero scopo è rinnovare e potenziare il sistema degli armamenti¹⁶. Dopo la fine del conflitto indocinese USA e Vietnam, scrive, non sono veramente nemici, come non lo erano i due blocchi planetari, allora ancora vigenti, perché hanno lo stesso obiettivo: impiegare le armi esistenti, svuotare i magazzini e rimpiazzarle con nuovi armi, sempre più distruttive, che ineluttabilmente ci avvicinano alla catastrofe finale, all'Armageddon in cui non si scontreranno il bene e il male, perché protagonista autentico sarà solo il sistema della tecnica che si sbarazzerà definitivamente dell'uomo.

Anders individua il possibile culmine dello squilibrio prometeico innescato dalla sussunzione della scienza e della tecnica entro i rapporti di produzione di tipo capitalistico nel trionfo dell'astrazione e dell'insensatezza: nel sistema feticistico della produzione e del consumo fine a se stesso, all'uomo è riconosciuta l'unica funzione di essere rifornito di merci, che egli deve desiderare, a opera di un incessante inoculamento di falsi e artificiali bisogni, indotti dai media, quindi consumare e rifornirsi di nuove merci¹⁷. È questo il carattere universale della nostra società – Anders lo

¹⁵ Utilizzo il termine nell'accezione di Eisenhower nel suo discorso di commiato dalla presidenza del 17 gennaio 1961.

¹⁶ Anders lo afferma nel 1978, in un saggio ricompreso nel secondo volume della sua principale opera. Il conflitto tra America e Vietnam appena concluso attesta che lo scopo della guerra è la distruzione dei prodotti, il che è interesse di entrambe le parti in gioco, ossia dei due blocchi militari che si fronteggiano a livello planetario. Anders nota come l'esito militare del conflitto è indifferente, perché in ogni modo chi vince non sono gli uomini, ma le potenze industriali: "Da questo punto di vista il Vietnam è stato solo apparentemente un nemico degli USA. In verità [...] è stato il suo migliore acquirente e perciò il suo più stretto alleato" (Cfr. *L'uomo è antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, I ed. 1980. trad. M.A. Mori. Torino: Bollati Boringhieri, 1992, p. 264). Mi pare lampante la lungimiranza di questa analisi e la sua attualità.

¹⁷ Anders scrive che nella nostra società l'uomo, ridotto al ruolo di consumatore, è già predisposto a essere conformato a ciò a opera di una matrice ideale che, a mo' di stampo, si imprime su di lui senza che questi se ne accorga: è l'uomo a essere in funzione delle merci e non il contrario. Il bisogno di consumare le merci non è che uno strumento funzionale al bisogno di smerciarle e sostituirle con nuove merci. La funzione del consumatore è quella di assicurare il proseguimento della loro produzione. Di conseguenza gli uomini, in questo sistema sociale interamente reificato, si rivelano come ontologicamente inferiori agli scopi delle merci (Cfr. *Ibidem*, pp. 186 e 198.). Il tema è approfondito nel secondo volume dell'opera, dove l'autore mostra l'insensatezza di questo circolo: "Con il rifornimento permanente [scil.: delle merci] siamo trasformati in consumatori permanenti" (*L'uomo è antiquato*).

scrive negli anni '50 – la scaturigine della forza neutralizzante che uniforma bisogni e comportamenti: “la forza neutralizzante fondamentale [...] è il carattere di merce di tutti i fenomeni”¹⁸. In tal modo l’essere umano tendenzialmente non ha più una funzione significativa nel processo di produzione, sempre più automatizzato e svincolatosi dall’intervento umano; ma la costitutiva finitezza della condizione umana rende impossibile un’ indefinita ripetizione del processo di produzione e consumo delle merci. Anders disegna insomma le linee di un processo insensato, privo di direzioni e finalità, il cui coronamento potrebbe essere una conflagrazione nucleare che ponga termine alla vicenda umana, al suo faticoso dar forma alla noosfera sul piano planetario¹⁹: un esito autodistruttivo, scandito dalle tre rivoluzioni industriali, che nel loro succedersi hanno quasi completamente inglobato nell’insensata e nichilistica logica della valorizzazione crescente del capitale il lavoro vivo, le forze produttive e la vita stessa, operando una crescente quantificazione del qualitativo.

Particolarmente acuta è l’analisi andersiana degli effetti causati dall’invenzione della radio e poi della televisione, rispettivamente indagati negli scritti degli anni Trenta e Quaranta e in quelli degli anni Cinquanta: il principale effetto, su cui Anders insiste dagli anni Quaranta in poi, è la frantumazione dei legami intersoggettivi e la conseguente atomizzazione degli individui, indotti a vivere come incapsulati nelle loro case e raccordantesi soltanto attraverso i media, come si è già visto. Come non vedere la straordinaria lungimiranza di un’analisi che anticipa l’accelerazione impressa a questa condizione esistenziale inautentica a opera dei media impostisi negli ultimi 40-50 anni? E come non vedere l’ulteriore accelerazione impressa a questo processo di forzato isolamento degli individui a partire dal Covid19, e dalla conseguente generalizzazione di quello che in italiano è chiamato “smart working” e in inglese “remote working”, ovvero “working from home” (WFH)? Ancora, come non vedere in

II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, I ed. 1980. Trad. M.A. Mori. Torino: Bollati Boringhieri, 1992, p. 234). L'esito è una sempre maggiore passivizzazione della condizione umana, che conduce a non saper più distinguere tra realtà e apparenza, fino al punto di non poter più avvertire la perdita di libertà che consegue da ciò: “Ci attacchiamo alle mammelle inesauribili degli apparecchi” (*Ibidem*, p. 235).

18 *Die Antiquartheit des Menschen*, I, trad. cit., p. 117.

19 Assumo il concetto di noosfera non dal suo celebre formulatore, Vernadskij, ma dal teologo Teilhard de Chardin, che l’ha inserito nella sua fenomenologia cosmica, imprimendogli una torsione personalistica e creazionistica. Cfr. S. Mancini, “Nella Noosfera, verso il Punto Omega: la ricerca scientifica tra socializzazione personalizzante e logica del profitto”, in *Intelligenza e spiritualità* (a cura di F. Bisio), Atti del convegno annuale 2022 dell’Associazione Italiana Teilhard de Chardin. Torino: Associazione Italiana Teilhard de Chardin, 2023, pp. 25-31. Il testo può essere scaricato da <https://unipa.academia.edu/SandroMancini>.

sintonia con ciò la diffusione delle università telematiche, che proprio agli eremiti di massa si rivolgono? Anders va oltre e prevede l'assottigliarsi delle manifestazioni di protesta, destinate a essere sempre meno imponenti manifestazioni di massa e sempre più testimonianza di pochi individui privi di seguito: nel cullarsi nell'illusione di compensare la perdita dei legami in carne e ossa con quelli offerti dai social network, gli individui si trovano sempre più marginalizzati e impotenti, di fronte a un sistema anonimo e totalitario, che domina la vita degli individui lasciando loro una fallace parvenza di libertà. Quest'ultima vige solo perché il circolo insensato di creazione artificiosa di nuovi bisogni, produzione delle merci atte a soddisfarli e consumo delle stesse, non è messo in discussione, ma allorché ciò avviene le persone che lo denunciano vengono marginalizzate e, se occorre, annientate. Per il lettore italiano balza agli occhi la contiguità della posizione di Anders con quella del Pasolini delle *Lettere luterane* e degli *Scritti corsari*, insieme al comune spirito profetico che animava entrambi, il loro affine scorgere il "globicidio" che si delinea in fondo al tunnel che la civiltà tecnologica complessivamente ha imboccato.

Il raccordo tra fantasia morale e metafisica delle occasioni trova, tuttavia, un rilevante punto di inceppamento allorché Anders sembra giustificare, pur con ambiguità, il ricorso alla violenza da parte delle piccole forze che si oppongono a questa deriva nichilistica trascinata dal dominio della tecnoscienza militarizzata. Qui in gioco non è solo il dato controproducente del ricorso alla violenza cosiddetta rivoluzionaria, che inevitabilmente si ritorce contro chi vi ricorre. Quel che più conta, è il fatto che viene invalidata l'istanza della coerenza dei mezzi ai fini; viene meno così l'ancoraggio dell'agire politico all'incondizionatezza del senso, il cui accoglimento esige che ai fini della libertà non venga mai meno la dignità e l'integralità dell'essere personale. Si tratta di un grave cedimento, che non può essere giustificato dalle tante delusioni e sconfitte di un uomo generoso e sempre impegnato, ancorché relativamente isolato e non riconosciuto nei suoi indubbi meriti. Al terrorismo non va offerto il benché minimo appiglio, e purtroppo il Nostro non ne ha tenuto conto. Ritengo che questa sia la parte più caduca e aporetica della sua elaborazione teorica e del suo impegno nella prassi, non sufficientemente evidenziata dalla maggior parte dei commentatori.

Mi pare invece che Anders offra buoni spunti per affrontare criticamente la nuova realtà dell'Intelligenza Artificiale, ma il discorso

esigerebbe un approfondimento ulteriore riguardo al grado di inglobamento della scienza nella tecnica e di quest'ultima entro i rapporti di produzione capitalistici raggiunto negli ultimi anni. Anders dà per avvenuta, il che è tutto da dimostrare, la loro completa identificazione; di conseguenza egli considera come chimerica la possibilità di un nuovo corso della scienza e della tecnica liberata dal dominio, oggi pervasivo, del principio di *performance* tematizzato da Marcuse. Nel suo cupo pessimismo, egli non ravvisa alcuna possibilità per la scienza e per la tecnica di liberarsi dal gioco del capitalismo²⁰. Ancora più drasticamente egli liquida, in modo oltremodo sommario e ingeneroso, l'orizzonte blochiano dell'utopia concreta e il "principio speranza" su cui si impernia: una critica, quella rivolta a Bloch, che ignora quanto affermato da questi a partire da *Geist der Utopie* e fino al conclusivo *Experimentum mundi*. Infatti Bloch, nel suo intero itinerario afferma che la speranza nella buona riuscita del percorso dell'umanità e di quello parallelo della natura non ha garanzie di sorta, di modo che essa rimane foderata di contingenza e aperta fino alla fine alla divaricazione del *totum* e del *nihil*: anche in questo caso, il fatto che il binomio tra scienza e logica della valorizzazione capitalistica sia ormai inscindibile e che siano preclusi sviluppi utopici non è per niente acquisito²¹. È proprio la metafisica che ci può rammentare che nel corso della storia non si danno forme storiche perenni, e che quindi il capitalismo non può essere considerato come la forma definitiva del cammino dell'umanità, a meno di un suo arresto cruento. Infatti, anche se il potere compenetra sempre più il sapere, i due fili sono distinti in via di principio e una nuova tessitura rimane sempre possibile, nonostante rimanga aperto lo scenario di un esito catastrofico del percorso dell'umanità.

La "fantasia morale", evocata da Anders, può aprire un varco alla divaricazione tra scienza e profitto e prefigurare un nuovo corso dell'umanità liberato dal dominio del capitale, mettendo fuori gioco così

20 In uno scritto del 1969, ricompreso nel secondo volume di *Die Antiquartheit des Menschen*, l'autore prende atto che le macchine sono collegate tra di loro in modo da formare un unico apparecchio e ciò rende ormai impossibile separare la tecnica dal suo cattivo uso. Cfr. *L'uomo è antiquato*. II, cit., pp. 112-113.

21 Alla luce di ciò, ritengo che non ci sia incompatibilità, in via di principio tra il "Principio speranza" di Bloch e il "Principio disperazione" andersiano, così come lo ha tematizzato Pier Paolo Portinaro nel primo dei tre saggi che compongono il suo libro su Anders. Cfr. Id., *Il principio disperazione: tre studi su Günther Anders*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003. Secondo Rossella Bonito Oliva il limite di Anders al proposito è quello di ricadere in "una forma di sostanzialismo storico incapace di sostenere il carattere di evento della storia e perciò non in grado di rintracciare il legame tra la dissoluzione di costellazioni culturali e la tensione a nuove forme ideali in grado di sanare il bisogno di orientamento dell'uomo" (*Da un uomo senza mondo a un mondo senza uomo. Il percorso di G. Anders, in Filosofia dell'avvenire. L'evento e il messianico*, ed. G. Mascia, A. Nasone, G. Pintus, Roma: In Schibboleth, 2015, p. 70).

la spada di Damocle della bomba atomica che grava sulle teste di tutti. Ma, oltre che esigere una fondazione e, a partire da essa, la delineazione delle coordinate in cui esplicarsi, la fantasia morale funziona meglio se si attiva il registro ermeneutico dell'interrogazione di senso. Certamente questo non è indispensabile a quella, ma non si vede come possa raccordarsi la fantasia morale alla metafisica delle occasioni se non si prendono le mosse da un'originaria domanda di senso, conficcata nella più pregnante fatticità e paticità dell'esperienza. Come si è visto, Anders per un verso vi ricorre, allorché denuncia l'insensatezza del feticismo delle merci, dispiegantesi nel suo infernale circolo di bisogni indotti, creazione di nuove merci, vendita e consumo delle stesse, e allorché mostra gli irreversibili effetti, sul piano ontologico, delle bombe atomiche del 6 e del 9 agosto 1945, che hanno cambiato per sempre il corso della storia; ma d'altro lato valuta come ideologica e legittimante la problematica del senso e i suoi sviluppi filosofici, sia in direzione husserliana sia in direzione blochiana.

Al riguardo della fenomenologia si deve tuttavia nettamente distinguere, e Anders non lo fa, il pensiero di Husserl e quello degli esponenti del movimento fenomenologico. In coloro che pretendono di autonomizzare la fenomenologia husserliana e di rinchiuderla nel recinto di un'impossibile, quanto sterile, ortodossia, è pertinente, a mio parere, rivolgere la critica di uso ideologico e legittimante della problematica del senso, occultante il terreno opaco e lacerato ove esso si mischia col non-senso, con la barbarie e la distruttività dell'*Ingens sylvæ* di vichiana memoria. Nelle pagine finali del secondo volume di *Die Antiquiertheit des Menschen* l'autore coglie lucidamente la funzione svolta da costoro nei confronti del sistema vigente: sottrarre lo sguardo al negativo e attutire le feroci contraddizioni che dilanano l'umanità sofferente sotto un giogo, tanto spietato quanto inafferrabile. A ben guardare, è la stessa funzione consolatoria svolta dalle religioni allorché si pongono come edificanti e concilianti. Già Hegel metteva in guardia dal pericolo che la filosofia scivolasse in pensiero edificante, sfociante in un vago brusio di campane: la severa critica di Anders all'uso ideologico dell'interrogazione di senso rinnova efficacemente, ancorché implicitamente, il monito dello Hegel della *Fenomenologia*. È un monito che ci interpella fortemente, perché in questo odierno passaggio di apparentemente folle "richiamo alle armi" tocca alle pensatrici e ai pensatori odierni della *philosophia perennis*, messa in situazione da Günther Anders, ricordare l'idealità del tempo

e dello spazio, la vialità²² della condizione umana, l'indivisibilità della persona e sottrarsi così alla tirannia dei fatti.

Bibliografia

- ANDERS, G. (1992), *L'uomo è antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, I ed. Trad. M.A. Mori. Torino: Bollati Boringhieri.
- ANDERS, G. (2008), *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*. trad. di L. Pizzighella. Sesto San Giovanni: Mimesis.
- ANDERS, G. (2023), *Brecht konnte mich nicht riechen. Interview mit Fritz J. Raddatz [1985]*, trad. it. S. Velotti, *Uomini senza mondo*, in Id. *Opinioni di un eretico*, Sesto San Giovanni, Mimesis.
- ANDERS, G. (2024), *L'uomo sul ponte. Diario da Hiroshima e Tesi sull'età atomica*, trad. it. R. Solmi. Sesto San Giovanni, Mimesis.
- BONITO OLIVA, R. (2015), *Da un uomo senza mondo a un mondo senza uomo. Il percorso di G. Anders, in Filosofia dell'avvenire. L'evento e il messianico*, ed. G. Mascia, A. Nasone, G. Pintus, Roma: In Schibboleth.
- DALL'IGNA, A. (2015), *Alla caccia della divina sapienza. Il misticismo di Giordano Bruno*. Milano-Udine, Mimesis.
- FAGGIN, F. (2022), *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura*. Milano. Mondadori.
- FREUD, S. & EINSTEIN, A. (1991), *Perché la guerra. Riflessioni a due sulle sorti del mondo*, trad. di Cesare L. Musatti, Silvano Daniele, Sandro Candreva, Ermanno Sagittario. Torino: Bollati Boringhieri.
- LATINI, M. (2023), *Le persone e le cose. Anders lettore di Rodin*, *Aut Aut*, n. 397, 2023.
- MANCINI, S. (2005), *L'orizzonte del senso. Verità e mondo in Bloch, Merleau-Ponty, Paci*, parte seconda: *Fenomenologia e ontologia in Merleau-Ponty. L'Essere come invisibile foderà del senso del mondo.*, Milano, Mimesis.
- MANCINI, S. (2006), "Beierwaltes nella corrente dell'eriugenismo: la duplex theoria e lo statuto trascendentale della manifestazione", in *Annuario Filosofico*, v. 22, pp. 117-134.
- MANCINI, S. (2007), "Beierwaltes e la trascendentalità del pensiero", in *Giornale di metafisica*, XXIX (2007), v. 1, pp. 191-210.
- MANCINI, S. (2018), "Lo spessore metafisico dell'esperienza d'essenza", in AA. VV. (a cura di Agnello C., Caldarone R., Cicatello A., Lupo R.M.), *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*, Palermo, Palermo University Press, 2018, t. II, pp. 35-53.
- MANCINI, S. (2023), "Nella Noosfera, verso il Punto Omega: la ricerca scientifica tra socializzazione personalizzante e logica del profitto", in *Intelligenza e spiritualità* (a cura di F. Bisio), Atti del convegno annuale 2022 dell'Associazione Italiana Teilhard de Chardin. Torino: Associazione Italiana Teilhard de Chardin, 2023, pp. 25-31.

²² Intendo per vialità l'essere in cammino, in via...

PORTINARO, P. P. (2003), *Il principio disperazione: tre studi su Günther Anders*. Torino: Bollati Boringhieri.

RICOEUR, P., *La persona*, Trad. I. Bertolotti, Brescia, Morcelliana.

***Physis*, um presente de Hermes: acerca da passagem *Odisseia X*, 275-308**

Prof. Dr. Clodomir Barros de Andrade¹

Nosso itinerário hermenêutico nos conduzirá ao começo da aventura do pensamento ocidental. Retornaremos ao Mar Jônio, para a ilha encantada de Eeia, lar da poderosa feiticeira Circe, filha de Hélios, o Sol, e de Hécate², a Lua, e senhora das encruzilhadas. É à Circe, chamada *Polyphármakoi* (aquela de muitas drogas, de muitos fármacos), a filha do sol e da lua, senhora das plantas, dos unguentos, das mandingas e das feitiçarias, a quem devemos, obliquamente, o começo, literalmente mágico, do pensamento e da ciência hesperiana.

Como diria Xenófanes³, é sempre auspicioso começar com um elogio aos deuses, e é exatamente isso que faremos, invocando, desde já, Hermes *Agyeus*, o senhor dos caminhos, e núncio, mensageiro dos deuses. Para tanto, evocaremos a Odisseia, no conhecido passo (X, ll. 275-308) onde, através da fala das Musas, o Ocidente escuta e ouve, pela primeira vez, mediatizada pela voz cega do aedo de Chios, Homero, a revelação de uma expressão decisiva para o futuro do pensamento e da ciência: *physis*. Esta expressão - e sua polissemia - é, sem dúvida, uma das principais fontes que alimentou, alimenta, e continuará alimentando o aquífero da especulação filosófica e da tecnociência. Por isso, invocando Hermes,

¹ Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR) e Departamento de Ciência da Religião (DECRE) – Universidade Federal de Juiz de Fora. e-mail: clodomir.andrade@ufjf.br.

² Em outra genealogia, sua mãe é Perseis.

³ DK 21 B1, ll. 13-6.

evocando Homero e, com as bênçãos das Musas, tentaremos jogar um pouco de luz sobre alguns aspectos do nascimento da expressão “*physis*”. *Invocatio, evocativo, revelatio*: eis o nosso roteiro. Começemos, pois.

A relação próxima, profunda e inseparável da natureza (*Physis*) com os deuses ocorre desde o momento inaugural quando a palavra – e a sua mancha semântica – aparece pela primeira vez na literatura grega e percorre, como fio trançado, o pensamento e a literatura ocidental. Desde os épicos gregos até os hinos órficos, onde no Hino 10 “*Physis/Natureza*” é transformada em deusa, passando pela literatura pastoral grega (Teócrito) e latina (Virgílio: *Geórgicas* e *Éclogas*), e percorrendo todo o caminho da literatura ocidental, até o ecocriticismo/ecoliteratura de Thoreau e outros. No âmbito da tradição filosófica, a relação entre Natureza e sagrado principia no pensamento arcaico e transcorre por toda a trajetória da aventura hesperiana. Basta lembrar aqui, por exemplo, da passagem de Aristóteles, onde ele nos diz que “nossos antepassados, desde as mais remotas eras, transmitiram para a posteridade uma tradição, na forma de mito, que (esses/os) corpos celestes são deuses, e que o divino (*theion*) envolve (*periechei*) toda a natureza (*tén ólen physis*)”⁴. Poderíamos elencar, aqui, também, os estoicos e Espinosa, pois, como sabemos, para esses, Deus e Natureza eram sinônimos, além de outros tantos ao longo da história da filosofia ocidental, até alcançar os nossos dias.

Nossa aventura, homérica, portanto, principia com as desventuras de Ulysses quando, após chegar na Ilha de Eeia, descobre que os seus comandados, que haviam saído para explorar a ilha, tinham sido transformados em porcos por causa de um feitiço de Circe; porcos, lembremos aqui, são animais tradicionalmente oferecidos em sacrifício às potências ctônicas, àquelas potências inomináveis que habitam as profundezas telúricas. Mais do que isso, além de transformar homens em porcos, ao redor do seu palácio, lobos da montanha e leões, também enfeitiçados por ela, não atacavam os estranhos (Il 210-220), se comportando como humanos. Por causa desses bizarros sucessos, já descobrimos que Circe, então, é uma estranha e poderosa feiticeira que domestica as feras e transforma os humanos em animais. Tal poder já nos dá o que pensar, e revela a dupla potência mágico-farmacológica de Circe: a domesticação do selvagem e a de bestialização do humano - talvez uma profecia longínqua? Seria este poder de Circe uma metáfora clarividente para os desdobramentos

4 *Metafísica*, 1074b.

civilizacionais do pensamento e da tecnociência como esforço de domesticação de nossa natureza mais selvagem e, dados os aparentes resultados do processo, nestes tempos extremos, na nossa impressionante bestialização? Para além desta dúvida, porém, tudo indica que o poder de “inversão das naturezas” (*physeis*) de humanos e feras parece mais um sinal, um *sema*, que aponta para e prepara a tripla revelação que irá ocorrer em breve, já que, quando Ulysses parte em direção ao palácio de Circe para salvar seus amigos, caminhando através dos vales frondosos da ilha, ele é abordado por um jovem ainda imberbe que, na realidade, é uma epifania do deus Hermes (X, ll. 275-310). Fala Hermes:

Aonde, ó infeliz, vais tu desta vez, sozinho por estes montes, sem conheceres o lugar? Os teus companheiros em casa de Circe estão encurralados como porcos, em pocilgas escondidos. Será que vieste para os soltar? Digo-te que não regressarás, mas ficarás também tu, onde estão os outros. Mas eu te libertarei das desgraças. Salvar-te-ei. Leva esta droga potente para o palácio de Circe: afastará da tua cabeça o dia da desgraça. Vou contar-te agora todos os dolos mortíferos de Circe. Irá preparar para ti uma poção e porá drogas na comida: mas não será capaz de te enfeitiçar, pois a droga que te darei não o permitirá. E dir-te-ei mais: quando Circe tentar conduzir-te com a sua vara comprida, desembainha a espada de junto da tua coxa e lança-te contra Circe, como se a quisesse matar. Ela ficará cheia de medo e oferecer-te-á a sua cama. Pela tua parte, não recuses a cama da deusa, para que ela te solte os companheiros e trate bem de ti. Mas ordena-lhe que jure o grande juramento dos deuses: que não preparará para ti qualquer outro sofrimento, não vá ela tirar-te coragem e virilidade quando estiveres nu.’ Assim falando, o Argeifonte deu-me a erva, arrancando-a da terra, e explicou-me a sua natureza (*physis*). A raiz era negra, mas a flor era como leite. Os deuses chamam-lhe *môli* e desenterrá-la é difícil para homens mortais; porque aos deuses tudo é possível. Em seguida Hermes subiu para o alto Olimpo a partir da ilha frondosa; eu caminhei para casa de Circe, enquanto revolvía muitas coisas no coração.⁵

O que assistimos aqui é uma “epifania ou teofania clássica”, i.e., uma manifestação imediata de uma divindade no âmbito natural e material. A primeira coisa que salta aos olhos, ou melhor, aos ouvidos, nas palavras de Hermes, é explicação acerca da “natureza (*physis*) da planta” e o seu nome divino, *Moly*. A segunda característica do discurso é a diferença ontológica

⁵ Tradução de Frederico Lourenço, pp. 286-7.

entre os deuses e os humanos (é fácil para os deuses desenterrarem a planta, mas para os humanos é difícil, pois existe um abismo intransponível de poderes entre os *athanatói* e *anthropói*). Assim, como *dotér*, um dos epítetos dos deuses, “os dadivosos”, a revelação de Hermes, na realidade, irá oferecer uma tripla benesse para Ulysses, o mais astuto dos mortais, protegido permanentemente por Pallas Polyboule – “a de muitos conselhos” - e, por conseguinte, à humanidade. Importa aqui sublinhar que, nesta passagem, estamos nos movimentando num ambiente totalmente marcado pelo impacto direto do mundo natural (bosque frondoso, vales, numa ilha), onde humanos são transformados em feras e feras em humanos, e onde o nome e a potência de uma planta (que se diz *phyta*, em grego, oriunda da mesma raiz *PHÚEN*, de *physis*), são revelados e explicados através da palavra “*physis*”, graças ao deus Hermes, que se dirige a Odisseus, protegido permanentemente da deusa Pallas Athena, na ilha da deusa e feiticeira poderosa, Circe. Estamos, neste passo, literalmente mergulhados numa necessária reflexão acerca da “natureza” (*physis*) e do seu nexa com o sagrado, em todos os seus matizes semânticos. Tal proximidade entre as duas dimensões, a natureza e o sagrado, se inaugura aqui e percorrerá, como dissemos, toda a história do pensamento e da literatura ocidental, desde os pensadores arcaicos até o pensamento contemporâneo, desde as Pastorais greco-romanas, até Thoreau, de Tales, a Martin Heidegger. Porém, me precipito. Começamos pela primeira revelação de Hermes: o poder da planta, que em grego se diz *phyta*, e é um partícipio derivado, como vimos, do mesmíssimo verbo *phúen*, origem da expressão (*physis*).

A planta (*phyta*) possui um impressionante poder terapêutico-anamnético. Seu nome, *moly/ü*, deriva do verbo - *môlyein*, “embotar”, “relaxar”, “enfraquecer”, “amolecer”, “esgotar”. Esta raiz grega é cognata direta da raiz verbal indo-europeia e sânscrita *MUL*, donde *mula*, em sânscrito significar literalmente, “raiz”; ou seja, *moly* é uma planta de onde se extrai o antídoto que torna ineficaz o feitiço bestializante de Circe. A planta *Moly*, portanto, é um *phármakon esthlón*, que possui o estranho poder de reconstituir a natureza humana alienada, esquecida, bestializada. Ou seja, é através de uma dádiva tripla dos deuses - a planta (e o seu poder farmacológico), o nome da planta, e a descrição de sua natureza, revelada pelo seu mensageiro, Hermes, que se torna possível recuperar a condição humana esquecida, através da instrumentalização da planta *Moly* como antídoto, e da expressão *physis* como instrumento,

literalmente, hermenêutico de toda e qualquer reflexão acerca da natureza da realidade, quer ôntica, quer ontológica, de um dado ser ou fenômeno ou processo. Poderíamos, então, tentar avançar a ideia de que, a partir de uma reflexão acerca da *physis*, (a nossa, e a de tudo mais em conjunto) seria possível inaugurar a verdadeira condição humana, ainda bestializada quando não nos interrogamos acerca da nossa própria natureza, acerca da natureza da realidade, e do lugar que ocupamos nesta?

Começemos pela mancha semântica do étimo. *Physis*, para os gregos antigos, é tudo aquilo que brota, que surge, que irrompe e brilha como existente. A origem da palavra é transparente: de acordo com Benveniste⁶, o sentido geral das palavras que terminam em *-sis* apontam para “uma concepção abstrata do processo concebido como uma realização objetiva”, vale dizer, “uma concretização objetiva” de uma certa concepção intelectual-linguística de um processo material. Em relação à expressão “*physis*”, especificamente, ela aponta para a mancha verbal grega *PHUO – PHUOMAI*, cognata do sânscrito (e indo-europeu *BHU/*BHU*) “crescer, produzir”, cf. sânscrito (“*bhavati*”, “existir”; “*bhava*”, [um] “ser”, com “a” longo, um estado de espírito). Assim, *physis* apontaria para todo crescimento, aparecimento, surgimento. Em alguns casos, a expressão é utilizada como sinônima de “nascimento”⁷, como, por exemplo, em Parmênides e Empédocles, o que justificaria a tradução latina para *Natura*, de *NASCOR*, “nascer, surgir”.⁸ Este seria o primeiro presente de Hermes: a planta, seu nome e a descrição de sua *physis*, natureza.

O segundo presente de Hermes, então é o contrafeitiço que ele prepara e ensina a Ulysses, além das orientações acerca de como ele deve agir em relação à Circe, que neutralizará o feitiço contra Ulysses e restaurará a condição humana aos seus companheiros.

Finalmente, o terceiro presente é a palavra divina *physis*, expressão que permitirá ao ocidente pensar toda e qualquer realidade, seja ela no âmbito ôntico (no caso, a planta *molú – phyta*), em sua dimensão ontológica (a *physis* de todo e qualquer fenômeno ou ser) e, também fundamental, o conjunto de seres e processos que, de maneira coletiva e totalizante, chamamos de “*natureza*”. O processo cultural e histórico que emoldura o traslado da instância descritiva de uma certa “*natureza de um ente*

6 Benveniste. *Noms d'agents et noms d'action en indo-europeens*, p. 80. Retornaremos amiúde à esta mancha semântica.

7 Em Parmênides e Empédocles, como veremos posteriormente.

8 V. as duas notas anteriores.

particular” para a dimensão do conjunto de seres e processos em sua totalidade, nos é desconhecido. A explicação tradicional da história do conceito grego de “natureza/*physis*” postula que ele foi inicialmente desenvolvido a partir do vocábulo “*φύσις/physis*” pelos primeiros filósofos naturais, supostamente como título de algumas de suas obras (*Peri physeon*, “Sobre a natureza”), e a sua utilização corriqueira (i.e., a “natureza” de algo ou a “natureza” em geral) nos escritos de, por exemplo, Heráclito, Arquitas, Empédocles e Parmênides. Todavia, a expressão “PHUA” no dialeto dórico-eólico, como sabemos, é um sinônimo bem conhecido de φύσις no sentido de “natureza” em Píndaro, o que se encaixa na explicação padrão. Mas o termo épico-jônico φύς, aparentemente, aparece com o sentido de “natureza” em Arquíloco, fr. 25 West, que começa afirmando que não há “nenhuma natureza (φύς) única (ou “simples”)” de um ser humano. Assim, como Leon Wash afirma⁹, o uso do termo parece antecipar o uso incontestável mais antigo de φύσις, nesse sentido em mais de um século e indica que, em meados do século VII, o debate sobre “natureza” já havia surgido sob o termo φύς. Portanto, nossa descrição da história inicial do conceito provavelmente deveria ser reorientada em torno dos debates sobre a natureza humana, e não, como elencamos acima, nos pensadores arcaicos, pois, como sabemos, logo depois, no século VI, a expressão já surge nos fragmentos remanescentes daqueles pensadores como: i) suposto nome de algumas de suas obras (*peri physeon*); ii) quer como matizes interpretativos (Heráclito): “a natureza ama esconder-se”, de farta hermenêutica posterior, iii) como nascimento (p. ex., em Parmênides), evidenciando aí um aspecto que posteriormente, quando do translado e tradução do vocabulário grego para o latim tenha influenciado a escolha do verbo NASCOR > natureza, e, por fim, iv) como totalidade do real (Arquitas). Ou seja, o uso desses vários matizes semânticos parecem apontar para as dimensões múltiplas do projeto originário do pensamento ocidental, que os próprios antigos chamavam de *historia peri phuseōs*, uma “investigação acerca da natureza”, seja ela da natureza de qualquer ente, da natureza humana ou da totalidade de seres, fenômenos e processos. Tal projeto, cuja riqueza fundou e alimentou as diversas áreas do conhecimento humano no ocidente, se estende e vigora, como sabemos, até hoje.

Todavia, seria um exercício de insensatez tentar nomear e destacar o vínculo profundo entre natureza e divino ao longo do pensamento

⁹ Passim, em sua dissertação *Fruit of the Mind: Metaphor and the Concept of Nature in Pindar and Empedocles*. Dissertation, University of Chicago, 2021.

ocidental, - Estóicos, Spinoza *et alia*, portanto, fechemos o círculo metafísico do ocidente com dois pequenos textos de um pensador extremo de tempos extremos, Martin Heidegger. O primeiro texto, “Da origem da obra de arte”, descreve um templo grego:

Ali de pé repousa o edifício sobre o chão de rocha. Este repousar da obra faz ressair do rochedo o obscuro do seu suporte maciço e, todavia, não forçado a nada. Ali de pé, a obra arquitetônica resiste à tempestade que se abate com toda violência, sendo ela quem mostra a própria tempestade na sua força. O brilho e a luz da sua pedra, que sobressaem graças apenas a mercê do Sol, são o que põem em evidência a claridade do dia, a imensidade do céu, a treva da noite. A imperturbabilidade da obra contrasta com a ondulação das ondas do mar e faz aparecer, a partir da quietude que é a sua, como ele está bravo. A árvore, a erva, a águia, o touro, a serpente e a cigarra adquirem uma saliência da sua forma, e desse modo aparecem como o que são. Os gregos cedo chamaram esse brotar e surgir em si e em todas as coisas como *Physis*.¹⁰

Como vemos, Heidegger retoma o sentido mais arcaico em termos semânticos e mais originário em sentido hermenêutico para caracterizar o acontecimento plural do surgimento consentâneo e concertado de várias dimensões do real no âmbito daquele surgir *physico* que inaugura a multifacetada natureza da realidade. No segundo texto, do curso de verão de 1943, Heráclito, explicita o nexo entre os deuses e a *physis*, inscrevendo, de forma inextrincável, o nexo da relação entre a vascularização do sagrado no campo do real e a ocorrência do divino no mundo, triangulando, desse modo, a natureza dos deuses, natureza e ontologia, eclipsando, de forma nítida, as fronteiras entre as três ordens da realidade: “o próprio deus deve, no modo em que é deus, corresponder ao ser, isto é, à essência da *Physis*”.¹¹

Finalizando, percorrendo o arco do pensamento ocidental, podemos perceber o nexo inextrincável entre o divino e a natureza, e aqui acenamos para a importância de recuperarmos, nestes tempos extremos, o nexo entre a dimensão do sagrado e o mundo natural. Não se trata, aqui, de esboçar uma tentativa de reencantamento do mundo natural ou de ressemantizar teologicamente o conceito de natureza. Trata-se, antes, do reconhecimento da necessidade evidente de uma nova antropologia filosófica, na qual

10 Heidegger, M. *A origem da obra de arte*. Tradução Maria da Conceição Costa. Lisboa, Edições 70, 1990, p. 33.

11 Heidegger, M. *Heráclito*. Tradução de Márcia S. C. Schuback. Rio de Janeiro, Relume Dumara, 1998, p. 187.

se reconheça a nossa pertença inequívoca, como humanos, ao mundo natural – por vezes tão esquecida - e, *pari passu*, enfatizar a dimensão da abertura interdependente de céu e terra, cosmo, humano e sagrado, pois, como dizia Platão, no *Górgias*:

“Amigo, os sábios dizem que o Céu e a Terra, os Deuses e os homens estão unidos pela comunidade (*koinonia*) e amizade (*philia*), pela medida (*sophrosyne*) e justiça (*dike*); e é por isso que eles chamam tudo aquilo que existe de ‘bela-ordem’ (*kosmos*), e não desordem ou desmedida.¹²

Por isso, talvez seja o caso de se indagar se é somente numa reflexão acerca da nossa natureza humana (*physis*), e do local que ocupamos na natureza como um todo, que possamos, quem sabe, alcançar uma clareza de mirada que nos permita navegar de forma sábia e feliz – com *sophrosyne* - por esses tempos tão extremos. Finalizando, não poderíamos nos esquecer de um outro aspecto decisivo do presente de Hermes, tão ou mais importante do que os outros três elencados acima. Segundo Teofrasto, no seu influente *Historia Plantarum*, no livro IX, cap. 15. 7, a planta *Molú* seria, na realidade, o nosso singelo e magnífico “alho”, de raízes negras e flor branca, difícil de ser arrancado do solo e que, em justa medida, com *sophrosyne*, transforma o alimento animal e humano em ambrosia divina.

Referências

Aristóteles. **Metaphysica. The basic works of Aristotle**. Ed. Richard McKeon. Translated by W. D. Ross. New York, Modern Library, 2001.

Benveniste, E. **Noms d’agents et noms d’action em indo-européennes**. Paris, Klincksieck, 1948.

Homero. **Odisseia**. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo, Companhia da Letras/Penguin, 2021.

Heidegger, M. **A origem da obra de arte**. Tradução Maria da Conceição Costa. Lisboa, Edições 70, 1990.

_____. **Heráclito**. Tradução de Márcia S. C. Schuback. Rio de Janeiro, Relume Dumara, 1998.

Platão. **Complete works**. Edited by John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Co., 1997.

Wash, L. **Fruit of the Mind: Metaphor and the Concept of Nature in Pindar and Empedocles**. Dissertation, University of Chicago, 2021.

Xenófanos. **Early Greek philosophers**. Edited and translated by André Laks and Glenn W. Most. Loeb Classical library, vol. 528. Cambridge, Massachussets/London, 2016.

¹² *Górgias*, 508 a.

Por uma metafísica da alma

Profa. Dra. Gisele Amaral¹

A alma é análoga à mão, pois assim como a mão é uma ferramenta de ferramentas, o intelecto é a forma das formas e o sentido a forma das coisas sensíveis

(ARISTÓTELES, *DE ANIMA*)

Os estudos sobre a percepção sensível despontam na obra de Aristóteles no âmbito da sua doutrina da alma, ou seja, na sua psicologia. Aristóteles considerava que, tratando-se do conhecimento das coisas belas e valiosas, o estudo da alma estaria entre os primeiros. E o estudo da alma, por sua vez, era também concernente ao estudo dos entes naturais. Mas é importante ressaltar que nesse estudo da natureza (*physis*), portanto, na sua física, não cabia investigar noções como *logos* ou *nous*, uma vez que, sendo próprias da alma intelectual, eram objetos de interesse da filosofia ou, para usar uma nomenclatura presente em sua *Metafísica*, deveriam ser investigadas por uma *prote sophia* – uma filosofia primeira.

Considerando todo o desenvolvimento das ideias platônicas e sua relação com uma concepção inteiramente inteligível da alma (*psychē*) acompanhada por uma rejeição das propriedades do corpo, especialmente em se tratando dos entes humanos, o desafio de Aristóteles era restituir alguma relevância à percepção sensível, sobretudo, em razão do seu reconhecimento da alma como princípio da vida dos entes naturais.

¹ Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL-UFRN) Departamento de Filosofia (UFRN). e-mail: gisele.amaral@ufrn.br.

A despeito dessa constatação, Aristóteles admitiu uma dificuldade intrínseca à investigação da alma em razão da sua interface com outras teorias, outras concepções e mesmo da necessidade de se lançar mão de diferentes métodos, adequados a diferentes princípios. Não é à toa que essa dificuldade aparece como uma reflexão que inicia o texto da obra *De anima* e que irá acompanhar Aristóteles até o acabamento da sua própria metafísica, onde a pergunta sobre a existência de substâncias suprassensíveis permaneceu como uma de suas maiores provocações. Em termos filosóficos, foi a doutrina da substância (*ousia*) de Aristóteles que ofereceu as bases conceituais para que ele pudesse, por um lado, pensar a existência desde um ponto de vista físico e, por outro, desde uma perspectiva metafísica. A relação físico-metafísica na filosofia de Aristóteles se coloca no domínio da investigação concernente à *ousia* como *substantia* e como *essentia*. Nesse sentido, o conhecimento da alma como um princípio da vida será fundamental não apenas para explorarmos as funções próprias da alma humana, mas, de maneira mais ampla, as funções desempenhadas por todos os animais. Por isso, o estudo do *Parva naturalia*, além de ter pressuposto o estudo da alma, foi colocado logo depois dele nas edições do *Corpus*, possibilitando, ou mesmo sugerindo, uma interdependência estratégica entre a psicologia, a biologia e a zoologia aristotélicas.

***Psychē* entre os antigos**

Alma em português é a tradução do substantivo feminino grego *he psychē*. Mas, afinal, o que significava a *psychē* para os gregos? Homero é um ponto de partida relevante para descrever como os gregos, segundo ele, se relacionavam com esse tema da alma. Encontramos, por exemplo, a palavra *psychē*, na *Ilíada*, descrita como a força que mantém o ser humano vivo e que também o acompanha no momento da sua morte. Em Homero, o substantivo *psychē* está ligado ao verbo *psychō*, que significa respirar e, nesse sentido, denota a *psychē* como a respiração, como o sopro da vida que sai através da boca. Esse sopro vital durava enquanto o ser humano vivesse. No Canto XXI da *Ilíada*, em meio à luta entre Aquiles e Agenor, Homero vai dizer que nem mesmo Aquiles, cuja força superava a de qualquer outro ser humano, conseguiria escapar da morte, pois, o homem só tem uma alma (*psychē*) e que, segundo todos diziam, também era mortal (cf. Homero, 2001, p. 478). Para Homero, a alma era

viva enquanto a respiração permanecesse no peito e os joelhos pudessem se mover. De um jeito ou de outro, a alma no sentido da vida estava totalmente associada ao movimento. Quando está morto, o ser humano é um corpo imóvel; por isso, em Homero, a palavra *sōma* no sentido de corpo nunca é usada para referir-se ao corpo do ser ainda vivo, pois *soma* era o corpo defunto, o cadáver.

Os pensadores originários, especialmente aqueles influenciados pelas crenças órficas na imortalidade e reencarnação da alma, começaram a manifestar um interesse filosófico pela *psychē*. A necessidade de se buscar nesses elementos uma explicação seja para a vida humana, seja para a sua morte é decorrente do entendimento do corpo físico não como um elemento simples, mas como um composto, como um agregado. Platão explorou esse entendimento ao considerar que o ser humano é composto de corpo e de alma, identificando a alma como o componente divino dessa composição.

Na metafísica platônica, a origem divina da alma é o que lhe confere o estatuto da imortalidade; e, graças à *methexis*, isto é, à participação, Platão inaugurou uma designação privilegiada da alma como princípio da vida intelectual. A tese da imortalidade da alma é central no diálogo *Fedão*, e na filosofia platônica de maneira geral, pois ao sustentar que a alma tem a imortalidade como uma propriedade sua, isto significa que, para Platão, a *psychē* não é meramente imortal em relação ao corpo, mas que, mesmo desencarnada, permanece capaz de contemplar a verdade, como afirma Sócrates na passagem 70^b, do diálogo *Fedão* (Platão, 2002, p.267).

Aristóteles rejeitou a tese platônica da imortalidade da alma e, principalmente, da sua existência em si e por si, *auto kath'auto*, mas admitiu a eternidade de um intelecto ativo. Segundo ele, o intelecto é uma instância capaz de assimilar as formas abstratas das coisas, porém, como nenhuma potência é atualizável por si mesma, é preciso contar com algum aspecto do intelecto que seja capaz de atualizar essas formas abstratas. Para sair desse impasse e fazer valer o princípio do movimento de acordo com o esquema da potência e do ato aplicado ao intelecto, Aristóteles distinguiu o intelecto em passivo e ativo, sendo este último o intelecto identificado pela capacidade de atualizar as formas abstratas assimiladas potencialmente. Trata-se de algo bastante excepcional, no sentido da exceção, por isso, será identificado por Aristóteles em *De anima*

430^a18 como intelecto (*nous*) cuja essência é a *energeia*, sendo separado, impassível e sem mistura. (cf. Aristóteles, 2006, p. 116)

A concepção do movimento segundo os princípios da *dynamis* e da *entelequia* de certo modo livrou Aristóteles de algumas posições tradicionalmente extremas, como a de que só ser existe, ou a de que é possível simultaneamente ser e não-ser; ao mesmo tempo, se transformou numa chave importante tanto para as suas explicações sobre a geração e a corrupção dos corpos e dos seres que se produzem na realidade, quanto para explicações de caráter metafísico, como essa concepção do intelecto ativo e a da sua consagrada tese do primeiro motor imóvel.

Alguns antecedentes teóricos

Depois dessa introdução mais geral, cabe apresentar algumas referências da metafísica aristotélica que estão afinadas com a sua psicologia. Logo no início de *Metafísica Alfa*, Aristóteles explica que o interesse humano pelo saber é algo evidenciado pelo apreço (afeição = *agapō*) desinteressado que manifestamos pelos nossos sentidos, pelas nossas sensações, independentemente da sua finalidade. Ele diz: “isto ocorre não apenas devido ao propósito da ação, mas também sempre que se não visar ação alguma”. (Aristóteles, 2021, p. 79). Aristóteles já havia reconhecido, em *De anima* 403^a7, que o corpo é tão importante na vida dos entes naturais que “a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como por exemplo, irritar-se, ter vontade e perceber em geral; [...] nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo” (Aristóteles 2006, p. 47). Em todos esses casos, assim como em tantos outros, a existência do corpo não só é relevante, como é imprescindível. Com isso, ele parece ter assumido o desafio de demonstrar em sua filosofia justamente essa relevância do papel do corpo em relação à alma.

Aristóteles aprofundou os termos da relação corpo e alma através de um princípio que se tornou uma grande marca do seu pensamento, o hilemorfismo. À primeira vista, a ideia do hilemorfismo (*hylē* equivale à matéria; *morphē* equivale à forma) enquanto explicação física, não parece algo de difícil apreensão. Afinal, os entes naturais, os seres vivos que são tomados paradigmaticamente por Aristóteles para demonstrar os existentes (também por ele denominados substâncias primeiras), são gerados pela natureza como entes individuais, singulares e determinados,

e tudo isso graças à estrutura hilemórfica que assegura não haver geração *ex nihilo*. Aristóteles vai explicar a produção dos existentes que são ‘entes’ não naturais a partir do mesmo princípio de composição da criação dos entes da natureza, pois, segundo ele, tudo que produzimos, produzimos através da arte (*technē*) e sempre contando com a matéria e a forma como componentes fundamentais e ingênitos. Aplicando ainda uma correspondência entre matéria-e-forma, além da explicação para a relação potência-e-ato, Aristóteles reconheceu haver uma prioridade da forma na determinação do ser. Contudo, a prioridade da forma como essência não significa que ela deva ser assumida como forma universal, como ocorre na filosofia platônica.

Substância como forma

O termo grego *ousia*, que é geralmente traduzido como substância, é um substantivo abstrato do verbo ser. A dificuldade de compreendermos o significado de *ousia* em Aristóteles reside no fato de a língua grega também comportar o sentido de essência quando se fala em *ousia* (essência é uma palavra derivada a partir do verbo ser em latim *esse*). Quando aparece o termo *ousia* no texto das *Categorias*, por exemplo, Aristóteles está se referindo de maneira predominante à noção de *ousia* como substância; porém, em *Metafísica*, vemos que a semântica do ser é ampliada e, por isso, muitas vezes, quando ele usa a palavra *ousia*, o significado mais preciso é justamente o de essência, pois nesse caso ele está se referindo ao elemento determinante do ser que cada existente é. Em se tratando de tradução de termos conceituais gregos, o desafio é encontrar uma única palavra capaz de expressar a semântica original, e ainda na mesma intensidade. Porém, nesse caso, isto não é possível. Por isso, será necessário detectar qual é o sentido que está em jogo cada vez que o termo ocorrer no texto.

Num primeiro momento, em *Categorias* 3^b12, afirma Aristóteles que a *ousia* como *substância* é sempre algo determinado (*ti estin*), significa “um certo isto (*tode ti*), pois a coisa revelada é individual e numericamente uma” (Aristóteles, 1995, p. 42). Por essa razão, em *Categorias*, Aristóteles introduz o estudo da *ousia* no sentido de substância como uma investigação acerca dos entes existentes, exemplificados como entes naturais: homem, boi, cavalo. Os entes naturais, portanto, os seres gerados pela

natureza, são sínolos, isto é, necessariamente compostos de matéria e de forma. A matéria (*hylē*) é o elemento indeterminado, inerte (por isso, associada à condição do ser em potência (*dynamis*), e a forma (*morphē*) é o elemento cuja prioridade é dizer que ser essa matéria será. Por isso, a forma corresponde ao elemento que dará a condição do ser em ato, ou seja, do ser realizado, determinado, individualizado, portanto, do ser enquanto *energeia*, ou *entelequeia*.

Por tudo isso, a noção de *ousia* (substância), dito de modo mais abrangente, será uma noção-chave na definição de alma introduzida por Aristóteles no *De anima*.

Definição da *psychē* no *De anima*

Depois de apresentar um panorama das opiniões dos antigos que mais se aproximam do tema acerca da natureza da alma, Aristóteles destaca, ainda no primeiro livro do seu tratado sobre a alma, dois aspectos que merecem uma análise mais detida: o movimento e a percepção sensível. A posição de Aristóteles será crítica em relação àqueles que defenderam a alma como princípio do movimento, assim como em relação aos que acreditaram que a alma tem capacidade perceptiva. Essas concepções levaram Aristóteles a sustentar que a alma dos seres vivos não tem as mesmas faculdades, pois, segundo ele, as plantas vivem sem se deslocar e sem sentir, assim como muitos animais não têm a capacidade de raciocinar. Essa constatação será o ponto de partida para Aristóteles descartar uma interpretação homeômera da alma e buscar nas suas funções uma compreensão suficiente para encontrar a sua definição, recusando sobretudo a tese platônica acerca da partição da alma. Afinal, segundo ele, se admitirmos que a alma é constituída de partes, teremos de explicar qual é o princípio de coesão da alma. Supondo que nenhum princípio pode ser causa de si mesmo, o que manteria unidas as partes da alma deveria ser algo distinto da alma. Por sua vez, tal suposição inevitavelmente exigiria uma investigação capaz de identificar se o princípio que mantém unidas as partes da alma seria ele mesmo também constituído de partes. Sendo partível, seria necessário saber o que mantém unidas as partes do princípio. Bem, estamos diante de algo que provoca sempre grande irritação em Aristóteles, o *apeiron*, ou seja, a progressão ao infinito.

A ideia de uma alma partível, em que uma parte é o pensamento e outra o apetite também impõe a pergunta sobre o que mantém essas partes juntas. Segundo Aristóteles, a resposta certamente não será o corpo. Em suma, Aristóteles verá a alma não como simplesmente uma coleção de partes, mas sim como um princípio que anima o corpo e lhe confere vida. A partir da observação e de alguns experimentos com plantas e animais, Aristóteles constatou que se as plantas e alguns insetos, entre os animais, continuavam a viver mesmo depois de serem seccionados, isto era um sinal de que em cada uma das partes do corpo estariam todas as “partes” da alma e nenhuma a menos, e que elas seriam da mesma espécie entre si e em relação à alma inteira. Segundo Aristóteles, as diversas partes são inseparáveis umas das outras, embora a alma inteira seja divisível. Para que não haja confusão, já que ele está recusando qualquer hipótese de partição da alma, é importante chamar a atenção para uma distinção tipicamente aristotélica em relação à divisão do ponto de vista da mera distinção entre a parte que concerne ao discurso e a que se dá efetivamente, pois a alma inteira seria divisível do ponto de vista da função. Essa divisão por ele ora admitida é uma distinção concernente somente ao discurso. Segundo ele, todos os seres vivos, de qualquer espécie que seja, conta em primeiro lugar com a função nutritiva; as demais funções dependerão da sua natureza específica. Diz Aristóteles em *De anima* 411^b27: “Parece que o princípio encontrado nas plantas é também um certo tipo de alma, pois apenas ela é compartilhada por animais e plantas: e ela existe separada do princípio perceptivo, embora sem ela nada possa ter percepção” (Aristóteles, 2006, p. 70).

Esse encerramento do Livro I é importantíssimo como preparação para a definição de alma que será apresentada por Aristóteles em *De anima* II, como veremos a seguir. Antes, porém, é imprescindível não perdermos de vista esse pressuposto anunciado no final do Livro I, ou seja, de que há uma faculdade anímica presente em todos os seres vivos. Por isso, ela é a condição *sine qua non* da vida, portanto, o princípio da vida; disso segue-se que os seres vivos são seres animados e que as plantas, a despeito de não contarem com a percepção sensível, também o são, pois contam com a faculdade vegetativa da alma, também chamada nutritiva. Todos os animais, por sua vez, só têm percepção sensível se a faculdade vegetativa estiver atuando plenamente. Caso haja comprometimento dessa função, a faculdade perceptiva não consegue se realizar sozinha.

Voltando à definição de alma introduzida no início do Livro II do *De anima*, Aristóteles afirma que um dos gêneros de ser é a substância. Para entendermos a definição de alma como substância no sentido da forma, é necessário identificar qual é o sentido de substância que está em jogo.

Aristóteles explica: “É necessário que a alma seja substância como forma do corpo natural que em potência tem vida” (Aristóteles, 2006, p. 71). Adiante, ele ainda complementa: “a alma é a primeira atualidade de um corpo orgânico natural que tem em potência vida” (Aristóteles, 2006, p. 72). A alma como uma certa determinação ou forma, não existe sem corpo, mas ela não é corpórea, e sim ‘algo’ do corpo. Nesse sentido, “a alma é isto por meio de que primordialmente vivemos, percebemos e raciocinamos. Por conseguinte, a alma será uma certa determinação e forma, e não matéria ou substrato” (Aristóteles, 2006, p. 76). Ela é, em suma, uma certa atualidade (a primeira) e determinação de algo potencial.

Percepção sensível

A estrutura de explicação do existente a partir da vinculação entre a condição de potência e a efetividade do ato estará presente também na explicação da participação dos órgãos sensoriais no desempenho da alma perceptiva. Aristóteles foi o primeiro autor a distinguir os cinco sentidos e a correspondência de cada sentido a um órgão sensorial específico, dotado de função igualmente específica. Essa distinção permanece até hoje. Assim, a percepção é uma atividade da alma que envolve os objetos de percepção e os órgãos sensoriais. Aristóteles procura descrever a capacidade perceptiva como uma capacidade distinta daquela que é operada pela alma intelectiva, sobretudo, porque ele considera que a função perceptiva depende da existência de objetos perceptíveis e não envolve erro, embora a percepção sensível seja entendida como um tipo de mudança. O erro é decorrente da não compreensão operada pela intelecto; ou seja, o que percebemos é sempre verdadeiro enquanto percepção. Se, por um lado, alma como substância no sentido de forma é a primeira atualidade do corpo natural orgânico que em potência tem vida, a percepção sensível é a segunda atualidade dos seres vivos dotados da faculdade perceptiva. O tipo de mudança implicada na atividade da percepção sensível é a que preserva a condição de potência após a mudança que se deu com a atualização. Por exemplo: eu tenho a capacidade de aprender inglês, mas

eu não estudo inglês. Essa condição permanece no seu estado original de *dynamis*. Porém, eu me mudei para a Inglaterra e lá tive a chance de aprender inglês. O inglês aprendido deixou de ser mera capacidade de aprender inglês e tornou-se a língua aprendida. Aristóteles vai tentar mostrar que o mesmo não ocorre na percepção sensível. Isto porque no caso da percepção sensível o órgão sensorial correspondente se torna ele mesmo o objeto da percepção, pois o que ele apreende é a forma do objeto, seja em relação aos seus acidentes, seja em relação ao objeto em seu ser próprio. As qualidades que aparecem nas coisas não estão nas coisas percebidas, mas naquele que percebe. A doçura do mel não estaria no mel propriamente, mas no meu paladar – esse relativismo está respaldado no fato de não haver um consenso na sensação.

Para sair desse relativismo, e de algum modo demonstrar que as coisas têm seus predicados, Aristóteles vai adequar a percepção sensível ao molde da potência e do ato, no qual a mudança está estruturada. Ele descreve essa mudança nos seguintes termos: quando vemos a cor de algum objeto, é como se através da percepção adquiríssemos a mesma qualidade do objeto. Por exemplo, se eu coloco a mão na água quente, a minha mão também se torna quente. Ou seja, o órgão sensorial tem a potência equivalente à sua função, mas apenas quando se encontra com o objeto perceptível, essa potência é atualizada. Aristóteles parece descrever um evento interessante decorrente da nossa relação com o mundo perceptível; como se, antes de ser percebido, o ‘mundo’ não existisse. No entanto, segundo a estrutura da *dynamis* e da *energeia*, é preciso que o mundo, em suma, os objetos, as coisas tenham a potencialidade de serem percebidos pelos seres vivos capazes de percepção. Segundo ele, dessa interação entre os seres que percebem e um mundo percebido decorre a *phantasia*.

Considerações finais

Quando Aristóteles trata da alma intelectiva, ele vai sustentar uma cadeia de dependência em relação às outras faculdades. Esse elo é algo decisivo, especialmente para postular a tese da percepção sensível entre os animais, pois os seres humanos, a despeito de pertencerem à única espécie detentora da alma intelectiva, permanecem dependentes das demais faculdades – a nutritiva e a perceptiva –, do contrário, não é possível realizar plenamente a função intelectiva. A noção-chave usada para

demonstrar esse vínculo é a noção de *phantasia* = imaginação. A *phantasia* (imaginação) não é o mesmo que a percepção sensível (pois a percepção sensível é ou uma potência como a visão, ou uma atividade como o ato de ver). Mas a *phantasia* é decorrente da percepção sensível. Aristóteles conclui que imaginação (*phantasia*) não ocorre sem percepção sensível, tampouco sem imaginação (*phantasia*) ocorre suposição (*hypolēpsis*).

Como vimos, para Aristóteles, a percepção consiste no primeiro acesso do nosso conhecimento do mundo externo, nesse sentido, a percepção pode ser entendida como um certo tipo de afecção – *pathos*. E, por essa razão, ele acreditava que se a percepção não pudesse oferecer uma apreensão confiável dos objetos externos, o nosso conhecimento poderia ser comprometido; o que nos leva à questão sobre como e o quanto os sentidos podem ser fidedignos. A despeito de qualquer garantia acerca da verdade ou falsidade dos atos da percepção sensível, o que parece mais relevante é a observação de Aristóteles de que efetivamente há uma imbricação entre a percepção sensível e as operações do intelecto dela derivadas. No cerne dessa teoria concebida por Aristóteles em sua psicologia, encontra-se a tarefa fundamental de sua metafísica, que consiste em demonstrar uma inescapável relação entre matéria e forma.

Referências

- ARISTÓTELES. **Categorias**. Tradução, introdução e comentário de Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995.
- ARISTÓTELES. **De anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução, introdução e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2021.
- HOMERO. **Ilíada**. Tradução dos versos de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- PLATÃO. **Fedão**. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2. ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2002.

Plotino, filósofo del extremo en un mundo sin límites

Malena Tonelli¹

La metafísica de Plotino ha sido comprendida por algunos como una representación del extremo inicial de un nuevo modo de explicar lo real; otros, por su parte, la han entendido como una síntesis de siglos de reflexiones y debates que encuentran en las *Enéadas* una combinación aglutinante, de modo que se ubica en el extremo final de una época dorada. Ambas posiciones, compatibles entre sí, pueden integrarse con una tercera: aquello que Plotino tiene para decir acerca de su propio tiempo y de su propio lugar.

Entre los siglos II y VIII d.C., los pueblos que vivían alrededor del Mediterráneo experimentaron una mezcla de culturas e ideas sin precedentes, una transformación que, según suele sostenerse, no se repetiría hasta nuestra era. Sin embargo, el interés en las peculiaridades de este período, que llamamos Antigüedad Tardía, es relativamente reciente. De hecho, desde el punto de vista filosófico, hasta mediados del siglo XX este período no pareció atraer la mirada de los historiadores de la filosofía. Es cierto que la filosofía del Taroantiguo en general o de Plotino en particular fue centro de interés de grandes pensadores, como Émile Bréhier o Eric Robertson Dodds, y esto abrió el camino para que nuestro período tuviera un lugar en el volumen colectivo *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* que editó Arthur Hilary Armstrong en 1967. Allí, encontramos capítulos que recorren desde el siglo IV a. C., con la Academia Antigua, hasta el XII d.C., con Anselmo.

¹ Filiada: UBA-UNLP.

El interés de los eruditos creció considerablemente en los ámbitos académicos (especialmente en Europa, pero también en nuestra región), al punto de que cuarenta y tres años después, la misma editorial publicó un “volumen heredero” del de Armstrong con un sugerente cambio en el título: el de 2010 se llama *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Como se ve, ya no se designa el período con construcciones como “Filosofía Griega Tardía y Edad Media Temprana”, sino que, con todas las letras, la Antigüedad Tardía ha ingresado por la puerta grande en la historia de la filosofía. En el primer capítulo de este volumen, que esta vez fue editado por Lloyd Gerson, Elizabeth DePalma Digeser (2010, pp. 13-16) ofrece un fundamento para este cambio. Observa que el título de aquella publicación demuestra que Armstrong no concebía esta era como un período histórico coherente. En cambio, ella sostiene que se trata, efectivamente, de un período con unidad propia, y que la distinción entre Antigüedad Tardía y Edad Media Temprana es artificial, puesto que, en rigor, Armstrong sigue identificando el paradigma clásico —las filosofías de Platón y Aristóteles— con una edad de oro racional, y reduce la contribución de cristianos, judíos, musulmanes y también de los textos filosóficos latinos a un mero inicio de ruptura con ese paradigma. DePalma Digeser atribuye esta interpretación de lo que era digno de estudio en la filosofía a una fusión con el interés que los historiadores modernos manifestaban respecto de la Atenas clásica. En este sentido, advierte que, una vez que el racionalismo democrático y clásico ha sido “contaminado”, se produce una transformación tal que los pensadores postclásicos ya no son considerados “nuestros” predecesores —es decir, antepasados del mundo occidental moderno—, identificando lo “nuestro” con lo racional.

Ahora bien, la tendencia de concentrar la mirada en la Antigüedad Tardía se encuentra apoyada por historiadores que se alzaron, antes que DePalma Digeser, contra la idea de “declinación” cultural con la caída del Imperio Romano representada por Edward Gibbon. En su obra monumental *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, publicada entre 1776 y 1788, Gibbon afirma:

La caída de Roma fue el efecto natural e inevitable de una grandeza desmesurada. La prosperidad maduró el principio de la decadencia; las causas de destrucción se multiplicaron con la extensión de las conquistas; y, tan pronto como el tiempo o el azar removieron los apoyos artificiales, la colosal estructura cedió bajo el peso de su propia magnitud. (...) El triunfo de la barbarie y la religión

no fue la consecuencia inmediata de ninguna ley positiva ni de ninguna conspiración sin escrúpulos. Fue el efecto gradual, aunque inevitable, de una larga serie de eventos.

A partir del análisis de Gibbon, el año 476 quedó fijado como el inicio de la Edad Media, luego de un período de progresiva decadencia social y cultural. A principios del s. XX, Henri Pirenne (1862-1935), en su libro *Mahoma y Carlomagno*, se alejó de la tesis de Gibbon para proponer que el hito que inicia un nuevo período no es la caída de Roma en el 476 sino la invasión árabe en Europa en el s. VII y se consolidó con el Imperio Carolingio en el siglo VIII. Esto introdujo un nuevo modo de clasificar el período y planteó la cuestión del estatus de los siglos anteriores. En lo que respecta a la Antigüedad Tardía, los historiadores siguen discutiendo sus límites, aunque existe un consenso general sobre una unidad suficiente que lleva a reconocer su coherencia: los siglos comprendidos entre el período clásico y la Edad Media comparten elementos que justifican considerarlos un objeto de estudio independiente.

Siguiendo a Pirenne, en general se entiende que, alrededor del Mediterráneo, se detecta una unidad cultural y económica, aunque, simultáneamente, se lo suele caracterizar como un período de transformaciones. En esta línea se inscribe uno de los historiadores más destacados sobre la Antigüedad Tardía, Peter Brown, quien delimita el período entre el 200 y el 700, y lo caracteriza como una tensión constante entre cambio y continuidad. Si esto es así, puede afirmarse que la Antigüedad Tardía es más una transformación cultural y religiosa que un declive, y es clave destacar el papel del cristianismo en la configuración de nuevas formas de poder, autoridad y vida cultural. En este sentido, Averil Cameron (1991, pp. 120 y ss.), por su parte, advierte que el cristianismo no solo fue una transformación religiosa, sino un cambio discursivo profundo que atravesó la cultura y la política del Imperio a partir del s. IV. En virtud de su análisis desde la teoría literaria y el estudio del discurso, sostiene que la retórica cristiana reemplazó gradualmente los discursos clásicos, legitimando nuevas estructuras políticas y sociales pues encuentra en el discurso cristiano una herramienta de poder, persuasión y exclusión que no se limita exclusivamente a un fenómeno espiritual. Por otra parte -y desde una perspectiva socioeconómica, que atiende a la economía agraria, las relaciones de poder y la estructura de clases-, Christopher Wickham (2005) afirma que el paso de la Antigüedad Tardía al mundo medieval

debe entenderse como una transformación estructural del poder, de la economía y de la sociedad, más que como una simple crisis. De hecho, en el mundo tardoantiguo, si bien se da una fragmentación del poder estatal y el surgimiento de poderes locales, también se conservan dinámicas sociales y culturales signando continuidades regionales. Por este motivo, en un intento por superar dicotomías que considera simplistas, Wickham rechaza tanto el colapso total como la continuidad absoluta: defiende un enfoque diferenciado regionalmente.

En el trabajo de DePalma Digeser antes mencionado, encontramos una síntesis ajustada de la posición general de los historiadores:

Inspirados en la visión de Pirenne de la unidad cultural y económica del Mediterráneo incluso después de las invasiones germánicas, los historiadores definen al período de la antigüedad tardía como un proceso de transformación desde el sistema antiguo al medieval. Los síntomas de esta transformación aparecen desde el segundo siglo hasta el 750. Coinciden en que a pesar de las diferencias regionales los habitantes del Mediterráneo viven en “el mismo mundo”. (2010, p. 15).

Desde el punto de vista filosófico me interesa destacar tres aspectos de esta brevísima reseña del debate historiográfico. A partir de Pirenne y, más especialmente, de la contribución de Peter Brown (a quien se le atribuye la creación de la clasificación) los historiadores han coincidido aparentemente en que este nuevo período es el resultado del fin de una era signada por la paz. En efecto, suelen ubicar el inicio de la Antigüedad Tardía con el fin de la *pax romana* del s. II y proponen la crisis del s. III como elemento catalizador de la transformación que se iniciaba. Asimismo, la extensión territorial fragmentada supone la necesidad de una unidad que aglutine en términos sociales, culturales o al menos económicos o políticos una multiplicidad que si se concibiera desmembrada sólo redundaría en dispersión, desorden y, en consecuencia, desaparición. En tercer lugar, la transformación cultural, religiosa y política del cristianismo concentra el análisis de los historiadores no solamente en cuanto se asocia con el surgimiento de *nuevas élites*, sino también como una redefinición de la cultura clásica.

No sorprende que estos tres aspectos supongan un movimiento intencional: la crisis y la incertidumbre aspiran a la reconfiguración del sentido, a un nuevo orden comprensible; la dispersión fragmentada requiere

de una unidad subyacente que garantice no solamente el carácter múltiple de esa configuración sino su propia existencia; el advenimiento paulatino de nuevas formas culturales e intelectuales conduce a una reivindicación de una tradición de pertenencia que, en simultáneo, sea lo suficientemente eficaz como para alcanzar una proyección hacia el futuro. Tal vez no haya demasiadas dudas de que estos tres aspectos configuran, de algún modo, la filosofía de Plotino.

No es mi intención en este trabajo intervenir en la polémica respecto de si hay una “filosofía política” en las *Enéadas*, sino que, más bien, intentaré integrar los tres aspectos mencionados en la concepción psicológica de la filosofía plotiniana a la luz del lugar que ocupa el individuo diversificado en el esquema metafísico. Para ello, atenderé a un aspecto del problema del “sí mismo” como alma individual asociada con un cuerpo, en vínculo con el alma total y su inserción en el mundo, con vistas a mostrar el esfuerzo de Plotino para tranquilizar la incertidumbre propia de un tiempo y espacio extremos.

La cuestión del “sí mismo” o del “yo” -que expresa en términos de definición la pregunta por “quién soy” o “qué soy”- suele ser analizada desde dos enfoques: uno universal, otro individual. El primero apunta a lo que cada miembro de una clase tiene de común con el resto, mientras que el segundo se concentra en lo que distingue a cada individuo de los otros de su clase. Este segundo enfoque involucra una perspectiva ética: qué hace que Sócrates sea Sócrates y no Calias supone que las acciones y pasiones de uno puede afectar las de otro más allá de que ambos compartan definición, es decir, sean hombres.

Se ha intentado argumentar que en la Antigüedad la pregunta por el sí mismo se ha respondido desde la perspectiva universalizante aunque hoy en día los estudios acerca de la identidad personal en la Filosofía Antigua y Tardoantigua revalorizan la cuestión del sujeto y, en consecuencia, la de la responsabilidad individual. De hecho, hay acuerdo generalizado en que en los diálogos de Platón encontramos hondas reflexiones, en virtud del personaje de Sócrates, acerca de la noción de “sí mismo” que se encuentra atravesada por una actividad reflexiva y propia que este personaje realiza y que, a su vez, invita o conduce a otros a realizar. La conexión entre la actividad filosófica de Sócrates con el precepto délfico γνῶθι σεαυτόν es inmediata y fue, de hecho, algo así como un motivo filosófico para la tradición platónica de la Antigüedad Tardía. Ciertamente, para filósofos

como Jámblico o Proclo, el diálogo con el que se debía comenzar a filosofar era el *Alcibíades* I, texto de autenticidad controversial pero de importancia fundamental en cuanto a su temática pues, el mismo Proclo en su *Comentario al Alcibíades I* sostiene que el *skopós* del diálogo es, efectivamente, el conocimiento de sí (1.1-10.23).

Plotino, quien no escribió de modo sistemático ni recomendó explícitamente programas pedagógicos como sus sucesores, tiene al *Alcibíades* como marco para sus indagaciones tanto psicológicas como antropológicas. En su esquema de distintos tipos de almas, podemos iniciar la jerarquía en virtud de su universalidad: en primer lugar, tenemos la más universal y separada del cuerpo, la Tercera Hipóstasis; en segundo, el alma del mundo, que aprehende un objeto universal pero no está separada de un cuerpo; y, en tercer lugar, las almas humanas que pueden aprehender objetos parciales y se encuentran en un cuerpo. Precisamente, en cuanto a la multiplicidad de almas, cabe aclarar que no se trata de una multiplicidad dispersa sino jerarquizada: en el marco del sistema plotiniano, la multiplicidad es un despliegue de una unidad primigenia, lo Uno-Bien simple y absoluto que, como primer principio genera la primera multiplicidad, el *Noûs* que a su vez genera otra, el Alma hipóstasis.

Esta última, la Tercera Hipóstasis, es una versión multiplicada del *Noûs*, su capacidad no es noética sino dianoética y sus contenidos son una imagen múltiple de los del *Noûs*: si la *nóesis* aprehende Formas, la *diánoia* aprehende imágenes múltiples de ellas. Además, el Alma misma presenta una multiplicidad ulterior pues se divide en una parte superior que contempla intelectivamente lo anterior a ella y una inferior que da lugar a imágenes aún más múltiples, las almas que animan cuerpos. De este modo, Plotino explica el carácter intermediario del Alma Hipóstasis que garantiza la unidad de lo real, evitando saltos que pongan en peligro la cohesión de un sistema que defiende la presencia del principio Uno en el todo multiplicado.

En suma, el Alma Hipóstasis es una capacidad que se aprehende a sí misma (aprehende sus propios contenidos), genera otras almas pero también, mediante su parte superior, contempla intelectivamente. Esto es así, porque aprehenderse a sí misma supone conocer lo que ella misma es, en sentido propio: una imagen de un modelo superior, el Intelecto. Por superior debemos entender “más uno”, en una cadena de imágenes múltiples de modelos unos. Precisamente, lo que el alma es en sentido

propio es el Intelecto, el modelo que ella imita; del mismo modo que éste, el *Noûs*, no es otra cosa que su propio modelo: lo Uno. En definitiva, en estas relaciones de modelos e imágenes, la progresión siempre se da desde lo más uno hacia lo más múltiple que se encuentra en los cuerpos sensibles.

Como anticipé, el Alma Hipótesis no es la única alma, aunque sí es la única que no anima un cuerpo; mientras que las generadas por ella, sí: tanto el alma del mundo como las almas humanas. En consecuencia, las almas humanas son despliegues múltiples del Alma Hipóstasis por cuanto, en el momento que dejan de estar en un cuerpo, es decir, cuando se destruye el compuesto, ellas no se disuelven sino que “pierden” la multiplicidad y retornan a la unidad anterior. En sentido estricto, ese retorno no es hacia lo anterior sino hacia sí mismas, pues cada una de ellas es alma en sentido propio que, a su vez, como indiqué, no es otra cosa que lo anterior. En tanto miembro de esta cadena, cada eslabón contiene no solamente una unidad que les propia, sino una capacidad unitiva que en el caso de las almas individuales se efectiviza dotando a los cuerpos de unidad, de cohesión. Esa capacidad de organizar con sentido lo disperso es, evidentemente, racional pues todas las almas tienen una capacidad cognitiva, pues son imágenes del Alma hipostática que, insisto, imita al *Noûs*. Si esto es así, las almas individuales dotan de racionalidad a los cuerpos individuales y el alma del mundo, al cuerpo universal.

Para explicar esto, atenderé brevemente al tratado IV 8 (6) que Porfirio tituló “Sobre el descenso del alma a los cuerpos”. Allí, Plotino anuncia por primera vez² la llamada “doctrina del alma indescensa”. Se trata de un texto muy complejo y comienza con un relato en primera persona de la experiencia de visión de la Belleza:

A menudo me despierto a mí mismo, evadiéndome del cuerpo; dejando atrás toda otra cosa, al penetrar en mi propia intimidad, veo una maravillosa e inmensa belleza. Adquiero entonces la plena convicción de mi pertenencia a un destino mejor; vivo una vida excelsa, unificado con lo divino y en él instalado. He alcanzado una actividad superior y me he ubicado por encima de toda otra realidad inteligible. Pero, después de este reposo en lo divino, desciendo nuevamente de la inteligencia al pensamiento reflexivo y me pregunto entonces cómo es posible que ahora yo descienda y cómo mi alma pudo una vez ingresar en el cuerpo, si ella, a pesar de

² Digo “por primera vez” porque el tratado IV 8 es el sexto en el orden cronológico de composición de las *Enéadas*.

hallarse en un cuerpo, es en sí misma tal como se ha manifestado.
(*Enéada* IV 8 (6)³, 1 1.10)

El planteo inicial es claro: si existo enteramente en lo inteligible, por qué mi alma tuvo que descender a lo sensible. Inmediatamente, Plotino busca la respuesta en filósofos anteriores y en distintos diálogos de Platón que presentan divergencias. Detecta, es cierto, que en algunos tramos, Platón sostiene algo así como un desprecio del cuerpo y una visión pesimista del destino del alma, en línea con el lamento del primer pasaje del tratado recién citado. Sin embargo, atiende a otros textos, como el *Timeo*, en el que el alma es responsable de la generación de un mundo bello. Esta tensión involucra el tratamiento de los distintos tipos de almas y su relación con los distintos tipos de cuerpos que animan. Plotino señala al final del capítulo 2 que hay dos motivos por los que la asociación del alma con el cuerpo causa dificultad o disgusta (δυσχεραίνεται):

...porque resulta un obstáculo para las intelecciones y porque llena el alma de placeres, apetitos y penas, ni la una ni la otra se dará en ninguna alma que no haya penetrado en el interior del cuerpo, ni sea alma de un cuerpo particular ni se haya dejado apropiarse por él, sino él por ella, y siempre que el cuerpo sea tal que ni necesite nada ni sea deficiente en nada, de modo que tampoco el 50 alma se llene de apetitos o temores. (*Enéada* IV 8 (6)⁴, 2 43-50)

Evidentemente, los cuerpos individuales, a diferencia del cuerpo total —el del mundo— son deficientes pues son una parte de lo sensible organizado racionalmente por un alma individual, humana. La deficiencia del cuerpo individual hace que tenga necesidades que, por un lado, perturban al alma y la hacen padecer y, por otro, interrumpen la actividad que es le es propia: la intelección. De esto se desprenden dos cosas: a diferencia del alma del mundo y de los astros, las almas humanas parecen ser afectadas por sus cuerpos y, más importante para nuestro propósito, ello no impide que la actividad que le es propia sea la intelección. Si esto es así, parecería que mejor hubiera sido no descender, es decir, la vida en lo sensible es un padecimiento que obstruye que las almas sean lo que efectivamente son, viviendo una vida no propia. Sin embargo, Plotino matiza esta concepción recordando el carácter divino del alma. En el capítulo 5, afirma:

3 Para esta cita sigo la traducción de Santa Cruz-Crespo (2007).

4 En este caso, reproduzco la traducción de Igal (1985).

Pues así es como el alma, aun siendo cosa divina y aun procediendo de la región de arriba, se adentra en el cuerpo; y, aunque es el dios posterior, viene acá abajo en virtud de una propensión espontánea, por causa de su potencia y para ordenamiento de lo que existe a continuación de ella. (*Enéada* IV 8 (6)⁵, 5 24-27)

Que tenga la posibilidad de perturbarse no indica que su orden no sea racional y bello, sólo requiere de un cuidado que preserve su propio ser que consiste, justamente, en organizar lo sensible racionalmente -es decir, con vistas al Bien- a pesar de tener la posibilidad de distraerse. Y ese “mandato” de organización le viene de su propio principio, tal como Plotino aclara en el capítulo 6 de este mismo tratado:

es inherente a toda naturaleza el poder de producir lo que la sigue y de desplegarse, como si fuera desde una simiente, desde un principio indivisible, hasta llegar a un término inferior, que es lo sensible. Lo anterior permanece siempre en su propio puesto, mientras que lo que le sigue nace, por así decirlo, de una potencia extraordinaria, presente en las realidades inteligibles, potencia que no se debe detener, ni, como si fuera por envidia, limitar. (...) Nada puede impedir que una cosa, cualquiera sea, participe de la naturaleza del Bien en la medida en que ello le es posible. (...) Resulta así que la máxima belleza de lo sensible es manifestación de lo más excelso que hay en lo inteligible, de su poder y de su bondad. (*Enéada* IV 8 (6)⁶, 6 7-25)

Como se ve, el alma cumple su propia función, aquella que le viene por ser lo que ella es. Sólo que, a diferencia de las instancias superiores, esta función es riesgosa y, por tanto, es necesario el cuidado, de modo que entra el valor de la actividad filosófica. Plotino lleva a cabo de este modo un “giro optimista” que tiene como fundamento el origen divino del alma y la necesidad de resguardarla mediante la realización de su propio ser. Y esto es posible en virtud de que en el alma humana hay “algo” que permanece en lo inteligible.

En el capítulo 8, el último de IV 8 (6), se explicita que más allá de su comercio con el cuerpo, hay una parte de nuestra alma que no desciende y es esa parte la que constituye lo que el individuo es. Dice al inicio del capítulo:

⁵ En este caso, también reproduzco la traducción de Igal (1985).

⁶ La traducción de este pasaje es la de Santa Cruz-Crespo (2007).

Y, si hay que tener la osadía de expresar con más claridad el propio parecer en contra de la opinión de los demás, ni siquiera el alma humana se adentró toda ella en el cuerpo, sino que hay algo de ella que está siempre en la región inteligible. (*Enéada* IV 8 (6)⁷, 8 1-3)

Plotino es plenamente consciente de que esta posición le pertenece y la formula en un contexto de discusión. En virtud de que hay “algo” del Alma que no desciende, la unidad de lo real queda asegurada, de modo que la bondad y la belleza se extienden a todos los niveles de lo real. Al mismo tiempo, garantiza que el alma encarnada pueda volver sobre sí misma, ya que, como se señaló antes, no se convierte en algo distinto al descender, sino que permanece siendo lo que es.

Ahora bien, esa posibilidad de retorno y, en consecuencia, de alcanzar el bienestar aplacando los pesares requieren de un ejercicio. Es decir, el alma debe conocerse, cuidarse y precaverse. Si ella fuera estrictamente otra cosa que su origen, no solamente nada habría para cuidar sino que tampoco tendría la capacidad de hacerlo. Esta es la que John Rist llama la “novedosa teoría” que, para él, se origina justamente en la confianza de Plotino en la posibilidad para las almas de retornar hacia su fuente bastándose a sí mismas:

...tal retorno a la excelencia es posible en Plotino, como en Platón, por el propio esfuerzo del alma. El alma no necesitaría ayuda de lo Uno, ni de dioses o salvadores (III, 2, 8-9) para poder retornar, pues ha sido generada desde la eternidad con los poderes necesarios dentro de sí misma. Sin embargo, aunque Platón, al igual que Plotino, piensa que el hombre puede “salvarse” por sus propios esfuerzos, no aclara en qué teoría psicológica se basa tal doctrina. En Plotino, sin embargo, la teoría psicológica se hace explícita: es la teoría de la parte no descendida del alma. (1967, p. 417)

Puede advertirse que, sin distanciarse de la unidad psicológica como *télos* del alma encarnada, Plotino no desconoce la responsabilidad de las almas que animan un cuerpo y las consecuencias relativas a la conducta. De ahí, aun en un esquema en el que todas nuestras almas humanas son despliegues de una única unidad de la que provienen y a la que retornarán en un ciclo necesario, el tránsito temporal y contingente de un alma encarnada y sujeta al tiempo supone la necesidad de la buena conducta y de la tendencia al descubrimiento del verdadero yo, no esperando una

⁷ En este caso, nuevamente reproduzco la traducción de Igal (1985).

recompensa ulterior sino para garantizar una vida feliz, una vida aquí y ahora, en el tiempo de crisis, de transformación o de paz.

Si esto es así, Plotino no sólo no desatiende el problema del yo biográfico en pos de una unión que disuelve la individualidad sino que puede considerarse uno de las inquietudes que él mismo propone y que integra a su metafísica de la unidad. En este sentido, Wiebke-Marie Stock (2024) afirma que lo que Plotino designa con el pronombre “nosotros” involucra nuestras experiencias cotidianas y la individualidad que nos distingue de otros miembros de nuestra clase. Para ella, “Plotino no es solo un metafísico especulativo o un místico, sino un filósofo del “sentido común” (2024, p. 148).

Finalmente, a propósito de la transformación, de la crisis, de la dispersión que parecen caracterizar a la Antigüedad Tardía, y en vistas de los tres aspectos que mencioné más arriba, podemos concluir en que la incertidumbre de un mundo sin límites pudo haberse mitigado con sistemas metafísicos que salvaguardaran la unidad antes que la fragmentación. En efecto, la búsqueda intelectual garantiza el alcance superador de una unidad metafísica que contribuye a una certeza: todo tiende al Bien. Por otra parte, la unidad subyacente trasciende las diferencias y desafía, simultáneamente, a la individualidad solipsista, pues la unidad es universal: el hacerse uno mismo es hacerse otros.

En otras palabras, podemos pensar el “giro optimista” de Plotino no como un estado de cosas bueno y bello, pues no es una descripción. En términos descriptivos, se trata, es cierto, de un desorden que no es propio ni auténtico y, en consecuencia, un estado desordenado de cosas que tiene la posibilidad, la capacidad, de retornar o convertirse a lo mejor. Si esto no fuera así, de nada serviría la filosofía, el conocimiento ni el cuidado. Cada uno desentendido del todo (incluyendo los otros de sí mismo, los miembros de su clase) se resguardaría en su individualidad. Pero Plotino, filósofo del extremo, pertenece a una tradición legítima que hunde sus raíces en una metafísica de la unidad, por lo que la filosofía se constituye en un cuidado de sí que depende, y se ancla indefectiblemente, en el cuidado de los otros.

Bibliografía

CAMERON, Averil. **Christianity and the rhetoric of empire**: the development of Christian discourse. Berkeley: University of California Press, 1991.

DEPALMA DIGESER, Elizabeth. “The Late Roman Empire from the Antonines to Constantine”. Parte I: “Periodization, ‘Late Antiquity’ and the History of Philosophy”. In: **The Cambridge history of late antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

PEIRÓ, Juliana; ROSALES, Diego I. **La persona y los filósofos: historia de la antropología y la noción de persona**. v. 1: De Sócrates a san Agustín. Buenos Aires: Ed. Hápax, en prensa.

RIST, John M. Integration and the undescended soul in Plotinus. **The American Journal of Philology**, v. 88, n. 4, p. 410–422, 1967.

STOCK, Wiebke-Marie. **Plotinus on what we think we are**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

WICKHAM, Christopher. **Framing the early Middle Ages**: Europe and the Mediterranean, 400–800. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Vida que contempla vida: o que a metafísica neoplatônica tem a nos ensinar sobre a natureza?

Cícero Cunha Bezerra¹

Antes de tratarmos do tema aqui proposto gostaria de fazer a seguinte advertência: embora o título desse trabalho tenha o neoplatonismo como núcleo, o que proponho, de fato, é realizar uma leitura das *Enéadas* buscando realizar o esforço de alinhar, quem sabe, o pensamento plotiniano com algumas questões próprias da atualidade, mas que encontram em referenciais decoloniais respostas que muitas vezes estão presentes na própria tradição filosófica de matriz grega.

Nesse sentido, pode parecer estranho falar de vida e contemplação em tempos extremos a partir de tradições tão distantes dialogando em torno de uma mesma questão, no entanto, o filósofo italiano Vittorio Mathieu, citado por W. Beierwaltes em seu livro *Plotino, un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, ao se perguntar *por que ler Plotino?* conclui que “Plotino é necessário porque a sua posição é inatural: a mais distante possível do pensamento comum de hoje, seja da prática, seja da ciência” (Mathieu *apud* Beierwaltes, 1993, p. 25). De modo que é precisamente essa inaturalidade o que, paradoxalmente, torna Plotino um pensador que merece atenção em nosso tempo e permite um diálogo com o que normalmente se chama de pensamento ancestral. Para uma melhor exposição divido minha fala em três momentos: a) contemplação e vida

¹ Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Pesquisador de Produtividade e Pesquisa-CNPQ2.

nas *Enéadas*; b) natureza e contemplação; c) contemplação e liberdade. Passo, assim, para o primeiro ponto.

Contemplação e vida nas *Enéadas*

Em seu livro intitulado *Teleia Zoe, Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa, 2017, Claudia Lo Casto realiza uma exaustiva análise das relações entre *zoé* e *bíos* nas *Enéadas* de Plotino que vai desde os problemas e perspectivas que a concepção de vida comporta, suas fontes platônicas, aristotélicas e estoicas, o complexo uso dos termos *bíos* e *zoé* nas *Éneadas*, as implicações no âmbito das três hipóteses, até aspectos biológicos envolvendo o vitalismo do cosmo sensível e a natureza psicossomática do indivíduo. De modo que temos, nessa obra, o que julgo ser uma síntese expositiva e guia, imprescindível, para quem se interessa pela temática da vida na obra de Plotino. Dado o limite desse trabalho, destaco somente alguns pontos que revelam a importância da noção de vida para a fundamentação do pensamento plotiniano abrindo para o que estou aqui postulando.

Embora não haja nenhum tratado específico sobre a vida nas *Enéadas*, não há como pensar a estrutura henológica plotiniana sem essa noção. Desde o uno (*hén*), entendido como “pré-vida” ou “meta-vida”, como define Franco Ferrari na introdução da obra de Claudia Lo Casto (Casto, 2017, p. 17) ou “arquígona”, como prefiro pensar, seguindo a reflexão de Jean-Luc Nancy em sua obra *Arquívoda, do sensiente e do sentido*, na aceção de uma “vida que produz vida” (Nancy, 2017, p. 65) ou “gênese que produz gênese”, e também enquanto intelecto (*nous*) no qual a vida vem definida como atividade (*enérgeia*) noética que converge no postulado, de inspiração aristotélica, do pensamento que pensa a si mesmo (*noésis noéseos*) próprio da segunda hipótese plotiniana, bem como na alma (*psyché*), do mundo e individual, como ação e produção (*práxis kai poíesis*) gerando a vida física que, como bem define Giuseppe Faggin, “é o plano ontológico inferior, é a funcionalidade orgânica que se desdobra, numa dinâmica de transmutações, no tempo e no espaço” (Faggin, 2000, p. XXI).

Se o uno é tomado como pré-vida, seu postulado implica em um desdobrar-se vital que encontra no ser-intelecto sua manifestação mais própria. Pierre Hadot, em seu estudo *Etre, Vie et Pensée chez Plotin et*

avant Plotin (1960) define a tríada ser, vida e pensamento como os três momentos constitutivos do ato de autoposição do ser em três aspectos que serão decisivos para a tradição neoplatônica posterior, que são: o ser em si, a saída de si (vida) e o retorno a si (pensamento) em que “cada ato particular contém os outros”(Hadot, 1960, p. 109). É preciso destacar que esses atos correspondem, aos já citados, movimentos característicos da henologia que são: permanência (*moné*), a processão (*próodos*) e o retorno (*epistrophé*) que perfazem cada fase da arquitetura plotiniana e que permitem e definem a participação dos demais seres na vida primeira, de acordo com a natureza (*phýsis*) de cada um.

Temos com isso, a base de uma participação vital que mantém conectados todos os âmbitos do inteligível ao sensível e que Plotino encontra, no *Sofista* (248e) de Platão, argumentos suficientes contra a imobilidade do ser e o materialismo estoico, bem como na *Metafísica* de Aristóteles, XII, 7, 1072b, onde o estagirita define a atividade do intelecto como vida, *zoé aríste* e atividade (*he gàr nou enérgeia zoé*) (Hadot, 1960, p.112). Temos com isso ser (Platão) e vida (Aristóteles) se encontrando, em Plotino, como expressões de uma mesma atividade em que pensamento e vida são expressões de uma existência plena e total (Hadot, 1960, p. 117).

No que se refere aos termos *zoé* e *bíos*, utilizados nas *Enéadas* de maneira indiscriminada, Plotino se mantém, de modo geral, na distinção entre *zoé* como fato natural em sentido orgânico (animais e plantas) e *bíos* como um tipo de vida específico ou uma vida racional ao modo aristotélico de uma *bíos theoretikós* em sua dimensão ético-antropológica que implica em uma liberação de tudo em direção a uma vida (*zoé*) superior (Lo Casto, 2017, p. 59). Afirmar Plotino na *Enéada* V, 2(11), 25-28:

Todas as coisas são como uma grande vida (*makrà zoé*) que se estende em linha reta; cada um dos pontos sucessivos da linha é diferente, mas a linha inteira é contínua (En. V,2 [11], 25-28).

É importante observar que nessa continuidade se encontram os tipos de vidas e suas respectivas atividades: Intelecto (intelecção imediata (sujeito-objeto), os níveis anímicos (racional (*dianoia*), sensitivo (*aísthesis*) e vegetativo (*phytikón*). Para o tema aqui tratado interessa perceber o movimento contínuo que perfaz do perfeito ao menos perfeito como a expansão da luz, metáfora que o próprio Plotino utiliza na *Enéada* VI, 4[22],34-40:

Já não poderás dizer de onde vem nem de onde veio, mas, tomados de espanto, ficarás perplexo a esse respeito, enquanto, olhando de etapa por etapa, quer para um ponto do corpo esférico, quer para outro, tu mesmo verás a luz (*tò phos*).

Como observa José Baracat, Plotino, toma, nessa passagem, a imagem da luz, e a corrige várias vezes chegando a suprimir a ideia de emanção e irradiação para deixá-la em sua forma mais vívida sustentando, assim, sua onipresença no sensível (Baracat, 2006, p. 48). É ponto pacífico entre os comentadores que a imagem do *Timeu* do eterno vivente (*zoon áidion*) está na base desse processo de geração, no entanto, há também um elemento estoico que, segundo Claudia Lo Casto, poderia derivar de influências de Posidônio de Apamea e que consiste no postulado do cosmo a partir da noção de *sympatheia* (Casto, 2017, p. 93). O texto da *Enéada* IV, 4[28]32, 4-7:

É preciso deixar bem claro que este universo é “um animal unitário que abarca todos os animais que há dentro dele” e possuem uma só alma que se estende em todas as partes dele na medida em que cada ser é uma parte dele.

Nessa mesma perspectiva, Enrico Peroli em *Organisme et réflexion. Plotin et la nature de l'être vivant*, destaca a noção estoica de *lógos spermatikós* como imagem que representa, em Plotino, as diferentes partes de um organismo que, além de suas funções específicas e individuais, se agrupam em um “centro único sem divisão” (Peroli, 2013, p.183). Trata-se de uma *koinonía* como vemos na *Enéada* IV,2 e que Plotino, inspirado em Platão (*Fedro*, 246 b-6) define seu vitalismo sob forma da imagem da Alma como “potência infinita (*dýnamis ápeiros*)” ou como conclui Lo Casto, como uma “inexaurível atividade criativa que não deixa nada fora de si” (Lo Casto, 2017, p. 190). Para o que busco aqui expor, basta o que já foi dito. Passo para o segundo ponto: natureza e contemplação.

Natureza e contemplação

Como não poderia deixar de ser, a noção de natureza (*phýsis*) em Plotino está ligada, estritamente, à noção de vida e, consequentemente, ao processo geracional a partir do uno. Destaco que não me detenho aqui na análise da natureza em sentido da realidade física nos moldes da análise de Michel Wagner (2017, p. 159) que se detém nos aspectos geracionais

envolvendo os entes particulares associando-os ao vir a ser e centrando-se na noção de substâncias particulares e seus princípios internos. Me interessa somente seguir refletindo sobre a natureza conectada às ideias de processão e participação e, principalmente, sobre o sentido de contemplação presente na *Enéada* III, 8 [30] intitulada *Sobre a natureza, a contemplação e o uno*.

Plotino inicia o texto estabelecendo uma pergunta sob forma de paradoxo, diz ele:

Brincando (*paízontes*)², de início, antes de seguirmos sérios (*spoudázein*): se dissermos que todas as coisas anseiam (*epixeirein*) a contemplação (*theorías*) e miram esse fim, não só os viventes racionais, mas também os irracionais e a natureza nas plantas e a terra que as engendra, e que todas elas atingem com a intensidade que lhes é possível, conforme a natureza que possuem, cada uma delas contemplando e atingindo de modo diferente, umas verdadeiramente, outras obtendo apenas sua imitação e imagem- quem sustentaria essa tese paradoxal (*tis anásoito tò parádoxon tou logou*)? (III,8[30], 1)

George Karamanolis, em seu artigo *The grammar of causation on Plotinus* faz uma importante e quase sempre despercebida observação, a saber, que o título desse tratado não foi dado por Plotino, mas sim, como os demais, por Porfírio. Nesta observação reside um detalhe fundamental: Plotino não está analisando três conceitos (natureza, contemplação e uno), mas a forma como a natureza contempla (Karamanolis, 2015, p. 1)³. Outra observação é a de que essa *Enéada* é o início de um conjunto de textos formado pelas *Enéadas* III.8, V.8, V.5 e II.9 (tratados 30 e 33) (Karamanolis, 2015, p. 2)⁴. Em sendo assim, estamos diante de uma parte de uma da reflexão sobre a natureza. Reflexão essa que começa contrapondo o verbo *paízo* e *spoudázein* como um jogo que aponta para uma tensão entre o lúdico e o reflexivo e revela o complexo aspecto que envolve a alma em sua busca pelo conhecimento⁵. Nesse sentido, liberdade e espontaneidade se somam à seriedade e rigor como aspectos constitutivos da dinâmica contemplativa em Plotino.

² Importante perceber a contraposição entre a forma verbal de *paízōn* que comporta o sentido de "jogar", "brincar" como crianças e a seriedade expressa em *spoudázein*.

³ O próprio Porfírio destaca sua preferência pelo título *Sobre a contemplação (Peri theōria)* em Vida de Plotino 5.26.

⁴ O Grande tratado anti-gnóstico.

⁵ G. Karamanolis destaca que Plotino cita sete vezes *paízo* e *spoudazein* na primeira sessão do tratado.

Estranhamento como parte da seriedade é o que a brincadeira sugere. É sério que tudo contempla? A resposta de Plotino, contra *Aristóteles em Ética a Nicômaco* X, é direta: toda atividade pressupõe *theoria* (contemplação). Assim, a brincadeira de que tudo contempla, pode ser entendida como uma ironia de quem se diverte, com seriedade, de suas próprias ideias. Se trata de um modo lúdico que coloca Plotino como um divergente em relação a pensadores com os quais traça profundas relações, como Aristóteles, e com certas concepções que permitem determinados postulados seus, como a dos estoicos.

Como sabemos, para Aristóteles *práxis* e *poesis* se diferenciam e para os estoicos, a natureza segue um fluxo racional (*logos*) sem contemplação intelectual o que, do ponto de vista do pensamento de Plotino, romperia com o inseparável vínculo entre a natureza, a alma e o intelecto.

Por essa razão Pierre-Marie Morel sustenta não ser possível falarmos, em Plotino, de uma ciência da natureza baseada em princípios ou causalidades internas como encontramos na maior parte dos pré-socráticos e em Aristóteles (Morel, 2009, p.382). O caminho proposto por Morel, e que me parece bastante interessante, consiste em pensarmos a natureza a partir do que ela não é (Morel, 2009, p.388). O principal ponto dessa ideia reside no fato de que a contemplação não é uma atividade accidental da natureza, mas seu modo essencial. Plotino dá voz à natureza que nos diz:

O meu contemplar produz um objeto de contemplação, como os geômetras desenharam contemplando; todavia eu não desenho, mas contemplo, e as linhas dos corpos ganham existência como se elas tombassem (En.III, 8[30], 4, 6-8)

Alguém condicionado a uma visão antropológica da noção de contemplação diria facilmente, diante de uma citação como essa, que “Plotino está de brincadeira”. Como é possível contemplar sem um ato de cognição atrelado à psicologia ou a antropologia? O fato é que a natureza e toda forma de vida é um ato de contemplação na medida em que é fruto de um ato anterior de pura contemplação (intelecto). Não se trata de atribuir à natureza a função, própria do humano, de reflexão discursiva (*dianoia*), diz Plotino, a natureza não conhece, ela produz: “Mas a natureza não é sábia, mas se limita a produzir: o que possui doa indeliberadamente ao seguinte; essa doação, ao corporal e material, é sua produção” (En. IV, 4 [28], 13, 9-10). Há, assim, a necessidade de uma rediscussão, no âmbito da natureza, da tradicional distinção entre produção e contemplação.

O ponto que interessa aqui destacar é que natureza e alma convergem, dada a permanência processional da primeira na segunda hipóstases, estabelecendo, com isso, um vínculo entre a função produtora e organizadora da alma do mundo, em sua parte inferior, que, enquanto tal, é produção (Morel, 2009, p. 391). Este é o claro elemento metafísico da natureza plotiniana.

Morel propõe pensar a produção da natureza a partir da distinção entre natural e calculada. Por natural entende uma “produção imediata e espontânea” cujo fim está em si mesma, diferentemente de uma produção calculada que visa algo exterior ao que contempla. Nesse sentido se pode dizer que a contemplação da natureza é necessária, racional e produtiva (Morel, 2009, p. 399). “Por ser contemplação (*theoría*) e objeto de contemplação (*theórema*) e *logos* (lógos), por ser exatamente isso, ela produz (*poiei*)” (En.III,8[30], 3).

A natureza é, assim, a imagem de uma alma, derivada de uma outra alma superior e que contempla serenamente e, em uma espécie de apercepção (*synaísthesis*), permanece em si e consigo (En.III, 8[30], 4, 25-30). Conclui Plotino: “Portanto, todos os entes, inclusive os que existem verdadeiramente, provêm da contemplação e são contemplação;” (En.III, 8[30], 7, 1-3).

Não há assim, nenhuma “falta” ou “culpa” na processão em função da individualização do intelecto nos níveis posteriores. Trata-se, diria, de uma doação marcada por um abandono necessário e livre no qual, cada ordem dos seres, segue o movimento espontâneo de sua autodeterminação.

Dito isso, é hora de regressar à pergunta que abre esse trabalho: o que a metafísica neoplatônica tem a nos ensinar sobre a natureza? Respondê-la implica, necessariamente, pensar o ser humano e aquilo que lhe compete nessa ordem contemplativa da natureza.

Contemplação e liberdade

Jean Trouillard, em sua obra *La purification plotinienne* (1955), faz uma afirmação, no mínimo, provocadora quando se refere ao humano em Plotino, diz ele: “o homem deve ser salvo, primeiro da sua humanidade, depois de sua finitude” (Trouillard, 1955, p. 97). Mesmo que alguém

julgue impossível tal tarefa, fica a beleza do esforço, pois trata-se de um “risco filosófico por excelência” (Trouillard, 1955, p. 97).

Mas o que está vigorando nessa afirmação de Trouillard que nos leva a buscar entender a natureza humana como algo a ser suplantado? Vimos que dentro do vitalismo plotiniano, todos os entes, na medida em que contemplam, cumprem com suas funções próprias e, nesse sentido, colaboram no processo de expansão e retorno da luz que procede e regressa do intelecto e dele ao uno. Em sendo assim, por que o humano necessita livrar-se daquilo que lhes parece mais próprio, sua humanidade? Não se trata aqui de enxergar em Plotino um humanismo nos moldes do pensamento cristão ou moderno, como centro de toda reflexão, mas adentrar no campo reflexivo da filosofia que só é possível pela razão discursiva (*dianoia*).

No entanto, é preciso entender o que há de original no pensamento plotiniano que, mesmo tomando Platão como fonte, estabelece uma perspectiva específica da relação corpo e alma que, aplicada ao humano, o coloca em uma posição que Christoph Horn, seguindo o texto da *Enéada* III, 2, [47], 9,20, definiu como o melhor lugar da hierarquia (*zoon ouk áriston, allà mésen táxin éxon*) (Horn, 2008, p. 102). De maneira que, mesmo não sendo o melhor dos viventes (*zoon ouk áriston*), o ser humano é o mais complexo. A começar por sua tripartição entre o divino, o demoníaco e o bestial. Lemos na *Enéada* I,1[53],10:

Portanto, o “nós” é duplo: um que inclui a besta e outro que já está acima disso; e a besta vivificada é o corpo. Mas o homem verdadeiro é outro, é o que está purificado das afecções e é possuidor das virtudes da intelecção, que certamente se assentam na própria alma que está se separando, separando-se e separada mesmo estando aqui;

Estamos diante de uma distinção, na unidade, entre alma e corpo que busca, em certa medida, estabelecer uma posição de intermediação entre o inteligível e o sensível. O humano primeiro permanece conectado ao inteligível pelo elemento racional (*logos*) divino, o segundo mediado pelo veículo (*óxema*) é o demoníaco (*logistikón*) e o terceiro no corpo sensível típico da vida bestial (*theriódēs bíos*). É importante destacar que embora tenhamos três níveis do humano, diferenciados pelos âmbitos do inteligível e do sensível, tanto a alma, como o corpo são, totais e seus gêneros ou como afirma J.Trouillard: “Em grau superior, o corpo aparece

espiritualizado, no grau inferior, a alma materializada” (Trouillard, 1955, p. 16).

A questão, portanto, não reside no dualismo simplesmente, mas na própria ordem inteligível que, enquanto tal, faz surgir a degradação, o erro, o mal. O mais interessante, e que nos interessa pontuar aqui, é que esta paradoxalidade, em nível metafísico, do bem tornar o mal necessário (En I, 8,7), se mostra, “por excelência, no interior do humano” (Trouillard, 1955, p. 26) e estabelece uma exigência, no campo da ação e, portanto, da ética, de uma postura reflexiva capaz de reordenar o que da unidade se afasta. Diz Plotino: “Se pois, participamos da verdadeira ciência, é porque somos os inteligíveis, não porque os recebamos em nós, mas porque nós estamos neles” (En.VI, 5[23],74-6). Talvez esse reconhecimento possa ser traduzido na ideia de que não somos partes de um todo, somos o todo que se expressa em partes. Nessa imanente-transcendência em que cada vida particular é um ato de intelecto, reside, em meu entender, o núcleo da contemplação como um exercício de superação, mas, primordialmente, de encontro.

Buscar viver de acordo com a natureza, mais do que contemplar, ao modo de um ver a natureza reconhecendo sua importância e necessidade de salvação, é ver-se natureza ou como diz Plotino, uma contemplação viva (*theoría zōsa*)⁶, não abstrata e contemplativa ao modo de uma divisão entre o ver e o que é visto.

É nesta perspectiva, que acredito ser possível encontrar, no pensamento plotiniano, uma interlocução filosófica, de raiz grega, com as perspectivas atuais que buscam refletir sobre a relação do ser humano consigo e com a natureza. Uma relação tida por Pierre Hadot, como exercício espiritual, no sentido de purificação do que encobre a simplicidade da alma, superação do mundo, que em termos atuais poderia ser comparado ao mundo do consumo e da lógica tecnificante da vida, e, finalmente, como uma conversão ao intelecto e ao uno (Hadot, 2014, p. 53) que, mais do que realidades objetivas e fixas, compõem uma dinâmica relacional.

⁶ Zosa, particípio feminino do verbo *zō* (viver) – viva, vivente.

Considerações finais

Finalmente, a título de conclusão, diria, com Plotino, que a característica mais humana desse animal definido como divino, demoníaco e bestial, é ser capaz de tornar-se moralmente melhor reconduzindo sua alma a sua origem cósmica. Um trabalho árduo em tempos extremos marcados pela eliminação gradual de duas exigências centrais na filosofia plotiniana, a saber: a atenção (*prosoché*) e a memória (*mnéme*) (IV, 3[27],1-5).

A atenção, como cuidado e vigilância consigo e com os demais, conforme Porfírio atribui, em *Vida de Plotino*, ao seu mestre, e que em nossos dias é substituída pelo que Byung-Chul Han, no capítulo *O tédio profundo* da sua obra *Sociedade do cansaço*, chamou de “atenção das muitas tarefas (*multitasking*)”; algo que, segundo Byung-Chul, mantendo-nos aqui no aspecto bestial do humano, está amplamente disseminada entre os animais selvagens que desenvolveram uma técnica da atenção que, na busca por sobreviver, come e cuida para não ser comido. Uma hiperatenção que dispersa e muda de foco a cada minuto.

No que se refere à memória, pese ser um tema que exige um estudo aprofundado associando-a à imaginação e à alma, interessa pensá-la aqui, na linha de Michel Fattal em sua conferência *L'Actualité de la philosophie de Plotin* (2019), junto à noção de *alêtheia*, ou seja, como ausência de esquecimento que, no caso de Plotino, consiste em que o ser humano relembre e reaproprie-se do componente espiritual de seu ser e da valorização do caráter sagrado da vida (Fattal, 2019). Uno, intelecto, alma e vida se definem por uma hierarquia que, como bem aponta Riccardo Chiaradonna, encontra na analogia do círculo sua forma mais própria.

O centro do círculo (*kentroeidēs*) representa a origem para onde todos os raios convergem e de onde todos partem (Chiaradonna, 2009, p. 173). Vida que contempla vida expressa uma dinâmica na qual exterior e interior, sensível e inteligível, convergem em uma compreensão (*syneís*) da grandeza “pelas coisas que existem” após e pela unidade (En. III,8[30], 10,36). Se são muitas as diferenças próprias de um pensamento inserido em uma concepção de mundo temporalmente tão distante quanto a plotiniana, muitas também são os pontos de aproximação que nos provocam a que sejamos capazes de suspender, ainda que por alguns momentos, o ritmo descompassado dos nossos dias para olharmos com maior atenção e serenidade, para o mundo e para nós mesmos, propiciando e nos propiciando

a oportunidade de sermos e fazermos da terra um lugar mais habitável para os que nela vivem.

Referências

BEIERWALTES, Werner. **Plotino, un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno**. trad. Enrico Peroli. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

BRISSON, L. A oposição phúsis/tékhnē em Plotino, Trad. Loraine Oliveira & Flávio Fontenelle Loque. **Archai**, n.10, jan-jul, p. 63-72. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8365>.

CHIARADONNA, Ricardo. **Plotino**. Roma: Carocci Editore, 2009.

FAGGIN, Giuseppe. **Plotino. Enneadi**. Introduzione, traduzione, note e bibliografia di G. Faggin. Milano: Vita e Pensiero, 2000.

FATTAL, Michel. «L'actualité de la philosophie de Plotin», publié sur le Site de: *L'Académie des Sciences, Belles Lettres et Arts de Savoie*, rubrique discours et communications, (18 Septembre 2019), 33 pages, puis dans **Mémoires de l'Académie des Sciences, Belles Lettres et Arts de Savoie**, Année 2019 - Année 2020, Neuvième Série, Tome IV, 2021, pp. 243-259. Disponível em: https://www.academiasavoie.org/images/discours/2019/Communication_Michel_Fattal.pdf.

HADOT, Pierre. **Être, Vie et Pensée chez Plotin et avant Plotin**. L'Antiquité Classique, 1960, p. 105-157. Disponível em: <https://www.e-periodica.ch/cntmng?pid=oac-001%3A1960%3A5%3A%3A813>.

HAN, Byung-Chul. **A sociedade do cansaço**. Tradução Enio Paulo Giachini, Petrópolis: Vozes, 2015.

HENRY, Paul e SCHWYZER, Hans-Rudolf. **Vita Plotini et Enéadas I-III (v. 1). Enéadas IV-V (v. 2). Enéada VI (v. 3)**. Oxford, Clarendon Press, 1964, 1976, 1982.

HORN, Christoph. Le concept de vie chez Plotin. **Études de Lettres** [En ligne], 3-4, Université de Lausanne, 2008, pp. 97-124. Disponível em: <http://journals.openedition.org/edl/4046>.

JUNIOR, José Carlos Baracat. **Plotino, Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino**: introdução, tradução e notas I José Carlos Baracat Júnior_ --Campinas, SP: [s.n.], 2006.

KARAMANOLIS, George. **The grammar of causation on Plotinus**. DRAFT, Paris, 2015. Disponível em: https://aitia.hypotheses.org/files/2016/01/G_Karamanolis_Plotinus_grammar_of_causation.pdf

LO CASTO, Claudia. **Teleia Zoe, Ricerche sulla nozione di vita in Plotino**. Pisa: University Press, 2017.

MOREL, Jean-Pierre. Comment parler de la nature? Sur le traité 30 de Plotin, **Revue les Études philosophiques**, Paris, Press Universitaires de France, 2009, pp. 387-406.

NANCY, Jean-Luc. **Arquívada do senciante e do sentido**. Tradução Marcela Vieira, Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2014.

PEROLI, Enrico. Organisme et Réflexion. Plotin et la nature de l'être vivant, **Revue de Philosophie Ancienne**, XXXI (2), 2013, pp. 179-209.

WAGNER, Michel F. A natureza da realidade física *In*: Lloyd P. Gerson, **Plotino**, tradu-

ção Mauricio Pagotto Marsola. São Paulo: Ideias&Letras, 2017, pp.159-204.

TROUILLARD, J. **La purification plotinienne**, Paris: Press Universitaires de France, 1955.

Ousía, dýnamis, enérgeia en Proclo (In Alcibiadem 277,5-278,10)

José María Nieva¹

La profundización de problemáticas actuales o contemporáneas puede tener, aunque suene paradójico, una función iluminadora para una mejor comprensión de las concepciones metafísicas del pasado. Dentro de estas cabe poner de relieve el pensar neoplatónico y su relevancia veritativa para estos tiempos extremos, es decir, de lo que se evidencia en la historia de sus influjos por su carácter comprensible y persistente (Cf. Beierwaltes, 1990, p. 66).

Aunque suele considerarse comúnmente que la metafísica del neoplatonismo tardío es una estructura compleja de niveles articulados triádicamente que rompe la simplicidad de la filosofía plotiniana, en cuanto tal complejidad pareciera totalmente alejada de las preocupaciones vitales como si el pensamiento estuviera reñido con el fin de la vida humana, se suele pasar por algo que la metafísica neoplatónica demanda ser vivida e interiorizada, es decir, practicada, como afirma Chlup (2012, p. 234). Plotino, por cierto, ya señalaba que los tres niveles superiores de lo real están en la naturaleza y también están en nosotros (Cf. *Enéada* V 1 (10), 10, 5-10), lo que orienta la vida hacia la semejanza con lo divino. Esto también pervive, a su modo, en Proclo, el otro gran representante de la metafísica neoplatónica, aunque con claras modificaciones.

En tal sentido, considero que no hace mucha justicia a este objetivo lo que dice Sara Rappe cuando caracteriza a la metafísica neoplatónica como algo más que decir una historia, “ella es ilocutoria además de

¹ Universidad Nacional de Tucumán (Argentina). Doctor en Filosofía. e-mail: jonieva26@gmail.com.

indicativa (*indexical*)” (Rappe, 2014, p. 166). La perspectiva de la autora está demasiado centrada en el lenguaje y en el conocimiento, menguando otros aspectos relevantes del pensar neoplatónico. Así, por ejemplo, que para los neoplatónicos tardíos la filosofía es una iniciación en lo secreto y este carácter mistagógico del filosofar busca cambiar el modo de pensar de los oyentes o lectores para que puedan ascender a lo divino. De lo que se trata, por tanto, es de una verdadera conversión interior operada por la comprensión de lo que se dice textualmente, ya que esta tradición textual cree que los diálogos platónicos iniciaban a un modo de vida “al poseer en ellos mismos un poder purgativo o transformador que significa restaurar la salud al alma” (Layne, 2014, p 80). Así, cuestionando el aspecto excesivamente formal o formalista con el cual se recarga la metafísica procleana, especialmente como podría apreciarse tanto en la *Teología Platónica* como en los *Elementos de Teología*, Dominic O’Meara señala que en dicha metafísica “se trata más bien de una suerte de gimnástica o entrenamiento anagógico del alma razonante, que la prepara para el acceso a la intelección que representaría el conocimiento perfecto”, para enfatizar más adelante que “la concepción neoplatónica de la metafísica como introspección conceptual anagógica tendrá consecuencias históricas que permanecen todavía para medir” (O’Meara, 2013, pp. 173-174). Ello refleja muy bien la afirmación procleana de que “toda nuestra vida es, por tanto, un gimnasio para esta visión (la visión de la verdad)” (*In Parm* 1015, 38-40).²

En efecto, si el propósito de la metafísica neoplatónica es en gran medida anagógico, en cuanto demanda a su lector una profunda transformación, esta no puede comenzar sino en aquella que es considerada un ser intermediario entre dos extremos: los principios indivisibles y los principios que se dividen en los cuerpos. Este ser no es otro que el alma y, así como se ha señalado que en el pensamiento de Plotino el alma es la gran viajera de su universo metafísico, lo mismo puede decirse del pensamiento de Proclo porque “es en el alma que es necesario buscar el centro de la filosofía de Proclo” (Trouillard, 1972, p. 28). Ambos pensadores comparten la herencia del *Timeo* platónico al considerarla como una intermediaria entre dos ámbitos diferentes: aquel de la esencia y aquel de la génesis, aunque con matices muy distintos respecto de las capacidades cognoscitivas que ella posee, aun así, ella es un ser intermedio entre dos

² En nota a su traducción a este comentario Concetta Luna observa que esta fórmula muy concisa “expresa bien la dimensión existencial de la investigación metafísica” (2014, p. 212 n. 3)

extremos (Proclo, *In Tim II* 127, 1-5; II, 127, 26-132, 3; 140, 1-10; 148, 5-10; 273, 5-10; *ET* prop. 190)

Precisamente para Proclo el pensar filosófico comienza con la exigencia de conocerse a sí mismo y a ello dedica su comentario al *Alcibíades I* de Platón, en el cual se encuentra su especulación psicológica enmarcada en la tríada *ousía, dýnamis, enérgeia*. En tal sentido el presente trabajo buscará profundizar dicha tríada por cuanto en ella se pone en juego el papel ordenador del alma respecto de sí misma como respecto de la naturaleza.

Así se expresa Proclo en el pasaje 277, 5-278, 20 de su *Comentario al Alcibíades I de Platón*:

si en efecto, el fin principal de este diálogo es de conducirnos al conocimiento de nosotros mismos, de mostrar que nuestra esencia consiste en formas y principios racionales, que ella proyecta a partir de ella misma todas las ciencias, y conoce en ella misma todos los seres divinos y todas las formas de la naturaleza... porque ella no es como una tabilla no escrita que recibe las palabras desde el exterior... es necesario, pues, que el alma, primeramente, adquiera el conocimiento de ella misma; luego (ἐπειτα) que ella examine las potencias que ha recibido en suerte y luego (ἐπειτα) su esencia, después/luego (ἐπειτα), como partiendo de las cosas más imperfectas, avance hasta las causas primerísimas. Incluso ahora/Ahora mismo (Nūn δῆ), en consecuencia, el alma se convierte por una actividad hacia una actividad y, por esta, hacia el agente (porque al mismo tiempo que las actividades, se revela también el sustrato que *engendra* las actividades que le son propias); luego/de nuevo (αὐθις δὲ), por la actividad, ella se vuelve hacia la potencia y, por intermedio de esta, de nuevo (πάλιν) hacia su esencia (porque las potencias están más cerca de la esencia) y, por último, ella une su actividad a su misma esencia y así todo deviene uno y está de acuerdo/reúne la una con la otra (συνάπτει τὴν ἐνέργειαν καὶ γίνεται πάντα ἓν καὶ σύνδρομα ἀλλήλοις); no solamente la esencia está de acuerdo/se reúne con la actividad, sino que la actividad es actividad esencial: porque la esencia deviene intelectual conforme a su actividad y la actividad connatural a la esencia conforme a su perfección³.

Este pasaje que he citado *in extenso* pone de relieve la importancia metafísica a la vez que psicológica de la tríada *ousía-dýnamis-enérgeia* que emula en distintos grados del ser a la tríada metafísica principal

³ Cito según la edición de A. P. Segonds (1986), traducción ligeramente modificada.

manencia-procesión-conversión, la cual estructura toda la realidad para Proclo.

La esencia el alma está conformada eternamente por un automovimiento constitutivo por el cual ella se convierte hacia sí misma y que no es un automovimiento pasivo en cuanto no está en el tiempo, por el contrario, sus actividades sí se encuentran en el tiempo, y esto la distingue del Intelecto, porque según la proposición 169 de los *Elementos de teología*: “todo intelecto posee en la eternidad a la vez su esencia, su potencia, su actividad”, mientras que “toda alma participada tiene una esencia eterna pero una actividad en el tiempo”, según la proposición 191.

Ahora bien, esto implica, en consecuencia, que las actividades del alma son transitivas, procesuales, discursivas, exigen un antes y un después, un comienzo y un final. El énfasis en la temporalidad de las actividades del alma a la vez que la importancia de este proceso puede apreciarse por el uso constante y pregnante de los adverbios temporales con los cuales Proclo resalta dicha transitividad, pero más todavía en la fuerza deíctica y de una clara implicancia psicológica y metafísica en la frase adverbial: “Incluso ahora/Ahora mismo (Nῦν δὲ)” que inicia la segunda parte del pasaje antes citado del *Comentario al Alcibíades*.

¿Qué significa propiamente esta frase? ¿Qué supuestos hay en ella que el Licio da por sentado, por expresarlo así? O quizá ¿qué exige que se piense en ella para redimensionar lo que está señalando? O mejor ¿qué da por entendido de parte de sus oyentes/lectores para despertarlos a una clara comprensión de tal exhortación?

Proclo admite que existe en toda alma una triple conversión: esencial, vital que corresponde a las potencias, intelectual que se corresponde con la actividad porque el alma emula a su modo la tríada ser, vida, pensamiento y, así como esta tríada tiene una singular relación de implicancia, así también la tríada *ousía, dýnamis, enérgeia*. Ambas formaciones triádicas remiten en el fondo a aquella tríada principal: manencia, procesión, conversión, como se señaló anteriormente.

En el *Comentario al Alcibíades* esto aparece como tres clases de conversión también, con un lenguaje algo diferente. Así en 20, 1-10 se nos dice:

Hay tres clases de conversión: porque todo lo que se convierte o bien se convierte hacia lo que es inferior, como consecuencia de

una caída a partir de su propia perfección, o bien se eleva hacia lo que es superior, por intermedio de su propia vida y de su actividad conforme a la naturaleza o bien se convierte hacia sí mismo, por el conocimiento que le está coordinado y por el género intermedio de movimiento. Ahora bien, la conversión hacia lo que es inferior es el padecer de un alma que ha perdido las alas y ha llegado a olvidar al mismo tiempo tanto a ella misma como a los seres que le son superiores. En cuanto a la conversión hacia sí misma o hacia lo que es superior no se produce solamente en las almas, sino también en los seres superiores.⁴

A la luz de este pasaje, a mi juicio, se entiende mejor la relevancia concedida a la expresión “Incluso ahora/Ahora mismo (Νῦν δὴ)”. ¿Por qué? Porque en el estado de caída o de descenso en el cual el alma se encuentra ahora la conversión vital está turbada, perturbada o atada no solamente a la temporalidad sino también a la materialidad y la conversión intelectual padece estas consecuencias, no así la conversión esencial.

De aquí la importancia o la insistencia del papel crucial que posee la conversión porque como afirma atinadamente Lloyd “la función teórica de la conversión es completar la realidad de lo que ha procedido y así darle una identidad” (1990, p. 127), esta identidad no es más que recuperar el valor primigenio que se tenía originariamente o retornar a lo que verdaderamente se era. Se trata aquí, entonces, en estos pasajes mencionados, de reparar o de corregir la caída o el descenso del alma que consiste en articular correctamente la potencia con la esencia y la actividad con la potencia, lo que con otras palabras no significa más que lograr reunir la manencia original del efecto en su casa o de lo que ha procedido en su fuente originaria, es decir, la coincidencia primordial que contiene

4 El siguiente pasaje de Olimpiodoro en su *Comentario al Fedón* 4, 2 parece ser una paráfrasis de Proclo, a pesar de las distancias que toma respecto al pensamiento del Licio, cuando dice: “El alma tiene tres clases de actividad: o se vuelve hacia lo inferior, cuando aprehende las cosas sensibles; o hacia sí misma, cuando a través de ella misma ve todo lo que existe, porque el alma es una ‘imagen sagrada que une todas las formas’, esto es, que posee los principios de todas las cosas que son; o cuando se eleva hacia lo inteligible para contemplar las ideas”. En nota a este pasaje Westerink observa que la noción de *πάμορφον ἄγαλμα* (imagen sagrada que une todas las formas) se encuentra ya en Plotino IV 3, 10, 10-14; V 7, 1, 7-8; VI 2, 5, 11-14 así como en Proclo, *ET* 195. Pero en Proclo la referencia más precisa es *Comentario al Crátilo* 16, 16 que el erudito holandés no ha advertido. Más allá de esto lo relevante es que Olimpiodoro utiliza actividad en vez de conversión para referirse a estos tres modos en los cuales el alma se mueve o dicho en lenguaje procleano a las tres formas de vida que el alma puede tener, lo cual aparece en el pasaje 5, 1 cuando Olimpiodoro dice: “nuestra vida es triple: cuando el alma se vuelve a los seres inferiores, conociéndolos y ordenándolos, o cuando se vuelve hacia ella misma conociéndose a sí misma, o cuando se eleva a los seres superiores” (traducción de Westerink ligeramente modificada). Sea lo que fuere, actividad y conversión son sinónimos y según sea la actividad que el alma realiza se juega en ella o su perfección o su perdición, es decir, o descubre su verdadero ser volviéndose a sí misma o se confunde con lo sensible y se diluye.

procesión y conversión, en cuanto la manencia corresponde a la esencia, la vida a la potencia y la actividad a la conversión⁵.

Esto está dicho claramente en las últimas líneas del pasaje que da razón de estas páginas cuando el Licio afirma:

ella une su actividad a su misma esencia y así todo deviene uno y reúne la una con la otra (συνάπτει τὴν ἐνέργειαν καὶ γίνεται πάντα ἓν καὶ σύνδρομα ἀλλήλοις); no solamente la esencia se reúne con la actividad, sino que la actividad es actividad esencial: porque la esencia deviene intelectual conforme a su actividad y la actividad connatural a la esencia conforme a su perfección.

El momento intelectual se revela, por tanto, crucial y fundamental porque es el momento ontológico en el cual un ser, en este caso, el alma comprende su propia esencia y en ello radica esencialmente su conversión (Cf. Opsomer, 2022, p. 224). Dicha conversión no es otra que la reflexividad del alma que por sus potencias al ejecutarse en sus propias actividades puede conocerse a sí misma y conocer lo que ella posee, esta reflexividad no es más que un singular movimiento y momento circular del alma por el cual imita el movimiento inmóvil circular del Intelecto. La conversión es así de tal modo la aspiración del alma a la obtención de su bien propio (Cf. Steel, 1998, p. 163) en cuanto al hacer coincidir la conversión de su actividad, es decir, de su actividad intelectual con la conversión esencial se unifica constitutivamente y se hace interior a todo.

En efecto, la esencia es superior a sus actividades y la potencia es el intermedio entre ambas, esta es generadora de las actividades porque surge de la esencia. El uso del vocabulario de la generación o de la fecundidad permite inferir o pensar claramente que la potencia al generar la actividad porque está más cerca de la esencia, según se nos advierte en el pasaje que comento, debe ser comprendida como una potencia perfecta y perfeccionadora, como aquello que funda las actividades porque estas son manifestaciones de ella. Lo que se señala claramente en el pasaje 84, 10-15 del *Comentario al Alcibíades*:

Partiendo, en efecto, de las actividades de las cuales las potencias son directamente las madres, llegamos a comprender las esencias mismas, porque la potencia es intermediaria entre la esencia y la actividad: de una parte, ella es proyectada a partir de la esencia y, de otra, ella engendra (ἀπογεννώσκει) la actividad.

⁵ Para una profunda comprensión del concepto de “manencia” en Proclo véase Trouillard (1982)

La fecundidad generadora de la esencia que se proyecta en la potencia y que hace posible que un ser, en este caso, el alma se realice plenamente en cuanto tal permite comprender que “la tríada es a un tiempo unidad y multiplicidad, desde el momento que los miembros de la tríada no permanecen inmóviles en sí mismo, sino realizando más bien, mediante una recíproca inmanencia, la esencia unitaria de la tríada, sin que por esto cada uno pierda la propia sustancialidad” (Bierwaltes, 1990, p. 78) o, con otras palabras, “el primer elemento en una tríada está unificado, por supuesto, porque la tríada misma cuando es considerada estrictamente en términos de este elemento es una unidad, y solo deviene una triplicidad cuando los tres elementos todos están comprometidos en una perspectiva” (Gersch, 1973, p. 34)

En suma, como se ha afirmado al comienzo de estas páginas, la metafísica procleana tiene un claro propósito ético (Cf. Baltzly, 2017, p 258), que puntualizado en el caso del alma, señala que ella debe realizarse como tal plenificando sus actividades o mejor su actividad, convertirse a la fuente de su bien, el Intellecto, al unificar en sí su estructura ontológica triádica y con ello a su vez se ordena y ordena el mundo al proyectar en estas formas de la naturaleza que imitan los principios racionales esenciales que se reflejan desde el intelecto así como tampoco la relevancia de la noción de unidad porque la causa última o la fuente primigenia de toda la realidad es lo Uno y, por ello, cuando un ser se unifica se relaciona íntimamente con aquel.

Bibliografía

- BEIERWALTES, W. **Proclo. I fondamenti della sua metafísica**. Milano: Vita e Pensiero, 1990.
- BALTZLY, D. The Human Life In D’HOINE, P-MARTIN, M **All from One. A Guide to Proclus**. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- CHLUP, R. **Proclus. An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- GERSH, S E. ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus. Leiden: Brill, 1973.
- LAYNE, D, The Character of Socrates and the Good of Dialogue Form: Neoplatonic Hermeneutics In: LAYNE, D-TARRANT, H (Eds). **The Neoplatonic Socrates**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
- LLOYD, A. **The Anatomy of Neoplatonism**. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- O’MEARA, D. **Sur les traces de l’Absolu. Etudes de philosophie Antique**. Paris: Editions du Cerf, 2013.

OPSOMER, J. Essence, puissance et activité dans la philosophie de la nature de Proclus *In*: LECERF, A-CASAS, G-HOFFMAN, P. **Essence, puissance, activité dans la philosophie et les savoirs grecs**. Paris: Classiques Garnier, 2022

PROCLUS. **Sur le Premier Alcibiade de Platon II**. Texte établi et traduit par A. P. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1986.

PROCLUS. **The Elements of Theology**. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary by E. R. Doods. Oxford: Clarendon Press, 2004.

PROCLUS. **Commentaire sur le Parménide de Platon, Tome V Livre V**. Par Conchetta Luna-A. P. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 2014.

RAPPE, S. Metaphysics: the origin of becoming and the resolution of ignorance *In*: REMES, P- SLAVEVA-GRIFFIN, S (Eds). **The Routledge Handbook of Neoplatonism**. London: Routledge, 2014.

STEEL, C. Conversion et constitution de soi selon Proclus. *In*: CHARLES-SAGET, A. (Éd), **Retour, repentir et constitution de soi**. Paris: Vrin, 1998.

TROUILLARD, J. **L'Un et l'âme selon Proclus**. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

TROUILLARD, J. **La Mystagogie de Proclus**. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

WESTERINK, L G. **The Greek Commentaries on Plato' Phaedo I Olympiodorus**. Edited with Translation by. Westbury: The Prometheus Trust, 2009.

“Nicolás de Cusa y una metafísica de y para tiempos extremos”

Prof. Dr. José González Ríos¹

Palabras preliminares

Los nuestros son tiempos extremos, de resquebrajamientos de atmósferas y de sus respectivos sistemas de inmunidad, tanto desde el punto de vista ecológico, biológico, político, social, económico, religioso, filosófico, etc.. Asistimos a la disolución de instituciones y horizontes. En este estado de cosas, una y otra vez somos interpelados para acabar de una vez por todas con nuestras tradiciones, aquellas a las que nosotros mismos pertenecemos, y en las que también, sin duda, encontramos senderos para pensar nuestro propio presente. En este sentido, un aforismo atribuido a Gustav Mahler, que de cierta manera ofrece un cielo protector a nuestra presentación, afirma “tradición no es adorar las cenizas, es cuidar el fuego”. Bajo ese lema, quisiera entonces volver la mirada sobre el pensamiento de Nicolás de Cusa, que habitó y pensó en y para tiempos extremos. Como en un espejo vivo, volvamos sobre él y, al mismo tiempo, sobre nosotros.

Como ustedes saben, la vida del Cusano (1401-1464) se desarrolló en tiempos del resquebrajamiento de la cosmovisión clásica (tanto antigua como medieval) del mundo, y, en virtud de ello, en tiempos extremos o radicales en los que se resquebrajaba un sistema total de inmunidad. Con todo,

¹ Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” - FFYL UBA.

para algunos intérpretes, en ese umbral de épocas, Nicolás de Cusa intentó, frente a la intemperie de su tiempo, sostener y preservar la atmósfera de la cosmovisión clásica del mundo, y la inmunología que ella procuraba.

Los críticos del Cusano: Blumenberg y Sloterdijk

Entre ellos, Hans Blumenberg, que ha trabajado en diversos textos sobre Nicolás de Cusa, y ha merecido, en virtud de ello, diversas interpretación, en la Cuarta Parte de su escrito *La legitimidad de la Modernidad* (1966), trata la categoría historiográfica de “umbral de épocas”.² Y, en ella, sobre el Cusano y sobre el Nolano. Sostiene allí que Nicolás de Cusa se esforzó por preservar la trascendencia divina a través de los dogmas de la uni-trinidad del principio y de la Encarnación del Verbo en Cristo. Mientras que Giordano Bruno en sus *Diálogos italianos* se liberó de aquellos dogmas en su comprensión del principio y postuló el autoagotamiento de lo divino en un universo infinito.

A su entender, si bien es cierto que el Cusano presentó en el Libro Segundo de *La docta ignorancia* una “cosmología inaudita” en la que concibe la infinitud del universo en un particular sentido, con todo siguió aferrado a la doctrina de la Encarnación del Verbo en Cristo, como marco trascendente de contención de un universo infinito, tal como lo desarrolla en el Libro Tercero de *De docta ignorantia*.

Por su parte, Peter Sloterdijk en el horizonte de su inacabado proyecto de una teoría de las esferas o esferología, trató sobre el Cusano en el contexto del “Excursos 5” de *Esferas II* “Globos: Macroesferología”, bajo el título “*Deus sive sphaera* o: el Uno-Todo que explota”. Si bien abordé este asunto en otros trabajos, también aquí en Natal, quisiera sólo recordar

2 Véase Blumenberg, H. (1996 2ed), *Die Legitimität der Neuzeit*. 2. ed. ampliada. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Asimismo, entre los escritos en los que trata el Cusano véase: Blumenberg, H. (1960), *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Bonn: Bouvier; Blumenberg, H. (ed.) (1957). *Die Kunst der Vermutung: Auswahl aus den Schriften des Nikolaus von Kues*. Stuttgart: Kohlhammer; Blumenberg, H. (2001), “Mnemosyne und die Moderne.”, en *Schriften zur Literatur*, 9–28. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Y estudios sobre la interpretación que Blumenberg tiene del Cusano véase Brient, E. (2024), “Blumenberg Reading Cusanus. The Epochal Threshold as a Liminal Space between the ‘No Longer’ and the ‘Not Yet’”, en *Cusanus Today. Thinking with Nicholas of Cusa between Philosophy and Theology*, David Albertson (ed.), The Catholic University of America Press: Washington D.C., pp. 59-74; Moore, M. (2013), *Nicholas of Cusa and the Kairos of Modernity: Cassirer, Gadamer, Blumenberg*. Brooklyn, NY: Punctum Books; Schwaetzer, H. (2010), “Von der docta ignorantia zur Selbstbegründung der Neuzeit: Blumenbergs Cusanus-Rezeption”, en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 35, pp. 145–168; Casarella, P. (1998), “Hans Blumenberg and the Gesture of Modernity”, en *Modern Theology* 14, no. 3, pp. 367–388; Hankey, W. (2009), “From Deification to Rejection of Form: Cusanus, Eriugena, and Blumenberg”, en *American Catholic Philosophical Quarterly* 83, no. 1, pp. 1–25.

que allí Sloterdijk examina el estadio teológico de la esfera (Sloterdijk, 2004, 403-502).³ Y confiere un lugar destacado a la imagen que trae el anónimo *Liber viginti quattuor philosophorum*. Sloterdijk sugiere que con las Definiciones II y XVIII del *Liber*, que ponen en escena la imagen de la esfera, nos encontramos, sin saberlo, en el umbral del mundo moderno. En este sentido, el *Liber* es para Sloterdijk una obra de umbrales. Pues allí, en esas dos definiciones, se visualiza el conflicto entre dos sistemas de esferas: la esfera infinita, como imagen de la totalidad, y las infinitas esferas finitas, que son cada uno de los individuos. Esto implica mostrar la coexistencia, el conflicto y la catástrofe entre dos formas de vida, a su entender, irreconciliables en los tiempos modernos: la vida del todo y la vida de los individuos. Sloterdijk considera que estas dos definiciones del *Liber* son una “bomba de relojería que explotó en el interior del bien redondo, bien católico, cosmos aristotélico-ptolemaico” (Sloterdijk, 2004, 476).

Sloterdijk afirma que el Cusano no recogió los desafíos de las definiciones del *Liber*, que conoce e integra, entre otros, en *La docta ignorancia*. A su entender, Nicolás de Cusa no toleró las consecuencias cosmológicas y antropológicas de concebir como infinita la esfera (Def. II). Tampoco soportó hacer de cada cosa una esfera (Def. XVIII). Y resolvió la relación entre ambos sistemas de esferas a través de su cristología (Sloterdijk, 2004, 119). Con esa cristología buscó preservar el carácter inmunológico de la esfera absoluta (Sloterdijk, 2004, 118).

Como podemos ver, con Blumenberg y con Sloterdijk, entre otros, estamos ante dos claves hermenéuticas críticas respecto del puesto de Nicolás de Cusa en la historia de la transición de la cosmovisión clásica del mundo a la moderna. Con sus diferencias, postulan que si bien el Cusano dejó entrever el resquebrajamiento de una época, no asumió el riesgo de pensar los tiempos extremos.

3 Véase González Ríos, J. (2021), “Habitar esferas. Consideraciones sobre la existencia esferológica”, en *O Habitar e Inhabitual*, Oscar Federico Bauchwitz, Eduardo Pellejero, Gilvanio Moreira (eds.), Natal: Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2021, pp.188-209

El *ars coniecturalis* y el horizonte de un nuevo pensar

Sin embargo, quisiera mostrar que el Cusano, una atípica figura en la escena cultural de su época, asumió el riesgo de pensar en y para tiempos extremos, a través de novedoso método hermenéutico al que dio el nombre de arte conjetural (*ars coniecturalis*) en su escrito *De coniecturis* (ca. 1443). Ese arte, de y para tiempos extremos, fue diseñado, como quisiera mostrar, por un activo navegante e interprete de su tiempo, y no por un mero contemplativo. Y que fue, a partir de esa experiencia, que diseñó una nueva e incierta cartografía conjetural para la exploración y comprensión de los conflictos y catástrofes que tenían lugar en el tránsito de un mundo cerrado a un universo infinito.

Los antecedentes en *De concordantia catholica* y *De docta ignorantia*

Como es sabido, Nicolás de Cusa, que había recibido su título de *Doctor decretorum* en la Universidad de Padua, ingresó en el teatro de la política mundial de su época con su activa participación, en calidad de jurista, en el Concilio de Basilea, que luego se trasladaría a Ferrara-Florenia. Allí se discutía sobre el irreversible resquebrajamiento de la unidad de la Iglesia, a través de irreconciliables perspectivas respecto del ejercicio del poder (la tensión entre el concilio y el papado), y más grave aún el conflicto entre la iglesia de oriente y de occidente. Estas preocupaciones, se dejan ver en su primer gran escrito *De concordantia catholica* (1433). Allí Nicolás de Cusa piensa la teoría en una clara y abierta relación con la práctica, y busca elaborar una teoría para la comprensión de la práctica. Esta impronta, de una teoría referida a la práctica, volverá en su escrito *De coniecturis*, pues allí se percibe el esfuerzo de la elaboración de un arte, un método, una teoría, para el análisis, la interpretación de una concreta vida práctica, no sólo del ser humano sino también de todas las cosas.

Con todo, si bien el escrito está dedicado -como *De docta ignorantia*- a su amigo, colega y maestro Juliano Cesarini, con quien había compartido la experiencia de Basilea, es cierto que en el *De coniecturis* el Cusano ya no reflexiona sobre la estructura de la Iglesia, tanto en un sentido

teológico-metafísico como político, como en su texto *De concordantia catholica*. El escrito tiene una explícita dimensión dialógica, a partir de la referencia continua a Juliano, aunque no tenga la forma literaria de un diálogo. Sin embargo, Nicolás continuamente solicita a Juliano que practique y experimente el *arte conjetural*, referido a la investigación de la naturaleza toda. Pero aún cuando el *De coniecturis* no tematiza una perspectiva política, tampoco puede ser entendido como la obra de un mero contemplativo que a partir de la experiencia del saber del no-saber o docta ignorancia, construye la estructura metafísica de lo real y el camino de una *scientia negativa*, a la que da el nombre de máxima doctrina de la ignorancia (*maxima ignorantia doctrinae*), para su comprensión.

El desarrollo y la práctica del *ars coniecturalis* se realizan en el horizonte de un universo infinito, al que Nicolás se ha dedicado en el Libro Segundo de *De docta ignorantia*. En aquel contexto, al concluir su presentación de la metafísica del universo, él desprende de ella una serie de corolarios cosmológicos (caps. 11 a 13) que resultarán decisivos para el ejercicio del arte de conjeturar. Y, sin lugar a dudas, tendrán gran impacto en la astronomía del Renacimiento,⁴ y, en particular, en el pensamiento de Giordano Bruno.⁵

Estos corolarios cosmológicos, que constituyen un objeto de investigación por sí mismos, se desprenden de la regla de la docta ignorancia, según la cual no hay proporción de lo infinito a lo finito (*nulla proportio*),⁶ y, en virtud de ello, la precisión de la verdad resulta inalcanzable e incomprensible para un entendimiento finito.

En primer lugar, el Cusano niega la existencia de puntos fijos en el universo, ya que éste no es absoluto.⁷ Si esto es así, la Tierra no es centro

4 Véase Meurers, J., "Nikolaus von Kues und die Entwicklung des astronomischen Weltbildes", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 4, 1964, pp. 395-419; Meier-Oeser, S., *Die Präsenz des Vergessen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15 bis zum 18 Jahrhundert*, Münster: Aschendorff Verlag, 1989; Del Prete, A., *Universo infinito e pluralità dei mondi: teorie cosmologiche in età moderna*, Nápoles: La Città del Sole, 1998.

5 Sobre el tópico historiográfico de la relación entre el Nolano y el Cusano véase Clemens, F. J., *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung*, Bonn, 1847; Védrine, H., "L'influence de Nicolas de Cues sur Giordano Bruno", en *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Atti del Congresso Int. di Bressanone, 1964, pp. 211-223; Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*: "Vierter Teil: Aspekte der Epochenschwelle", Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1966, pp. 433 y ss.; Falcioni, M., "Cusano e Bruno: Considerazioni al margine de *Aspekte der Epochenschwelle*", en *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin: Akademie Verlag, 2002, pp. 601-616; Secchi, P., "Del mar più che del ciel amante". *Bruno e Cusano*, Roma: Laterza, 2006; Salza, L., "De quoi le Cusain et le Nolain sont-ils le nom?" en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2012, pp. 53-64; Molgaray, D., *La concepción cusana de la potencia y su proyección en la filosofía de Giordano Bruno*, Buenos Aires: ed. Teseo, 2015; et sqq.

6 Véase *De docta ign.*, I, c.3: h I, n.9.

7 Véase *De docta ign.*, II, c.11: h I, nn.156-158.

inmóvil del universo y la esfera de las estrellas fijas no es su circunferencia. De aquí que no haya ni centro ni circunferencia absolutas en el universo. Por este motivo, es imposible que el mundo tenga un centro fijo e inmóvil.

Citando allí mismo la Definición II del anónimo *Liber XXIV philosophorum*, que trae la imagen de la esfera infinita (*sphaera infinita*), en el Capítulo 12 del Libro Segundo Nicolás dirá que: “Por lo tanto, la máquina del mundo [*machina mundi*] tendrá su centro en todas partes y su circunferencia en ninguna, por así decir; porque Dios, que está en todas partes y en ninguna, es su circunferencia y su centro” (n. 162).⁸ La esfera infinita que es el universo tiene su centro y su circunferencia en todas partes, es decir, en cada individuo o contracción, aunque, desde el punto de vista metafísico, tenga su centro y su circunferencia en Dios.

En segundo lugar, el Cusano afirma que el movimiento y la figura de la Tierra y de todo otro cuerpo del universo no pueden ser comprendidos de modo preciso. De aquí la relatividad de la observación y del punto de vista, y, por tanto, la condición perspectivista del conocimiento humano. En virtud de esto, sostiene que el movimiento y la figura de la Tierra y de todo otro cuerpo es irregular.⁹ Con estas palabras lo expresa allí: “Asimismo, esta Tierra no es esférica, como algunos dijeron, aunque tienda a la esfericidad. Pues la figura del mundo es contracta en sus partes, así como también lo es el movimiento.” (n. 163).¹⁰

El Cusano muestra así que la experiencia de un centro que está en todas partes y, al mismo tiempo, en ninguna, es ineludible. La búsqueda de la medida, de la armonía, de la proporción, aunque no sea precisa o absoluta abre a la búsqueda conjetural de la concordancia, que siempre se renueva en cada punto del universo, que es centro de su propia circunferencia. En cada punto, la totalidad de todas las relaciones posibles está presente de manera latente.

Así, en *De docta ignorantia* el Cusano describe las condiciones estructurales, tanto metafísicas como cosmológicas, de un universo infinito, concebido como una trama de relaciones, cuya precisa proporción o

8 *De docta ign.*, II, c.12: h i, n.162. Sobre la presencia de la imagen de la esfera infinita en el pensamiento cusano y sus fuentes véase Brient, E., “Transitions to a modern Cosmology: Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the Intensive Infinite”, en *Journal of the History of Philosophy*, 37, 1999, pp. 575-600; González Ríos, J., “La imagen de la *sphaera infinita* del anónimo *Liber XXIV philosophorum* en la *maxima doctrina ignorantiae* de Nicolás de Cusa”, en Dossier “Reflexiones cusanas sobre negatividad y alteridad. Fuentes y Proyección”, *Revista Palabra y Razón*, vol. 18, Universidad Católica del Maule, 2020, pp. 89-103.

9 Véase *De docta ign.*, II, c.11: h i, n.158 et sqq..

10 *De docta ign.*, II, c.12: h i, n.163.

armonía es incomprensible para un entendimiento humano. Cada punto, que es centro del universo, busca una comprensión de la proporción, armonía, concordancia, de manera conjetural. Y esto es lo que despliega un concreto arte conjetural.

El concreto arte conjetural

Como hemos indicado, lo que está en juego en el *De coniecturis* es la hermenéutica de la experiencia humana en un universo infinito, la interpretación de cómo las cosas y los individuos se vinculan entre sí, concuerdan y difieren. Pero, insisto, el Cusano no presenta allí un mapa del orden teológico-metafísico del universo, sino una cartografía conjetural de la experiencia, que siempre se construye a partir de una praxis individual. La singular e intransferible *práxis* del *ars coniecturalis*. En este sentido, Nicolás, como indicábamos, interpela directa y continuamente a su colega, maestro y amigo, el cardenal Juliano Cesarini, exhortándolo a su propia praxis y experiencia del *ars coniecturalis*. Entre otros, en un pasaje del Libro Segundo del *De coniecturis*, que trata sobre la concordancia y la diferencia, el Cusano explica a Cesarini cómo comprender la trama de relaciones que concurren en la experiencia individual:

Por tanto, la singularidad singulariza todo; la especificidad, especifica todo; la generalidad, generaliza todo; la universalidad, universaliza todo. Pues todo lo universal, general y específico en tí, Juliano, *julianiza*, como la armonía en el laúd *laudiza* y en la cítara *citariza*, y así respecto de lo demás.¹¹

A partir de esta cita, vemos que el Cusano no nos sitúa solamente en el ámbito de la experiencia individual y la irreductible diferencia de la diversidad de los puntos de vista, nos muestra, al mismo tiempo, que esas diferencias son posibles en el horizonte de la concordancia, una concordancia práctica. Esto es, que toda relación expresa una diferencia y, por ella y a través de ella, una concordancia. Esta experiencia práctica, individual, irreductible e intransferible, es la que expresa aquí la idea cusana de la concordancia en la diferencia, de la pluralidad en la unidad. Ya no se trata de un postulado teológico-metafísico respecto de la índole de la

¹¹ *De coni.* II, 3; h III, n. 89: Singularitas igitur omnia singularizat, specialitas specializat, generalitas generalizat, universalitas universalizat. Omnia enim universalia, generalia atque specialia in te Iuliano iulianizant, ut harmonia in luto lutinizat, in cithara citharizat, et ita de reliquis. Neque in alio hoc ut in te possibile est. Hoc autem, quod in te Iuliano est iulianizare, in hominibus cunctis est humanizare, in animalibus animalizare, et ita deinceps.

unidad, sino de una experiencia concreta de la unidad en la irreductible diversidad y diferencia. De esto se desprende que siempre es necesario diseñar una nueva cartografía, una nueva experiencia para la concordancia o unidad práctica, concreta. Y ese será el desafío de la práctica y de la experiencia hermenéutica del *ars coniecturalis*.

Lo interesante, en este punto, es que la experiencia no puede reducirse a principios y reglas absolutas o precisas. Con todo, el *ars coniecturalis* como método hermenéutico se practica a través de reglas y preceptos también conjeturales, como la regla de las diferencias y de las concordancias entre las cosas. En virtud de ello, las reglas y preceptos del *ars coniecturalis* se singularizan y modalizan en cada caso. Y en su aplicación no disuelven ni la universalidad ni la singularidad que expresan de manera conjetural.

De este modo, la diversidad y la diferencia entre los individuos es el camino hacia la concordancia, no una concordancia absoluta o teórica, sino una concordancia práctica, efectiva, que puede conjeturarse a partir de la experiencia de la diferencia. La diferencia es aquí el lugar donde debe buscarse la concordancia. La experiencia de la desproporción se convierte en una fuerza motriz para la comprensión de las diferencias y, por tanto, concordancias entre todas las cosas que componen un universo infinito relacional.

Esto implica entender, para el Cusano, que cada punto de vista es el centro de una esfera o mundo conjetural propio. La mirada del arte conjetural se dirige así a un punto concreto, cualquiera sea este, de manera tal que sea, al mismo tiempo, el punto de una circunferencia propia, como lo advertía ya la Definición XVIII del *Libro de los veinticuatro filósofos*: cada punto es centro de una esfera propia.

Así comienza a ordenar la configuración de las experiencias individuales y de los conceptos generales. De este modo, en lo más concreto e individual se hace visible lo más general y universal, como veíamos en la cita anterior. Esto es lo que une a todas las conjeturas, y también lo que las distingue, de manera tal que se correspondan entre sí. El arte conjetural asume la imposibilidad de articular y establecer definitivamente una norma general a la que puedan someterse después los mundos conjeturales concretos. Lo general sólo puede ser visto y desarrollado desde una conjetura concreta, a la manera del propio centro de cada conjetura.

Es el movimiento entre lo concreto y lo universal lo que constituye la singularidad misma de cada conjetura.

Consideración final

Como pudimos ver, entonces, y tal como lo presenta el Cusano en el Prólogo del escrito, el arte conjetural resulta un *ars* general completamente novedoso (*ars nova*). No se trata de una ciencia (*scientia*) para postular un saber o un no-saber, como en el caso de la *scientia negativa* o *docta ignorantia*. Se trata de un arte en el que, el que conjetura se sitúa en el acontecimiento mismo del conjeturar. Es un saber práctico, que enseña al individuo ha establecer diferencias y concordancias prácticas entre todas las cosas. Así el que practica el *ars* se sitúa en la *praxis* misma y piensa desde la *praxis*. Como en el caso del artesano que fabrica cucharas de madera y por medio de su arte o práctica ofrece sus conjeturas sobre la mente humana como una viva y creativa imagen del infinito arte divino (*viva imago Dei*).

No es la práctica de un sujeto absoluto, de un *cogito*. Desde este punto de vista, como he mostrado en otros trabajos, el *ars coniecturalis* difiere radicalmente de los modelos filosóficos posteriores, como, por ejemplo, el cartesiano, que expresa, entre otras consecuencias, la distancia entre la teoría y la *praxis*. El arte conjetural implica, por tanto, una fuerte conciencia del punto de vista concreto, que es centro y circunferencia de una *coniectura*. Así, el punto de vista único e irrepetible de una *coniectura* no puede pensarse de forma plenamente universal, aun cuando integra una universalidad o concordancia práctica.

Nuestros tiempos, extremos sin duda, solicitan también un modelo de teoría que se desarrolle desde la *praxis* misma y sepa que todo intento de mantener una visión de conjunto tiene siempre un significado práctico. En este sentido, con su *ars coniecturalis*, el Cusano buscó desarrollar en tiempos extremos un modelo práctico de pensamiento que asume que la *praxis* humana es el espacio mismo en el que la teoría alcanza su sentido y significado, y deviene, por tanto, en una metafísica relacional.

Bibliografía

Fuentes

Nicolai de Cusa, *Opera Omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h):

- *De conc. cath. De concordantia catholica* (h XIV/1-3, ed. G. Kallen, Hamburgi, 1959-64)

- *De doc. ig. De docta ignorantia* (h I, ed. R. Klibansky et E. Hoffmann, Lipsiae, 1932)

- *De coni. De coniecturis* (h III, ed. J. Kock, C. Bormann et H.G. Senger, Hamburgi, 1972).

El libro de los veinticuatro filósofos (2021), introd., trad., notas y comentarios Ezequiel Ludueña & José González Ríos, Col. Saberes, ed. Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos. Aires., 338 págs.

Estudios

BLUMENBERG, H. (1960), *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Bonn: Bouvier.

BLUMENBERG, H. (1996 2ed), *Die Legitimität der Neuzeit*. 2. ed. ampliada. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BLUMENBERG, H. (2001), “Mnemosyne und die Moderne.”, en *Schriften zur Literatur*, 9–28. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BLUMENBERG, H. (ed.) (1957). *Die Kunst der Vermutung: Auswahl aus den Schriften des Nikolaus von Kues*. Stuttgart: Kohlhammer.

BRIENT, E. (1999), “Transitions to a modern Cosmology: Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the Intensive Infinite”, en *Journal of the History of Philosophy*, 37, pp. 575-600.

BRIENT, E. (2024), “Blumenberg Reading Cusanus. The Epochal Threshold as a Liminal Space between the ‘No Longer’ and the ‘Not Yet’”, en *Cusanus Today. Thinking with Nicholas of Cusa between Philosophy and Theology*, David Albertson (ed.), The Catholic University of America Press: Washington D.C., pp. 59-74.

CASARELLA, P. (1998), “Hans Blumenberg and the Gesture of Modernity”, en *Modern Theology* 14, no. 3, pp. 367–388.

CLEMENS, F. J. (1847), *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung*, Bonn.

DEL PRETE, A. (1998), *Universo infinito e pluralità dei mondi: teorie cosmologiche in età moderna*, Nápoles: La Città del Sole.

FALCIONI, M. (2002), “Cusano e Bruno: Considerazioni al margine de *Aspekte der Epochenswelle*”, en *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlín: Akademie Verlag, pp. 601-616.

GONZÁLEZ RÍOS, J. (2021), “Habitar esferas. Consideraciones sobre la existencia esferológica”, en *O Habitar e Inhabitual*, Oscar Federico Bauchwitz, Eduardo Pellejero, Gilvanio Moreira (eds.), Natal: Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2021, pp.188-209.

GONZÁLEZ RÍOS, J. (2020), “La imagen de la *sphaera infinita* del anónimo *Liber*

- XXIV philosophorum en la maxima doctrina ignorantiae de Nicolás de Cusa”, en Dossier “Reflexiones cusanas sobre negatividad y alteridad. Fuentes y Proyección”, *Revista Palabra y Razón*, vol. 18, Universidad Católica del Maule, pp. 89-103.
- HANKEY, W. (2009), “From Deification to Rejection of Form: Cusanus, Eriugena, and Blumenberg”, en *American Catholic Philosophical Quarterly* 83, no. 1, pp. 1–25.
- MEIER-OESER, S. (1989), *Die Präsenz des Vergessen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15 bis zum 18 Jahrhundert*, Munster: Aschendorff Verlag.
- MEURERS, J. (1964), “Nikolaus von Kues und die Entwicklung des astronomischen Weltbildes”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 4, 1964.
- MOLGARAY, D. (2015), *La concepción cusana de la potencia y su proyección en la filosofía de Giordano Bruno*, Buenos Aires: ed. Teseo.
- MOORE, M. (2013), *Nicholas of Cusa and the Kairos of Modernity: Cassirer, Gadamer, Blumenberg*. Brooklyn, NY: Punctum Books.
- SCHWAETZER, H. (2010), “Von der docta ignorantia zur Selbstbegründung der Neuzeit: Blumenbergs Cusanus-Rezeption”, en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 35, pp. 145–168.
- SECCHI, P. (2012), “*Del mar più che del ciel amante*”. *Bruno e Cusano*, Roma: Laterza, 2006; Salza, L., “De quoi le Cusain et le Nolain sont-ils le nom?” en *Revue de Métaphysique et de Morale*, pp. 53-64.
- SLOTERDIJK, P. (2017), *Esferas II. Globos: Macroesferología*, Madrid, Siruela.
- VÉDRINE, H. (1964), “L’influence de Nicolas de Cues sur Giordano Bruno”, en *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Atti del Congresso Int. di Bressanone, pp. 211-223.

Propostas transconfessionais e anti-extremistas: o exemplo do Sufismo

Prof. Dr. Edrisi Fernandes¹

O Sufismo, vertente mística do Islã, apoia-se numa metafísica e numa ética centradas no Amor, e em certa medida também numa cosmogênese a partir do Amor, sendo por isso conhecido como “religião do coração” (*dîn al-qalb*) ou “religião do Amor” (*dîn al-Hubb*). No vocabulário do *Tratado do Amor* do “Grande Mestre” (*Shaykh al-Akhbar*) Muhyî al-Dîn (o “vivificador da Religião”) Abû ‘Abd Allâh Muhammad ibn ‘Alî ibn ‘Arabî al-Hâtimî a-Tâ’î (1165-1240/558-638), incorporado como cap. 178 às suas *Futûhât al-Makkiyya* (“Aberturas [Revelações] de Meca”)² há quatro nomes para o amor: *hubb* (*mahabbat*), amor altruísta (relac. ao atributo divino *al-Habibu*); *wadd*, amor firme e estável (relac. ao atributo divino *al-Wudûd*); *ishq*, amor emotivo e instável; *hawâ*, amor pulsional e súbito. Cabe ao homem aprender a amar de forma exemplar, firme e altruísta.

A pessoa impulsionada pelo amor deve, como ensinado por Platão, pelos neoplatonistas e pelos sufis, percorrer o caminho da forma externa (*nâm*) [ou, simplesmente, da forma (*sûra*) ou formas (*suwwar*)] ao significado interior (*ma’nâ*). Numa perspectiva simplificada, os objetos do Amor têm a

¹ (PPGFil-UFRN; Cátedra UNESCO-Archai, UnB).

² IBN ‘ARABÎ, 1911, II, 320-362, “*Fî ma’rifat maqâm al-mahabbat*” (“Sobre a gnose da estação do amor”); trad. castelhana como “Tratado del amor místico” em Miguel Asín Palacios, *El Islam Cristianizado: estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madri: Plutarco, pp. 456-518; Ibn ‘Arabî, *Traité de l’Amour*, trad. Maurice Gloton. Paris: Albin Michel, 1986 (reimpr. 2013); *Tratado del Amor*, trad. (do francês por) Alfonso Colodrón. Madri: Editorial EDAF, 1996 (5ª ed. 2006).

forma externa do Bem e da Beleza, expressões da perfeição divina. O Islã assimilou a herança grega da harmonia entre o bem (*agathón*; adj. *agathós*)/a bondade ou virtude (*agathía*) e o belo (*kalón*; adj. *kalós*)/a beleza (*kallía*) e combinou-a ao ensinamento central mazdeísta/zoroastriano de “bons pensamentos (*humata*)/bom pensar (*humanah*), boas palavras (*hûkhta*)/bom falar (*hugavash*) e boas ações (*huvarshta*)/bom agir (*hukunishn*)”³.

O sufismo é uma tradição que tem como razão de ser o cultivo das estruturas profundas da consciência humana com vistas à experiência da união com Deus, ou, numa outra perspectiva, o cultivo de uma vida espiritual centrada no Amor divino – princípio realizador e sustentador da vida⁴, focada no Bem (*al-Khayr*) e na Beleza (*al-Husn*)⁵, e que passa necessariamente pela gratidão, que um ditado sufi apregoa ser a exalação do Amor. O amor no mundo prepara o homem para o Amor divino da seguinte forma, conforme Seyyed Hadi Mir Elmi:

Perfeição e Eternidade estão entre os atributos do Deus transcendente. Esses dois atributos também são inatos e essenciais ao homem [aqui, e doravante nesta citação, o ser humano] e devem levar os humanos a seu *Télos* Supremo, porque eles foram criados para alcançar a perfeição e a eternidade. (...) Uma das maneiras pelas quais o homem pode alcançar a absoluta perfeição é pelo amor, porque quando o homem se apaixona seus vícios se transformam em virtudes. Na ética existem duas maneiras pelas quais o homem pode alcançar a perfeição e substituir os vícios dentro de si pelas virtudes. Primeiro, o próprio homem identifica por si mesmo os vícios e deficiências, um por um, e os substitui pelas virtudes e boas qualidades. Em segundo lugar, o homem pode se apaixonar e, desta forma, substituir os vícios por virtudes e tocar o grau supremo da perfeição. É nesse sentido que Abdolkarim Soroush [‘Abd al-Karîm Surûsh (pseudônimo de Hosein Haj Faraj Dabbagh), comentando Rûmî] chama o amor de o maior médico e cura, que conduz o homem às virtudes humanas e divinas porque o amor purifica dos vícios a alma do homem e abre terreno para

3 Nos principais textos mazdeístas (zoroastrianos), a fórmula “De bons pensamentos, boas palavras, boas ações/ aqui e em qualquer lugar” (“*humanatam hûkhtanam huvarshtanam/ yadacâ anyadacâ*”; *Yasna Haptanghâiti*, 35:2) ecoa como predicação fundamental [no *Vêndidâd*, 5:21, “com bons pensamentos, boas palavras, boas ações (*humatâishcha hûkhtâishcha huvarshtâishcha*)”].

4 Muito já se falou sobre o caráter paradoxal do amor incondicional: somente quando o damos é que o possuímos.

5 *Khayr* (*khair*; “bom; bem”), plural *khayrât* (“bondade”), é, pela via do neoplatonismo islâmico, o melhor equivalente árabe do grego *agathón*. *Husn* é não apenas “beleza”, mas também “delicadeza; fineza; graciosidade; charme; elegância; formosura”.

ele tocar a perfeição⁶. O mecanismo pelo qual o amor [no mundo] pode levar o homem ao amor [divino] é que, já que o amor é uma das principais características emocionais e cordiais do homem e desperta certas qualidades dentro de quem ama, ele influencia as ações e o comportamento do ser humano até mesmo no seu falar, comer e ver e, em geral, em todos os seus estados e ações. O efeito mais importante desse amor na existência do homem pode ser encontrado em seu esquecimento de si mesmo e na concentração de todos os seus esforços na satisfação de suas necessidades e desejos [na pessoa do amado]. O amante [*‘āshiq*] se aniquila [= se anula] para satisfazer o amado [*ma’shuq*]. Então, até esse ponto, duas boas qualidades foram provadas para o amante, ou seja, satisfação e auto-aniquilação do amante.

Para explicar o mecanismo pelo qual o amor leva o homem ao [à] Verdadeiro[a] Amado[a], pode-se referir ao fato de que, uma vez que os humanos amam a perfeição, eles amam seu [sua] amado[a] devido à perfeição que encontraram na existência do[a] amado[a], e os humanos nunca amam o nada, a deficiência e a limitação. Então, eles lutam para conseguir o que lhes falta (ELMI, 2020).

Os sufis acreditam que a criação veio a existir por amor, havendo desde a pré-eternidade um pacto de amor entre Deus e os humanos: numa reflexão do emir ‘Abd el-Kader⁷ (1807?-1883/1223?-1300), místico sufi de herança akbarî (da linhagem do grande mestre Ibn ‘Arabî)⁸, no *Kitâb al-Mawâqif* (“Livro das Paradas”, *Mawqif* 112, “Do amor puro” ou “Amor recíproco entre Deus e o servidor”):

Deus disse a um de Seus servidores: “Crês que Me amas? Se é esse o caso, saibas que teu amor por Mim é apenas uma consequência do Meu amor por ti. Tu amas Aquele que existe, mas Eu te amo inclusive desde antes que existiras!”. Ele disse em seguida: “Crês que queres acercar-te de Mim? Mas eu levo buscando-te ainda mais tempo! Busquei-te para que estejas em Minha presença, sem intermediário algum⁹, desde o dia em que Eu disse: ‘Não sou [Eu]

6 Elmi remete a ‘A. al-K Surûsh (Ed.), [*Mawlavi* (Rûmî)] *Mathnawî-yi Ma’nawî bar Asâs-i Nuskha-yi Qûniya (Masnavî-ye Manavî bar Asâs-e Noskhe-ye Qûniyye)*, 2 vols. Teerâ: Intishârât-i ‘Ilmî (Elmi) u Farhangî, 1275 Hijrî-Shamsî (1996; reed. 2005), p. 34.

7 *Sidi al-Hajj ‘Abd al-Qâdir ibn Muhyî al-Dîn al-Hasanî al-Jazâ’irî*.

8 Veja-se Michael Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law*, trad. David Streight. Albany: State University of New York Press, 1993, pp. 15-16; *id.* em ‘ABD AL-KADER, 1985, 7-8 e 20; Hadia Gherbi, *Sufi Tradition in Ottoman and French Algeria: the case of Emir Abdulkadir (1807-1883)* (Dissertação de mestrado em Estudos Otomanos Internacionais). Istanbul: Institute of Graduate Studies, Istanbul Medeniyet University, 2021, pp. 71-74.

9 Evoca-se indiretamente as injunções corânicas para “buscar [somente] a face (*penim*) de Deus” (na Torâ, *biqgesh pene Yahweh*), ecoada no Alcorão em “buscar” (*ibtighâ*) ou “desejar” (*yuridûna*)

vosso Senhor?’ (Alcorão, 7: 172), quando [todavia] tu não eras mais que espírito (*rûh*)¹⁰. Depois Me esqueceste e Eu te busquei de novo, enviando-te Meus mensageiros, quando [já] tinhas um corpo. Tudo isso [em que acreditavas] era amor de ti por ti mesmo, e não por Mim”. (...) (‘ABD EL-KADER, 1982, 50; 1995, 35; 2000, 331).

O mestre sufi e filósofo Ibn ‘Arabî, tido em alta estima por sunitas e xiitas, é um grande expositor da “religião do coração” e grande pregador da tolerância religiosa; ele propôs que o crente comum se limita a um estágio do “deus criado nas crenças”, distinto do Deus da União mística, que é percebido numa [com]preensão que se identifica com aquilo que foi chamado, por discípulos seus, de *wahdat al-wujûd*, unidade/unicidade existencial, que não deve ser confundida com um panteísmo. Claude Addas, em *Ibn Arabî et le Voyage sans Retour* (1996), recapitulou sobre isso as passagens relevantes dos dois principais livros do grande mestre, *Futûhat al-Makiyya* (“Revelações Mequenses”) e *Fusûs al-Hikam* (“Os Engastes da Sabedoria”); uma passagem das *Futûhat* apregoa: “Todas as formas sensíveis e inteligíveis são Seus lugares de manifestação” (IBN ‘ARABÎ, 1911, II, 661); isso está em consonância com o ensinamento do Alcorão: “E tanto o levante quanto o poente pertencem a Deus, e para onde quer que você se volte, aí está a face de Deus” (2:115) – e “Tudo é perecedouro exceto Sua face” (28:88)¹¹.

Em árabe, “face” é *wajh* (plural *wujûh*), que misticamente associa-se a *wujûd*, “existência”, assoc. ao verbo *wajada*, “deparar-se com; encontrar; experienciar”, e ao substantivo *wijdân*, “consciência”. Na mística islâmica, considera-se essencial saber enxergar e ter consciência d’aquilo que encontramos e experimentamos na e como existência, saber ver que tudo, para quem sabe olhar, mostra Deus, e que o diferente de mim é também ele – como todos e tudo – divino, não obstante poder mostrar Deus de uma forma ou numa intensidade diferente da minha.

Quem se limita ao estágio do “deus criado nas crenças” rejeita o credo dos outros porque não tem acesso ao Ser Divino de onde emanam

a “face de Deus” (*wajh Allâh*): 2:272 (*ibtighâ’ wajh Allâh*); 6:52 (*yuridûna wajhahu*); 13:22 (*ibtighâ’ wajh rabbihim*); 18:28 (*yuridûna wajhahu*); 30:38 (*yuridûna wajh Allâh*); 30:39 (*turidûna wajh Allâh*); “desejando a face de Deus”; 92:20 (*ibtighâ’ wajh rabbihi*). Vide Andrew Rippin, ““Desiring the face of God”: The Qur’anic Symbolism of personal Responsibility”. Em: Issa J. Boullata (Ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’ân*. Richmond, Surrey: Curzon, 2000, pp. 117-124.

10 O vocábulo árabe e persa *rûh*, “sopro; alento; espírito”, é cognato com o aramaico *rûhâ*, hebraico *rûach*.

11 “*Wa li’l-Lâhi al-mashriq wa al-maghrib; fa ‘aynamâ tuwallû wujûhakum fathamma wajhu Allâh*” (2:115); “*Kullu shay’in hâlikûn ‘illâ Wajhuhu*” (28:88).

todas as teofanias; Ibn ‘Arabî aconselhou no *Fusûs al-Hikam*: “Cuidado para não se prender a um credo em particular (...): você perderia a ciência da Verdade como ela é. (...) Deus, o Altíssimo, é muito vasto e imenso para ser incluído em um credo com exclusão de outros. Ele disse de fato: ‘Para onde quer que você se volte, lá está a Face de Deus’ (2:115), sem mencionar uma direção em vez de outra (...)” (IBN ‘ARABÎ, 1980, 137; 1997, I, 278; ABRAHAMOV, 2015, 80).

Posso aprender a enxergar a Face de Deus? Um provérbio oriental ensina: “Para enxergar bem o céu, limpe primeiro os seus olhos”. Os sufis ensinam que podemos vislumbrar a Face de Deus polindo o espelho do coração, isto é, cultivando as virtudes capazes de produzir nosso aperfeiçoamento. Para enxergar Deus devemos nos fazer divinos – recordando um hadiz que ensina que a virtude perfeita ou excelência (*ihsân*)¹² consiste em “adorar a Deus como se você O visse, pois se você não O vê, Ele vê você”¹³. E precisamos readquirir uma capacidade que perdemos junto com a inocência da infância, a habilidade de “enxergar com os dois olhos”, algo que guarda afinidade com a ideia da epopteia (ἐποπτεία) herdada da tradição mistérica de Eleusis¹⁴.

Para associar a epopteia ao sufismo evoco uma citação do grande filósofo lituano Algis Uždavinys, precocemente falecido (1962-2010):

[É] indispensável saber que a “lembrança de Deus” como referência perpétua a Deus em cada instante da vida (*anamnesis*, *dhikr*) era de suma importância para a filosofia helênica como meio de morte espiritual (próximo ao *fana’* sufi) e à ascensão da alma (*mi’raj*). Proclo viu a filosofia de Platão como uma “iluminação”, “mistagogia” e “iniciação” nos próprios mistérios sagrados, “elevada em pureza a um pedestal sagrado e instalada, para a eternidade, na morada dos deuses no Alto” (*In Plat. Theol.* I.1). (...) O próprio Platão, em *O Banquete* (210a) e no *Fedro* (250b), já havia apresentado a filosofia no modelo dos Mistérios de Elêusis. Mesmo a palavra *mustikos* designa nada mais que “visões secretas” (*epopteia*) do iniciado ou filósofo ao chegar ao ápice de sua ascensão interior (Proclo *In Plato Theol.* 3.18) (UŽDAVINYS, 2001, 75).

12 *Ihsân* é necessariamente precedida por *islâm* (submissão) e *imâm* (fê).

13 Sahih al-Bukhari, Book 2, Hadith 43; Book 65, Hadith 299 [https://sunnah.com/bukhari:50 ; https://sunnah.com/bukhari:4777]; Al-Imâm Muslim Ben al-Hajâj al-Naysâbûri, *Sahih Muslim – The authentic hadiths of Muslim. With full Arabic text*, trad. Muhammad Mahdî al-Sharîf, 4 vols., vol. 1. Beirute: Dar al-Kutub al-‘Ilmiya, 2005/1426 a.H., p. 64 [p. 65 texto árabe], *The Book of Faith/Kitab al-Imâm*, 31, 5-(9).

14 Grau mais alto da iniciação nos Grandes Mistérios de Eleusis.

Como aprendemos a ser *epopteúontes*, condição que Platão apresenta no Fedro (250c), em linguagem eleusina/órfica, como sermos “iniciados em brilho puro, purificados também nós e sem o sinal desse cárcere que agora chamamos corpo e que nos envolve à maneira de ostra em sua casca”? Conforme o filósofo polonês Kazimierz Pawłowski, a “associação entre contemplação e felicidade é importante. É exatamente a felicidade que as pessoas desejam e buscam, geralmente sem perceber que ela está tão próxima, ao alcance da alma humana. Basta esforçar-se e olhar em suas profundezas, seguindo a voz da sensibilidade inata humana à verdade, à beleza e à bondade” (PAWŁOWSKI, 2020, 427). A abertura à verdade, à beleza e à bondade é capaz de “polir o espelho do coração” (permitir “ver com o olho do coração”) e tornar o homem apto a “enxergar com dois olhos”. Na metafísica sufi da escola de Ibn ‘Arabî, essa “visão dupla” caracteriza a “união da união” (*jam‘ al-jam‘*)¹⁵ ou “segunda diferença” (*farq al-thânî [sânî]*) - sendo a “primeira diferença” (*farq al-awwal*) aquela entre o Criador e criaturas.

Na mística islâmica representada pelo sufismo, a criação do mundo e dos humanos é trágica porquanto apartação e afastamento de Deus, o Uno-Único (*Ahad/Wâhid*), mas também aponta para um retorno final à origem. Temos, então, um círculo formado por dois arcos; em algumas tradições o “arco de descenso/descida” a partir de Deus é chamado de “viagem da Verdade/Realidade” (*safar-al-Haqq*) e o “arco de ascensão” de “viagem da criatura/do servo” (*safar-al-‘abd*). Essa viagem principia e finda no Uno/Deus, e o entendimento da existência como unidade em Deus e com Deus ficou conhecido pelos seguidores de Ibn ‘Arabî como *wahdat al-wujûd*, unidade/unicidade da existência; para que o místico não confunda *wahdat al-wujûd* com panteísmo, é necessária uma “visão” especial “com os dois olhos”, capaz de enxergar a unidade na pluralidade, a identidade na diferença, o outro no próprio. As bases de tal entendimento são rastreáveis em ensinamentos de grandes sufis como Abû Yazîd (Bâyazîd) Tayfûr ibn ‘Îsâ ibn Âdam ibn Surûshân al-Bistâmî (Bâyazîd Bastâmî, 803 ou 804-874 ou 875/187-261)¹⁶, que disse: “Busco o segredo do meu coração por desejo de Ti, mas descubro apenas a mim, e que sou Tu (...)” (SELLS, 1996, 70 e 221)¹⁷, ou como o mártir Abû ‘Abd-Allâh al-Mughhîth (“o

¹⁵ Trata-se de uma condição unitiva que não se dissocia da presença da Essência do Criador na criação.

¹⁶ Em algumas fontes, 777 ou 778-848/160 ou 161-234.

¹⁷ Sells cita Abû Nasr al-Sarrâj (m. em 988/378), *Kitâb al-Luma‘* (“Livro das Cintilações”), cap. 125, lendo *wa annî anti*, “e que sou Tu”, no lugar de *wa annî ‘anki*, “além de Ti”. Bâyezîd disse ainda:

Socorredor”) al-Husayn ibn Mansûr ibn Mahammâ al-Baydâwî al-Wâsîfî (al-Baghdâdî) al-Hallâj (“o Cardador [de algodão]”; c. 857-58-922/244-309): foi testemunhado [o relato é de Hujwârî; c. 1009-c. 1072 ou 77/c. 400-465 ou 69 (HUIJWÂRÎ, 1911, 311)] que suas últimas palavras, antes de recitar um verso do Alcorão¹⁸ e ser morto, foram *Hasb al-Wâhid* (ou: *al-wâjid*) *ifrâd al-Wâhid lahu*: “O que importa [para o amante/o extático] é fazer do Uno [/Amado] um”, ou “Basta ao Único que o único [o amante/o extático] se faça um”¹⁹. A tragédia da separação, portanto, resolve-se na [re]união, como apontara Plotino (c. 204 ou 05-270) no final das suas *Enéades* [VI, 9 (9) 11, 49-50]: “E esta é a vida dos deuses, dos homens divinos e dos bem-aventurados: um desapego das outras coisas daqui, uma vida sem deleite com os prazeres daqui, uma fuga do só em direção ao Só” (PLOTINUS, 1966, 344 [grego]-345 [inglês])²⁰. Com essa reflexão o filósofo de Licópolis pode ter tido em mente ensinamentos de Numênio

“tornei-me como fui quando [ainda] não havia ser, e a realidade (*al-haqq*) era sem ser, relação, posição ou qualidade” [cit. por Michael Sells, “The semantics of mystical union in Islam”. Em: M. Idel, B. McGinn (Eds.), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*. Nova Iorque: Continuum, 1996, pp. 87-124, cf. p. 104. O prelúdio da união com a Divindade (estado de eterno agora) é a visão pessoal do eu que existia antes da criação e a visão do Senhor, que é quem se expressa nesse e por esse eu, como aprendemos do seguinte *hadîth*: “quem quer que tenha conhecido a seu eu [= a si], conheceu a seu Senhor (*man ‘arafa nafsahu faqad ‘araf rabahhu*)” [Ismâ’il ibn Muhammad al-Jarrâhî al-‘Ajlûnî, *Kashf al-Khifâ’ (Khafâ’)* wa Muzîl al-Ilbâs ‘ammâ Ishtahara min al-Ahâdîth ‘alâ al-Sinat al-Nâs. Cairo: Dâr al-Zâhid al-Qudsî, s/d (1932 ou 33/1351), vol. 2, p. 361. Não podemos, em última instância, dizer se o eu que o místico encontra na união suprema seria a reflexão do Eu divino no coração humano ou a reflexão do eu humano na Mente divina (Sells, *op. cit.*, p. 107).

18 *Alcorão*, 42:21: “Os que não crêem nela [= na Hora do Julgamento] procuram apressá-la. Mas os que crêem a temem, sabendo que ela é verdade. Decerto aqueles que disputam sobre a Hora se desencaminham muito”.

19 “*Wâhid* = “Único”; *wâjid* = aquele que encontra ou percebe; o amante, o extático. O árabe *ifrâd*, rel. a *fard*, “único; sem igual; singular; individual; indivíduo; sem negação” (pl. *afrâd*) e a *ifrâz*, “separar; distinguir”, significa “separar; tornar desigual; reduzir à expressão mais simples; isolar”. A frase de Hallâj é publicada no relato do seu amigo Abû Bakr al-Shiblî (245 ou 247-334/859 ou 861-946), com *Wâjid* no lugar do primeiro *Wâhid*, por L. Massignon e P. Kraus, *Akhbâr al-Hallâj*, 2ª ed. Paris: Larose, 1936, p. 36, l. 7 do texto árabe. A sentença de Hallâj foi evocada por Yahyâ Ibn-Habash al-Suhrawardî (Sohrawardî) “al-Maqtûl” (549-587/1154-1191) na sua *Risâla fî l’itqâd al-Hukamâ’* (“Tratado sobre a Crença dos Filósofos”) e ainda, indiretamente, na conclusão do tratado *Safîrî Simurgh* (“O Grito estridente do Simurgh”).

20 “Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον”. Ao comentar essa passagem de Plotino, A. H. Armstrong [que a traduz como “This is the life of gods and of godlike and blessed men, deliverance from the things of this world, a life which takes no delight in the things of this world, escape in solitude to the solitary”] escreveu: “He uses the “alone to the alone” formula elsewhere in the *Enneads* when speaking of our encounter with the Good (I. 6. 7. 8; VI. 7. 34. 7). It is in fact a fairly commonplace Greek phrase, generally, but not always, in a religious context” (PLOTINUS, 1966, 345 n. 2). O fato da fórmula *mónou ... mónon* [ou equivalentes como *mónos mónō* (Demóstenes) e *mónon ... mónην* (Numênio)] ser “comum” em grego não impede que “um novo sentido metafísico” lhe tenha sido emprestado por Plotino e, antes dele, por Numênio, que a aplicaram à visão do Bem [Gabriella Fernanda Müller, *Dios, Alma y Materia. Una reconstrucción del pensamiento metafísico de Numenio de Apamea* (Tese de Doutorado em Filosofia). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2015, p. 89].

de Apameia (fl. 2ª metade do séc. II)²¹, considerado por alguns como o fundador do Neoplatonismo²² – opinião acolhida por Mohammed Abed al-Jabri, que disse:

[É] bem conhecido historicamente que o primeiro a se esforçar para construir uma filosofia (...) que lesse Platão através de Pitágoras com empréstimos da ‘sabedoria de povos dotados de renome e majestade’, os povos do Oriente, foi Numênio de Apameia, fundador do Neoplatonismo, e em particular da versão oriental, e também um daqueles cujas visões correspondiam à filosofia religiosa hermética em muitas das questões substanciais, além de sua influência na escola filosófica de Alexandria e especialmente em Plotino (ABED EL-JABRI, 2001, 203-204).

Em seu tratado “Sobre o Bem” (Περὶ τὰγαθοῦ [fragmento do livro I], transmitido por Eusébio de Cesareia, *Præparatio Evangelica*, 11.22.3, 1-2), como recordou Eric Robertson Dodds (1893-1979),

Ele (Numênio) compara o contemplador com um vigia que, de um lugar elevado, observa obliquamente um mar vazio e subitamente avista um barquinho solitário. Diz ele [frag. 2 Des Places (11 Leemans), 5-19]: “(...) é preciso retirar-se para longe das coisas dos sentidos e entrar em comunhão solitária com o Bem [ou: unir-se com o Bem a sós]²³, onde não há qualquer ser humano, nem criatura alguma, nem corpo grande ou pequeno, mas somente uma espécie de solidão divina, que na verdade não pode ser falada ou descrita, onde se encontram os abrigos, as estâncias e os esplendores do Bem, e onde o próprio Bem repousa em paz e amizade, o Princípio Soberano que passeia sereno sobre as marés do Ser” (DODDS, 1965, 93-94; 1975, 127-128).

Não se deve, contudo – ao menos no sufismo – entender ser possível essa “comunhão solitária com o Bem” ou “fuga [solitária] do só em direção ao Só” sem uma “presença solidária” no mundo²⁴, ou ser aceitável

21 O filósofo marroquino Mohammed Abed el-Jabri (Muhammad ‘Ābid al-Jābirī/Jābariyy; 1935-2010) cogitou a possibilidade de Numênio de Apameia (*Noumēnios ho ex Apameias*; *Nooninios* em algumas fontes), ter sido um árabe, cujo nome nativo teria sido *Nu’mān* (ABED AL-JABRI, 2011, 203-209; cf. p. 204).

22 Vide particularmente Kenneth Sylvan Guthrie, *Numenius of Apamea the Father of Neo-Platonism - Works, Biography, Message, Sources, and Influence*. Londres: George Bell & Sons, 1917.

23 Numênio, fr. 2 des Places (11 Leemans), 11-12: ὁμιλεῖσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον. Veja-se E. R. Dodds “Numenius and Ammonius”. Em: E. R. Dodds et al., *Les Sources de Plotin* (Fondation Hardt, *Entretiens sur l’Antiquité Classique*, vol. 5, 11-29/08/1957). Vandœuvres/Genebra: Fondation Hardt, 1960, pp. 3-32, cf. pp. 16-17.

24 Para Abū Muhammad Musharraf [Mosharref] al-Dīn (“Honrado/Honorável na Fé”) *Muslih* [Mosleh] al-Dīn (“Benfeitor da Fé”) ibn ‘Abd-Allāh ibn Musharraf “al-Sa’dī” (“Alegria, Deleite, Felicidade, Regozijo, Prazer”) al-Shirāzī (c. 1210-1291 ou 92/c. 606-689 ou 90), “Os filhos de Adão membros de um (*yak*)

a transcendência sem os deveres, prazeres e padeceres da imanência. Afinal, todos os seres da criação são lampejos da Luz Divina; a Luz de Deus é essencialmente uma, embora a percebamos separadamente em várias formas físicas. Essa mesma Luz não é apenas responsável por toda manifestação da luz externa, mas também pela nossa própria existência, e como esclareceu o *Mawlâna* (“Nosso Mestre”) *Jalâl al-Dîn* (“Grandeza da Fé”) Muhammad ibn Shaykh Bahâ’ al-Dîn (“Magnificência da Fé”) Muhammad ibn Husayn al-Balkhî al-Rûmî (1207-1273-604-672) no *Mathnawî* (1, 1124- 1127),

Não há visão de cor sem a luz exterior;
a cor da imaginação inexistente sem a luz interior.
A luz exterior vem do brilho do Sol e da estrela mais pequenina;
a interior é uma reflexão dos raios da Glória divina.
A luz que ilumina os olhos é, na verdade, luz do coração;
a luz dos olhos é produzida pela luz dos corações.
É a luz de Deus a luz a luzir no seu coração;
ela é pura e separada da luz da inteligência e da sensação.
(RÛMÎ, 1926, 63)²⁵

A partir do texto de Rûmî infere-se que há complementaridade, e não oposição, entre visão e imaginação, exterior e interior, pluralidade e singularidade (representadas por *dil-hâ*, corações, e *dil*, coração), e aprende-se que “a luz dos olhos (*chashm*) é produzida pela luz dos corações”, no plural. *Suhâ/sahâ*, a “estrela mais pequenina”, dá sua parcela de luz exterior, não obstante a iluminação de *âftâb*, o [brilho do] Sol. Rûmî explica que toda cor é expressão da luz, e que a fonte de toda luz externa (*barûn*) é a Luz sutil interna (*darûn*), Deus. Além disso, a luz que nos dá a

só corpo (*dîgar*) são [ou: um do outro (*yak paykar*) são],/ criados que foram de uma única (*yak*) essência (*gawhar*)./ Quando o fado do tempo causa a um membro dorlência/ indiferentes os outros [membros] não ficarão./ Se pelas dores dos outros não tiveres empatia,/ ser chamado de humano tu não merecerias” [“*Banî Âdam a’zâ-yi yak (-ye yek) dîgar-and (ou: paykar-and; paykar-and),/ ki (ke) dar âfarîn-ash (âfarînish; âfarînessh) zi yak (ze yek) gawhar-and (gowharand);/ Chu ‘uzvî bi (‘ozvî be) dard âwarad rûzgâr (âvarad roozegâr)/ dîgar uzvâh (degar ozvâh)-râ na-mânad gharâr (numânat qarâr);/ Tu k-az mehnat-i dîgarân bî-ghamî (bîqamî),/ na-shâyad ki (ke) nâm-at nahand Âdamî*”]. *Gulistân*, cap. 1, arremate da estória 10; Sa’dî Shîrâzî, *Kullîyât-i Sa’dî*, ed. ‘Abbâs Iqbâl Ashtîyânî. Teerâ: Nashr-i ‘Ilm, 1371 Hijrî-Shamsî/1992, p. 128; id., *The Gulistan of Sa’dî, Bilingual English and Persian Edition with Vocabulary*, trad. Wheeler M. Thackston (Jr.), baseada na ed. de Muhammad ‘Alî Furûghî. Bethesda, Maryland: Ibex Publishers, 2008, p. 22].

25 “*Nîst dîd-i rang bi-nûr-i barûn/ ham-chunîn rang-i khayâl-i andarûn//în barûn az âftâb u az sahâ/ vâd darûn az ‘aks-i anwâr-i ‘alî// nûr-i nûr-i chashm Khud nûr-i dilast/ nûr-i chashm az nûr-i dil-hâ hâsilast// bâz nûr-i nûr-i dil nûr-i Khudâst/ kû zi nûr-i ‘aql u his pâk u judâst*”; na trad. de Nicholson: “There is no vision of colour without the external light: even so it is with the colour of inward phantasy./ This outward (light) is (derived) from the sun and from Suhâ [sahâ, a small star] while the inward (light) is a reflection of the beams of (Divine) Glory./ The light which gives light to the eye, is in truth the light of the heart: the light of the eye is produced by the light of the hearts./ Again, the light which gives light to the heart, is the light of God,/ which is pure and separate from the light of intellect and sense”.

capacidade de ver é emprestada da luz do “coração” - o coração espiritual, que é o olho interior que percebe e vê a presença divina, e o espelho que reflete a Luz de Deus, distinta da luz do intelecto e dos sentidos externos. Sem essa Luz interior não poderíamos ver nem compreender o mundo exterior. Na poesia filosófica de Rûmî os versos iniciais da Surata da Luz, “Deus é a luz dos Céus e da Terra” (24:35), são apreciados em toda a sua sutileza e riqueza.

Ibn ‘Arabî frequentemente menciona a potencialidade humana de “ver com dois olhos”, isto é, com o olho da transcendência/incomparabilidade/apófase (*tanzih*) e o olho da imanência/comparabilidade/catáfase (*tashbih*):

[O ser humano] tem duas visões do Real e, portanto, [Deus] o faz com dois olhos [Alcorão, 90:8]. Com um olho ele vê [Deus] como sendo independente dos mundos [= apofaticamente]; ele não vê [Deus] em nada nem em si mesmo. Com o outro olho ele vê [Deus] como o Nome [Divino] o Misericordioso, que exige o mundo e que é exigido pelo mundo; ele vê [Deus] permeando a existência em tudo [= catafaticamente] (*Al-Futûhât al-Makkiyya*, III, 151.27-29²⁶; em TAKACS, 2019, 35-36 n. 107[c/ inserções minhas]).

William Chittick explicou que, para Ibn ‘Arabî, “um olho vê a distância e a incomparabilidade de Deus, o outro Sua proximidade e semelhança, um vê luz e o outro escuridão, um vê permanência e outro transmutação, um vê manifestação [*zuhûr*] e o outro ocultamento [*butûn*], um vê Unidade e o outro multiplicidade” (CHITTICK, 1992, 216 n. 1)²⁷;

O conhecimento perfeito exige conhecer a Deus através da razão e vê-Lo através da imaginação. A verdadeira natureza da incomparabilidade e da semelhança de Deus não podem ser apreendidas a não ser que ambas as faculdades sejam empregadas de uma só vez. Sozinha, qualquer dessas faculdades fornece uma imagem distorcida da realidade. A ênfase exclusiva na incomparabilidade isola Deus do Cosmos, enquanto a ênfase exclusiva na semelhança obscurece a unidade do Real e leva ao politeísmo e ao “associaçionismo” (*shirk*) (CHITTICK, 1994, 72).

26 *Al-Futûhât al-Makkiyya*, ed. Osman Yahyâ, 4 vols. Beirute: Dâr Sâdir, 1968, Capítulo 338.

27 Veja-e ainda W. C. Chittick, *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*, ed. M. Rustom, A. Khalil e K. Murata. Albany: State University of New York Press, 2012, p. 75, p. 352 n. 14, remetendo a W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-‘Arabî’s Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, pp. 361-363.

No *Fusûs al-Hikam* (“Engastes da Sabedoria”) de Ibn ‘Arabî (cap. 3, “A sabedoria da exaltação no verbo de Noé”) lemos que

(...) aquele que considera/professa/declara a imanência de Deus sem levar em consideração Sua transcendência, [ao fazê-lo] ele também O restringe e O limita e, portanto, não O conhece. Aquele, porém, que une em seu conhecimento de Deus transcendência e imanência (*bayna al-tanzîh wa’l-tashbîh*) de maneira abrangente (*ijmâl*), não sendo possível um tal conhecimento em detalhes (*‘alâ al-tafsîl*) devido à infinidade de formas cósmicas, conhece-O de maneira geral, mas não em detalhes, assim como Ele pode conhecer a Si mesmo em geral, mas não em detalhes (IBN AL-‘ARABÎ, 1980, 74; 1997, 116-117; ABRAHAMOV, 2015, 37).

Um seguidor tardio de Ibn ‘Arabî, o mestre *Nûr al-Dîn* (“Luz da Fé”) Abû’l-Barakât ‘Abd al-Rahmân ibn Nizâm al-Dîn (“Líder da Fé”) Ahmad ibn Shams al-Dîn (“Sol da Fé”) Muhammad al-Dashtî al-Asbahânî (Ispahânî; Isfahânî) al-Jâmî (1414–1492/817–898), esclareceu que, para não ocorrer uma aniquilação absoluta da consciência pessoal na “união [mística] com Deus” é preciso que a condição unitiva (*jam’*; *jam’iyyat*) esteja equilibrada por uma condição disjuntiva (*tafrîqa*; “disjunção; divisão; separação”), que no “possuidor de dois olhos” (*dhû’l-‘aynayn*) – o gnóstico (*‘arîf*) perfeito – o “olho direito” contemple o Criador da verdade (o Uno) e o “olho esquerdo” não perca de vista a criação material (JÂMÎ, 1859, introdução, 9, nota). Essa condição disjuntiva, contudo, não leva a um estrabismo cognitivo; em árabe e persa a palavra *‘ayn* tanto pode significar “olho” [que vê] quanto “essência” [que é intuída] ou “entidade” [que é ‘vista’]: “uma só palavra, ‘entidade’ (*‘ayn*), é usada tanto para a entidade-arquétipo²⁸ quanto para a entidade-existente, indicando que em última análise [ultimately; tb. ‘fundamentalmente’ e ‘supremamente/soberanamente’] ambas são uma e a mesma” (Chittick e Wilson em ‘IRÂQÎ, 1982, 9).

A condição unitiva última é aquela em que o místico se vê em essência, e a toda criação e multitude das criaturas, como sendo um com

28 As entidades-arquétipos são chamadas de *A’yân al-thâbita* (persa *A’yân-i thâbita*), “Fontes, Essências, Entidades ou Existências fixas/estabelecidas”, no vocabulário de Ibn ‘Arabî. Elas diferem das *Ideias* platônicas por não serem universais, mas individuais e particulares; “a noção *wujûdî* [= *akbarî*] das “essências imutáveis” (*a’yân thâbita*) [é] distinta das Formas Platônicas (...) visto que as primeiras estão situadas dentro do conhecimento de Deus, em vez de em um degrau separado da escada ontológica, enquanto cada essência imutável também corresponde a um único objeto no aqui-abaixo, diferentemente das Formas, que são tipicamente concebidas como universais ontologicamente conectados a múltiplos particulares materiais (Shankar Nair, *Translating Wisdom - Hindu-Muslim Intellectual Interactions in Early Modern South Asia*. Oakland, California: University of California Press, 2020, p. 126).

o Uno/Criador²⁹. É esse o sentido do seguinte rubái (quadra) do *Lama'ât* de 'Irâqî, reproduzido no *Asî* "at al-Lama'ât de Jâmî:

Ó Amigo(a)/Amado(a), a Ti em todo lugar (*har makân*) busquei,
notícias (*khabarat*) Tuas nisso e naquilo (*azîn u ân*) por todo tempo
(*har dam*) busquei:

Tu mesmo eras eu; em Ti me enxerguei -
envergonho-me porque sinais (*nishân*) de Ti eu busquei.
(‘IRÂQÎ, 1982³⁰, 120; JÂMÎ, 1973, 40³¹)

A primeira linha alude ao “conhecimento da certeza” ou “certeza [derivada] do conhecimento” (*‘ilm al-yaqîn*), que podemos associar ao conhecimento da matéria; a segunda linha remete ao “olho/essência da certeza” ou “certeza da visão [direta]” (*ayn al-yaqîn*), que podemos associar ao aprendizado correto “disto e daquilo” (*azîn u ân*), ou seja das entidades-existentis e das entidades-arquétipos ou, noutra perspectiva, ao conhecimento sobre a criação e o Criador. A terceira linha alude à “verdade da certeza” ou “certeza real [absoluta]” (*haqq al-yaqîn*), que podemos associar à gnose unitiva (na aniquilação do eu); a quarta linha remete à condição disjuntiva, porquanto o gnóstico enxerga-se em Deus mas sabe, com “vergonha” (*khajlat*)/modéstia (*khijalât*), que não é Deus. Esse saber que “sabe que não sabe” entende que a religião dogmática não alcança e nem expressa o Deus da união mística, cujo propósito, segundo a provocativa perspectiva de alguns notáveis sufis, é transcender a própria fé. Isso é belamente ilustrado nos seguintes versos do mestre “Farîd al-Dîn” (“Único na Fé”) Abû Hâmîd Muhammad ibn Abû Bakr Ibrâhîm ibn Mustafâ (ou ibn Sa’d ibn Yûsuf) ‘Attâr al-Nîshâbûrî (o “Boticário” de Nîshapur, c. 1145-c. 1221/c. 540-c. 618) no *Mantiq al-Tayr* (“A Linguagem dos Pássaros”): “Quem no amor firmemente se lançar/ irá ao Islã (ou: à

29 Pelo menos desde Numênio diversos místicos apregoam que a alma humana é parte da alma de Deus [vide ABED AL-JABRI, 2011, 207: “The human soul is originally a divine seed (*bidhrah ilâhiyyah*) issued forth from the supreme transcendent God”; 254: “Furthermore, we find with al-Junayd clear echoes of the theory of Numenius on the soul, in the sense that it was originally a part of the god. In this context, al-Junayd sees that human souls were in existence even before being connected with bodies and this was in ‘the [ethereal] world of atoms’ (*‘âlam al-dharr*) (that is, ‘the divine world’) and in this existence it was in direct communion with God”; 268: “Moreover, al-Junayd’s opinions remind us of Numenius’s idea which states that the transcendental god is the one who sowed the seeds of human spirits, as we have seen earlier”].

30 Na tradução de Chittick e Wilson: “Beloved, I sought you here and there,/ asked for news of you from all I met;/ then saw you through myself and found we were identical./ Now I blush to think I ever searched for signs of you”.

31 “*Ay Dûst, Tu-râ ba har makân mî-justam/ har dam khabarat azîn u ân mî-justam/ dîdam ba Tû khwîsh râ Tû khud man bûdî/ khajlat zada-am kaz Tû nishân mî-justam*”.

submissão) e à descrença superar” (em LEWISOHN & SHACKLE, 2006, 155; 2019, 165)³².

De acordo com a concepção cíclica da revelação do Islã, cada nova mensagem profética baseia-se na tradição espiritual da humanidade, recebida das gerações anteriores. O Islã se apresenta como a última expressão da Vontade divina revelada aos homens desde Adão, como a confirmação e conclusão das revelações precedentes. Como tal, ele reconhece e assimila as mensagens dos profetas anteriores a Maomé (Muhammad – exaltado seja!). O Alcorão é explícito sobre esta herança: “Diga: ‘Cremos em Deus, no que foi revelado a Abraão, Isaque, Jacó e às tribos; no que foi dado a Moisés e a Jesus; no que foi dado aos profetas por seu Senhor . Não temos preferência por nenhum deles, estamos sujeitos a Deus’” (2:136). Maomé é o “selo” (*khâtam/khâtim*) - ou seja, o encerrador do ciclo - dos profetas maiores (*nabîyîn/anbiyâ*), cujo número chegaria a 124.000³³. No entanto, o Alcorão menciona apenas 27 ou 28 profetas (sendo 26 deles pelo nome, incluindo Maomé), especificando que “para qualquer comunidade há um enviado” (10:47). Devemos, portanto, reconhecer que há muitos outros na história da humanidade. Os estudiosos muçulmanos reconhecem Buda, Zaratustra ou mesmo Akhenaton como profetas. Eles observaram no Alcorão duas alusões ao Buda (21:85 e 95), e alguns deles vêem nos “avatares”, ou encarnações divinas do hinduísmo e do budismo, o equivalente dos profetas do Islã. Da mesma forma, *ulemâs* (estudiosos islâmicos) indianos consideraram os *Vedas* e *Upanixades* (textos sagrados do hinduísmo) como inspirados por Deus e incluíram os hindus entre os “Povos do Livro”, aqueles que receberam escrituras reveladas.

O Alcorão se refere várias vezes à religião “primordial” ou “imutável” (*al-dîn al-qayyim*). Diz-se que todas as religiões históricas descendem dessa religião sem nome (cf., por exemplo, 30:30), e teriam, portanto, uma genealogia comum. O Islã considera a diversidade de povos e religiões como uma expressão da Sabedoria divina (5:48; 30:22; 49:13), e existe uma teologia do pluralismo religioso no Islã, mesmo em seu aspecto mais

32 “*Har ki-râ dar ‘ishq muhkam shud qadam/ dar gudhasht az kufr u az islâm ham*”. Trad. Lewisohn & Shackle: “Islam and blasphemy have both been passed/ By those who set out on love’s path at last”; em Milad Milani, *Sufism in the Secret History of Persia* [Durham: Acumen, 2013 (reed. Abingdon, Oxfordshire/N. Iorque: Routledge, 2014)], p. 208: “whoever sets foot firmly forward in love, will go beyond both Islam and unbelief”.

33 A tradição de que Deus enviou 124.000 profetas (*anbiyâ*), dos quais 313 eram mensageiros ou apóstolos (*mursalin*), é dada por Abû Bakr Ahmad ibn Husayn ibn ‘Alî ibn ‘Abd-Allah ibn Mûsâ al-Bayhaqî (994-1066/384-458), *Al-Sunan al-Kubrâ*, 10 vols., ed. Muhammad ‘Abd al-Qâdir ‘Atâ. Meca: Maktaba Dâr al Bâz, 1414 a.H. (1994), 9:4 (*hadîth* 17.489).

exotérico. “A cada um de vós, demos um caminho e uma regra” (5:48): este versículo justifica a diversidade das tradições religiosas, que estão unidas, de forma subjacente, pelo eixo da Unicidade divina (*Tawhîd*). Cada crente será recompensado pela sua fé e pela observância da sua própria religião: “Os que crêem, os que praticam o judaísmo, os cristãos ou sabeus, os que crêem em Deus e no Último Dia, os que praticam o bem: isto é, aqueles que encontrarão uma recompensa com seu Senhor. Então não terão mais medo, nem serão afligidos” (2:62).

A “religião sem nome” é, para o místico, transconfessional e supra-confessional. E conforme Annemarie Schimmel, para além dos livros revelados nós

[O]uvimos falar do “livro das ações” e também dos *kirâm al-kâtibîn* (sura 82:11), os nobres anjos escribas que anotam as ações do homem nos livros que serão mostrados no Dia do Juízo e, portanto, não devem ser enegrecidos por muitos pecados.

Nâsir-i Khusrau [Abû Mu‘în Nâsir ibn Khusrau ibn Hârith al-Qubâdhîyânî; 1004-c. 1077/394-470], o grande filósofo e poeta Ismaili [Ismâ‘îlî] do século XI, adverte seus leitores:

Tua alma é um livro, tuas ações são como a escrita;
não escreve em tua alma nada além de uma bela inscrição.
Escreve o que é totalmente bom no livro, irmão,
pois a pena está em tua própria mão³⁴.
(SCHIMMEL, 1995, 74)

Ibn ‘Arabî forneceu uma estrutura doutrinária para o tema da “unidade transcendente das religiões”, embora essa expressão não seja sua. Aos seus olhos, todas as crenças e, portanto, todas as religiões, são verdadeiras à sua maneira; cada uma responde à manifestação de um Nome divino, embora todas essas teofanias particulares tenham sua fonte em Deus, “o “Real”, “o Verdadeiro” (*al-Haqq*). Existe uma unidade fundamental de todas as leis sagradas; cada uma delas contém uma parte da verdade. A diversidade das religiões deve-se à multiplicidade das manifestações divinas, que nunca se repetem. Baseando-se num *hadîth qudsî* (locução divina) transmitido por ‘Abd al-Rahman ibn Sakhr Abû Hurayra al-Dawsî al-Zahrânî (c. 602–c. 679/21-59) - “Estou em conformidade com a opinião

34 Edward G. [Granville] Browne, *A Literary History of Persia*, 4 vols. (1902, 1906, 1920, 1924), vol. 2: *from Firdawsî to Sa’dî*. Londres: T. Fischer Unwin, 1906 (reed. Cambridge: University Press, 1956), p. 232. O texto persa aparece em Edward G. Browne, “Nasir-i Khusraw, Poet, traveller, and propagandist”. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1905: 313-352, p. 336 = *Divân*, ed. de Tabriz, 1280 a.H., p. 149.

que Meu servo tem de Mim” (*ana ‘inda dhanni ‘abdî bî*) -, Ibn ‘Arabî concluiu, em primeiro lugar, que as crenças são condicionadas pelas diferentes teofanias aceitas pelos seres humanos e pela concepção necessariamente fragmentária que cada um tem de Deus; em segundo lugar, concluiu que Deus acolhe todas as crenças, porque as concepções humanas não podem limitar o Ser divino. Cada religião, conforme seu grau, revela apenas um aspecto da Divindade. Citando o mestre Abû al-Qâsim al-Junayd ibn Muhammad al-Khazzâz al-Qawârîrî al-Baghdâdî (Junayd de Bagdá; 830-911/215-298) - “a cor da água é a cor do seu vaso” (*lawn al-mâ’ lawn inâ’ihî*) - ao comparar as crenças a recipientes de cores diferentes, Ibn ‘Arabî acrescentou que a cor do vaso também depende do líquido ali contido³⁵ (a religião molda os crentes, mas são estes que fazem a religião), e cada amante vê a sua cor no Amado³⁶. Com Jâmî aprendemos, ademais (*Lawâ’ih*, “lampejo” 13) que

Esse desejado Amigo/Amado é tão incolor, ó coração;
 não te contentes de imediato com a cor (*rang*), ó coração!
 A raiz de todas as cores cor é essa ausência de cor (*bîrangî*);

35 Da mesma forma, a cor do líquido depende da cor do vaso, e a perfeita transparência do vaso garantiria a melhor visão (traduzindo o melhor acolhimento) do líquido. Conforme Annemarie Schimmel, “[o] fato de Muhammad [Maomé – exaltado seja!] ser chamado de *ummî* no Alcorão (*Sûra* 7: 157), uma palavra geralmente traduzida como ‘analfabeto’, foi considerado como tendo uma implicação mística especial. Somente um homem cujo coração não foi estragado por realizações intelectuais e aprendizado externos, mas que era um vaso tão puro quanto o corpo virgem de Maria, poderia ser um receptáculo digno para a palavra divina. Quando os místicos posteriores se gabavam de seu suposto ou real analfabetismo, o que lhes permitia ler apenas a letra *alif*, símbolo da unidade e singularidade divinas, eles tinham sempre diante de seus olhos o exemplo do Profeta - o modelo de puro amor e entrega, em oposição a raciocínio frio” [*Mystical Dimensions of Islam* (1975), 35th Anniversary Edition, com um novo prefácio de Carl W. Ernst. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011, p. 218].

36 IBN AL-‘ARABÎ, 1980, 283; id., 1997, II, 713; ABRAHAMOV, 2015, 182. Vide ainda Fakhruddin ‘Iraqi (Fakhr al-Dîn Ibrâhîm ‘Irâqî), *Divine Flashes (Lama’ât)*, trad. e introd. William C. Chittick, Peter Lamborn Wilson, prefácio Seyyed Hossein Nasr. N. Iorque/Mahwah, N. Jérsei: Paulist Press, 1982, p. 82 (*Lam’a/Flash* 5); William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany, N. Iorque: State University of New York Press, 1989, pp. 341-342; Robert J. Dobie, *Logos and Revelation: Ibn ‘Arabi, Meister Eckhart, and Mystical Hermeneutics*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2010, pp. 118, 252-253, 290; Binyamin Abrahamov, *Ibn al-‘Arabî and the Sufis*. Oxford: Anqa Publishing, 2014, pp. 76-77.

“Quem colore melhor do que Deus?”³⁷, ó coração?³⁸
(trad. Chittick, em MURATA, 2000, 152).

Considerações finais

Para o sufismo, amar o próximo é condição essencial para chegar a Deus, o Amado. Numa perspectiva estreita esse amor pode ser visto como um tanto enviesado, pois olha para o mundo e enxerga mais adiante, vê com a razão e, no entanto, enxerga além da mesma, com os olhos do coração. Na abertura do seu masnavi³⁹ Laylî (Leylî) u Majnûn (“Laylâ e Majnûn”), que trata da mais conhecida história de amor do mundo islâmico, o mestre Jâmî escreveu, evocando Deus através da figura de Laylâ (لَيْلَى), cujo nome relaciona-se com a “noite” (*layla*; لَيْلَى):

Ó Tu, cuja poeira grudada em teus passos
é coroa de glória para os que na vida são afortunados;
Tu, fonte da loucura da própria razão,
uma loucura parecida com a dos alucinados⁴⁰!

Para aqueles que tem um olhar
que está privado da Tua visão,

37 No original, “*man ahsanu sibghatan mina'llâhi*”; refraseamento do Alcorão, 2:138; “*Sibghata'llâhi wa man ahsanu mina'llâhi sibghatan wa nahnu lahu 'âbidun*” – “[Eis] a cor (ou religião) de Deus, e quem melhor que Deus para colorir (= designar uma religião)? Somente a Ele adoramos”. Em árabe, *sibghat* significa “coloração; cor; corante; tingimento”, e também “batismo cristão”, “lei de Deus” e “religião”; Shams al-Dîn Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn Abî Bakr ibn Ayyûb al-Zur'î al-Dimashqî al-Hanbalî “*ibn Qayyim al-Jawziyya*” (Jawziyya; 1292-1350/691-751) associou esse vocábulo à circuncisão – o sangue dá cor à religião [Tuhfat al-Mawdûd bi-Ahkâmi al-Mawlûd. Beirute: s/ data, pp. 145-148; cit. em Meir Jacob Kister, “... And he was born circumcized ...”. Some notes on circumcision in Hadîth”. *Oriens* (Leiden/N. Iorque/Colônia), 34, 1994: 10-30, cf. esp. pp. 22 e 24; reimpr. com mesma paginação em M. J. Kister, *Concepts and Ideas at the Dawn of Islam*. Abingdon, Oxfordshire/N. Iorque: Ashgate, 1997]. Os hindus recebem na fronte marcas coloridas indicativas de seu pertencimento religioso, e diz-se que os cristãos árabes, antes do Islã, misturavam uma tintura amarelada à água batismal, para mostrar que a pessoa batizada tomava uma nova cor, renascia.

38 “*Bas bî rangîst yârî dilkhvâh ay dil/ qânî' nashawî barangi nâ gâh ay dil./ Asal in hamah ranghâ azân bîrangî'st/ man ahsanu sibghatan mina'llâhi ay dil*”.

39 O masnavi (*mathnawî*, *masnavî*) é uma forma poética comum ao árabe, ao persa e ao turco, consistindo em distícos (*abyât* ou *buyûtât*; singular *bayt*) rimados, tendo cada masnavi uma rima particular. Os *mathnawiyât* (*masnawiyât*; masnavis) geralmente são poemas didáticos consistindo numa exposição geral da doutrina sufi ou em narrativas descrevendo o amor da alma por Deus e sua peregrinação em busca de Deus, e via de regra introduzem diversas estórias. Jâmî escreveu sete grandes masnavis, conhecidos em conjunto como *Haft Awrang* (“Sete Tronos”) - em ordem de finalização: *Tuhfat al-Ahrâr* (1481/886), *Subhat al-Abrâr* (1482/887), *Yûsuf u Zulaykhâ* (Y. u *Zalikhâ*; c. 1483/888), *Laylî (Leylî) u Majnûn* (1484/889), *Khîradnâma-yi Iskandarî* (c. 1485/890), *Silsilat al-Dhahab* (S. al-Zahab; c. 1486/891) e *Salâmân (Salmân) u Absâl* (c. 1488-91/893-96).

40 Literalmente, “uma loucura parecida com a de Majnûn” [cujo nome significa ‘o Enlouquecido’ ou ‘o Possuído’]. Leilî Anvar-Chenderoff traduz: “Ó Toi, dont la poussière accrochée à tes pas, est couronne de gloire pour tous les bienheureux! Toi, source de folie pour la raison elle-même, une folie semblable à celle de Majnûn!” (ANVAR, 2021, 41). No denso texto persa: “*Ay khak to taj sarbalandan/ majnûn* (ou *Majnûn*) *to aghal* ('*aql*) *hushmandan*”.

a plena luz do dia é noite, tão negra
quanto os olhos de Layla – escuridão!”
(JÂMÎ, 1958 e 1996, 750; JÂMÎ, 1997–1999, II, 225; ANVAR,
2021, 41)

Noutro de seus masnavis amorosos, *Salâmân u Absâl*, Jâmî emprega uma imagem associada à perda da acuidade visual na velhice para falar da incapacidade de “enxergar com os dois olhos”: “Meus dois olhos já não servem para eu os usar/ mesmo que óculos europeus em quatro os façam resultar”⁴¹ (JÂMÎ, 1997–1999, I, 398; em LINGWOOD, 2014, 176).

“Ter quatro olhos” ao usar óculos não auxilia aquela melhor visão com dois olhos que Ibn ‘Arabî e Jâmî, caracterizaram como sendo uma condição equilibrada na qual o “olho direito” contempla o Criador e o “olho esquerdo” não perde de vista a criação. Retomando a aproximação que propus entre a “visão com dois olhos” no sufismo e a *epopteia* eleusina, recorro, com a artista plástica e professora de estética Vana Xenou (n. em 1949), que “[n]a cerimônia final da *epopteia*, conhecimento e existência se fundem em uma única unidade: *deiknýmena* – “revelação””, e que a resposta à pergunta sobre aquilo que se via em *eleusis* (em grego, “chegada”), que era buscado pelo *epopteúontes* e pode ser vislumbado por quem “vê com os dois olhos”, “pode ser resumido nas palavras do segundo hino homérico a Deméter⁴²: FELIZ É AQUELE QUE VIU” (XENOU, 2019, 14)⁴³. Ou seja, a visão da revelação vê e faz existir felicidade.

Propostas de tolerância e ecumenismo podem ser fundamentadas numa filosofia centrada no amor - a Deus, à humanidade, à criação -,

41 Lingwood, lendo “Az du chashm-i man nayâ-yad hîch kâr, / az farangî shîsha *nâ* (آن) *gasht-i chahâr*” [forma mais encontrada nos manuscritos] - literalmente algo como “Meus dois olhos não mais trabalham, até com [ou: mesmo com] vidros [lentes; óculos] dos francos (*farangî shîsha*; *faranghî shîshe*), que os transformam em quatro” -, traduz “No use comes from my two eyes, / even with Frankish glasses, which make them four”. Fitzgerald leu “(...) az *farangî shîsha tâ* (آت) *gasht-i chahâr*”, entendeu “Meus dois olhos não mais trabalham até que com [= exceto com] vidros [lentes; óculos] dos Francos ...”, e traduziu “(...) my two Eyes see no more/ Till by Feringhi Glasses turn’d to Four”. Veja-se E. Fitzgerald (Ed. e Trad.), *Rubâiyyât of Omar Khayyâm* [4ª ed., revisada] and the *Salâmân and Absâl of Jâmî* [2ª ed., revisada], *Rendered into English Verse*. Londres: Bernard Quaritch, 1879, p. 55; A. J. Arberry, *FitzGerald’s Salaman and Absal: A Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956, p. 101. Com essa última tradução há paralelismo entre olhos sem serventia exceto com uso de óculos (distico 155) e pernas desamparadas exceto com uso de muleta (distico 157). As duas leituras são possíveis, já que para Jâmî “ter quatro olhos” pode ser útil para a visão material, mas não auxilia a visão espiritual.

42 Esse hino diz, nos versos 480-482: “ὄλβιος, ὃς τὰ δ’ ὅπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων: ὃς δ’ ἀτελής ἱερὸν ὃς τ’ ἄμφορος, οὐποθ’ ὁμοίων αἴσαν ἔχει φθιμὲνός περ ὑπὸ ζόφῳ ἡρώεντι”; trad. Hugh Gerard Evelyn-White: “Happy is he among men upon earth who has seen these mysteries; but he who is uninitiate and who has no part in them, never has lot of like good things once he is dead, down in the darkness and gloom” [*Hesiod, the Homeric Hymns, and Homerica*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1914 (reed. 1920, Londres: W. Heinemann, 1950), pp. 322 (grego)-323 (inglês)].

43 Vide ainda Jean-Marie Tasset, *Vana Xenou: Mystères d’Eleusis* (catálogo de exposição; Paris, Chapelle Saint-Louis de la Salpêtrière, 02-24/06/2000). Paris: Cercle d’Art, 2000.

tendo por fulcro os ensinamentos filosóficos, teológicos e poéticos de Ibn ‘Arabî e de outros mestres da “religião do amor”, e certos de que QUEM VÊ E AMA O BEM, ENXERGA BEM E FAZ O BEM.

Referências

- ‘ABD EL-KADER [‘Abd al-Qâdir, Êmir]. *Écrits Spirituels [Mawâqif]*, ed. e trad. Michel Chodkiewicz. Paris: Éditions du Seuil, 1982.
- ‘ABD EL-KADER [‘Abd al-Qâdir, Amîr]. *The Spiritual Writings of Amir Abd el-Kader [Mawâqif]*, ed. e introd. Michel Chodkiewicz, trad. James Chrestensen, Tom Manning e outros. Albany: State University of New York Press, 1995.
- ‘ABD EL-KADER [‘Abd al-Qâdir, Êmir]. *Le Livre des Haltes [Mawâqif]*, 3 vols. (I: *Mawâqif* 1-215; II: 216-298 e errata do vol. I; III: 299-372 e índices), ed. e trad. Michel Lagarde. Leiden/Boston/Colônia: Koninklijke Brill, 2000 [vol. 1], 2001 [vol. 2.], 2002 [vol. 3].
- ABED AL-JABRI, Mohammed. *The Formation of Arab Reason – Text, Tradition, and the Construction of Modernity in the Arab World (Takwîn al-‘Aql al-‘Arabî, 1984)*, trad. The Centre for Arab Unity Studies. Londres/N. Iorque: I. B. Tauris//Beirute: The Centre for Arab Unity Studies, 2011.
- ABRAHAMOV, Binyamin. *Ibn al-‘Arabî’s Fusûs al-hikam. An Annotated translation of ‘The Bezels of Wisdom’*. Abingdon, Oxfordshire/N. Iorque: Routledge, 2015.
- ANVAR, Leïli. *Leyli et Majnûn de Jâmi, Illustré par les Miniatures d’Orient* (180 miniaturas dos séculos XIV a XIX; acomp. por ensaios de Patrick Riggerberg e Amina Taha-Hussein Okada e com textos suplementares de L. Anvar - “Dire l’Amour”, “Traduire l’Amour” e “Une vie de Jâmi”). Paris: Diane de Selliers, 2021.
- CHITTICK, William C. “Spectrums of Islamic Thought: Sa’îd al-Dîn Farghânî on the Implications of Oneness and Manyness”. Em: L. Lewisohn, *The Heritage of Sufism*, 3 vols., vol. 2 - *The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*. Londres: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992 (reed. Oxford: Oneworld, 1999), pp. 203-217.
- CHITTICK, William C. *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabî and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- DODDS, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety – Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine (The Wiles Lectures given at the Queen’s University Belfast, 1963)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965 (reimpr. 1990).
- DODDS, E. R. *Paganos y Cristianos en una Epoca de Angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, trad. J. Valiente Malla. Madri: Ediciones Cristiandad, 1975.
- ELMI (‘Ilmî), S. H. M. “A study of impact of worldly love on human perfection according to Rumi’s spiritual couplets (*Masnavi Manavi*)”. *Journal of Critical Reviews*, 7 (10), 2020: 2503-2511.
- HUJWÎRÎ, ‘Alî ibn Uthmân al-Jullâbî al-. *The Kashf al-Mahjûb, the Oldest Persian Treatise on Sûfism, by ‘Alî b. ‘Uthmân (ibn ‘Usmân) al-Jullâbî al-Hujwîrî*, ed. e trad. Reynold A. Nicholson. Leiden: E. J. Brill/Londres: Luzac & Co. [Printed for the Trus-

tees of the “E. J. W. Gibb Memorial”], 1911 (2ª ed. Londres: Luzac & Co./E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1936, reimpr. 1959, 1967, 1970, 1976; Lahore: Islamic Book Foundation, 1976; Karachi: Darul-Ishaat, 1990).

IBN AL-‘ARABÎ. *Al-Futûhât al-Makkiyya*, 4 vols. Bulâq, Cairo: Dâr al-Kutub al-‘Arabîyya al-Kubrâ, 1329 a.H./1911 (reimpr. Beirute: Dâr Sâdir, s/d).

IBN AL-‘ARABÎ. *The Bezels of Wisdom*, trad. e introd. R. W. J. Austin, prefácio Titus Burckhardt. Ramsay, N. Jérsei: Paulist Press, 1980.

IBN AL-‘ARABÎ. *Kitâb Fusûs al-Hikam/Le Livre des Chatons des Sagesses*, trad., notas e comentários de Charles-André Gilis, 2 vols. Beirute: Al-Bouraq (distrib. Paris: El-Bouraq), 1997.

‘IRÂQÎ, Fakhuddîn. *Divine Flashes*, prefácio de S. H. Nasr, trad. e introduções W. C. Chittick e P. L. Wilson [“Introduction I - The Mystical Philosophy of the Divine Flashes”, pp. 3-32; “Introduction II – The Life of ‘Iraqi” (baseada em manuscritos do *Kulliyât-i ‘Irâqî* e contendo excertos do *Dîwân*), pp. 33-66]. N. Iorque/Mahwah, N. Jérsei: Paulist Press, 1982.

JÂMÎ, ‘Abd al-Rahmân al-. *Nafahât al-Uns*, ed. Mawlawî Gholâm ‘Îsâ ‘Abd al-Hamîd e Mawlawî Kabîr al-Dîn Ahmad. Calcutá: Kalkattah Matba’lissî, 1858 [reed. como *Nafahât al-Uns/The Nafahtâ* (sic) *al-Ons min Hadharât al-Qods, or the Lives of the Soofis*. (...) Edited by Mawlawis Gholâm ‘Iisa ‘Abd al Hamîd and Kabîr al-Dîn Ahmad, with a biographical sketch of the author, by W. Nassau Lees. Calcutá: Printed and Published by W. Nassau Lees, 1859].

JÂMÎ, ‘Abd al-Rahmân al-. *Mathnawî (Masnavî)-yi Haft Awrang*, ed. Âqâ Murtadhâ (Murtazâ) Mudarris-i Gilânî (Mortazâ Modarres-e Gilânî). Teerâ: Kitâbfulûshî-i Sa’âdî, 1337 Hijrî-Shamsî (1958); 7ª ed. Teerâ: Intishârât-i Mahtâb, 1375 Hijrî-Shamsî (1996).

JÂMÎ, ‘Abd al-Rahmân al-. *Ashi“at al-Lama‘ât*, ed. Hâmîd Rabbânî [tendo como apêndices o *Maqсад-i Aqsâ* e o *Zubdat al-Haqâ‘iq* de ‘Azîz al-Dîn Nasafî]. Teerâ: Kitâbkhâna-yi ‘Ilmiyya-yi Hâmîdî, 1352 Hijrî-Shamsî (1973).

JÂMÎ, ‘Abd al-Rahmân al-. *Mathnawî (Masnavî)-yi Haft Awrang*, ed. A‘lâ-Khân Af-sahzâd, Jâbalqâ (Jâbilqâ) Dâd ‘Alîshâh, Ashghar Jânfidâh, Zâhir Ahrârî, Husayn Ahmad Tarbiyat, 2 vols. (vol. 1: *Silsilat al-Dhahab, Salâmân u Absâl, Tuhfat al-Ahrâr, Suhbat al-Abrâr*; vol. 2: *Yûsuf u Sulaykhâ, Laylî u Majnûn, Khiradnâma-yi Iskandar*). Teerâ: Markaz-i Mutâla‘ât-i Êrânî, Daftar-i Nashr-i Mîrâth (Mîrâs’)-i Maktûb, 1376–1378 Hijrî-Shamsî (1997–1999) [ed. digital Leiden: Brill, 2019].

LINGWOOD, Chad G. *Politics, Poetry, and Sufism in Medieval Iran: New Perspectives on Jâmî’s Salâmân va Absâl*. Leiden: Koninklijke Brill, 2014.

MURATA, Sachiko. *Chinese Gleams of Sufi Light – Wang Tai-Yü’s Great Learning of the Pure and the Real and Liu Chih’s Displaying the Concealment of the Real Realm, with a New Translation of Jâmî’s Lawâ’ih from the Persian by William C. Chittick*, prefácio por Tu Weiming. Nova Iorque: State University of New York Press, 2000.

PAWŁOWSKI, Kazimierz. “The philosophical initiation in Plato’s Phaedrus”. *ΣΧΟΛΗ*, 14 (2), 2020: 419-430.

PLOTINUS. *Enneads*, 7 vols. (grego/inglês), trad. A. H. Armstrong. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1966, vol. 7 [Ennead VI.6-9 - Loeb Classical Library 468] (reed. 1988).

RÛMÎ, Jalâl al-Dîn. *The Mathnawî of Jalálu’d-dîn Rûmî*, trad. Reynold A. Nicholson,

vol. 2. *Containing the translation of the first & second books*. Londres: Luzac & Co. [c/ impressão em Cambridge: Cambridge University Press], 1926 (reed. *Mathnawí, Translation*, vol. 1 = Londres: Luzac, 1960).

SCHIMMEL, Annemarie. "The Book of Life - Metaphors Connected with the Book in Islamic Literatures". Em: George N. Atiyeh (Ed.), *The Book in the Islamic World: the written word and communication in the Middle East*. Albany: State University of New York Press, 1995, pp. 71-92.

SELLS, Michael A. (Ed., trad. e introd.). *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*, prefácio C. W. Ernst. N. Iorque/Mahwah: Paulist Press, 1996.

SHACKLE, Christopher. "Representations of 'Attâr in the West and in the East: Translations of the *Mantiq al-tayr* and the Tale of Shaykh San'ân" Em: Leonard Lewisohn, C. Shackle (Eds.), *Attar and the Persian Sufi Tradition: The Art of Spiritual Flight*. Londres: Bloomsbury Academic (I. B. Tauris & Co.)/The Institute of Ismaili Studies, 2006, pp. 165-193 (outra ed. Londres/N. Iorque: I. B. Tauris, 2019).

TAKACS, Axel M. Oaks. *Imagining Forth the Incarnation: A Theo-Poetics of the Flesh* (Tese de Doutoramento em Teologia). Cambridge, Massachusetts: Harvard Divinity School, 2019.

UŽDAVINYS, Algis. "At-Tasawwuf and Neoplatonic Philosophy". *Acta Orientalia Vilnensia*, 2, 2001: 73-63.

XENOU, Vania. "Pourquoi Elefsína aujourd'hui. De la mélancolie à la vision". Em: Eranos Foundation, *Eranos Conference 2019: "Les noms de l'Absolu. Cultures et époques face au fondement: mythe, religion, philosophie, science"* [Casa Eranos, Ascona-Moscia (Suiça), 04-07/09/2019], *Résumes*. Ascona: Eranos Foundation, 2019.

Eu vos imploro, irmãos, permanecei fiéis à terra¹: Nietzsche e o declínio da ilusão antropocêntrica

Gabriel Pinheiro Menezes²

A filosofia de Friedrich Nietzsche constitui uma das mais profundas críticas à tradição metafísica do Ocidente e aos valores que sustentaram a separação entre o homem e a natureza. Sua reflexão parte do diagnóstico de que a cultura ocidental, fundada em princípios transcendentais, produziu uma relação de distanciamento e domínio sobre o mundo sensível. Essa estrutura metafísica, herdada de Platão e reforçada pela moral cristã, projetou a verdade e o valor da existência para um além do mundo, negando a imanência e a temporalidade da vida. O resultado desse processo é uma cultura marcada pela desvalorização da terra e pela perda de sentido diante do real — sintomas que, em outra linguagem, reverberam nos impasses contemporâneos de ordem ecológica e existencial.

A partir de obras como *Assim Falou Zaratustra*, *Genealogia da Moral*, *Humano, Demasiado Humano*, *O Anticristo* e *A Gaia Ciência*, Nietzsche desenvolve uma crítica que ultrapassa o campo da metafísica tradicional e alcança as formas modernas de racionalidade. Sua recusa das ilusões metafísicas e seu chamado à “fidelidade à terra” expressam a necessidade de repensar a posição do homem no interior da natureza. Em oposição ao antropocentrismo e ao moralismo ascético, o filósofo

¹ Título extraído da obra *Assim Falou Zaratustra*, especificamente da terceira seção do “Prólogo de Zaratustra”

² Mestrando em Filosofia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN.

propõe uma transvaloração dos valores, fundada na afirmação da vida em sua imanência e na aceitação do devir como característica essencial da existência. Tal perspectiva dissolve as hierarquias ontológicas que sustentaram a ideia de superioridade humana e abre caminho para uma compreensão não instrumental da relação entre pensamento e mundo.

Nessa direção, o presente trabalho propõe uma leitura da filosofia de Nietzsche à luz dos desafios contemporâneos, especialmente no que se refere à crise ambiental e à perda de sentido das formas de habitar o mundo. Longe de oferecer um modelo ético ou ecológico, a noção de fidelidade à terra instaura uma sensibilidade trágica diante da realidade, na qual viver significa criar a partir da finitude. Pensar a natureza, nesse contexto, não é concebê-la como objeto de domínio, mas reconhecê-la como campo de pertencimento vital. A partir desse horizonte, busca-se compreender como a crítica nietzschiana à metafísica e ao antropocentrismo pode contribuir para repensar a condição humana e os fundamentos de uma ética voltada à afirmação da vida.

A fidelidade à terra e a crítica nietzschiana da metafísica ocidental

O chamado de Nietzsche para que o homem “permaneça fiel à terra” não é um simples apelo ético, mas a formulação de uma ruptura ontológica com toda a tradição metafísica do Ocidente. Desde Platão, o pensamento filosófico instituiu uma cisão entre o mundo sensível e o mundo verdadeiro, criando uma hierarquia de valores em que o primeiro deveria ser superado e o segundo, contemplado. Para Nietzsche, essa estrutura dualista exprime uma doença espiritual: o cansaço diante da vida e a negação da imanência em nome da estabilidade do ser (Oliveira, 2015). A fidelidade à terra nasce, portanto, como um gesto de insurgência contra o desprezo do mundo terreno, um gesto que exige a reconciliação do homem com o corpo, com a natureza e com o devir.

A recusa das ilusões metafísicas em Nietzsche atinge tanto o platonismo quanto o cristianismo, compreendidos como expressões de uma mesma vontade de negação. O homem, tomado por um ressentimento profundo, instituiu um além em que buscou refugiar-se da contingência e da finitude. Essa fuga do mundo é o que Zaratustra denuncia quando afirma: “Eu vos imploro, irmãos, permaneço fiéis à Terra e não acrediteis

naqueles que vos falam de esperanças supraterrêneas. São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida” (Nietzsche, 2011, p. 33). A crítica nietzschiana, nesse contexto, é mais do que teórica: é uma tentativa de restituir à vida seu valor imanente. Como observa Oliveira (2015, p. 6), a filosofia de Nietzsche propõe a superação do “dualismo homem-mundo”, desvelando o quanto essa separação foi sintoma de fraqueza e de negação da existência.

Essa desvalorização da terra tem raízes históricas. Hans Jonas (2001) identificou na influência dos movimentos gnósticos³ sobre o cristianismo primitivo a origem do distanciamento entre o homem e a natureza. Ao herdar a noção de que o mundo é um espaço de queda e de culpa, o Ocidente consolidou uma visão em que a matéria é impura e a transcendência, redentora. Nietzsche inverte esse paradigma: a terra deixa de ser o lugar do exílio e torna-se o próprio campo da criação. Em *A Gaia Ciência*, ele observa que “evitemos de dizer que a morte é o oposto da vida. a vida não passa de uma variedade de morte e uma variedade muito rara” (Nietzsche, 2001, p.118). A vida, assim, não é um princípio superior, mas uma forma singular de organização da matéria — um acontecimento dentro do fluxo universal de forças.

A fidelidade à terra consiste, portanto, em aceitar o caráter passageiro da existência e a ausência de finalidades superiores. O humano não é um centro nem um fim, mas um acontecimento dentro da natureza. Em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche descreve o intelecto humano como um episódio efêmero na história cósmica: “em algum remoto rincão do universo cintilante [...] animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da ‘história universal’, mas foi apenas um minuto” (VM, 1978, p. 45). A imagem é paradigmática porque revela, de modo contundente, a desproporção entre a breve aventura do pensamento humano e a vastidão indiferente do cosmos. Ao ironizar a “soberba” do conhecimento, Nietzsche desfaz a ilusão de que o homem ocupa posição privilegiada no universo e denuncia o caráter fictício de sua pretensão de centralidade. Ser fiel à terra, nesse contexto, significa aceitar essa condição efêmera e imanente: reconhecer que o

3 Os movimentos gnósticos, difundidos entre os séculos I e III d.C., sustentavam uma visão dualista segundo a qual o mundo material, criado por um demiurgo imperfeito, era inferior ao reino espiritual. Nietzsche identifica nesse legado — depois absorvido pelo cristianismo e pela metafísica platônica — a origem da recusa da vida e do corpo. Sua crítica à transcendência é, assim, uma inversão do esquema gnóstico: a afirmação da terra como lugar do ser e da criação.

homem é apenas uma expressão transitória da natureza, um fragmento do devir, e não o seu intérprete ou finalidade.

Graham Parkes (1999), ao refletir sobre *Assim Falou Zaratustra*, observa que a fidelidade à terra acompanha o amadurecimento do pensamento nietzschiano: da influência inicial de um romantismo natural, Nietzsche passa a uma visão integral em que humanidade e cosmos se interpenetram sob o signo da vontade de poder. Essa fidelidade, portanto, não é retorno nostálgico à natureza, mas inserção ativa no fluxo da vida. O homem deixa de ser o contemplador do mundo e passa a ser uma de suas manifestações. Como ressalta Oliveira (2015, p. 7), Nietzsche denuncia a civilização ocidental como o resultado de uma “luta equivocada contra a natureza”, luta que se manifesta tanto na negação do corpo quanto na tentativa de domínio técnico sobre o real.

Nesse sentido, a fidelidade à terra implica uma ética da aceitação trágica. O trágico, para Nietzsche, não é o pessimismo diante da dor, mas a capacidade de afirmar o devir, mesmo em sua impermanência. É o gesto de dizer “sim” à vida, sem buscar nela um propósito externo. Tal ética se opõe frontalmente à moral ascética, que transforma o sofrimento em mérito e a culpa em virtude. A fidelidade à terra é o abandono de toda esperança metafísica: é aprender a habitar o mundo sem pedir-lhe salvação. Trata-se de um exercício de lucidez, em que a vida é compreendida como criação incessante e o homem como um ser em metamorfose contínua.

A recusa das ilusões metafísicas é também uma crítica ao racionalismo moderno, herdeiro do mesmo impulso de domínio que animou a tradição religiosa. Em *Aurora*, Nietzsche descreve o preço dessa vaidade humana: “devido a erros quanto à sua origem, seu caráter único, seu destino [...] os homens tornaram-se criaturas sofredoras em consequência de suas morais” (A, 424). Ao acreditar-se portadora de um sentido superior, a humanidade submeteu-se a valores que a afastaram de sua própria vitalidade. A fidelidade à terra exige, ao contrário, o abandono dessa vaidade e o reconhecimento de que não há hierarquia entre os seres.

Em *O Anticristo*, o filósofo é incisivo: “não situamos o homem à parte, como Descartes ainda fez: o que hoje entendemos do homem vai exatamente até onde ele é entendido como máquina” (AC, 14). Nesse ponto, o pensamento de Nietzsche pode ser aproximado, com as devidas reservas, de certas perspectivas ambientalistas contemporâneas. Como observa Laurence Lampert em *Nietzsche and Modern Times: A Study of*

Bacon, Descartes and Nietzsche (1993), a crítica nietzschiana ao antropocentrismo coincide com a defesa do fluxo natural como princípio de equilíbrio e interdependência. Sob essa leitura, tanto Nietzsche quanto as correntes ecológicas convergem na compreensão de que o bem-estar humano depende da preservação das condições vitais que sustentam a totalidade dos seres na biosfera.

Para Max O. Hallman (1991), a força do pensamento nietzschiano está em oferecer uma crítica da tradição cultural do Ocidente que, embora não seja propriamente ecológica, revela a necessidade de repensar a relação entre humanidade e natureza. A fidelidade à terra é uma categoria ética e cosmológica: ela restitui ao homem o sentimento de pertencimento e, ao mesmo tempo, o convoca à criação. Ao proclamar a morte de Deus, Nietzsche desfaz o fundamento transcendente do valor e entrega o sentido da vida ao próprio homem. Esse gesto, longe de ser destrutivo, é o que permite uma transvaloração dos valores — não mais fundada em ideais absolutos, mas na potência afirmativa da existência.

Essa transvaloração exige compreender que o real não se apoia em substâncias ou essências permanentes, mas se constitui como fluxo e transformação. O pensamento, liberto das antigas categorias metafísicas, volta-se então para a questão do que resta do divino e do humano após o colapso da transcendência. É nesse contexto que Nietzsche escreve, em *A Gaia Ciência* (§109, p. 18):

Não há substâncias eternamente duráveis; a matéria é um erro semelhante ao deus dos eleatas. Mas quando acabaremos de nos preocupar? Quando todas essas sombras de Deus não nos perturbarão mais? Quando teremos despojado completamente a natureza de seus atributos divinos? Quando haveremos de reencontrar a natureza de seus atributos divinos? Quando haveremos de reencontrar a natureza pura, inocente? Quando poderemos, nós homens, tornar a ser natureza?

Ao afirmar que ainda não nos livramos das “sombras de Deus”, Nietzsche denuncia a permanência inconsciente das categorias metafísicas no pensamento moderno. Mesmo após a morte do divino, a razão e a moral continuam a operar segundo a mesma necessidade de fundamento e de sentido absoluto. Essa constatação revela o alcance de sua crítica: negar Deus não é suficiente, é preciso abandonar o modo de pensar que dele se originou. O desafio não consiste em substituir uma crença por outra,

mas em aprender a pensar a partir da finitude e da contingência. Nesse sentido, a fidelidade à terra não se apresenta como um imperativo moral, mas como um deslocamento na forma de compreender o mundo — uma atitude intelectual e vital que reconhece o caráter transitório da existência e, ainda assim, a afirma.

Considerações finais

A reflexão proposta por Nietzsche acerca da fidelidade à terra revela-se como um ponto de inflexão decisivo na história da filosofia ocidental. Ao denunciar as ilusões metafísicas que sustentaram o dualismo entre o mundo sensível e o mundo verdadeiro, o autor expõe o caráter decadente de uma tradição que, ao buscar a estabilidade do ser, afastou-se da imanência da vida. O chamado de Zaratustra — “permaneça fiéis à terra” — não é apenas uma provocação moral, mas a formulação de uma ruptura ontológica com a metafísica, que sempre buscou escapar da contingência e da finitude. O pensamento nietzschiano, nesse sentido, não substitui uma crença por outra, mas propõe a dissolução do próprio horizonte transcendental como condição para o pensamento afirmativo.

Essa crítica à metafísica se estende também ao racionalismo moderno, herdeiro do mesmo impulso de domínio que animou a teologia. Nietzsche identifica na ciência e na moral modernas a permanência das “sombras de Deus”, isto é, a continuidade de um modo de pensar que ainda depende da crença em fundamentos universais. A fidelidade à terra surge, portanto, como o contraponto a essa necessidade de estabilidade: trata-se de reconhecer que o real é devir e que a vida não possui finalidade exterior a si mesma. Ao afirmar a imanência, o filósofo redefine o lugar do humano, compreendendo-o como parte integrante da natureza e não como seu centro ou medida.

A análise das obras *A Gaia Ciência*, *O Anticristo* e *Aurora* evidencia que a recusa das ilusões metafísicas conduz à reavaliação dos valores e à superação do antropocentrismo. Em vez de uma moral fundada na culpa e na transcendência, Nietzsche propõe uma ética trágica, na qual a aceitação do devir substitui a busca por estabilidade. Essa ética não oferece respostas consoladoras, mas exige a coragem de viver sem garantias. A fidelidade à terra, nesse contexto, é também um exercício crítico: um modo de pensar que reconhece a finitude como condição da criação e

recusa qualquer hierarquia que separe o homem do conjunto das forças vitais que o constituem.

Ao mesmo tempo, a leitura contemporânea de Nietzsche permite estabelecer paralelos entre sua filosofia e os impasses atuais da civilização. A denúncia do antropocentrismo e da lógica de domínio sobre a natureza antecipa, sob outra linguagem, a crise ecológica e cultural do presente. Autores como Laurence Lampert e Hans Jonas indicam que o pensamento nietzschiano, ainda que distante de um discurso ambientalista, oferece instrumentos para compreender a necessidade de repensar o vínculo entre humanidade e natureza. A fidelidade à terra, entendida como recusa das transcendências, pode ser interpretada como uma forma de resistência crítica diante do modelo civilizatório que transformou a vida em objeto de exploração.

Por fim, a atualidade de Nietzsche reside justamente na radicalidade de sua crítica. Pensar a partir da terra é abandonar a busca de fundamentos absolutos e enfrentar a existência em sua precariedade e potência. Em tempos marcados pela crise ambiental, tecnológica e moral, a filosofia nietzschiana conserva sua força desestabilizadora, pois exige que se pense o humano não como exceção, mas como expressão do mesmo devir que atravessa todas as formas de vida. A fidelidade à terra não propõe um retorno nostálgico à natureza, mas uma tarefa permanente de reflexão e criação: a de habitar o mundo sem transcendência, reconhecendo na imanência o único campo possível de afirmação e responsabilidade.

Referências

HALLMAN, Max O. **Nietzsche's Ecological Ethics: A Re-evaluation of the Animal and the Human in the Light of Contemporary Environmental Concerns**. New York: Peter Lang, 1991.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

LAMPERT, Laurence. **Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche**. New Haven: Yale University Press, 1999

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução

de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 1978.

OLIVEIRA, Jelson R. de. **Nietzsche, um proto-ambientalista?** *Poiesis: Revista de Filosofia*, v. 12, n. 2, p. 5-20, 2015.

PARKES, Graham. **Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology**. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

História versus Metafísica em Nietzsche

José Nicolao Julião¹

Introdução geral à relevância da filosofia de Nietzsche na atualidade

O estudo que nos propomos a realizar, acerca das considerações de Nietzsche sobre a história em oposição à metafísica, além de toda técnica interpretativa aplicada na análise dos textos e contextos do filósofo, tem, ainda, em si uma relevância transdisciplinar intrínseca – sendo mais condizente com a temática deste colóquio –, e diz respeito a um dos eixos centrais dos estudos na área de humanidades, a interface em que se situam a filosofia e a história. Essa problemática relação pertence historicamente à reflexão acerca dos impasses teóricos da investigação sobre o humano, promovidos pelo colapso dos sistemas idealistas metafísicos e refinados pela transformação da consciência científica, na segunda metade do século XIX, que tem Nietzsche como um dos seus maiores expoentes, denunciando, por um lado, essa crise e, por outro, combatendo as alternativas apresentadas pelo historicismo teórico. Como se sabe, a crise de identidade pela qual a filosofia atravessou, no século XIX, está intimamente ligada à emergência das Ciências Humanas que passam a ocupar o lugar de detentoras de um saber sobre o humano. Contudo, foi com base nos problemas metodológicos acarretados pela pretensão científica do conhecimento sobre o humano que a filosofia recuperou, na

¹ UFRRJ/CNPq. e-mail: jnjinicolao@gmail.com.

virada do século XIX para o XX, parte de sua razão de ser no cenário dos saberes. Estudos que abordam a emergência da interface, entre filosofia e história, apontam para uma efetiva retomada da tradição filosófica alemã, que resgata Kant (o Neokantismo)² e é neste contexto, portanto, que Nietzsche emerge como um dos pensadores que melhor compreendeu o seu século e, com sua extemporaneidade, forneceu um instrumental conceitual crítico que permitiu, no século seguinte, uma compreensão mais ampliada do ser humano, *Was ist der Mensch?*. E o fim do século XX, por sua vez – nossa atualidade –, foi marcado pela repercussão do pensamento nietzschiano sobre o discurso pós-moderno e pós-metafísico que suspeitam da fecundidade dos fundamentos universalistas das Ciências e da Filosofia, fazendo renascer a necessidade de uma reavaliação dos valores e dos princípios, a partir dos quais, a humanidade se orientou, em face, aos desafios éticos apresentados, como a manipulação da vida, a exploração predatória da Terra e do Universo, a propagação do terrorismo, a disseminação de pandemias, o colapso do sistema econômico mundial através da crise do multilateralismo e ameaça à democracia, o que suscita a necessidade de se recuperar o ponto de partida da contemporaneidade mundial. Portanto, ao explorar a atualidade e a relevância da filosofia histórica de Nietzsche na reflexão e intervenção em questões fundamentais que se apresentam em diferentes planos da existência, este estudo pretende demonstrar - fundamentado nas denúncias nietzschianas do esgotamento do modelo europeu – a importância teórica e prática desse pensamento como um potencial de impacto, que oferece um poderoso instrumental para a abertura de novas perspectivas que permitam o resgate do lúcido discernimento de urgências e novas possibilidades.

Desenvolvimento

a) Considerações gerais sobre a história em Nietzsche

Percebemos ao investigar o espólio mais remoto da obra de Nietzsche, que aponta para o período de sua formação, tanto no *Gymnasium* em *Schulpforta* quanto acadêmica nas universidades de Bonn e Leipzig, que o seu interesse pela capacidade criativa da história reporta ao seu mais antigo projeto historiográfico, ainda como estudante ginásial, que cobria a saga do rei Ostrogodo do século IV, Ermanarich (Cf. KGW I / 2,

² Cf. Schnädelbach (1983), cap. 2

274-284). Nesse projeto, Nietzsche defende que a sua história havia sido manipulada pelos historiadores, que tentaram associá-lo às características notoriamente cruéis de Atila, O Huno. Para Nietzsche, consequentemente, quem Ermanarich realmente foi provavelmente seja irrecuperável, dadas as circunstâncias das evidências históricas existentes. Por isso, ele ensaiou, de forma livre e criativa, em várias expressões, desenhar um retrato de caráter especulativo de Ermanarich, a fim de preencher as peças que faltam à historiografia. Ele escreveu, deste modo, em 1861, um poema dramático intitulado *Ermanarich, Ostrogothenkönig – Eine historische Skizze* (BAW 1, 290-299); no ano seguinte, ele apresentou “*Três esquetes (Sketches)*”; no outono do mesmo ano, esboçou a composição de uma produção dramática intitulada “*Ermanaric*” (BAW 2, 144-54); e mais tarde, no verão de 1865, chegou a considerar a possibilidade de se montar uma ópera *Ermanarich* (BAW 3, 123-4). Essas características da narrativa do Nietzsche ginásial carregam o embrião da sua concepção de história compreendida como (re) criação artística do passado, dando-lhe, deste modo, um sentido histórico. Essa compreensão do passado, geralmente, é atribuída à influência da tese peculiar do *Nascimento da Tragédia* (NT), que exalta o caráter criativo e ilusório da arte, em oposição à metafísica racional socrática, entretanto, as evidências, do espólio nietzschiano mais antigo, apontam que ela é mais remota, antecedendo a obra inaugural, que, parece ser, no fundo, um desdobramento daquela. Com isso, queremos enfatizar que a ideia de história criativa não depende necessariamente da crítica peculiar à metafísica racional, ela surge como uma alternativa à historiografia e se elucida a partir da (re-)criação ativa do passado.

A abordagem nietzschiana da história, às vezes, parece ambígua aos olhos dos desavisados, pois o filósofo, em sua *Ext II*, é bastante crítico do historicismo³, muito embora também preserve certos louvores, o que é traduzido no próprio título do tratado “*Sobre a Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*”, ou seja, ele é um historicista que se rebela contra o historicismo, o que pode ser ilustrado na imagem do escorpião que volta seu ferrão contra si mesmo⁴. Apesar do filósofo reconhecer certas vantagens da história para vida⁵, ele é mais contundente em suas críticas à doença histórica, caracterizada por sua “falta de sentido histórico” imputada tanto

3 Historicismo teórico e outros historicismos (filosófico – idealismo, iluminismo, positivismo -, literário – ex. Schiller - e científico – evolucionismo e positivismo)

4 Cf. *Ext II*, 8.

5 Cf. *Ext II*, 6.

ao historicismo teórico - a Historiografia ou Ciência Histórica - quanto ao historicismo metafísico, ou seja, a Filosofia da História ou a História Universal. Esta última por conduzir a uma narrativa metafisicamente teleológica e progressista, afastada da realidade dos acontecimentos, característica básica do modelo idealista; e a primeira, devido ao seu método memorial que se prende demasiadamente ao passado, erguendo sobre este uma pretensão de objetividade científica, predominando, assim, um interesse teórico sobre quaisquer outros. Muito embora, para o nosso filósofo, ambas as posições interpretativas trazem, por assim dizer, grandes sequelas à cultura, arrefecendo todo o programa vital do presente, comprometendo, conseqüentemente, de forma drástica todo o futuro, a crítica mais contundente, à época da *Ext II*, recai, principalmente, sobre a ciência histórica, nomeada *Historie*, em oposição à *Geschichte*. No final do primeiro parágrafo da *Ext II*, Nietzsche, acompanhando à tradição alemã, estabelece certa distinção entre *Geschichte* e *Historie*⁶: quando ele se refere à primeira, diz respeito ao acontecimento efetivo da história, ao processo vital e dinâmico do tempo e dos eventos que se sucedem aleatoriamente, enquanto; a segunda designa a história como historiografia, conhecimento objetivo e registro factual do passado, criticada, principalmente, por seu excesso de memória e organização dos causal dos fatos que sufocam a vida. Essa distinção é central na argumentação de Nietzsche, pois fica estabelecido que a *Historie* deve se subordinar à *Geschichte* para evitar a degenerescência da vida. Portanto, o filósofo rejeita, peremptoriamente, a ideia de que a história deva ser uma ciência objetiva e absolutamente racional, pois, se assim proceder, acaba eliminando a dimensão vital e interpretativa do saber histórico. Para ele, o método científico predominante na ciência moderna e, por conseguinte, na historiografia, privilegia a análise fria e fragmentada dos fatos, isolando-os e, deste modo, perdendo a extensão da vida e dos impulsos humanos que moldam a dimensão histórica, tendendo a reduzir a complexidade cultural e espiritual da experiência. Nietzsche propõe, então, como alternativa, que o saber histórico não se limite ao registro factual, mas que seja um instrumento que possa servir à vida, ajudando a preservar tradições valiosas, criticando o presente, libertando-se de suas amarras e, com isso, ampliar a grandeza do ser humano. Na *Ext II*, o filósofo, parece enfatizar, portanto, que o saber histórico não pode ser uma ciência neutra, mas deve ser uma prática

6 Cf. *Ext. II*,1.

profundamente ligada a valores e a finalidades de elevação humana e, por isso, deve ser compreendida menos como um conhecimento exato e mais como uma arte criativa voltada para uma interpretação que favoreça o florescimento e a plenitude da vida cultural e individual.

As críticas ao historicismo, em geral, ainda estão sob à influência da obra inaugural, *NT*, onde, o jovem filósofo se posicionou radicalmente crítico em relação à fecundidade criativa do racionalismo socrático (ou metafísica racional), caracterizado pela convicção otimista na capacidade da razão de alcançar uma medida apropriada para consolar o ser humano da sua condição de finitude e mudança e, na qual, apresentou como alternativa uma “metafísica de artista”, que valoriza os efeitos ilusórios e criativos da arte como forma superior de compreensão do mundo. Os historicismos, tanto historiográfico quanto metafísico, portanto, são vistos por Nietzsche, como rebentos tardios da metafísica racional socrática e suas narrativas e fundamentos, por isso, estão ancorados em falsas ilusões, faltando-lhes sentido histórico, o que, por sua vez, a metafísica de artista, apresentada como alternativa em o *NT*, não pode orientar, mas que, talvez, uma filosofia histórica seja capaz.

b) A noção de Sentido Histórico

Desde os seus primeiros escritos até os últimos, Nietzsche demonstrou um interesse persistente pela questão da história, ou seja, qual é sua finalidade e direção? É no cerne dessa questão, que a noção de sentido histórico (*historische Sinn*) ganha destaque na avaliação que ele faz das narrativas historicistas, não se trata, propriamente, de um conceito, estritamente, mas de uma designação avaliativa elaborada e adotada pelo pensador, à época da *Ext II*, para examinar a falta ou a presença de sentido histórico nas narrativas históricas, dependendo das vantagens ou desvantagens que trazem para a vida. Portanto, em se tratando de uma designação avaliativa, o sentido histórico não tem uma definição, ele é relativo à inserção do texto e contexto da análise nietzschiana, sofrendo ressignificações ao longo da obra do pensador. A primeira vez em que Nietzsche se referiu à matéria foi em um sumário de um esboço, que consta no espólio entre o inverno de 1870-71 e o outono de 1872⁷, com o seguinte termo: “O sentido ‘histórico’ do presente” (Cf. KSA VII, 8 [82]), mas ganhou um significado mais profundo em sua avaliação das

⁷ Provavelmente, para uma de suas *Extemporâneas*, entretanto, com tópicos semelhantes aos tratados em *Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino* (1872).

interpretações do passado e, conseqüentemente, do presente numa série de anotações do verão-outono de 1873, muito especialmente, em KSA VII, 29 [89], no qual, o termo está ligado à ideia de designar sentido a existência:

Quem não vê mais a atuação de um deus personificado em cada pardal (*Sperling*) que cai do telhado será bem sensato, pois não substituirá mais entidades mitológicas como a Ideia, a Lógica, o Inconsciente, etc., contudo tentará dar sentido à existência do mundo através de um governante cego. Que desconsiderem, portanto, os propósitos naturais, e ainda mais o propósito que um espírito nacional, ou mesmo um espírito mundial, deveria cumprir. Que ousem considerar a humanidade como um acidente aleatório, como um nada desprotegido exposto a toda a decadência: dessa perspectiva, é tão possível quebrar a vontade da humanidade quanto a de um governo divino. O sentido histórico é meramente uma teologia disfarçada: “Devemos alcançar grandes coisas mais uma vez!” A humanidade vislumbra um objetivo final. O cristianismo, que condena a humanidade e destaca raras exceções, é, portanto, completamente anti-histórico, pois nega que algo surgirá nos próximos milênios que já não esteja disponível a todos agora, e que já esteja disponível há 1800 anos. Se, no entanto, a era atual for profundamente orientada pela história, deixará claro que já não está mais subjugada pelo cristianismo, que voltou a ser anticristã, tal como o foi há alguns milênios. (KSA VII, 29[89]).

Posteriormente, a expressão ganhou protagonismo na *Ext II*, mesmo assim, com uma presença tímida no texto, contudo, possibilita esclarecer as ideias a partir das quais, o filósofo, na primeira fase do seu desenvolvimento intelectual, critica por um lado tão radicalmente o historicismo, devido à sua falta de sentido histórico e, por outro, nutre-se do seu conteúdo para elaborar – o que ele mais tarde nomeará - uma “filosofia histórica” (*historische Philosophie*)⁸, que seja capaz de dar sentido à história e conseqüentemente ativar à vida. Essa “filosofia histórica” deve, portanto, ser desprovida das noções de progresso (*Fortschritt*) e desfecho teleológico triunfal, muito comuns nas filosofias modernas tradicionais, como aparece, por exemplo, incipientemente em Kant (cf. *Ideia de uma história de um ponto de vista cosmopolita* e *A paz perpétua*), em Hegel (cf. *Princípios da Filosofia do Direito* e *Lições sobre a filosofia da história*)⁹,

8 Esta formulação aparece em *HH I*, 1, no entanto, desde a *Ext II*, o Nietzsche ensaiava uma reflexão filosófica que seja sob o domínio histórico.

9 É questionável que Kant e Hegel tenham prescrito um desfecho triunfal da história universal, embora ideias como as de paz perpétua e de Estado Absoluto respectivamente desponham no horizonte de suas teleologias históricas.

em Condorcet (cf. *Ensaio de um quadro histórico do progresso do espírito humano*) entre outros.

O tema crítico oculto desses escritos do jovem Nietzsche é a historicidade do homem, expressa tanto como diagnóstico de que há um estado de degenerescência vital da humanidade, revelado em seu processo histórico, comprometendo substancialmente a destinação humana quanto uma denúncia da infecundidade do método historiográfico em sua pretensão de resgatar as verdades dos fatos passados; reservando ainda, entretanto, um caráter positivo à história que passa a ser um campo imprescindível para o filosofar, o que pode ser constatado na última seção da *Ext II*, 10, assim como em alguns póstumos da época, como por ex., *KSA II*, 7[6]¹⁰, e que se consagrará com mais ênfases, anos depois, em *HH I*, 1, *GM II*, 13 e *KSA XI*, 38[14]. Nesses escritos evidencia-se que a filosofia só é reconhecida como possível sob o domínio histórico, pois, caso contrário, ela perde sua atividade dinâmica, tornando-se definível, ou seja, conceitual e consequentemente dogmática. Pode-se afirmar, com isso, genericamente, que Nietzsche é um pensador que se utiliza da história, não obstante, sem abuso, para fazer filosofia, ou melhor, “filosofia histórica”. Ele rejeita usar, todavia, termos como Filosofia da História (*die Geschichtsphilosophie*), História Filosófica (*philosophischen Geschichte*) e História Universal (*Weltgeschichtliche*) tal como já havia rejeitado, anteriormente, também, Burckhardt, nas primeiras linhas de suas *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (*Considerações histórico-mundiais*).¹¹

A percepção da falta de sentido histórico na história universal, constatada desde a *Ext II* e também em vários fragmentos póstumos da época (1874 -1876) - como já mencionado - será retomada posteriormente com mudanças quanto ao seu valor nas obras publicadas no período intermediário e de maturidade. O tema permeia toda a obra de Nietzsche, sofrendo ressignificações de acordo com o texto e o contexto¹² de sua inserção no

10 Trata-se de anotações para uma quinta extemporânea sobre a Filologia, na qual Nietzsche revela a fecundidade do método histórico fundamentando toda educação superior.

11 Embora a primeira edição dessa obra seja de 1905, se trata das *Vorlesungen* de 1870-1871, ministradas em Basel e que Nietzsche havia assistido. Segundo o historiador: “Nós nos abstraímos de toda sistemática; não reivindicamos nenhuma ‘ideia de história universal’ (*“Weltgeschichtliche Ideen”*), mas nos contentaremos em registrar nossas percepções e realizar uma série de cortes transversais ao longo da história na maior quantidade possível de direções; nós não oferecemos aqui nenhuma filosofia da história (*Geschichtsphilosophie*). Esta é um centauro, uma *contradictio in adjecto*, pois a história que coordena é a negação da filosofia, enquanto a filosofia que subordina é a negação da história (*Nichtgeschichte*).” Cf. Burckhardt (1905), p. 4.

12 Nós nos apoiamos aqui no método de “interpretação contextual” desenvolvido e aplicado por Werner Stegmaier. O objetivo fundamental deste método é o de interpretar Nietzsche em contexto, isto é, interpretar os seus textos de acordo com o contexto particular em que cada um foi escrito,

processo de desenvolvimento do seu pensamento. Sendo retomado, deste modo, tanto em obras editadas pelo filósofo quanto nos póstumos¹³, como, por exemplo, em: *Humano, Demasiadamente Humano I (HH I)*, 1 e 2; *HH II*, 17 e 223 (*Opiniões e sentenças diversas*); *Gaia ciência (GC)*, 337; *Para além de Bem e Mal (PBM)*, 224; *Genealogia da moral (GM)*, I 2, II 12; *Crepúsculo dos ídolos (CI)* “A razão na filosofia”, 1; *Ecce homo (EH)*, “As Extemporâneas”, 1. E, ainda, aparecerá em alguns póstumos, em muito especial, por exemplo: KSA XI, 34 [229]; KSA XIV, p. 121, comentário ao *HH I*, 2. Contudo, a posição de Nietzsche em relação ao tema varia quanto ao seu valor positivo ou negativo tanto nas obras publicadas quanto nos póstumos de acordo com o contexto de sua filosofia. Por exemplo, em seus primeiros escritos sobre a questão – tal como vimos acima –, ainda que o filósofo reconheça certas vantagens da história para vida¹⁴, ele é, mormente, contundente em suas críticas à falta de sentido histórico, que ele nomeia de doença histórica, representada pela Historiografia e pela Filosofia da História especulativa. Nessa direção, Nietzsche, remissivamente, no prefácio de 1886 à segunda parte de *HH II*, reconhece a forma de censura com que tratou a história na época das *Extemporâneas*, obra de exceção (*Ausnahme*), a qual, ele não reprefaciou nesta época. Diz ele, então: “[...] todos os meus escritos, com uma única e essencial exceção, devem ser retrodatados. [...] o que eu disse contra a ‘doença histórica’, disse como alguém que de forma lenta e laboriosa aprendeu dela a se curar, e que absolutamente não se dispunha a renunciar à ‘história (*Historie*)’, porque havia sofrido com ela. (*HH II*, Prólogo, 1, KSA II, 369-370). Portanto, a *Ext II* trata da sua experiência com o estudo da história, principalmente, de forma negativa, como algo que foi preciso superar, mas também como uma experiência da qual resultou um aprendizado e o amadurecimento de uma nova forma de se compreender a história. No período intermediário¹⁵ de sua

evitando, assim, formulações genéricas e abstratas, que, precisamente por não respeitarem os contextos de cada texto, frequentemente colocam Nietzsche em contradição ou desvirtuam o sentido da perspectiva particular que ali se apresenta. Cf. Stegmaier (2010), (2012).

13 É digno de nota, advertirmos, que, muitas vezes, Nietzsche fala de consciência histórica, de *Historie*, *Geschichte*, historicismo, espírito histórico, impulso histórico e, às vezes ainda, em *Kultur* e *Bildung*, sem, contudo, se referir ao termo sentido histórico, o que amplia, em muito, as suas considerações sobre tema. Nós usamos muitas dessas passagens para melhor compreendermos o que ele pretende dizer sobre o assunto.

14 Cf. sobretudo, na última seção da *Ext. II*, mas também em passagens destacadas como na seção seis.

15 Já há décadas que alguns importantes trabalhos observam nessas obras elementos extremamente indispensáveis e importantes, sem os quais as grandes obras posteriores permaneceriam, de certo modo, incompreensíveis. Tomemos como exemplo alguns trabalhos de autores como: Montinari (1982), Nehamas (1985), Brusotti (1997). Marco Brusotti chama a atenção do leitor para o fato de que

produção filosófica, Nietzsche será marcado profundamente pelo contexto da sua aproximação com as ciências, com o humanismo renascentista, com a Ilustração francesa (especialmente, Voltaire)¹⁶ e, também, com as ideias do pensador norte-americano Ralph Waldo Emerson, o que, por conseguinte, elucida o seu afastamento do Romantismo de Wagner e da metafísica de Schopenhauer, arrefecendo, assim, as suas teses juvenis e propiciando-lhe certa independência intelectual expressa na conquista do *Freigeist*. Na segunda fase de seu pensamento, são colocados em primeiro plano, no lugar da metafísica e da arte, a crítica – refinada pela ciência – e a moral. A moral passa a ser vista, por Nietzsche, como uma forma que o homem encontrou para se munir contra o sofrimento diante da vida, se posicionando, no entanto, contra a vida. A partir de *HH I*, Nietzsche emprega a sua crítica recorrendo à ciência para justificar suas hipóteses vitalistas, sua crítica irá investigar em seu conjunto as condições de vida do homem e a forma como a moral intervém sobre ela. A meta permanece a mesma da primeira fase, qual seja, a produção de uma cultura nova e mais elevada, contudo arrefecendo a recepção dos antigos e aproximando-se mais do Renascimento e do Iluminismo. Se afasta dos antigos, pois, como dirá em *HH I*, 24: “a cultura antiga deixou para trás sua grandeza e seus bens, e a educação histórica nos obriga a admitir que ela jamais recuperará o frescor”. E, mais adiante no texto: “Além disso, não podemos mais voltar ao antigo, já queimamos o barco” (*HH I*, 248). Por isso, são as ciências que precisam descobrir, de forma metódica, as condições para promover uma nova cultura e, conseqüentemente, a elevação da vida. O destaque depositado nessa cultura, que é possibilitado pelo saber científico, desloca-se do campo da arte – como na primeira fase – para o campo das ciências. As ciências devem preparar os homens para:

[...] decidirem se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconsciente e acidentalmente: hoje podem criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras. (*HH I*, 24).

E na sequência do raciocínio, Nietzsche adverte: “Em todo caso, para que a humanidade não se destrua com tal governo global consciente,

Nietzsche, na fase intermediária, ao tratar do conceito de sentido histórico, percebe que, ao invés de enfraquecer o futuro da humanidade, ele poderia, na verdade, fortalecê-lo. Cf. Brusotti (1997), p. 477.

16 A respeito da relação de Nietzsche e Voltaire conferir Métayer (2011).

deve-se antes obter, como critério científico para objetivos mais gerais, *um conhecimento das condições da cultura* que até agora não foi atingido. Esta é a imensa tarefa dos grandes espíritos do próximo século” (*HH* I, 25). É por isso que, como alternativa ao gênio - o ideal de elevação, desde a primeira fase, por influências de Schopenhauer e do Romantismo e que será retomado mais tarde nas últimas obras –, aquele que cria a grande arte e por meio dela se livra do sofrimento, é disposto agora o “espírito livre”, aquele que se coloca livremente acima das ciências e não se deixa mais enganar pela moral.¹⁷

É nesse movimento, portanto, de suas ideias, que Nietzsche reavalia, com mais acuidade, as suas considerações sobre a história, valorizando a dinâmica do método histórico como algo positivo e como uma grande conquista da ciência histórica, em oposição à velha metafísica, deixando latente, no entanto, a sua crítica anterior que será ressignificada. Essa ideia pode ser evidenciada, especialmente, no segundo capítulo de *HH* I, intitulado “Contribuição à história dos sentimentos morais”. Nessa mesma direção, nosso filósofo – como já supracitado - ainda reconhece no primeiro parágrafo do tratado que a filosofia só é possível sob o domínio da dinâmica histórica, caso contrário, se torna definível e consequentemente dogmática¹⁸. O “historicizar”, ou melhor, o sentido histórico, no período intermediário, especialmente em *HH*, mesmo resguardando certa reprovação,¹⁹ será louvado majoritariamente, em decorrência da valorização da dinâmica do método científico historiográfico, que serve tanto como instrumento crítico que desprende o ser humano da tradição da grande metafísica, conferindo-lhe independência, quanto como fortalecimento do homem compreendido como um somatório de vivências²⁰. Isso pode ser evidenciado de imediato no primeiro aforismo da primeira parte do tratado, quando Nietzsche contrapõe à metafísica – que busca a origem de algo em seu oposto – a filosofia histórica – “o mais novo dos métodos filosóficos” – que constata que, em certos casos, não há oposição. Entretanto, nessa

17 Cf. sobre esse deslocamento no movimento do pensamento filosófico de Nietzsche, Stegmaier (1994), p. 27-32.

18 Depois, isto se tornará mais evidente; cf., por exemplo, *KSA* XI, 38[14] e *GM* II, 13.

19 Cf. *HH* I, 23: “Quanto menos os homens estiverem ligados pela tradição, tanto maior será o movimento interior de seus motivos, e tanto maior, correspondentemente, o desassossego exterior, a interpenetração dos homens, a polifonia dos esforços”.

20 E isto decorre, em certa medida, devido à influência de Emerson sobre Nietzsche na fase intermediária, embora ele já o lesse desde o tempo de *Schulpforta*. Nietzsche leu *The Essays*, na tradução alemã de G. Frabricsius, de 1858. Cf. sobre essa relação: Zvata (2006), p. 316-343; Brusotti (1997), p. 471; Campioni (1987), p. 209-226; Montinari (1982), p. 83.

passagem, o termo sentido histórico não aparece explicitamente como no próximo aforismo: “*O defeito hereditário dos filósofos*: Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos. [...], mas tudo vem a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. – Por isso, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (*HH I*, 2). E ainda, na segunda parte do tratado, em *HH II*, *Opiniões e Máximas Diversas* 17 e 223, embora Nietzsche não se refira, também, diretamente à noção de sentido histórico, ele fala explicitamente da necessidade que temos da história para dar sentido à vida; e, quando opõe a felicidade do historiador a do filósofo metafísico, diz: “ao contrário dos metafísicos – o historiador – fica feliz em saber que nele habita não ‘uma alma imortal’, mas sim muitas almas mortais” (*HH II*, 17). Tomado por essas duas posições quanto às utilidades e desvantagens de um sentido histórico para vida, Nietzsche – ainda na fase intermediária –, em a *GC*, depois de anunciar no aforismo 34 que, “não se tem como ver o que ainda se tornará história”, no aforismo 337, intitulado “A humanidade futura”, fala com duplo significado sobre o sentido histórico, como sendo, ao mesmo tempo, virtude – os valores positivos – e enfermidade do homem moderno – a falta de sentido –, pois, simultaneamente, o homem vislumbra, agora, o começo da possibilidade de se formar uma cadeia de elos, para um futuro sentimento poderoso, e também vislumbra o agora como o decréscimo (*die Abnahme*) de todos os antigos sentimentos, aproximando, de certo modo, neste período, a noção de sentido histórico do recém-elaborado tema do niilismo e subsequentemente da Genealogia.

Se eu olho com olhos de uma época longínqua para esta atual, então sei que não posso encontrar nada de mais singular no Homem hodierno que sua virtude e enfermidade (*die Krankheit*) próprias, que são chamadas de ‘sentido histórico’. Trata-se do começo de algo totalmente novo e estranho na história: Se se concede a este germen alguns séculos e até mais, dele poderia surgir uma planta maravilhosa, de perfume igualmente maravilhoso, que tornaria a nossa velha Terra uma habitação mais agradável do que até agora foi. Nós, os homens de hoje, começamos justamente a formar, elo a elo, a cadeia do futuro sentimento bastante poderoso – nós mal sabemos o que estamos a fazer. Quase temos a impressão de que não se trata de um sentimento novo, senão do decréscimo (*Abnahme*) de todos os sentimentos antigos: – o sentido histórico é ainda algo tão pobre e tão frio, que muitos sentem como se fossem surpreendidos por uma geada, tornando-se ainda mais pobres e mais

frios. Para outros, ele parece o indício da idade que se aproxima sorrateiramente, e o nosso planeta é por eles visto como um doente melancólico, que escreve a história de sua juventude para esquecer o presente... (GC, 337 - KSA III, 564).

Na última fase da sua filosofia, de forma mais geral, Nietzsche quis dar uma unidade à sua obra como um todo, isto pode ser constatado tanto nas diversas anotações no espólio quanto no vasto epistolário²¹ da época, mas também na forma organizada como reprefaciou as obras anteriores, após o término de *PBM*. No entanto, do ponto de vista teórico, para realizar tal tarefa, ele foi buscar, na fecundidade do distanciamento da moral (*Distanzierung von der Moral*).²² Nietzsche fez do tema do distanciamento, embora não fosse algo novo,²³ uma das tarefas fundamentais da sua filosofia madura. Ele procurou, portanto, compreender o pensamento europeu em sua totalidade a partir da sua própria posição em relação à moral, contudo, tinha consciência que por mais que quisesse se distanciar da moral, ele não poderia sair totalmente do seu domínio. Por isso, propôs uma transvaloração dos valores (*Umwerthung aller Werthe*), apropriando-se da historicização oferecida pelo século XIX, para fazer tal distanciamento, pois, uma vez que se escreve a história de algo, distanciando-se desse algo, pode-se, usando, na medida exata, a memória e o esquecimento que o afastamento propicia para melhor avaliar esse algo, tendo, desta maneira, a história em geral a seu serviço. A moral historicizada, em oposição ao seu caráter metafísico atemporal, que Nietzsche pensa desde *HH I*, é retomada e considerada como um fato contingente, que emergiu sob determinadas condições de existência e que, conseqüentemente, pode se remodelar ou mesmo se dissolver sob outras condições de existência.

Na última fase da sua filosofia, nomeadamente, fase da transvaloração dos valores, Nietzsche ao tratar do tema do sentido histórico, ao invés de partir da história da emergência dos sentimentos morais – como na fase intermediária -, ele o fará, agora,²⁴ marcado, essencialmente, em sua

21 Por exemplo: Cf. carta para Franz Overbeck de 24 de março de 1887 (KSB 8.48s); carta para Meta von Salis de 14 de setembro de 1887 (KSB 8.151).

22 Esta é uma tese de Werner Stegmaier que nós adotamos em nossa interpretação da última fase do pensamento de Nietzsche. Cf. Stegmaier (1994), p. 40. Obs: há um projeto de tradução desse livro liderado pelo Prof. A. Edmilson Paschoal da UFPR.

23 Em GC, 15, Nietzsche trata da questão do “afastamento”, da “distância”, do “longe”, que ele às vezes usa como *Distanz* ou *Ferne*, contudo, relacionando mais com questões estéticas.

24 Nietzsche remissivamente, no prefácio à *GM*, diz o seguinte sobre *HH*: “[...] foi à primeira vez que eu apresentei a proveniência daquelas hipóteses, as quais estas dissertações são dedicadas, com torpeza, que eu seria o último a querer ocultar-me, ainda sem liberdade, sem dispor de uma linguagem própria (*eigne Sprache*) para dizer estas coisas próprias e com múltiplas recaídas e

relação com a atividade fundamental da vontade de poder, compreendida como um campo de forças em disputa, na base de todo acontecimento, passa a ganhar evidência capital em sua obra, tornando-se a sua *Grundwort*, desde o *Zaratustra* e, de maneira muito especial, nas obras genealógicas, *PBM* e *GM*.²⁵ Nesse período, de modo geral, tomando as obras desde *PBM* até *EH*, Nietzsche ao se referir ao sentido histórico, ele terá uma posição ora incisivamente crítica, ora efusivamente laudatória, vendo-o de forma positiva, dependendo do texto e contexto da sua inserção. Deste modo, em o *Crepúsculo dos Ídolos*, vemos Nietzsche fazer um elogio ao método historiográfico, muito análogo ao já apresentado em *HH II*, 17, contrapondo-o ao “egipcismo” filosófico, ou seja, à falta de sentido histórico dos filósofos, devido ao enrijecimento atemporal de suas ideias com pretensão de eternidade, definidas por conceitos como modo de reação ao caráter mutável do devir, diz ele:

Quereis que vos diga tudo que é peculiar aos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à ideia do *devir*, seu *egipcismo*. Creem honrar uma coisa despojando-a de seu aspecto histórico, *sub specie aeterni*... quando fazem dela uma múmia. Tudo com que os filósofos se ocupam há milhares de anos são ideias — múmias; nada real saiu vivo de suas mãos. Esses senhores idólatras das ideias quando adoram, matam e empalham: tudo é posto em perigo de morte quando eles adoram. A morte, a evolução, a idade, tanto quanto o nascimento e o crescimento, são para eles não só objeções, como até refutações. O que é não *se torna*, não *se faz*, e o que se torna *ou se faz* não é. Todos acreditam desesperadamente no ser. (*CI*, “*A razão na filosofia*”, 1)

Nas primeiras páginas da mesma obra, entretanto, constatamos uma caricata metáfora para descrever o historiador que se prende ao passado, acarretando, assim, uma grande inércia para o presente: “A força de buscar o começo se converte em um caranguejo. O historiador olha para trás e acaba, por fim, também, *crendo (glaubt)* para trás.” (*CI* “*Máximas e sátiras*”, 24). Já, em *PBM*, 224, *KSA XI*, 34(229), *GM I*, 2 e *II*, 12 e, ainda, *EH*, “*As Extemporâneas*”, 1, notamos uma aguda crítica majoritariamente ao sentido histórico e ao historicismo, porém, apontando, mesmo que de forma menos expressiva, para certas vantagens. Assim, em

flutuações (cf. *GM*, prefácio, 4). Em nossa interpretação, quando Nietzsche fala de uma “linguagem própria (*eigne Sprache*)”, ele está se referindo aos conceitos-chaves da sua filosofia, especialmente, à vontade de poder.

25 Incluindo entre essas, os prefácios tardios do ano de 1886.

KSA XI, 34(229), do espólio de 1885, vemos um tom reprovativo no que concerne “ao erro básico de todo historiador”: ao qual, ele não se submete -, pois não admite que “os fatos (*die facta*) sejam todos bem menores do que parecem ser.” E na referida passagem de *EH*, remissiva à *Ext. II*, Nietzsche mantém o mesmo diagnóstico de doença e decadência do seu século, em consequência do orgulho depositado no sentido histórico, diz ele: “Neste ensaio o ‘sentido histórico’, de que o presente histórico tanto se orgulha, é pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de decadência” (*EH*, “*As Extemporâneas*”, 1). Ainda, são dignas de destaque, no último período, as críticas remetidas à fecundidade do método evolutivo progressivo disseminado não só na história, mas nas ciências em geral: “progresso é simplesmente uma ideia moderna, ou seja, uma ideia falsa. O europeu de hoje vale bem menos do que o europeu do Renascimento; desenvolvimento contínuo não é forçosamente elevar-se, aperfeiçoar-se, fortalecer-se” (*AC* 4).²⁶ Todavia, o que se torna mais relevante, na última fase do processo de desenvolvimento intelectual de Nietzsche, em seu tratamento filosófico da história é a sua concepção de genealogia²⁷ apresentada implicitamente em *PBM* e, de forma muito especial, em a *GM*. Nessas obras a moral é historicizada - a partir de novas bases -, contrapondo-a a visão metafísica-moral do mundo, sendo considerada como um fato contingente, que emergiu de determinadas condições de existência e que se pode transvalorar, ou mesmo, se dissolver sob outras condições de existência e por isso, indefinível, tal como reza a exigência do “método”: “Definível é apenas aquilo que não tem nenhuma história” (*GM* II, 13).

A *GM* e a *Ext. II* são as duas obras nas quais, o seu autor de forma mais “sistemática” – embora repugne sistemas²⁸ - discorre sobre a problemática da história em sua filosofia, sem, contudo, ligar os dois tratados, não há nenhuma referência remissiva à obra de juventude na madura, embora alguns temas sejam comuns. A primeira é desenvolvida ainda muito influenciada pelas teses que Nietzsche apresentou em o *NT* que

26 Cf. também KSA XIII, 15 (8), da mesma época, com conteúdo parecido: “não os devemos deixar enganar! O tempo caminha a diante; gostaríamos de acreditar que tudo que está nele caminhasse também para frente – que o desenvolvimento é o que se move para adiante. E quanto ao correlato do progresso, a ideia de humanidade, ele diz: a humanidade não avança; nem sequer existe”.

27 A primeira vez Nietzsche se refere a genealogia como seu pensamento filosófico é em um fragmento do verão-outono de 1884, KSA XI, 26 (432), no qual é dito: “Quando eu penso em minha genealogia filosófica, então me sinto em um contexto anti-teleológico, isto é, o movimento spinozista de nosso tempo, mas com uma diferença, que eu também sustento que a “finalidade” e a “vontade” em nós, isto é um engano...” O termo já havia aparecido antes, no entanto, sem se referir a sua filosofia.

28 Cf. *CI*, “Sentenças e flechas”, 26.

repercutiram fortemente sobre ela e, por uma crítica mais agudizada ao historicismo. Já a segunda é marcada, a partir de novos paradigmas, essencialmente, pela atividade fundamental da vontade de poder, que começou a ser delineada desde as reflexões sobre o “sentido da potência”, em *Aurora* (*Au*) e em alguns fragmentos póstumos contemporâneos; mas, foi marcada, também, pela tentativa de Nietzsche oferecer uma unidade como um todo a sua obra, focada, principalmente, na questão da moral; e, ainda, por sua metodologia do distanciamento, que estabelece certo equilíbrio entre o uso da memória e do esquecimento, para se apreender o passado. Portanto, em nossa hipótese interpretativa é que, depois que a *GM* foi apresentada como um esclarecimento (*Erläuterung*) à *PBM*, ela se tornou independente, se constituindo, por assim dizer, como o mais completo trabalho filosófico de Nietzsche, nela estão reunidas todas as suas considerações mais substanciais sobre a história – sentido histórico e niilismo – sob a insígnia da genealogia.

c) Sentido histórico, Niilismo e Genealogia

O tema do niilismo começa a aparecer no final da fase intermediária, na filosofia de Nietzsche, ganha evidência, precisamente - em obra publicada -, entre o término de *PBM* e o início da *GM*, aparecendo mais destacadamente, nos aforismos iniciais do quinto livro de a *GC* – os que vão de 343 a 347 – e no conjunto póstumo de sentenças de *Lenzer-Heide*, “O niilismo europeu”. Em a *GM*, termo aparece grifado algumas vezes, além do tema ser recorrente ao longo dos três ensaios, sendo abordado também em outros domínios que não o histórico, pois aparece ainda como sintoma de decrepitude tanto fisiológico quanto psicológico. A questão ocorre desde o prólogo 4, quando confronta Schopenhauer, por ter dourado e divinizado a compaixão, a abnegação e o sacrifício, transformando-os em valores em-si, a partir dos quais disse um não à vida; perpassando o parágrafo 12 do primeiro ensaio, definindo-o como o cansaço do homem por si mesmo, no qual pergunta e responde, “o que é o niilismo hoje, se não isto?... Estamos cansados do homem...”; na variada forma do niilismo compreendido como nada, no parágrafo 11, do segundo ensaio, no qual condena como um sinal de cansaço e uma hostilidade contra a vida que lançaria consequentemente a humanidade futura rumo ao nada, apoiado na ideia de direito de Eugen Dühring²⁹, segundo a qual “toda vontade

29 Cf. *Der Wert des Lebens* (1865); sobre a relação de Nietzsche e Eugen Dühring, cf. Venturelli (2003), p. 203-237; Paschoal (2014), p. 77-107.

deve considerar toda outra vontade como igual” (*GM* II, 11); e, ganhando destaque, de quem passa de coadjuvante para protagonista, também em sua variante como nada, na última linha da obra, com a seguinte formulação, “o homem ainda prefere querer o nada do que nada querer...” (*GM* III, 28). Contudo, em a *GM*, a exortação maior do niilismo, em seu tratamento histórico, fica expressa na ideia, de que os valores a partir dos quais a humanidade se edificou são desprovidos de valor.

Quanto ao termo sentido histórico, ele não aparece cunhado sequer uma vez em a *GM*, entretanto surge o seu similar espírito histórico (*historische Geist*), no segundo parágrafo do primeiro ensaio, “Todo o respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio *espírito histórico*, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história! ” (*GM* I, 2.), que o filósofo já havia formulado antes, no parágrafo 223 de *PBM*. Não obstante, apesar de Nietzsche não falar literalmente de sentido histórico em *GM* II, 12, articulando somente a noção de “sentido” (“*Sinn*”) de forma genérica, é nessa seção, que ele será mais condizente, ‘metodologicamente’, com a sua ideia apresentada em um póstumo, imediatamente, após terminar *PBM*, segundo o qual: “A filosofia, tal como eu a considero, como a forma mais geral da história, a tentativa de descrever e abreviar alguns sinais do vir-a-ser (*Werden*) heraclítico (traduzir e mumificar, por assim dizer, uma espécie de ser aparente)” (*KSA* XI, 36 (27))³⁰.

A exortação para que a filosofia se torne histórica, Nietzsche algumas vezes, já havia se esforçado para mostrar isto, quando, por exemplo, tentou descrever uma “história dos sentimentos morais”, no segundo capítulo de *HH* I ou, uma “história natural da moral”, no quinto capítulo de *PBM*. Todavia, a sua mais bem-sucedida tentativa de historicizar a moral, foi apresentada em a *GM*, um livro cuja missão é derivada a partir de uma convicção profundamente historicista, que “pretende conhecer sob quais condições e circunstâncias que os valores morais nasceram (*gewachsen haben*), se desenvolveram, e se transformaram...” (*GM* prólogo, 6). Com efeito, a *prima facie*, Nietzsche parece exigir um conjunto de premissas históricas demonstráveis, tais como: que realmente houve um tempo,

³⁰ Christoph Schuringa chama atenção para fato de Nietzsche sempre vê com bons olhos a filosofia de Heráclito, cuja natureza do mundo não consiste em um elemento originário (Como, por exemplo, foi a água para Tales), mas no jogo conflitante do próprio mundo aparente (Cf. *PTAG* 5 – 6, *KSA* I, 822 – 830) e, mais ainda, a identificação estreitamente da sua “filosofia histórica” com uma “filosofia do devir” heraclítica que fica manifesta na versão revisada de *HH* I 1 que ele produziu em 1888, na qual, a frase “filosofia histórica” é substituída por “filosofia do devir [*Philosophie des Werdens*]” (*KSA* XIV, 119). Cf. Schuringa (2012), pp. 415-417.

durante o qual, um conjunto de valores aristocráticos dominou e um momento posterior, em que se tornou obsoleto, devido à inversão desses valores promovida pela moral dos escravos. E chega a reivindicar a busca da “moralidade como ela realmente existiu e foi realmente vivida”, “a história real da moralidade”, que pode “realmente ser confirmada e tenha realmente existido”.³¹ Isso, no entanto, envolveria a genealogia de Nietzsche em problemas consideráveis sobre meta-histórica³² e teoria da história, alguns dos quais, ele mesmo apresenta prematuramente. Por isso, para nós, a genealogia é, antes de tudo, uma tentativa do seu autor articular a história do desenvolvimento dos valores morais de uma forma que mine a crença dos seus contemporâneos no valor absoluto dos seus próprios valores e ele faz isso em dois níveis:

Em primeiro lugar, oferecendo uma explicação historicizada da moralidade, que revela o caráter intrinsecamente histórico de sua emergência e não um caráter absoluto, metafísico ou atemporal dos valores morais. E sobre este artigo, Nietzsche tinha aliados respeitáveis, como Paul Rée e a “Escola Inglesa” de psicologia-moral, representada principalmente por Herbert Spencer³³ - que seguiu a alusão de Charles Darwin que mesmo a moralidade deve ser vista como um fenômeno evolutivo³⁴. Mas, segundo Nietzsche, a interpretação evolutiva da moralidade - fundamentada em princípios como altruísmo, honestidade, cooperação e compaixão - é uma repetição científica da moral escrava judaico-cristã e, tem como pressuposto o princípio teleológico da conservação. Nietzsche que já havia feito vários elogios ao método experimental do naturalista inglês em seus escritos de juventude e médios, em sua *Ext I*, ele usou Darwin contra David Straus, demonstrando certo fascínio pela lei da seleção natural, a qual reza que os mais fortes vencem os mais fracos em um processo de seleção natural. Entretanto, na fase de amadurecimento, nosso filósofo se insurgirá contra Darwin, devido à finalidade dessa seleção estar fundamentada no princípio de conservação da espécie, que, segundo ele, conduz, frequentemente,

31 Cf. *GM* prólogo, 7.

32 Tomamos aqui como meta-história a investigação que se propõe a estabelecer um conjunto de regras ou leis que regem os fatos históricos e o lugar destes fatos, numa visão explicativa do mundo. Cf. White, H. (1992).

33 Cf. *GM* I, 3; II, 12.

34 Spencer foi fortemente influenciado por Darwin, em 1864, ele forjou em seu livro, *Principles of Biology*, a expressão a “sobrevivência do mais apto”. Deste modo, ele procurou aplicar em sua obra as leis da evolução a todos os níveis da atividade humana. O filósofo aplicou à sociologia ideias que retirou das ciências naturais, criando um sistema de pensamento muito influente em seu tempo. Segundo ele, a natureza é fonte da verdade, incluindo a verdade moral. Cf. sobre Spencer, Francis (2007), importante trabalho que imputa a Spencer, a invenção do modo de vida moderno.

ao fracasso e à destruição dos fortes, das exceções. Contrariamente a Darwin que afirma o aperfeiçoamento progressivo das espécies visando à conservação, Nietzsche afirma que não há evolução performática do ser humano do ponto de vista da cultura e que, a natureza faz tudo não para se conservar, mas para se expandir, se ampliar em um processo de superação. Em um fragmento póstumo do final do ano de 1886, época da *GM*, o filósofo chega a ser implacável contra o darwinismo, diz:

Contra o Darwinismo

A utilidade de um órgão não explica a sua formação; pelo contrário! Durante o tempo bastante longo em que uma propriedade se forma, esta não conserva o indivíduo nem lhe é útil, pelo menos na luta contra circunstâncias externas e contra inimigos. (...).

O próprio indivíduo é luta das partes (pela nutrição, pelo espaço, etc.): O seu desenvolvimento está relacionado com um vencer (*Siegen*), com um predominar (*Vorherrschen*) das partes singulares, com uma atrofia, uma transformação de outras partes em órgãos. (...) As novas formas criadas a partir de dentro não se orientam segundo um fim; (...) Se apenas se conservou o que provou ser duradouramente útil, teremos de dar a primazia às capacidades prejudiciais, destrutivas, dissolventes, ao absurdo e ao acaso... (*KSA XII*, 7(25)).³⁵

E sua *GM*, Nietzsche vai apresentar uma interpretação que revela o lado mais obscuro do surgimento da moralidade. Na verdade, em virtude do texto representar algo como um novo-darwinismo³⁶ ou então um anti-darwinismo³⁷, na medida, em que rejeita o progresso evolutivo, substituindo-o por uma visão de “competição entre forças” – fundamentado na doutrina da vontade de poder, à época -, como um mecanismo mais adequado para explicar as mudanças históricas. A rejeição das estimativas darwinistas, a partir da refutação do seu pressuposto sobre a origem do valor, que repousa no beneficiário e não no agente de “boas” ou “más” ações, tendo como finalidade natural a conservação da espécie³⁸, depositando, deste modo, o peso sobre a passividade e o caráter acidental do sucesso evolutivo no valor do altruísmo dentro das estruturas sociais. O sucesso da refutação

³⁵ Comparar com os fragmentos: *GC* 352; *PABM* 253; *GM* Prólogo 7; *CI*, “*Incursões...*” § 14; *Póstumos*: *KSA XI*, 34(73); *XIII*, 14 (123).

³⁶ Sobre o darwinismo de Nietzsche, cf. Richardson (2004).

³⁷ Sobre o anti-darwinismo de Nietzsche, cf. Johnson, (2010).

³⁸ Cf. *KSA XII*, 7 (25). Comparar com: *GC* 352; *PBM* 253; *GM* prólogo 7; *CI*, *Incursões*, 14; *KSA XI*, 442; *KSA XIII*, 14 (123).

nietzschiana reside no fato, dela ser histórica e, por isso, é mais factível e abrangente, apresentando uma alternativa “melhor” do que a interpretação sócio-darwinista. A genealogia de Nietzsche, não obstante, oferece dados históricos insuficientes, que justifiquem a sua própria interpretação dos eventos e oferece poucas fontes que dificilmente comprove muito da sua narrativa como uma história objetiva da moralidade, ela falha em grande parte para demonstrar as suas hipóteses. Pelos padrões atuais de pesquisa em filosofia e história das ideias, as considerações nietzschianas sobre o assunto seriam avaliadas como um fracassado trabalho intelectual, o que ele provavelmente tomaria como elogio.

É no segundo nível, que podemos nomear de meta-histórico, que a genealogia nietzschiana revela a sua originalidade duradoura. O filósofo argumenta que a própria tentativa de reconstruir a história do desenvolvimento da moralidade tal “como ela aconteceu propriamente” (*wie es eigentlich gewesen ist*) é obstruída, pois, o próprio narrador dos acontecimentos está intrínseco na história, ou seja, o próprio historiador não é sem inclinação, objetivamente, ponto estático de observação, mas ele mesmo foi se tornando temporalmente carregado de valor e subjetividade. Portanto, ele é tão histórico e orientadamente constituído quanto os valores que ele tentava explicar. Ao contrário dos darwinistas, Nietzsche reconheceu que a história não é sobre como lhe dar com os fatos, “como eles propriamente são”, mas de interpretá-los de acordo com a perspectiva informada, na qual o historiador foi incorporado. Considerando que os darwinistas interpretaram a evolução histórica da moralidade como se eles próprios estivessem fora dela, por isso, que para Nietzsche, “contar - após o fato - todas as doze badaladas do relógio de nossa experiência, da nossa vida, nosso *ser* -, ah! e contamos errado. Pois, continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, nós não nos entendemos, *temos* que nos mal entender...” (*GM* prólogo, 1). Os valores e também a concepção de que nós mesmos como criadores de valores afetamos dinamicamente o caminho pelo qual se interpreta estes valores, de modo que, a tentativa de re-apresentar o “primeiro sinal (signo)” que o valor original, livre das distorções de gerações para substituir a reformulação e, sobretudo, a transvaloração desses valores, torna-se impossível. Consequentemente, diz Nietzsche:

Como procederam neste caso, até agora, os genealogistas morais?
Ingenuamente, como sempre -: eles descobrem no castigo uma

‘finalidade (*Zwerck*)’ qualquer, por exemplo, a vingança, ou a intimidação, então despreocupadamente colocam essa finalidade no começo, como *causa fiendi* (causa da origem) do castigo, e – é tudo. Mas ‘finalidade no direito’ é a última coisa a se aplicar na história da emergência do direito: pois não há proposição mais importante para toda historiografia do que esta que com grande esforço se conquistou, mas que também *deveria* ser realmente conquistada – o de que a causa da emergência de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* (totalmente); de que algo existente, que de alguma forma chegou a se efetivar, é sempre reinterpretado para novo fins, requisitado de modo novo, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou completamente obliterados. [...] Mas todos os fins e utilidades são apenas um *signal* de que a vontade de poder assenhoreou-se sobre algo menos poderoso, e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma ‘coisa’, um órgão, um uso pode ser, desse modo, uma ininterrupta cadeia contínua de sinais de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente aleatória. (*GM II*, 12)

Esta talvez seja a mais importante passagem, senão de toda filosofia de Nietzsche, pelo menos, da obra madura, nela, o filósofo apresenta toda força do seu “método” genealógico, combatendo a ideia de finalidade em teoria e consequentemente a sucessão causal progressiva, apresentando como alternativa a doutrina da vontade de poder, compreendida como disputa entre forças na determinação do sentido de algo. Portanto não há fato histórico antes do estabelecimento da conjugação do embate entre forças. Nessa magistral passagem, Nietzsche oferece a explicação mais penetrante entre as suas considerações sobre a história, no período de maturidade, vale a pena, por isso, uma investigação mais cuidadosa. Parece haver três teses inter-relacionadas: Primeiro, a história praticada corretamente deve estar coadunada com a natureza verdadeira da realidade. Para Nietzsche, os outros “genealogistas” - que neste contexto são representados principalmente por Paul Rée e os moralistas de inspiração darwinista, como Herbert Spencer - estão em uma posição de vantagem em relação aos filósofos metafísicos, como Platão, Spinoza, Kant

e Hegel, por exemplo, na medida em que, acertadamente, reconhecem a fluidez dos conceitos morais. No entanto, onde os “genealogistas” realistas ingenuamente erram, é na irrefletida presunção de que as suas próprias interpretações dos conceitos morais são, de alguma forma, verdadeiras por todos os tempos e para todas as pessoas, em outras palavras, que as suas interpretações do fluxo da história, de alguma forma, ficam fora do fluxo da história.³⁹ Em segundo lugar, a genealogia de Nietzsche se adapta ao que poderia ser chamado de uma teoria antirrealista da explicação e descrição histórica. Termos como “causa”, “efeito” e “finalidade” não são elementos de um mundo “real”, senão, sinais que se tornaram úteis para comunicar sentidos (significados) intersubjetivamente, a partir de um embate entre forças. Em terceiro lugar, e como consequência das duas primeiras teses, não pode haver nenhuma interpretação única e “absoluta” do passado, as interpretações são funções do mundo histórico. Como todos os fenômenos, elas mudam e se transformam ao longo do tempo de acordo com as exigências profundas e muitas vezes inconscientes dos agentes que inventam aceitar ou rejeitar essas interpretações. O exemplo do castigo, na passagem supracitada, ilustra particularmente bem como o significado de uma única palavra se desloca em determinadas épocas e culturas. O que explica essa mudança é a dinâmica do poder fluído, devido ao embate de forças, tanto em historiadores quanto na esfera mais ampla daquilo que uma cultura considera como um “fato histórico” ao longo do tempo. Por isso, que só é definível aquilo que não tem história (*GM* II, 13), ou seja, o que é estagnado.

Conclusão

Apesar da sua convicção de que a filosofia deva ser histórica, Nietzsche compreendeu simultaneamente que a escrita filosoficamente histórica tem um esforço profundamente problemático. Qualquer tentativa de descrever ou explicar um evento histórico equivale a uma descontextualização, é ilegítima a tentativa de fixar o invariável com conceitos supostamente estáticos. E, este impasse, Nietzsche descreveu em carta ao seu amigo, o teólogo historiador Franz Overbeck, em 23 de fevereiro de

³⁹ Cf. também, o já supracitado, em nota, fragmento (*KSA* XI, 35[5]), da época de *PBM*: “A maioria dos filósofos morais representa apenas a atual ordem governante da hierarquia; na falta de sentido histórico, por um lado, e por outro, eles próprios são governados pela moral que ensina o presente como sendo eternamente válido”. Sobre a posição dos outros “genealogistas” e tradição metafísica e entre eles e a genealogia nietzschiana, Johnson (2010), p. 116-148; ver também, Born (2010), p. 202-52.

1887: “enfim minha desconfiança agora se volta para a questão de saber se a história é realmente possível? O que, então, queremos verificar (*feststellen*)? - algo que, em um momento do acontecimento, não é “permanente” (“*feststand*”)?” (KSB 8, 28). A situação piora ao reconhecer que não só a realidade é descrita em um estado de fluxo, mas aquele que a reconhece está em um estado de fluxo semelhante.

Por todos esses problemas por nós aqui levantados sobre a relação precisa do histórico com o filosófico na genealogia, necessitam ainda ser feito muitos esclarecimentos. Pretendemos, no final dessa pesquisa, ter uma noção de conjunto das considerações de Nietzsche sobre a história, dentro de uma abordagem que preserve a continuidade, a unidade e o sentido do processo de ressignificações, apresentando o seu desfecho em sua noção de genealogia. A genealogia, por sua vez, não pode ser identificada nem com a teoria da história nem com filosofia da história, ou seja, nem como ciência estrita nem como metafísica. Neste sentido, acompanhamos Martin Saar⁴⁰ argumentando que o genealógico não é o tribunal do todo histórico, mas que não é algo totalmente diferente, tampouco como algo totalmente restrito à filosofia da história. Considerando que alguns dos melhores intérpretes de Nietzsche lhe atribuem à visão de que “a genealogia é história corretamente praticada”⁴¹, Saar defende a tese de que a genealogia é a história de forma diferentemente praticada, ou seja, a história com uma diferença que só pode ser explicada filosoficamente – acrescentamos -, uma história criativa.

Referências Bibliográficas

1. Obras de Friedrich Wilhelm Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. (1988). *Kritische Studienausgabe* (KSA). In 15 B. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin/NY: dtv/de Gruyter.

_____. (2001). *Nietzsches Werke Kritische Gesamtausgabe* (KGW), B. XI. Herausgegeben von M.-L. Haase. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

_____. (1967). *Nietzsches Werke Kritische Gesamtausgabe* (KGW), B.I / 2. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York, de Gruyter.

_____. (1994). *Früheschriften* (BAW). In 5 B. - Herausgegeben von Hans Joachim Mette. München: Verlag C.H. Beckmünchen.

_____. (1986). *Sämtliche Briefe-Kritische Studienausgabe* (KGB). In 7 B. dtv, Walter

40 Cf. Saar (2008), p. 297. Cf. tb. Saar (2007) e (2002) p. 231–245.

41 Saar se refere explicitamente a Nehamas (1985), p. 46 e a Geuss (1999), p. 3 ss.

Gruyter: Berlin/NY: dtv/de Gruyter.

_____. (1983). *Obras Incompletas*. Trad. brasileira. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

2. Literatura Secundária

DENAT, Céline. (2009). Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. In: MARTON, S. (Org.) Nietzsche, um “francês” entre franceses. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial. Pp. 135-165.

DRIES, Manuel. (2008). *Nietzsche on time and history*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

EMDEN, Christian. (2008). *Friedrich Nietzsche and Politics of History*. Cambridge: Cambridge University Press.

EMERSON, R. W. (1983). *Essays & Lectures*. New York: The Library of America.

FRANCIS, Mark. (2007). *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*. Acumen, Stocksfield.

GEUSS, R. (1994). “Nietzsche and Genealogy.” *European Journal of Philosophy* 2. Pp. 275–92.

_____. (1999). “Nietzsche and Genealogy” in *Morality, Culture, and History: Essays on German Philosophy*, 17. Cambridge: Cambridge University Press.

GIACÓIA, Oswaldo. (1992). *Von der Kunstmetaphisik zur Genealogie der Moral: Wege und Stege der Kulturphilosophie Nietzsches*. Dissertation, Berlin.

_____. (1997). *Labirinto da Alma*. Campinas: Editora da UNICAMP.

_____. (1999). “O último Homem e a Técnica Moderna”. In *Natureza Humana*, n. 1(1).

_____. (2011). „Zu Nietzsches Satz „autonom und sittlich schliesst sich aus. GM. II,12“. Nietzsche-Studien, v. 40, Berlin/New York: Walter de Gruyter. Pp. 156-177.

GOETHE, J. W. (1987). *Fausto*. Trad. Jeany Klabin Segal, Belo Horizonte, Editora Itatiaia.

_____. (1807-1816). *Shakespeare und kein Ende!* – In: Beiträge zum Morgenblatt für gebildete Stände.

JOHNSON, Dirk R. (2010). *Nietzsche’s Anti-Darwinism*. Cambridge: Cambridge University Press.

MONTINARI, Mazzino. (1975). *Che Cosa Ha Veramente Detto Nietzsche*. Roma: Astrolabio-Ubaldini Editore.

_____. (1976). „Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht“. In: *Jahrbuch für Internationale Germanistik*, Reihe A (Kongreßberichte: Akten des V. Internationalen Germanisten-Kongress Cambridge 1975).

_____. (1982). *Nietzsche lesen*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

_____. (1991). *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

RICHARDSON, John (2004). *Nietzsche’s New Darwinism*. Oxford/Nova York: Oxford University Press.

SAAR, M. (2002). “Genealogy and Subjectivity”. In *European Journal of Philosophy*. Blackwell Publishers Ltd. P. 231–245.

_____. (2007). *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietz-*

- sche und Foucault (*Theorie und Gesellschaft*). Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- _____. (2008). “*Understanding genealogy: history, power, and the self*”. In: *Journal of the Philosophy of History* 2. 295–314.
- SCHURINGA, C.. (2012). „Nietzsche on History as Science“. In: *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie - Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Edited by: Helmut Heit, Günter Abel and Marco Brusotti. Volume 59 in the series *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*. Berlin: Walter De Gruyter. Pp. 211-222.
- SMALL, R. (2007). *Nietzsche and Rée. A Star Friendship*. Oxford: Oxford UP.
- SOMMER, Andreas Urs. (1997). *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*. Berlin: Akademie Verlag.
- _____. (2003). “On the Genealogy of Genealogical Method: Overbeck, Nietzsche, and the Search for Origins,” in Gildenhard and Ruehl (2003), 87–103.
- _____. (2005). “Sieben Thesen zur Geschichtsphilosophie bei Kant und Nietzsche,” in *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, edited by Beatrix Himmelfmann (Berlin: Walter de Gruyter), 217–225.
- _____. (2006). *Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant* (Basel: Schwabe & Co.).
- _____. (2008). (Hrsg.) *Nietzsche, Philosoph der Kultur(en)?*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- _____. (2016) *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- SPINKS, Lee. (2003). *Friedrich Nietzsche*. London: Routledge.
- STEGMAIER, W. (1987). “Darwin, Darwinismus, Nietzsche, Zum Problem der Evolution”. In: *Nietzsche-Studien* Berlin, Walter de Gruyter, n. 16, p. 264-287.
- _____. (1992) “Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens: zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce Homo*”. In: *Nietzsche-Studien*. N. 21. Berlin/Nova York: Walter de Gruyter.
- _____. (1994). *Nietzsches ‘Genealogie der Moral’*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- _____. (2004), “‘Philosophischer Idealismus‘ und die ‚Musik des Lebens‘. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der *Fröhlichen Wissenschaft*”, In: *Nietzsche-Studien*, 33, pp. 90-128.
- _____. (2005) “Nietzsche nach Heidegger”. In: Heidegger Jahrbuch, Bd. 2: *Heidegger und Nietzsche*. Freiburg.
- _____. (2008). “Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce Homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1)”. In *Nietzsche-Studien*, 37, pp. 62-114.
- _____. (2010). “‘ohne Hegel kein Darwin‘, Kontextuelle Interpretation des Aphorismus 357 aus dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*”, In: V. GERHARDT & R.

A ecofilosofia e as mudanças metafísicas do conceito de natureza

Alexander Maar¹

A crise climática atual traz consigo inúmeros novos desafios para as sociedades humanas e para os ecossistemas do planeta. O aumento das temperaturas médias globais, o aumento da frequência de eventos climáticos extremos, a rápida perda de espécies de flora e fauna, e a degradação do solo e da água, criam uma situação em que a restauração ecológica é não só uma prática científica, mas também uma necessidade ética e política. A ecologia de restauração tem por objetivo recuperar ecossistemas que foram danificados ou destruídos. Normalmente, essa área de estudo busca devolver esses ecossistemas ao seu estado original, que é visto como uma natureza sem interferências humanas, pura e selvagem. Esse conceito de natureza intocada é conhecido na tradição anglo-americana como *wilderness* (Bradshaw, 1987).

Nos últimos anos, a ideia de *wilderness* tem sido amplamente criticada. William Cronon (1995) mostrou que a noção de uma natureza pura e sem influência humana é, na verdade, uma ideia criada pela cultura moderna. Essa ideia é baseada em uma visão que separa de forma clara as pessoas da natureza. Essa ideia, ao deixar de lado a presença humana, não só desconsidera a longa história de como as pessoas e os ambientes se relacionam, mas também fixa uma visão imutável e passiva da natureza, que não está alinhada aos desafios do Antropoceno. Sob a perspectiva ontológica, a ideia de natureza nunca teve um único significado. Na

¹ Doutor em Filosofia. Professor Adjunto. Universidade do Estado do Amapá – UEAP. e-mail: alexander.maar@ueap.edu.br.

tradição ocidental, começando com Aristóteles, a *physis* foi vista como o princípio que causa movimento e transformação. Isso é diferente da visão moderna, que vê a natureza apenas como um conjunto de recursos sem vida que podem ser usados pelos humanos (Merchant, 1980). A modernidade de Descartes e Bacon estabeleceu uma visão de mundo dualista, onde a natureza e a cultura são vistas como áreas distintas. De um lado, temos a objetividade da matéria; do outro, a subjetividade do ser humano. De acordo com Latour (1991), essa separação é uma ideia que faz parte da modernidade, pois, na realidade, sempre convivemos com um hibridismo no qual o natural e o cultural se confundem.

Outras tradições filosóficas e antropológicas dão outras dimensões a essa pluralidade ontológica. Descola (2005), por exemplo, nos mostrou que diferentes povos concebem a relação entre humanos e não humanos de formas bastante variadas (animismo, totemismo, naturalismo, analogismo), revelando que a separação rígida entre natureza e cultura é apenas uma entre muitas possibilidades. No Brasil, Viveiros de Castro (2015), por sua vez, desenvolveu uma análise muito conhecida sobre o perspectivismo ameríndio, evidenciando que a natureza não é um pano de fundo universal, mas um rico campo de relações perspectivadas, em que humanos e não humanos compartilham agência.

Diante desse quadro completo, a contribuição de Sergio Arias (2024) é oportuna, pois mostra como o abandono do ideal de *wilderness* pode ser um primeiro passo para repensarmos a ecologia de restauração. Para Arias, a crise ecológica contemporânea exige superarmos uma tradição, ou herança, da metafísica moderna que contrapõe ser humano e natureza; em seu lugar, precisamos de uma ontologia que reconheça a hibridização entre ambos.

Trata-se de implementarmos uma mudança promova esse novo conceito, *wildness*, desenvolvido por Hausdoerffer (2007) e entendido como a capacidade de autorrenovação dos seres e dos ecossistemas. Diferentemente de *wilderness*, que nos informa sobre um pretendo estado original, intocado (e idealizado), *wildness* enfatiza algo diverso, apontando para os processos dinâmicos, espontâneos e autônomos da natureza – mesmo em contextos profundamente impactados pela presença humana.

No presente texto, pretendo engrossar o coro dos que defendem o abandonar do paradigma da *wilderness*, mas também busca ampliar a discussão em duas direções. Em primeiro lugar, ao incorporar novos

exemplos históricos e contemporâneos, como os casos da perseguição aos pardais na China e no Brasil, que ilustram os riscos de políticas ambientais baseadas em concepções estáticas de natureza. Em segundo lugar, chamo a atenção do leitor para autores de diferentes tradições filosóficas e antropológicas (Latour, Descola, Merchant, Tsing, Viveiros de Castro) que podem enriquecer uma compreensão mais ecofilosófica de restauração ecológica.

O conceito de *wilderness* e suas limitações

O conceito de *wilderness* ocupa indubitavelmente um lugar central na história da filosofia ambiental e da conservação da natureza (especialmente no contexto anglo-americano). Sua origem remonta à tradição judaico-cristã e à colonização europeia das Américas, quando o termo designava, de forma ambígua, tanto um espaço de ameaça e desolação quanto um território de pureza e transcendência. No Antigo Testamento, o deserto (*wilderness*) era o lugar da provação, mas também da revelação. Essa ambivalência foi herdada pela modernidade ocidental, em que a natureza selvagem era vista ora como obstáculo ao progresso, ora como refúgio espiritual.

Historicamente, no século XIX, com o avanço da industrialização e da urbanização nos Estados Unidos, *wilderness* passou a ser interpretada como um valor positivo. Autores como Henry David Thoreau e John Muir transformaram a natureza selvagem em símbolo de autenticidade, espiritualidade e resistência à degradação industrial. Para Thoreau, “na selva está a preservação do mundo” (*in wildness is the preservation of the world*), frase que se tornou um lema do movimento conservacionista. Já Muir, fundador do Sierra Club, defendia a criação de parques nacionais como santuários de *wilderness*, espaços intocados que deveriam ser preservados da ação humana.

Essa visão encontrou respaldo institucional no final do século XIX e início do XX, com a criação dos primeiros parques nacionais nos EUA (Yellowstone, 1872; Yosemite, 1890).² A política de conservação

2 No Brasil, a criação dos primeiros parques nacionais reproduziu o modelo norte-americano de Yellowstone, concebendo a natureza como espaço intocado e livre da presença humana. O Parque Nacional de Itatiaia, instituído em 1937, inaugurou esse processo, seguido por Iguaçu e Serra dos Órgãos em 1939. Tal como nos Estados Unidos, a implementação dessas áreas implicou restrições às populações locais, refletindo a influência direta do ideal de *wilderness* na política de conservação brasileira (BRASIL, 1937; BRASIL, 1939).

baseava-se na ideia de que a natureza deveria ser protegida em sua forma “original”, sem interferência humana. O *Wilderness Act* de 1964 cristalizou essa concepção, definindo *wilderness* como áreas “onde a terra e sua comunidade de vida não estão perturbadas pelo homem, onde o homem é apenas um visitante que não permanece”.

O apogeu do conceito de *wilderness* ocorreu entre as décadas de 1960 e 1980, quando se consolidou como paradigma da conservação ambiental. Nesse período, filósofos ambientais como Holmes Rolston III e J. Baird Callicott reforçaram a ideia de que a natureza selvagem possuía valor intrínseco, independentemente de sua utilidade para os humanos. A noção de *wilderness* tornou-se um ideal normativo: preservar significava manter intocado, restaurar significava retornar a um estado original.

Esse ideal exerceu forte influência não apenas nos Estados Unidos, mas também em políticas internacionais de conservação, inspirando a criação de áreas protegidas em diversos países. O modelo de parques nacionais, baseado na exclusão de populações humanas, foi exportado para a África, a América Latina e a Ásia, muitas vezes implicando a remoção forçada de comunidades tradicionais.³

Apesar de seu prestígio, o conceito de *wilderness* revelou-se problemático em vários aspectos. Em primeiro lugar, como destacou William Cronon em seu ensaio clássico *The Trouble with Wilderness* (1995), trata-se de uma construção cultural moderna, que projeta sobre a natureza uma imagem idealizada e artificial. Ao imaginar a natureza como intocada, o conceito apaga a presença histórica de povos indígenas e comunidades locais que sempre habitaram e manejaram esses territórios.

Em segundo lugar, do ponto de vista ontológico, *wilderness* reforça a dicotomia moderna entre natureza e cultura. Ele pressupõe que a natureza só é “verdadeira” quando separada da humanidade, o que contradiz tanto a história ecológica — marcada por interações constantes entre humanos e não humanos — quanto as ontologias alternativas descritas por Descola (2005) e Viveiros de Castro (2015), que reconhecem a agência comparilhada entre espécies.

Em terceiro lugar, a concepção de *wilderness* é estática e essencialista. Ela imagina a natureza como um estado fixo a ser preservado

³ Cito como exemplo o caso do Parque Nacional do Superagui (PR), criado em 1989. Sua implementação implicou a desapropriação de terras e a restrição de práticas tradicionais de pesca, agricultura de subsistência por comunidades caiçaras. Cerca de 600 famílias foram afetadas, tendo de abandonar o território ou adaptar-se a regras que desconsideravam seus modos de vida (FIOCRUZ, 2001).

ou restaurado, ignorando que os ecossistemas são dinâmicos, sujeitos a sucessão, perturbações e transformações. Essa limitação torna-se ainda mais evidente no Antropoceno, época em que a influência humana é onipresente e não há mais ecossistemas completamente “intocados”.

Por fim, as consequências práticas dessa visão foram muitas vezes desastrosas. A exclusão de comunidades humanas de áreas de conservação gerou injustiças sociais e conflitos territoriais. Além disso, políticas ambientais baseadas na ideia de “purificação” da natureza, como a erradicação de espécies consideradas invasoras ou pragas, frequentemente resultaram em desequilíbrios ecológicos — como no caso da perseguição aos pardais na China e no Brasil, que será discutido em seção posterior.

Do ponto de vista filosófico, o conceito de *wilderness* pode ser entendido como expressão da metafísica moderna: uma ontologia dualista que separa sujeito e objeto, cultura e natureza, humano e não humano. Seu apogeu coincidiu com o auge da confiança moderna na possibilidade de controlar e delimitar a natureza. Suas limitações emergem justamente quando essa ontologia entra em crise, diante da constatação de que vivemos em um mundo de híbridos (Latour, 1991), em que a natureza não é um pano de fundo estático, mas um conjunto de processos dinâmicos e interativos.

A crítica ao conceito de *wilderness* não se limita a uma questão prática de conservação ambiental, mas toca em um problema mais profundo: a metafísica moderna que sustenta a separação entre natureza e cultura. Essa cisão, consolidada a partir do século XVII com o racionalismo cartesiano e o empirismo baconiano, estruturou a ciência moderna e a filosofia política ocidental. A natureza foi concebida como um domínio objetivo, externo e passivo, regido por leis mecânicas, enquanto a cultura foi identificada com a subjetividade, a liberdade e a agência humanas. Essa ontologia dualista, embora tenha possibilitado o desenvolvimento das ciências naturais, também produziu uma visão reducionista e instrumental da natureza, que se tornou base para sua exploração sistemática.

Da invenção da natureza como objeto à crise da modernidade

René Descartes, em sua *Meditações Metafísicas* (1641), estabeleceu a distinção entre *res cogitans* (a substância pensante) e *res extensa* (a

substância extensa). A natureza, reduzida à extensão, tornou-se objeto de cálculo e manipulação. Francis Bacon, por sua vez, em *Novum Organum* (1620), defendeu que o conhecimento científico deveria “torturar a natureza” para arrancar-lhe seus segredos, inaugurando uma epistemologia de dominação. Essa concepção mecanicista foi reforçada por Isaac Newton, cuja física universal consolidou a ideia de um cosmos regido por leis matemáticas imutáveis.

Nesse contexto, a natureza deixou de ser compreendida como *physis* — princípio de movimento e transformação, como em Aristóteles — para ser vista como máquina. A ontologia moderna, portanto, não apenas separou natureza e cultura, mas também rebaixou a natureza a um estatuto de passividade, negando-lhe agência própria.

Bruno Latour, em *Jamais fomos modernos* (1991), argumenta que essa separação entre natureza e cultura é uma ficção constitutiva da modernidade. Na prática, sempre vivemos em meio a híbridos: vacinas, organismos geneticamente modificados, mudanças climáticas, pandemias — todos fenômenos que não podem ser reduzidos nem ao polo da natureza nem ao da cultura. O que Latour chama de “Constituição Moderna” é justamente a operação de purificação que separa os domínios, ao mesmo tempo em que prolifera híbridos na prática.

A crítica de Latour é fundamental para compreender por que o conceito de *wilderness* se torna insustentável no Antropoceno. Se nunca houve uma natureza pura, intocada, separada da humanidade, então a restauração ecológica não pode ter como horizonte o retorno a esse estado inexistente. O que existe são redes de interações, associações entre humanos e não humanos, que precisam ser reconhecidas em sua complexidade.

Philippe Descola, em *Par-delà nature et culture* (2005), mostrou que a separação entre natureza e cultura é apenas uma entre várias ontologias possíveis. Enquanto o naturalismo ocidental define a humanidade pela cultura e os não humanos pela natureza, outras cosmologias — como o animismo amazônico ou o totemismo australiano — reconhecem continuidades entre humanos e não humanos. No animismo, por exemplo, os animais e plantas são concebidos como sujeitos dotados de interioridade, com os quais os humanos mantêm relações sociais.

Eduardo Viveiros de Castro, ao desenvolver o perspectivismo ameríndio, reforça essa crítica. Para os povos amazônicos, a humanidade não

é uma exclusividade biológica, mas uma condição perspectival: animais e espíritos veem a si mesmos como humanos e veem os humanos como presas ou objetos. Essa ontologia perspectivista dissolve a fronteira rígida entre natureza e cultura, mostrando que o que chamamos de “natureza” é sempre uma construção relacional.

Essas perspectivas não apenas relativizam o conceito ocidental de *wilderness*, mas também oferecem alternativas para pensar a restauração ecológica. Em vez de buscar uma natureza intocada, trata-se de reconhecer a multiplicidade de modos de relação entre humanos e não humanos, valorizando práticas tradicionais de manejo que integram cultura e ecologia.

Já Carolyn Merchant, em *The Death of Nature* (1980), analisou como a revolução científica substituiu a visão orgânica da natureza — como um organismo vivo, feminino e fértil — por uma visão mecanicista, em que a natureza é máquina a ser explorada. Essa mudança metafísica legitimou a exploração colonial, a mineração intensiva e a dominação patriarcal. A crítica ecofeminista mostra que a separação entre natureza e cultura não é neutra, mas está imbricada em relações de poder, gênero e dominação.

Nesse sentido, o conceito de *wilderness* também pode ser visto como parte dessa herança: ao imaginar uma natureza pura e intocada, ele reforça a ideia de que a natureza só tem valor quando separada da humanidade, apagando tanto a agência dos ecossistemas quanto a contribuição das comunidades humanas que historicamente os habitaram.

O Antropoceno, como propõem Crutzen e Stoermer (2000), é a época em que a humanidade se tornou força geológica. As mudanças climáticas, a acidificação dos oceanos, a perda de biodiversidade e a poluição global demonstram que não há mais ecossistemas intocados. Até mesmo as regiões mais remotas, como a Antártida, carregam traços da ação humana. Nesse contexto, a ideia de *wilderness* torna-se não apenas ilusória, mas contraproducente: insistir em restaurar uma natureza intocada é ignorar a realidade híbrida em que vivemos.

Entendo que a proposta de Arias (2024) de abandonar o ideal de *wilderness* é, portanto, uma consequência lógica dessa crítica metafísica. Se a separação entre natureza e cultura é insustentável, a restauração ecológica deve se orientar por outro paradigma: o de *wildness*, entendido como a capacidade de autorrenovação e autonomia dos ecossistemas, mesmo em contextos permeados pela ação humana.

A proposta de *wildness*

A crítica ao conceito de *wilderness* abre espaço para a formulação de um novo paradigma ontológico e prático: o de *wildness*. Enquanto *wilderness* remete a uma natureza concebida como espaço intocado, separado da humanidade e preservado em sua pureza original, *wildness* desloca o foco para a dimensão processual, dinâmica e autorrenovadora dos ecossistemas. Essa transição não é apenas terminológica, mas implica uma mudança profunda na forma como concebemos a relação entre humanos e não humanos, bem como nas práticas de restauração ecológica.

O conceito de *wildness* foi desenvolvido por autores como David Abram, Paul Wapner e, de modo mais sistemático, por Peter Hausdoerffer (2007). Para este último, *wildness* não designa um lugar ou estado original, mas uma qualidade ontológica: a capacidade de autorrenovação de um ser ou de um sistema. Trata-se, portanto, de uma potência imanente, que se manifesta na espontaneidade, na auto-organização e na resistência à domesticação completa.

Essa concepção resgata, em certa medida, a noção aristotélica de *physis* como princípio de movimento e transformação, mas a atualiza à luz das ciências ecológicas contemporâneas, que reconhecem a complexidade, a não linearidade e a imprevisibilidade dos sistemas vivos. *Wildness* é, assim, uma categoria que rompe com a visão estática de *wilderness* e enfatiza a vitalidade própria dos ecossistemas.

A adoção de *wildness* como paradigma implica uma mudança metodológica na ecologia de restauração. Em vez de buscar recriar um estado original de equilíbrio, trata-se de restaurar processos ecológicos dinâmicos: sucessão natural, ciclagem de nutrientes, dispersão de sementes, interações tróficas. Como argumenta Stuart Pickett (1992), a ecologia contemporânea reconhece que os ecossistemas não são sistemas fechados em equilíbrio, mas mosaicos dinâmicos em constante transformação.

Nesse sentido, a restauração orientada por *wildness* não pretende “voltar no tempo”, mas criar condições para que os ecossistemas expressem sua capacidade de autorrenovação. Isso significa aceitar a imprevisibilidade, a contingência e até mesmo a presença humana como parte do processo.

Exemplos práticos de *wildness* em ação

a) O rewilding europeu

Um dos exemplos mais emblemáticos é o projeto de rewilding em Oostvaardersplassen, na Holanda, iniciado nos anos 1980. Nesse projeto, grandes herbívoros como cavalos konik e gados Heck foram introduzidos em uma área de pântano para estimular processos naturais de pastagem e regeneração. O objetivo não era recriar uma paisagem original, mas permitir que processos ecológicos espontâneos moldassem o ecossistema. Apesar das controvérsias — especialmente em relação ao manejo da mortalidade animal —, o projeto se tornou referência internacional para a ideia de *rewilding*, que se inspira diretamente no paradigma de *wildness*.

b) A regeneração natural da Mata Atlântica

No Brasil, diversos projetos de restauração da Mata Atlântica têm adotado a regeneração natural assistida como estratégia. Em vez de plantar espécies em larga escala para recriar uma floresta “original”, esses projetos favorecem a regeneração espontânea a partir de fragmentos remanescentes, bancos de sementes e dispersão por fauna. Essa abordagem reconhece a capacidade de autorrenovação dos ecossistemas e valoriza a interação entre processos naturais e práticas humanas de manejo comunitário.

c) O manejo indígena do fogo

Entre povos indígenas da Austrália e do Brasil, o uso controlado do fogo é uma prática ancestral que promove a renovação dos ecossistemas, estimula a biodiversidade e previne incêndios de grande escala. Essa prática exemplifica a integração entre cultura e natureza, mostrando que *wildness* não significa ausência de intervenção humana, mas reconhecimento da agência compartilhada entre humanos e não humanos.

d) O caso dos pardais revisitado

Os exemplos da perseguição aos pardais na China e no Brasil, discutidos anteriormente, também podem ser reinterpretados à luz do conceito de *wildness*. Em ambos os casos, a tentativa de controlar rigidamente a natureza resultou em desequilíbrios ecológicos. O paradigma de *wildness* sugere, ao contrário, que a restauração deve respeitar a autonomia dos processos ecológicos, reconhecendo que espécies introduzidas ou

perseguidas podem desempenhar papéis inesperados na dinâmica dos ecossistemas.

Implicações filosóficas e éticas

A adoção de *wildness* como paradigma implica uma mudança ontológica e ética. Ontologicamente, significa reconhecer que a natureza não é um objeto passivo, mas um conjunto de processos autônomos e criativos. Eticamente, implica adotar uma postura de humildade e respeito diante da alteridade da natureza. Como argumenta Holmes Rolston III (1988), a ética ambiental deve reconhecer o valor intrínseco dos processos naturais, não apenas dos estados finais.

Além disso, *wildness* permite superar o antropocentrismo implícito no *wilderness*. Enquanto este último valoriza a natureza apenas quando separada da humanidade, *wildness* reconhece que a presença humana é inevitável, mas não anula a autonomia dos ecossistemas. Trata-se, portanto, de uma ética da coabitação, em que humanos e não humanos compartilham um mundo comum, sem que um anule a agência do outro.

Wildness no Antropoceno

No contexto do Antropoceno, o paradigma de *wildness* ganha ainda mais relevância. Se não existem mais ecossistemas intocados, a restauração ecológica deve se orientar por critérios que reconheçam a ubiquidade da influência humana, mas também a resiliência e a criatividade da natureza. *Wildness* oferece um horizonte para pensar a restauração não como retorno a um passado idealizado, mas como abertura para futuros possíveis, em que a natureza continua a surpreender e a se reinventar.

A proposta de *wildness* representa uma virada ontológica e prática na filosofia ambiental e na ecologia de restauração. Ao deslocar o foco de estados intocados para processos dinâmicos, ela supera as limitações do *wilderness* e oferece um paradigma mais adequado ao Antropoceno. Exemplos como o rewilding europeu, a regeneração da Mata Atlântica e o manejo indígena do fogo mostram que essa abordagem não é apenas teórica, mas já está em curso em diferentes contextos.

Do ponto de vista filosófico, *wildness* resgata a vitalidade da natureza, reconhece sua autonomia e propõe uma ética da coabitação. Do ponto de vista prático, orienta políticas de restauração mais realistas, inclusivas e sustentáveis. Em ambos os casos, trata-se de um conceito que não apenas responde às críticas ao *wilderness*, mas abre novos caminhos para pensar a relação entre humanidade e natureza no século XXI.

Estudos de caso: os pardais como metáfora ecológica

A crítica ao conceito de *wilderness* ganha força quando confrontada com exemplos históricos em que a tentativa de controlar rigidamente a natureza, ou de purificá-la de elementos considerados indesejáveis, resultou em desequilíbrios ecológicos severos. Entre esses exemplos, a perseguição aos pardais ocupa um lugar emblemático, tanto pela escala de suas consequências quanto pelo valor simbólico que assume na discussão ecofilosófica.

A Campanha das Quatro Pragas na China (1958–1962)

Durante o Grande Salto Adiante, o governo chinês lançou a chamada “Campanha das Quatro Pragas”, cujo objetivo era erradicar mosquitos, ratos, moscas e pardais (*Passer montanus*). Os pardais foram incluídos na lista por serem considerados predadores de grãos, supostamente responsáveis por perdas significativas na produção agrícola. Milhões de cidadãos foram mobilizados para destruir ninhos, matar aves e impedir seu pouso, batendo panelas e tambores até que morressem de exaustão.

O resultado imediato foi a quase extinção local dos pardais. Contudo, a ausência desses pássaros desencadeou um efeito cascata: sem predadores naturais, populações de insetos, especialmente gafanhotos, proliferaram descontroladamente, devastando plantações em larga escala. O episódio contribuiu para a Grande Fome Chinesa (1959–1961), que resultou em dezenas de milhões de mortes.

Do ponto de vista filosófico, esse caso ilustra a falência de uma visão mecanicista e reducionista da natureza. Ao tratar os pardais como

meros competidores humanos, a política ignorou sua função ecológica como reguladores de populações de insetos. A tentativa de impor uma ordem artificial à natureza, eliminando elementos considerados “impuros”, revela a lógica do *wilderness* entendido como purificação: a crença de que a natureza só é legítima quando separada da humanidade e de seus interesses imediatos.

A introdução e perseguição dos pardais no Brasil

No Brasil, o caso dos pardais assume contornos distintos, mas igualmente reveladores. Introduzidos no Rio de Janeiro em 1903, por iniciativa do prefeito Pereira Passos, os pardais (*Passer domesticus*) foram trazidos da Europa com o objetivo de embelezar a cidade e controlar insetos urbanos. Rapidamente se adaptaram e se espalharam por todo o território nacional, tornando-se uma das aves mais comuns em ambientes urbanos e agrícolas.

Entretanto, sua presença logo passou a ser vista como problemática. Considerados pragas agrícolas e competidores de espécies nativas, os pardais foram alvo de campanhas de erradicação e de intensos debates na Sociedade Nacional de Agricultura e na imprensa do início do século XX. Alguns naturalistas defendiam sua eliminação, outros reconheciam sua inevitável integração aos ecossistemas urbanos.

Esse caso revela a dimensão híbrida da natureza no Antropoceno. Os pardais, introduzidos artificialmente, tornaram-se parte inseparável da paisagem brasileira, simbolizando a impossibilidade de separar natureza e cultura. Sua presença é, ao mesmo tempo, resultado de uma decisão humana e expressão da capacidade de adaptação e autorrenovação da vida.

Pardais como metáfora da crítica ao *wilderness*

Os dois casos — a perseguição na China e a introdução no Brasil — podem ser lidos como metáforas da crítica ao *wilderness*. No primeiro, a tentativa de purificar a natureza eliminando uma espécie considerada indesejável resultou em colapso ecológico. No segundo, a introdução de uma espécie exótica mostrou que a natureza não pode ser reduzida a um

estado original intocado, mas é sempre híbrida, marcada por interações entre humanos e não humanos.

Ambos os exemplos reforçam a tese de Arias (2024) de que o ideal de *wilderness* é insustentável. A natureza não é um espaço puro a ser preservado da humanidade, mas um campo de processos dinâmicos em que humanos e não humanos interagem de forma imprevisível. O paradigma de *wildness* oferece uma alternativa mais adequada, pois reconhece a autonomia dos processos ecológicos e a capacidade de autorrenovação dos ecossistemas, mesmo em contextos de intervenção humana.

Implicações para a ecologia de restauração

A metáfora dos pardais sugere implicações práticas para a ecologia de restauração. Em vez de buscar eliminar espécies exóticas a qualquer custo ou recriar paisagens originais idealizadas, a restauração deve avaliar os papéis ecológicos efetivos desempenhados pelas espécies em contextos híbridos. Isso não significa abandonar o controle de espécies invasoras, mas reconhecer que a restauração não pode ser guiada por uma lógica de purificação, e sim por uma lógica de processos.

Nesse sentido, a presença dos pardais no Brasil pode ser interpretada como parte de uma nova ecologia urbana, em que espécies exóticas e nativas coexistem em arranjos dinâmicos. Já o desastre chinês mostra os riscos de políticas ambientais baseadas em concepções simplistas e reducionistas da natureza. Ambos os casos reforçam a necessidade de adotar o paradigma de *wildness*, que valoriza a espontaneidade, a resiliência e a autonomia dos ecossistemas.

Os pardais, aves comuns e aparentemente banais, tornam-se, assim, uma metáfora poderosa para a crítica ao *wilderness*. Sua perseguição e introdução revelam os limites de uma visão estática e dualista da natureza e apontam para a necessidade de uma ontologia mais complexa, que reconheça a hibridização entre natureza e cultura. Ao mesmo tempo, ilustram a pertinência do conceito de *wildness*, entendido como a potência de autorrenovação da vida, mesmo em contextos de intervenção humana.

Novos autores e perspectivas

A transição do paradigma de *wilderness* para *wildness* não ocorre em um vácuo intelectual. Ela se insere em um campo mais amplo de debates ecofilosóficos e antropológicos que, nas últimas décadas, têm questionado as bases ontológicas e éticas da relação entre humanidade e natureza. Diversos autores contemporâneos, oriundos de diferentes tradições disciplinares, oferecem perspectivas que enriquecem e complexificam essa transição.

Eileen Crist, em *Abolishing the Human* (2019), argumenta que a crise ecológica é inseparável do antropocentrismo moderno, que coloca a humanidade como centro e medida de todas as coisas. Para Crist, a noção de *wilderness* ainda carrega resquícios desse antropocentrismo, pois define a natureza em função de sua separação da humanidade. O conceito de *wildness*, ao contrário, permite reconhecer a agência da vida não humana em seus próprios termos, sem reduzi-la a um espelho da condição humana.

Crist propõe uma “civilização ecológica” que abandone a lógica de dominação e adote uma ética de coabitação. Essa perspectiva converge com a proposta de Arias (2024), ao sugerir que a restauração ecológica deve ser orientada não pela recriação de paisagens idealizadas, mas pelo respeito à autonomia dos processos vitais.

Isabelle Stengers, em *No Tempo das Catástrofes* (2015), introduz a ideia de que vivemos em uma época em que Gaia — entendida não como deusa, mas como figura conceitual da Terra viva — se manifesta como força que resiste às pretensões humanas de controle. Para Stengers, a ciência moderna precisa “desacelerar”, abandonar a arrogância de impor soluções universais e aprender a ouvir os múltiplos modos de existência que compõem o planeta.

Essa perspectiva ecoa a crítica ao *wilderness*: a ideia de uma natureza pura e intocada é uma forma de silenciamento, que impede o reconhecimento da multiplicidade de vozes não humanas. O paradigma de *wildness*, ao contrário, abre espaço para ouvir Gaia em sua diversidade e imprevisibilidade, reconhecendo que a restauração ecológica deve ser um processo de negociação e cuidado, não de imposição.

Anna Tsing, em *The Mushroom at the End of the World* (2015), oferece uma etnografia das cadeias de produção e coleta do cogumelo

matsutake, mostrando como ecologias híbridas emergem em paisagens arruinadas pelo capitalismo. Para Tsing, a vida floresce nas ruínas, em arranjos precários e inesperados que desafiam a ideia de uma natureza pura.

Essa perspectiva é particularmente relevante para a ecologia de restauração. Em vez de buscar recriar ecossistemas originais, trata-se de reconhecer e valorizar as formas de vida que emergem em contextos de degradação, como expressão da *wildness*. A restauração, nesse sentido, não é retorno, mas invenção: criar condições para que novas ecologias híbridas possam prosperar.

Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski, em *Há Mundo por Vir?* (2014), exploram as cosmopolíticas do Antropoceno, mostrando como diferentes povos e tradições concebem o fim do mundo e a possibilidade de outros mundos. Para eles, a crise ecológica exige não apenas soluções técnicas, mas uma transformação cosmológica: reconhecer que não há uma única natureza, mas múltiplos mundos em disputa.

Essa perspectiva reforça a crítica ao *wilderness*, que pressupõe uma natureza única, universal e intocada. O paradigma de *wildness* é mais compatível com a pluralidade cosmopolítica, pois reconhece que a vida se renova de formas múltiplas e imprevisíveis, em diferentes contextos culturais e ecológicos.

As contribuições de Crist, Stengers, Tsing, Viveiros de Castro e Danowski convergem em um ponto fundamental: a necessidade de superar a ontologia moderna que separa natureza e cultura, humano e não humano, sujeito e objeto. Cada um, a seu modo, propõe uma visão em que a vida é reconhecida em sua autonomia, multiplicidade e imprevisibilidade.

Essas perspectivas enriquecem a proposta de Arias (2024) e a noção de *wildness*, oferecendo fundamentos filosóficos, antropológicos e éticos para uma ecologia de restauração que não busca recriar um passado idealizado, mas abrir espaço para futuros possíveis. Trata-se de uma restauração que reconhece a agência da vida não humana, valoriza as ecologias híbridas e adota uma ética de coabitação e cuidado.

Implicações práticas para a ecologia de restauração

A transição conceitual de *wilderness* para *wildness* não é apenas uma mudança terminológica ou filosófica: ela possui consequências diretas para as práticas de conservação e restauração ecológica. Se o paradigma do *wilderness* orientava políticas baseadas na exclusão humana e na busca por uma natureza intocada, o paradigma do *wildness* propõe uma abordagem mais dinâmica, processual e inclusiva, que reconhece a inevitável presença humana, mas também a autonomia dos ecossistemas.

Da restauração como retorno à restauração como processo

Durante grande parte do século XX, a ecologia de restauração foi concebida sob o paradigma do *wilderness*, isto é, como um esforço de retorno a um estado original da natureza. Essa perspectiva, fortemente influenciada pelo ideal norte-americano de parques nacionais e pelo *Wilderness Act* de 1964, pressupunha que a restauração deveria recriar paisagens pré-coloniais ou pré-industriais, consideradas mais “autênticas” e “puras” (Jordan; Gilpin; Aber, 1987). O objetivo era devolver os ecossistemas a uma condição anterior à intervenção humana, como se fosse possível apagar séculos de transformações sociais, econômicas e ecológicas.

A concepção de restauração como retorno a um estado original foi fortemente influenciada pela visão de equilíbrio herdada da ecologia clássica, que entendia os ecossistemas como sistemas estáveis, orientados para um “clímax” (Clements, 1916). Nesse horizonte, restaurar significava reconstituir esse suposto ponto de equilíbrio, tomado como referência legítima para a ação. Embora essa perspectiva tenha inspirado projetos relevantes, ela se revelou limitada em diferentes dimensões.

Do ponto de vista histórico, a ideia de uma natureza intocada ignora o fato de que os ecossistemas sempre foram moldados por interações humanas. Povos indígenas e comunidades tradicionais desenvolveram, ao longo de séculos, práticas de manejo que incluíam a agricultura itinerante, o uso controlado do fogo e a domesticação de espécies, contribuindo para

a diversidade e a vitalidade dos ambientes (BERKES, 2012; KIMMERER, 2013). Desconsiderar essa história equivale a perpetuar a ficção de uma natureza “virgem”, separada da cultura.

No plano científico, a própria ecologia contemporânea reconhece que os ecossistemas são dinâmicos, sujeitos a perturbações, sucessões e reorganizações constantes. Pickett e White (1985) já haviam demonstrado que a noção de equilíbrio é inadequada para descrever sistemas complexos, que funcionam como mosaicos em transformação. E, em termos práticos, em um mundo marcado pelas mudanças climáticas, pela perda de biodiversidade e pela disseminação de espécies exóticas, não é possível restaurar ecossistemas a um estado passado. Como argumenta Higgs (2003), a restauração precisa lidar com a irreversibilidade e a contingência, aceitando que o futuro não pode ser concebido como mera repetição do passado, mas como abertura a novas formas de vida e de convivência. Diante dessas limitações, emerge a concepção de restauração como processo, em sintonia com o paradigma de *wildness*. Nesse novo horizonte, restaurar não significa voltar no tempo, mas criar condições para que os ecossistemas expressem sua capacidade de autorrenovação. Essa abordagem valoriza a espontaneidade, a resiliência e a diversidade, reconhecendo que a vida se reorganiza de formas imprevisíveis.

Exemplos concretos reforçam essa mudança de perspectiva:

- Projetos de regeneração natural na Mata Atlântica mostram que, ao favorecer a sucessão espontânea, é possível obter resultados mais eficazes e menos custosos do que com o plantio massivo de mudas (Chazdon, 2014).
- Experiências de *rewilding* na Europa (como Oostvaardersplassen, na Holanda) demonstram que permitir a ação de grandes herbívoros e processos naturais pode gerar ecossistemas dinâmicos e resilientes, ainda que diferentes das paisagens originais (Hodder; Bullock, 2009).
- Práticas indígenas de manejo do fogo revelam que a restauração pode ser entendida como coabitação, em que humanos e não humanos interagem para manter a vitalidade dos ecossistemas (Kimmerer, 2013).

Do ponto de vista filosófico, essa transição representa a superação da metafísica do *wilderness* — que concebia a natureza como estado fixo e intocado — em direção a uma ontologia do *wildness*, que reconhece a

natureza como processo vivo, dinâmico e autônomo. Trata-se de abandonar a nostalgia de um passado idealizado e assumir a responsabilidade de favorecer a vitalidade da vida em condições de incerteza.

Políticas públicas e gestão ambiental

A adoção do paradigma de *wildness* exige uma reconfiguração profunda das políticas públicas de conservação e restauração. O modelo tradicional, herdeiro do ideal de *wilderness*, priorizou a criação de áreas protegidas “intocadas”, concebidas como espaços de exclusão humana e preservação de uma natureza supostamente pura. Embora esse modelo tenha desempenhado papel importante na proteção de ecossistemas, ele mostrou-se limitado diante da realidade híbrida do Antropoceno, em que a influência humana é onipresente e os ecossistemas são marcados por interações complexas entre espécies nativas, exóticas e comunidades humanas (Hobbs *et al.*, 2013; Marris, 2011).

Nesse novo horizonte, torna-se necessário ampliar o escopo da restauração e da conservação para incluir ecossistemas híbridos, urbanos e periurbanos, onde processos de autorrenovação podem ocorrer de forma significativa. Isso implica reconhecer que a *wildness* não se manifesta apenas em áreas remotas, mas também em espaços cotidianos, muitas vezes negligenciados pelas políticas ambientais.

Entre as estratégias prioritárias para a restauração no Antropoceno, a criação e manutenção de corredores ecológicos ocupa lugar central. Esses corredores permitem o fluxo de espécies, a dispersão genética e fortalecem a resiliência dos ecossistemas (BENNETT, 2003). Mais do que simples conexões espaciais, eles expressam a lógica de *wildness*, pois possibilitam que processos ecológicos espontâneos se restabeleçam em paisagens fragmentadas, devolvendo vitalidade a territórios marcados pela intervenção humana.

Outro eixo fundamental é a valorização das áreas verdes urbanas. Parques, praças, telhados verdes e jardins comunitários constituem espaços onde espécies nativas e exóticas interagem em arranjos dinâmicos, revelando que a biodiversidade não se limita a ambientes “naturais”. Estudos recentes demonstram que a biodiversidade urbana desempenha papel crucial na provisão de serviços ecossistêmicos, como a regulação

climática, a polinização e o bem-estar humano (ARONSON *et al.*, 2017). Incorporar esses espaços às políticas de restauração significa reconhecer que *wildness* também se manifesta no coração das cidades, dissolvendo a fronteira entre o natural e o artificial.

Por fim, as paisagens culturais manejadas por comunidades tradicionais — quilombolas, ribeirinhos e povos indígenas — oferecem exemplos concretos de como cultura e ecologia se entrelaçam. O uso controlado do fogo, a agricultura itinerante e o extrativismo sustentável são práticas que favorecem a regeneração ecológica e a diversidade biocultural (BERKES, 2012; KIMMERER, 2013). Valorizar essas práticas nas políticas públicas implica superar a dicotomia entre conservação e uso humano, reconhecendo a coabitação como princípio ético e ecológico. Nesse horizonte, a restauração deixa de ser um exercício de exclusão e passa a ser um projeto de convivência criativa com a pluralidade da vida. Outro aspecto central é a necessidade de repensar as políticas de erradicação de espécies invasoras. Embora o controle de invasoras seja necessário em muitos contextos — especialmente quando ameaçam espécies endêmicas ou ecossistemas frágeis —, a lógica de purificação absoluta pode ser contraproducente. O caso dos parais, discutido anteriormente, ilustra como espécies introduzidas podem desempenhar papéis ecológicos relevantes, e sua eliminação pode gerar desequilíbrios inesperados. Essa constatação converge com a literatura sobre “novos ecossistemas” (*novel ecosystems*), que enfatiza a necessidade de avaliar funcionalmente as espécies em contextos híbridos, em vez de classificá-las apenas como nativas ou exóticas (Hobbs *et al.*, 2006; 2013).

Portanto, as políticas públicas orientadas pelo paradigma de *wildness* devem abandonar a lógica da pureza e adotar uma lógica da vitalidade: em vez de buscar recriar ecossistemas originais idealizados, devem favorecer processos de regeneração, resiliência e diversidade em múltiplos contextos. Isso implica integrar ciência, saberes tradicionais e participação comunitária, reconhecendo que a gestão ambiental é, ao mesmo tempo, prática ecológica e prática política.

Educação ambiental e mudança cultural

A transição para o paradigma de *wildness* não se limita a uma mudança conceitual ou metodológica na ecologia de restauração; ela implica

também uma transformação cultural profunda. A educação ambiental, nesse contexto, desempenha papel central, pois é por meio dela que se formam novas sensibilidades, valores e práticas capazes de sustentar uma ética da coabitação entre humanos e não humanos.

Historicamente, a educação ambiental foi marcada por uma visão romantizada da natureza como espaço intocado, herdeira direta do ideal de *wilderness*. Essa perspectiva, embora tenha contribuído para despertar a consciência ecológica, reforçou a dicotomia entre natureza e cultura, apresentando a natureza como algo externo à vida cotidiana, distante das cidades e da experiência comum. No Antropoceno, essa visão mostra-se insuficiente: a natureza não está apenas em parques nacionais ou reservas, mas permeia os espaços urbanos, agrícolas e tecnológicos, manifestando-se em formas híbridas e inesperadas (Latour, 1991; Marris, 2011).

Assim, a educação ambiental precisa ser reorientada para valorizar a vitalidade dos processos ecológicos em contextos híbridos, onde o natural e o artificial se entrelaçam de forma inseparável. Reconhecer a presença da natureza no cotidiano urbano é um primeiro passo: árvores que brotam nas calçadas, aves que se adaptam a ambientes construídos, microrganismos invisíveis que compõem o ar que respiramos. Como lembra Timothy Morton (2010), vivemos em meio a “hiperobjetos” como o clima e a poluição, forças que atravessam nossas vidas e dissolvem a fronteira entre o humano e o não humano. A educação ambiental, nesse sentido, deve ensinar a perceber a natureza não como algo externo, mas como presença constante e constitutiva da experiência urbana.

Outro aspecto fundamental é a valorização das práticas tradicionais de manejo, que revelam a íntima articulação entre cultura e ecologia. Povos indígenas e comunidades tradicionais desenvolveram, ao longo de séculos, formas de interação com o ambiente que não apenas garantem a subsistência, mas também promovem a renovação dos ecossistemas. O uso controlado do fogo por indígenas australianos e brasileiros, por exemplo, estimula a biodiversidade, previne incêndios de grande escala e mantém a vitalidade dos territórios (KIMMERER, 2013; BERKES, 2012). Incorporar esses saberes à educação ambiental significa reconhecer que *wildness* não é ausência de intervenção humana, mas expressão da vida em sua potência, mediada por práticas culturais que ampliam a resiliência dos ecossistemas.

Por fim, é essencial ensinar a importância da espontaneidade e da resiliência como características centrais da natureza. Os ecossistemas não são estáticos, mas dinâmicos, marcados por processos de regeneração, sucessão e adaptação. Como destacam Folke *et al.* (2004), a resiliência é a capacidade dos sistemas socioecológicos de absorver perturbações e se reorganizar sem perder suas funções essenciais. Valorizar essa dimensão significa aceitar a imprevisibilidade como parte constitutiva da vida, aprendendo a conviver com a incerteza em vez de buscar controlar rigidamente os processos naturais. A educação ambiental, nesse horizonte, deixa de ser um exercício de domesticação e passa a ser um convite à convivência criativa com a complexidade do mundo vivo. Essa mudança cultural é essencial para construir uma ética ecológica que reconheça a coabitação entre humanos e não humanos. Trata-se de abandonar a visão da natureza como cenário distante e intocado e adotar uma concepção em que a vida se manifesta em múltiplos contextos, inclusive nas ruínas do capitalismo (Tsing, 2015) e nos espaços urbanos densamente habitados. A educação ambiental, nesse sentido, deve ser formadora de uma sensibilidade capaz de perceber a *wildness* em toda parte: no crescimento espontâneo de plantas em rachaduras de concreto, na regeneração de florestas secundárias, na persistência de espécies em ambientes degradados.

Ao superar a visão romantizada do *wilderness* e adotar a perspectiva do *wildness*, a educação ambiental torna-se instrumento de transformação cultural, preparando as sociedades para enfrentar a crise ecológica com humildade, respeito e responsabilidade compartilhada.

Ética ecológica e coabitação

Do ponto de vista ético, a transição do paradigma de *wilderness* para o de *wildness* implica uma mudança profunda na forma como concebemos a relação entre humanidade e natureza. Enquanto o *wilderness* pressupunha a exclusão humana — a ideia de que a natureza só seria autêntica quando intocada, pura e separada da presença humana —, o *wildness* reconhece que humanos e não humanos compartilham um mundo comum, marcado por interações, interdependências e hibridizações. Essa mudança desloca a ética ambiental de uma lógica de separação para uma ética da coabitação.

Essa ética da coabitação pode ser sintetizada em três princípios fundamentais:

- Humildade diante da autonomia da natureza: reconhecer que os ecossistemas possuem dinâmicas próprias, que não podem ser totalmente controladas ou previstas pela ação humana. Essa humildade ecoa a proposta de Holmes Rolston III (1988), que defende o valor intrínseco dos processos naturais, independentemente de sua utilidade para os humanos.
- Respeito à alteridade dos seres não humanos: compreender que animais, plantas, rios e montanhas não são meros recursos, mas entidades dotadas de agência e valor próprio. Essa perspectiva dialoga com a noção de “comunidade biótica” de Aldo Leopold (1949), em que a ética ambiental consiste em ampliar o círculo moral para incluir o solo, a água, as plantas e os animais.
- Responsabilidade em criar condições para que a vida floresça em sua diversidade: assumir que, no Antropoceno, a presença humana é inevitável, mas que essa presença deve ser orientada por práticas que favoreçam a regeneração, a resiliência e a diversidade da vida. Essa responsabilidade converge com a proposta de Bruno Latour (2017) em *Facing Gaia*, ao sugerir que a política deve ser repensada como um espaço de negociação entre múltiplos agentes humanos e não humanos.

Essa ética da coabitação encontra ressonância em diferentes tradições contemporâneas. Anna Tsing (2015), em *The Mushroom at the End of the World*, mostra como a vida floresce em contextos arruinados pelo capitalismo, revelando a capacidade de regeneração e improvisação dos seres vivos. Isabelle Stengers (2015), ao falar da necessidade de “ouvir Gaia”, enfatiza que a ética ecológica deve partir do reconhecimento da alteridade radical da Terra, que resiste às pretensões humanas de controle. Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski (2014), ao discutirem as cosmopolíticas do Antropoceno, reforçam que a ética ambiental deve ser plural, capaz de acolher diferentes ontologias e modos de existência.

Assim, a ética do *wildness* não é apenas uma ética da preservação, mas uma ética da convivência e da responsabilidade compartilhada. Ela exige que os humanos abandonem a posição de senhores da natureza e assumam o papel de coabitantes em um mundo comum, em que a vida se expressa em múltiplas formas e em constante transformação. Essa ética

não se limita a proteger espécies ou ecossistemas específicos, mas busca criar condições para que a vida, em sua diversidade e espontaneidade, continue a florescer.

Restauração no Antropoceno

O Antropoceno, entendido como a época geológica em que a ação humana se tornou força planetária (Crutzen; Stoermer, 2000; Steffen *et al.*, 2011), impõe desafios inéditos à ecologia de restauração. As mudanças climáticas globais, a acidificação dos oceanos, a perda acelerada de biodiversidade e a disseminação de espécies invasoras configuram um cenário em que a noção de retorno a um estado “original” da natureza se torna não apenas inviável, mas conceitualmente inadequada (Higgs, 2003; Aronson; Alexander, 2013).

Nesse contexto, o paradigma de *wildness* oferece uma abordagem mais realista e, ao mesmo tempo, mais esperançosa. Em vez de buscar recriar ecossistemas idealizados do passado — muitas vezes definidos por referenciais históricos arbitrários —, trata-se de favorecer a emergência de novos arranjos ecológicos, capazes de se autorrenovar em condições mutantes. Essa perspectiva dialoga com a noção de “novos ecossistemas” (*novel ecosystems*) proposta por Hobbs, Higgs e Hall (2013), que reconhece a irreversibilidade de certas transformações e a necessidade de lidar com ecologias híbridas, em que espécies nativas e exóticas interagem em configurações inéditas.

A restauração no Antropoceno deve ser orientada por princípios que reconheçam a vitalidade própria da vida e a imprevisibilidade dos processos ecológicos. Nesse horizonte, a noção de resiliência torna-se central, entendida como a capacidade dos sistemas socioecológicos de absorver perturbações, reorganizar-se e manter suas funções essenciais (Folke *et al.*, 2004). Mais do que tentar fixar estados estáticos de equilíbrio, a restauração precisa priorizar a criação de condições que favoreçam essa resiliência, permitindo que os ecossistemas respondam de forma criativa e dinâmica às pressões que enfrentam.

Outro princípio fundamental é a diversidade, pois a multiplicidade de espécies, interações e funções ecológicas constitui um fator-chave para a estabilidade e a adaptabilidade dos sistemas vivos (ELMQVIST *et al.*,

2003). Valorizar a diversidade, contudo, não significa apenas proteger a variedade biológica, mas também reconhecer a importância da diversidade cultural e das práticas de manejo que historicamente contribuíram para a manutenção da complexidade ecológica. Nesse sentido, comunidades humanas não devem ser vistas como intrusas, mas como agentes que, em muitos contextos, ampliam a vitalidade dos ecossistemas por meio de saberes e práticas tradicionais.

Claro que essa abordagem não significa renunciar à conservação de espécies nativas ou à proteção de ecossistemas remanescentes, mas reconhecer que a restauração deve ser plural e contextual. Em alguns casos, pode ser necessário restaurar processos ecológicos fundamentais, como a ciclagem de nutrientes ou a dispersão de sementes; em outros, pode ser mais adequado favorecer a regeneração natural assistida ou até mesmo aceitar a presença de espécies exóticas que desempenham funções ecológicas relevantes (Marris, 2011).

Do ponto de vista filosófico, a restauração no Antropoceno exige uma mudança ontológica: abandonar a visão da natureza como estado fixo e intocado (*wilderness*) e adotar a concepção de natureza como processo vivo, dinâmico e autônomo (*wildness*). Essa mudança implica também uma ética da humildade e da coabitação, em que os humanos reconhecem sua inserção em redes ecológicas mais amplas e sua responsabilidade em criar condições para que a vida floresça em sua diversidade e espontaneidade (Crist, 2019; Stengers, 2015).

Em suma, a restauração no Antropoceno não pode ser concebida como um exercício de arqueologia ecológica, mas como um compromisso ativo com a vitalidade da vida em condições de incerteza radical. O paradigma de *wildness* oferece, nesse sentido, não apenas um horizonte conceitual, mas uma orientação prática para enfrentar a urgência ecológica do presente.

As implicações práticas da transição de *wilderness* para *wildness* são múltiplas. Do ponto de vista científico, significam adotar uma ecologia de processos, não de estados. Do ponto de vista político, significam ampliar o escopo da restauração para incluir ecossistemas híbridos e urbanos. Do ponto de vista cultural, significam educar para a valorização da vitalidade da vida em contextos diversos. Do ponto de vista ético, significam adotar uma postura de coabitação e respeito à autonomia da natureza. Em todos esses aspectos, o paradigma de *wildness* mostra-se mais adequado ao

Antropoceno, pois reconhece a ubiquidade da influência humana, em paralelo à resiliência e adaptabilidade da vida.

Exemplos adicionais de transição paradigmática

O caso dos pardais, tanto na China quanto no Brasil, é emblemático para compreendermos os riscos de uma lógica de purificação absoluta da natureza. Mas certamente não é o único exemplo. Diversas experiências históricas e contemporâneas reforçam a necessidade de abandonar o ideal de *wilderness* e adotar o paradigma do *wildness*, que reconhece a vitalidade e a imprevisibilidade dos processos ecológicos.

Recordemos do caso da reintrodução dos lobos em Yellowstone (EUA), na década de 1990. Após décadas de perseguição e extermínio, os lobos foram reintroduzidos no parque em 1995 e 1996, desencadeando um processo de “cascata trófica” que transformou profundamente o ecossistema. A presença dos predadores regulou as populações de cervos, permitiu a regeneração de bosques de salgueiros e álamos, e favoreceu até mesmo o retorno de aves e castores, alterando inesperadamente o curso dos rios. Estudos de longo prazo mostram que a biomassa de salgueiros aumentou em mais de 1.500% em algumas áreas, evidenciando como a restauração não é um simples retorno a um estado original, mas a ativação de processos dinâmicos que reorganizam o ecossistema de forma inesperada (Ripple; Beschta, 2012; Smith; Stahlecker, 2020).

Outro caso paradigmático é o dos coelhos na Austrália, introduzidos no século XIX para a caça esportiva. Sem predadores naturais, os coelhos se multiplicaram de forma explosiva, causando erosão, perda de vegetação nativa e impactos severos na biodiversidade. Estima-se que eles ameacem mais de 320 espécies nativas e causem prejuízos anuais superiores a 200 milhões de dólares à agropecuária australiana (Invasive Species Council, 2023). As tentativas de erradicação — desde cercas até vírus letais como a mixomatose e o calicivírus — tiveram resultados parciais e muitas vezes imprevisíveis. Esse exemplo evidencia os limites da lógica de controle absoluto e a necessidade de políticas adaptativas, que reconheçam a complexidade das interações ecológicas (Williams *et al.*, 1995; Cook; Fenner, 2002).

No Brasil, experiências de agroflorestas e sistemas agroecológicos oferecem um contraponto positivo. Projetos conduzidos por agricultores familiares, comunidades tradicionais e movimentos sociais demonstram que é possível integrar produção de alimentos, regeneração florestal e conservação da biodiversidade. Esses sistemas, inspirados em práticas indígenas e camponesas, favorecem a sucessão natural, aumentam a resiliência dos ecossistemas e promovem a coabitação entre humanos e não humanos. Estudos recentes mostram que sistemas agroflorestais no Cerrado e na Caatinga conciliam restauração ecológica com geração de renda, funcionando como alternativas viáveis ao modelo de conservação excludente (OLIVEIRA *et al.*, 2016; CAMARGO; FERNANDES; PEREIRA, 2020). Diferentemente do ideal de *wilderness*, que exclui a presença humana, as agroflorestas expressam o paradigma do *wildness*, em que a vitalidade da vida se manifesta em contextos híbridos, mediados pela cultura.

Esses exemplos, ao lado do caso dos pardais, revelam que a realidade ecológica não se deixa aprisionar por modelos fixos ou ideais de pureza. Pelo contrário, mostram que a vida se reorganiza em processos sempre dinâmicos, inesperados por vezes, que desafiam a lógica de controle ou mesmo a nostalgia de um passado intocado. É justamente nesse ponto que a virada conceitual do *wilderness* para o *wildness* encontra sua força: não se trata de recuperar um estado perdido, mas de criar condições para que a vitalidade própria dos ecossistemas se manifeste. Somente assim será possível pensarmos nas implicações práticas para a restauração ecológica, orientadas pela promoção de resiliência, diversidade e coabitação em contextos híbridos.

Considerações finais

A análise aqui desenvolvida demonstra que a permanência do conceito de *wilderness* como horizonte da ecologia de restauração não é apenas um equívoco conceitual, mas um risco ontológico e político diante da crise climática. O *wilderness* cristaliza uma visão metafísica ultrapassada, fundada na separação entre natureza e cultura, que já não se sustenta diante do Antropoceno. Ao insistir nesse paradigma, perpetuamos uma ficção moderna que obscurece a vitalidade própria da vida e legitima práticas de exclusão, purificação e controle que se revelaram desastrosas.

Os exemplos históricos analisados — da perseguição aos pardais na China e no Brasil às políticas de conservação baseadas na exclusão de comunidades humanas — não são meros episódios isolados, mas sintomas de uma mesma lógica: a crença de que a natureza só é legítima quando purificada da presença humana. Essa crença, ao negar a hibridização constitutiva entre humanos e não humanos, conduz a desequilíbrios ecológicos, injustiças sociais e catástrofes ambientais. *Wilderness*, longe de ser um ideal de preservação, converte-se em um obstáculo à perpetuação dinâmica da vida.

O conceito de *wildness*, ao contrário, emerge como resposta urgente e necessária. Ele desloca o foco da pureza intocada para a potência de autorrenovação da vida, reconhecendo que os ecossistemas são dinâmicos, imprevisíveis e autônomos, mesmo em contextos permeados pela ação humana. *Wildness* não é um convite à passividade, mas à responsabilidade: exige que criemos condições para que a vida floresça em sua diversidade e espontaneidade, sem pretender controlá-la ou reduzi-la a um estado idealizado.

A urgência desse deslocamento não pode ser subestimada. O colapso climático em curso — com ondas de calor letais, incêndios florestais devastadores, perda acelerada de biodiversidade e crises hídricas globais — evidencia que não há mais tempo para hesitações conceituais. Persistir no ideal de *wilderness* é insistir em uma metafísica morta, incapaz de responder à gravidade do presente. Adotar o paradigma de *wildness* é reconhecer, com clareza e sem demora, que a vida ainda resiste e insiste em se renovar, e que nossa tarefa é favorecer essa potência, não a sufocar.

Não se trata de uma escolha teórica entre modelos de conservação, mas de uma decisão ontológica que define as condições de possibilidade da vida no planeta. A crise climática não é apenas um problema ambiental: é a revelação brutal da falência da ontologia moderna. Diante dela, abandonar o *wilderness* não é uma opção, mas uma exigência inadiável. O tempo da contemplação já passou; o que resta é agir com a urgência que a situação impõe, reconhecendo que a sobrevivência comum depende de nossa capacidade de assumir o *wildness* como horizonte ético, político e ecológico.

Referências

- ARIAS, S. *The abandonment of the ideal of wilderness: Rewilding as the dissolution of the modern dual ontology of Nature and Culture*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2024. Disponível em: https://run.unl.pt/bitstream/10362/182086/1/Arias_S._2024._The_abandonment_of_the_idealof_wilderness.pdfAcesso em: 21 jan. 2025.
- ARONSON, J.; ALEXANDER, S. Ecosystem restoration is now a global priority: time to roll up our sleeves. *Restoration Ecology*, v. 21, n. 3, p. 293296, 2013.
- ARONSON, M. F. J. *et al.* Biodiversity in the city: key challenges for urban green space management. *Frontiers in Ecology and the Environment*, v. 15, n. 4, p. 189196, 2017.
- BENNETT, A. F. *Linkages in the Landscape: The Role of Corridors and Connectivity in Wildlife Conservation*. Gland: IUCN, 2003.
- BERKES, F. *Sacred Ecology*. 3. ed. New York: Routledge, 2012.
- BRASIL. Decreto nº 1.713, de 14 de junho de 1937. Cria o Parque Nacional de Itatiaia. *Diário Oficial da União*, Rio de Janeiro, 16 jun. 1937. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Atos/decretos/1937/D01713.html Acesso em: 21 set. 2025.
- BRASIL. Decreto-Lei nº 1.035, de 10 de janeiro de 1939. Cria o Parque Nacional do Iguaçu. *Diário Oficial da União*, Rio de Janeiro, 12 jan. 1939. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1035-10-janeiro-1939-372797-norma-pe.html> Acesso em: 20 set. 2025.
- BRASIL. Decreto-Lei nº 1.822, de 30 de novembro de 1939. Cria o Parque Nacional da Serra dos Órgãos. *Diário Oficial da União*, Rio de Janeiro, 2 dez. 1939. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1822-30-novembro-1939-411745-publicacaooriginal-1-pe.html> Acesso em: 21 ago. 2025.
- CAMARGO, G.; FERNANDES, G. W.; PEREIRA, H. Agroforestry and ecological restoration in Brazil: pathways for biodiversity conservation and livelihoods. *Experimental Agriculture*, v. 56, n. 4, p. 543560, 2020.
- CHAZDON, R. L. *Second Growth: The Promise of Tropical Forest Regeneration in an Age of Deforestation*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- CHOI, Y. D. Restoration ecology to the future: a call for new paradigm. *Restoration Ecology*, v. 15, n. 2, p. 351353, 2007.
- CLEMENTS, F. E. *Plant Succession: An Analysis of the Development of Vegetation*. Washington: Carnegie Institution, 1916.
- COOK, G. D.; FENNER, F. *Rabbits: The Enemy of the Environment*. Melbourne: CSIRO Publishing, 2002.
- CRIST, E. *Abolishing the Human*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.
- CRONON, W. The trouble with wilderness: or, getting back to the wrong nature. *Environmental History*, v. 1, n. 1, p. 728, 1995.
- CRUTZEN, P.; STOERMER, E. The “Anthropocene”. *Global Change Newsletter*, n. 41, p. 1718, 2000.
- CUNHA, M. C. da. *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DESCOLA, P. *Pardelà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

ELMQVIST, T. *et al.* Response diversity, ecosystem change, and resilience. *Frontiers in Ecology and the Environment*, v. 1, n. 9, p. 488-494, 2003.

ESCOBAR, A. After nature: steps to an antiessentialist political ecology. *Current Anthropology*, v. 40, n. 1, p. 130, 1999.

FIOCRUZ. PR – *Comunidades tradicionais lutam contra exclusão e por uso do território*. Mapa de Conflitos envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil, 2001. Disponível em: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/pr-comunidades-tradicionais-lutam-contr-a-exclusao-e-por-uso-do-territorio/> Acesso em: 15 set. 2025.

FOLKE, C. *et al.* Regime shifts, resilience, and biodiversity in ecosystem management. *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*, v. 35, p. 557-581, 2004.

GUHA, R. Radical American environmentalism and wilderness preservation: a Third World critique. *Environmental Ethics*, v. 11, n. 1, p. 71-83, 1989.

HAUSDOERFFER, J. *Catlin's Lament: Indians, Manifest Destiny, and the Ethics of Nature*. Lawrence: University Press of Kansas, 2007.

HIGGS, E. *Nature by Design: People, Natural Process, and Ecological Restoration*. Cambridge: MIT Press, 2003.

HOBBS, R. J.; ARICO, S.; ARONSON, J. *et al.* Novel ecosystems: theoretical and management aspects of the new ecological world order. *Global Ecology and Biogeography*, v. 15, p. 17, 2006.

HOBBS, R. J.; HIGGS, E.; HALL, C. M. (ed.). *Novel Ecosystems: Intervening in the New Ecological World Order*. Oxford: WileyBlackwell, 2013.

HODDER, K. H.; BULLOCK, J. M. Rewilding cultural landscapes: do large herbivores restore naturalness? *Ecological Restoration*, v. 27, n. 3, p. 242-250, 2009.

INVASIVE SPECIES COUNCIL. *European Rabbits: Environmental Threats of National Significance*. Melbourne, 2023. Disponível em: <https://invasives.org.au>.

JORDAN, W. R.; GILPIN, M. E.; ABER, J. D. (ed.). *Restoration Ecology: A Synthetic Approach to Ecological Research*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

KIMMERER, R. W. *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Minneapolis: Milkweed Editions, 2013.

LATOUR, B. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press, 2017.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1991.

LEFF, E. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis: Vozes, 2001.

LEOPOLD, A. *A Sand County Almanac*. Oxford: Oxford University Press, 1949.

MARRIS, E. *Rambunctious Garden: Saving Nature in a PostWild World*. New York: Bloomsbury, 2011.

MERCHANT, C. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row, 1980.

MORTON, T. *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

NEUMANN, R. *Imposing Wilderness: Struggles over Livelihood and Nature Preservation in Africa*. Berkeley: University of California Press, 1998.

- OLIVEIRA, R. E. *et al.* Restoring ecological functions using agroforestry systems in riparian areas of Brazil. *Floresta e Ambiente*, v. 23, n. 4, p. 589599, 2016.
- OSTROM, E. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- PICKETT, S. T. A.; WHITE, R. L. *The Ecology of Natural Disturbance and Patch Dynamics*. Orlando: Academic Press, 1985.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- RIPPLE, W. J.; BESCHTA, R. L. Trophic cascades in Yellowstone: The first 15 years after wolf reintroduction. *Biological Conservation*, v. 145, n. 1, p. 205213, 2012.
- ROLSTON III, H. *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- SMITH, D. W.; STAHLACKER, D. W. *Yellowstone Wolves: Science and Discovery in the World's First National Park*. Chicago: University of Chicago Press, 2020.
- STEFFEN, W. *et al.* The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, v. 369, p. 842867, 2011.
- STENGERS, I. *No Tempo das Catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- TSING, A. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- VERA, F. W. M. *Grazing Ecology and Forest History*. Wallingford: CABI Publishing, 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis: Univocal, 2014.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.; DANOWSKI, D. *Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. São Paulo: Cultura e Barbárie, 2014.
- WILLIAMS, C. K.; PARER, I.; COMAN, B. J.; BURLEY, J.; BRAYSHER, M. *Managing Vertebrate Pests: Rabbits*. Canberra: Bureau of Resource Sciences, 1995.

La cuestión del sujeto como encrucijada. Un aporte al estudio de la filosofía española

Cristhian De Bravo¹

Voy a partir asumiendo el diagnóstico que Heidegger realizó durante la primera mitad del siglo XX y que se podría resumir en que las posibilidades del pensamiento occidental hoy ya se encuentran completamente extenuadas. Este agotamiento de la metafísica en general como pensamiento del fundamento de las cosas resulta sobre todo apremiante, porque corresponde a un tipo de hombre, al menos el occidental, que no parece mostrar signos de recuperarse de la suerte de enfermedad que lo aqueja y que Nietzsche y otros ya habían entendido como nihilismo, es decir, cuando “la tierra se ha vuelto pequeña y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece”. Así, según este diagnóstico, uno podría aventurarse a decir que todos los acontecimientos que actualmente ocurren no serían más que las consecuencias de esta enfermedad crónica y cuyo síntoma más evidente sería la escrupulosa racionalidad que han desarrollado las actuales políticas. Por este tipo de racionalidad instrumental se escogen los medios más adecuados para llevar a cabo los propósitos políticos, ya sea mediante matanzas masivas, la injerencia en la política interna de otros Estados mediante la corrupción y el chantaje o bien a través del engaño sistemático que realizan los medios de información, todo lo cual, como digo, no sería más que el conjunto de los efectos históricos de una comprensión del ser basada estrictamente en un determinado concepto de sujeto. Heidegger apunta hacia esto cuando dice:

¹ Universidad de Córdoba.

Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad es reconducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento inquebrantable de toda certeza...La doctrina nietzscheana que convierte todo lo que es y tal como es en «propiedad y producto del hombre» no hace más que llevar a cabo el despliegue extremo de la doctrina de Descartes por la que toda verdad se funda retrocediendo a la certeza de sí del sujeto humano (2000, p. 109)

Este sujeto del que habla Heidegger creo que nos pone ante una encrucijada en la cual toda metafísica del sujeto resulta impotente para responder a las grandes cuestiones actuales.

Supongamos entonces que es verdad que la metafísica entendida como la determinada manera de pensar occidental ha llegado a un punto de agotamiento y que es necesario, por lo tanto, otro tipo de pensamiento que haga memoria del ser, según los términos de Heidegger. Admitamos esta tesis, aunque creo que no es necesario invocar a un dios, como hace Heidegger, para pensar un nuevo pensamiento. Creo que basta con reconocer en el pensamiento clásico español (me refiero al pensamiento elaborado entre los siglos XVI y XVII) un modo notablemente distinto, polémico, discutible, pero suficientemente profundo como para tenerlo en cuenta.

Lo que me propongo aquí es dar un ejemplo de que este pensamiento de raíz estrictamente española (o hispánica) nos puede decir algo hoy y acerca del sujeto como fundamento del ser humano.

Para ello lo que voy a intentar mostrar es que la idea del ser humano fue una idea en debate en los inicios mismos de la modernidad, y que finalmente terminó definiéndose según los términos cartesianos, como señala Heidegger. Sin embargo, la moderna idea del ser humano nunca dejó de polemizar con otra idea, una idea del ser humano elaborada por el pensamiento hispánico.

Indicación al origen del sujeto moderno

Voy a referirme en primer lugar a la manera como el término sujeto se incorporó al lenguaje corriente, y, a su vez, en qué sentido opera dentro de la filosofía del derecho. En tiempos de Nietzsche, es decir, durante la segunda mitad del siglo XIX, el término *Subjekt* ya circulaba en el lenguaje alemán y se había extendido al uso cotidiano desde el momento en que se

había hecho común la noción del ser humano fundamentalmente a partir de su cualidad moral. Alejandro Guzmán Brito (2002, p. 212 y ss.) realiza una suerte de genealogía del concepto de sujeto dentro de la tradición de la filosofía alemana del derecho desarrollada desde el final del siglo XVII con Puffendorf y toda la primera mitad del XVIII. Mediante esta filosofía el término sujeto va adquiriendo forma humana, por así decir, y pasa a comprenderse a partir del *status libertatis* del hombre. Según esta perspectiva, la condición de libertad no se restringe al estado de naturaleza previo a todo orden social, sino que se conserva como derecho y se extiende al estado social (Carpintero, 1987).

Para esta filosofía del derecho y, a su vez, para esta metafísica del sujeto, el derecho no se evalúa según la legalidad que articula el sistema de relaciones entre los miembros de una comunidad. El derecho corresponde a la voluntad como primer dato de la conciencia individual, lo cual tal vez no sea más que la herencia de una teología según la cual la omnipotencia era el atributo más esencial de Dios. Con todo, el derecho de la voluntad tiene vigor desde el momento en que el individuo se hace conciente de su libertad por una suerte de autoafección, o, como dice Schelling, por un sentimiento que se encuentra inscrito en cada uno (1989, p. 111). No está de más decir, por otro lado, que la cuestión de la libertad que Heidegger por su parte se encarga de señalar como cuestión fundamental a partir del tratado de Schelling, se remonta muy atrás. Basta saber que la denominada polémica de *Auxiliis* entre jesuitas y dominicos durante el final del siglo XVI y principios del siglo XVII acerca de la libertad humana tuvo significativas repercusiones posteriores que Leibniz reconoció en toda su profundidad.

Lo importante sin embargo es que la recepción de esta problemática cuestión la hereda una filosofía mediante la postulación de un individuo autónomo abstracto y en ese sentido la filosofía alemana del derecho se vuelve el primer testimonio de la comprensión moderna del ser humano basada en el derecho subjetivo como voluntad libre de toda sujeción.² El término sujeto obtiene su significado jurídico al definirse a partir de

² La ciencia jurídica alemana, señala Carpintero, parte “del hombre aislado, de la libertad que le corresponde, y todo el ordenamiento jurídico toma como punto único de referencia la libertad general y abstracta del individuo. Este fenómeno se observa, por primera vez en la Historia, en la Pandectística alemana del siglo pasado (s. XIX), que pretendió -en lo que se ha llamado su «gran ilusión»- traspasar desde el plano filosófico-iusnaturalista al plano jurídico-positivo la idea del individuo como «sujeto del Derecho», con todos sus atributos y predicados, especialmente con su capacidad de querer, de modo que el sistema jurídico fue desarrollado sobre esta figura (Carpintero, 1987, p. 477).

postular el poder de una voluntad individual que se autodetermina como átomo entre átomos libres de otros.

Ahora bien, concebir la libertad como dato primero de una voluntad frente a otras igualmente autónomas no sólo resulta una cuestión muy discutible, sino bastante sospechosa. Nietzsche descubrió en el sujeto “una ficción, una hipótesis” y en ese sentido desenmascara el fundamento de la libre voluntad individual.³ Heidegger reformulando esta crítica da pábulo para que ciertos filósofos a partir de la segunda mitad del siglo XX como Foucault, Derrida y Deleuze, pero también algunos psicoanalistas como Lacan y algunos estructuralistas, desarrollaran el concepto de sujeto de manera igualmente polémica al denunciarlo e incluso al sentenciar su muerte. El sujeto no es nada racional o matemático o ilustrado o científico, y, en suma, no es fundamento de las cosas presentes, ni mucho menos de sí mismo, sino un fondo oscuro que Freud denominó como inconsciente.

Este tipo de sujeto en debate, conceptualizado dentro del contexto cartesiano y conforme a la tradición moderna, manifiesta que el ser humano, al asumir las consecuencias prácticas del principio de su autoconciencia, se vuelve, conciente o inconscientemente, el sujeto único y exclusivo, no sólo en términos cognoscitivos, sino fundamentalmente pragmáticos. El sujeto moderno, es decir, el fundamento sobre el cual se ha construido científicamente la realidad, es el que actualmente y en su forma estatal da legitimidad a las cosas y, en suma, define lo que es o no es verdadero. La importancia del axioma cartesiano, *yo pienso, luego soy*, no se reduce a ser el fundamento racional-trascendental del conocimiento científico, sino el lema principal de una suerte de contrarrevolución ptolemaica según la cual el ser humano se vuelve la conciencia de una voluntad que se quiere a sí misma como centro moral del mundo.⁴ En efecto, aunque Descartes no haya escrito ningún tratado moral o político, y a pesar de que él mismo

3 “«Todo es subjetivo», tú dices: pero eso ya es interpretación. El «sujeto» no es algo dado, sino algo inventado, algo oculto. ¿Es necesario, en última instancia, situar al intérprete detrás de la interpretación? Eso en sí mismo es una ficción, una hipótesis” (2008, p. 222).

4 La expresión la tomo prestada de B. Russell. “Desde Kant, o tal vez sería más justo decir desde Berkeley, ha surgido entre los filósofos una tendencia, que juzgo errónea, a permitir que la descripción del mundo sea indebidamente influida por consideraciones que derivan de la naturaleza del conocimiento humano. Para el sentido común científico (que yo acepto), es obvio que sólo se conoce una parte infinitesimal del Universo, que hubo épocas incontables en las que no existió ningún conocimiento y que probablemente habrá otras incontables edades futuras sin conocimiento. Cósmica y causalmente, el conocimiento es un elemento sin importancia en el Universo; una ciencia que omitiera mencionarlo sólo padecería, desde un punto de vista impersonal, de una insignificante imperfección. Para describir el mundo, el subjetivismo es un vicio. Kant decía de sí mismo que había llevado a cabo una «revolución copernicana», pero habría sido más exacto que hablara de una «contrarrevolución tolomeica», ya que colocó de nuevo al Hombre en el centro del que lo había destronado Copérnico” (1983, pp. 9-10).

haya elegido vivir según la moral de su tiempo, en la imagen del árbol de la ciencia que él proyecta, la ciencia de la moral se representa como el fruto más perfecto de una metafísica del sujeto.⁵ En este sentido, el axioma *ego cogito ergo sum* equivaldría en su expresión más perfecta a *ego volo, ergo sum* (yo quiero, luego soy), principio al que se le podrían atribuir como sus consecuencias todos los acontecimientos actuales en los que, me parece, se revela el *ego volo* como el único y exclusivo *subiectum* del mundo y, en concreto, bajo las formas de las actuales potencias políticas, que ya no parecen Estados, sino conglomerados de intereses individuales.

Remisión al origen del término *subiectum*

En la *Metafísica* Aristóteles advierte que entre los sentidos del ser o, propiamente, entre los sentidos de la esencia, junto con el universal, el género y la forma, el *hypokeimenon* pareciera dar mayor testimonio del ser, puesto que hace referencia al fondo (*hypo*) de los accidentes. Ahora bien, si al *hypokeimenon* se lo considera según su cualidad permanente, señala Aristóteles, entonces lo identificamos con la materia, pues la materia permanece bajo todos los accidentes atribuibles. Este fondo por lo tanto tiene que ser la materia que da permanencia a las formas que predicamos en cada caso. Pero en seguida Aristóteles advierte que si queremos conocer la materia de cualquier cosa determinada, una mesa o un ser vivo, y comenzamos a sustraerle las formas atributivas que nosotros le hemos predicado, nos quedamos sin nada. Por lo tanto, este fondo no puede ser la materia, pues sin forma desaparece y queda oculto y oscuro.

Los teólogos cristianos habían comprendido el *hypokeimenon* mediante el uso lógico-gramatical, y en esto habían seguido a los estoicos, pero sobre todo porque sus especulaciones lingüísticas los habían conducido al reconocimiento de la palabra (*Logos*) como fundamento del ser. A este fundamento se lo denominó *suppositio* para referirse al sujeto lógico o *subiectum* para referirse al sujeto gramatical. Así, por ejemplo, en términos gramaticales se habla del *nomen* como *pars subiectiva* y el *verbum* como *pars declarativa*.

⁵ "Así, toda la Filosofía es como un árbol, del cual la Metafísica es la raíz, la Física el tronco, y todas las demás ciencias las ramas que salen de este tronco, las cuales se reducen a tres principales, a saber, la Medicina, la Mecánica y la Ética. Por ciencia de la Moral entiendo la más elevada y perfecta que, presuponiendo un conocimiento completo de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría" (Descartes, 1904, p. 14).

Tenemos entonces que el sentido del sujeto se forma a partir de este ámbito gramatical que toca con el sentido ontológico por el cual, como el mismo Aristóteles dice, “no decimos que Sócrates llegue a ser en sentido absoluto cuando llega a ser hermoso o músico, ni que perezca si pierde estos hábitos, puesto que permanece el sujeto (*hypomenein to hypokeimenon*), es decir, Sócrates mismo” (*Met.* 983b). Sujeto entonces es lo que está al fondo de los actos, pasiones y virtudes, diferente a éstas categorías, pero indisociable de ellas en la unidad de su ser.

Alejandro Guzmán Brito constata que el *subiectum* no habría variado su sentido lógico y gramatical hasta incorporarse al vocabulario jurídico alemán en el sintagma “sujeto de derecho”. Por ello afirma que no cabe imputarle a Descartes el novedoso uso del término sujeto que sólo Kant habría patentado en términos filosóficos. En efecto, Descartes aun utiliza el término *subiectum* en el sentido escolástico y en ese sentido al menos estrictamente los términos sujeto y objeto habrían intercambiado sus lugares sólo posteriormente. Guzmán Brito señala además que acaso no haya tenido ninguna influencia la concepción cartesiana del *ego cogito* dentro del desarrollo jurídico-moral del concepto de sujeto. Sin embargo, aunque Descartes no haya usado el término *subiectum* en un sentido equivalente al individuo humano, esta autoconciencia se da en el acto de poner las condiciones racionales de las cosas, de manera análoga a como Dios es la condición trascendental del mundo, según Suárez y Molina, que pone las condiciones del ente creado para actuar libremente. Lo importante, en todo caso, es que Kant no es quien acuña el término sujeto en términos filosóficos, porque, como se verá, mucho antes circulaba el término sujeto fuera de la gramática y la lógica, y circulaba ya en el idioma español. La palabra tenía por supuesto un sentido lógico y gramatical, pero era un término cuyo sentido coloquial era atribuible exclusivamente al ser humano. La genealogía propuesta por Guzmán Brito resulta por lo tanto muy ilustradora en cuanto al origen del sintagma “sujeto de derecho”, aunque resulta insuficiente, porque no toma en cuenta el desarrollo del concepto según la tradición del pensamiento filosófico español.

Para comprender en verdad el uso que se hacía del término en español antes de Kant, sin embargo, resulta necesario que nos remitamos al ámbito teológico, porque hay aquí, me parece, cierta idea que orientará la idea del ser humano a partir de su subjetividad y que en gran medida sirve de contrapunto para comprender el uso popular y filosófico del sujeto.

El sentido teológico del *subiectum*

Todos sabemos aproximadamente que durante la Edad Media se fue desarrollando una idea del ser humano de tradición estrictamente cristiana. Tal vez la cuestión más relevante para los teólogos era el doctrina de la Encarnación que los había llevado a considerar la doble naturaleza de Cristo. La orientación que tenían para resolver esta cuestión de carácter dogmático la daban los conceptos griegos, en este caso, platónico-aristotélicos, que habían cristalizado a su modo en los términos *esse* y *essentia*. Los teólogos tenían muy presente la relevancia de la comprensión de la diferencia entre el *esse* y la *essentia* o entre la *existentia* y la *essentia*, como posteriormente se interpretó. Algunos teólogos pensaban que la existencia era un mero accidente de la esencia humana y otros reconocían que, si bien la existencia sobrevenía a la esencia humana, este suceso era algo interior. Con todo, sólo a Dios pertenece esencialmente la existencia, y la esencia humana, en cambio, sólo participa de la existencia que le es adventicia por ser algo creado y, por lo tanto, finito. Ahora bien, pese a que el ser humano en comparación con Dios es nada (*res nata*), los teólogos admitieron, no obstante, que el hombre es el fundamento de Dios en tanto Dios encarnado, al punto de que las comunidades intelectuales cristianas comenzaron a elaborar primero los conceptos de *hypostasis* y *prosopon*, en griego, y *persona* y *suppositum*, en latín, términos que, como se puede apreciar, resultan estar conectados significativamente con el término *subiectum*, pues en todos los casos se apela a un fundamento, a algo que se encuentra al fondo.

Dentro de los esquemas del pensamiento griego esta doctrina de la Encarnación resultaría un sinsentido, y de hecho para los contemporáneos griegos de San Pablo la doctrina cristiana fue considerada más ridícula que impía, puesto que el cristianismo plantea la realidad de dos sustancias o naturalezas en un mismo ente. Los primeros teólogos interpretaron la esencia griega ya no como sustancia o naturaleza, sino como *hypostasis*, que, a su juicio, radicalizaba el fondo de la unión entre ambas naturalezas, la divina y la humana. No se trataba, por lo tanto, de la unión de la forma y la materia, unidad de la que habla Aristóteles y que corresponde al compuesto natural o artesanal de la obra de arte o técnica. Tampoco se trataba de la unidad del sujeto y sus predicados mediante un enlace lógico, sino de la existencia única de ambas naturalezas en el ser de Cristo.

Cristo es la persona como fundamento de Dios y así llega considerarse este fundamento como lo que está (*iectum*) al fondo (*sub*) radical de ambas naturalezas. Es cierto que la persona de Cristo es divina, pero no por ello Cristo deja de ser esencialmente humano. Lo que se encuentra debajo, el *subiectum* de ambas naturalezas y de todos los atributos por el que reciben lo divino y lo humano su realidad y consistencia, es el «punto», como dirá posteriormente Baltasar Gracián, donde aquí punto, por supuesto, no tiene una connotación matemática, sino que hace referencia al estado perfecto o principal de algo.

Lo importante es reconocer que dentro de la tradición católica se estaba generando de manera dubitativa en idioma griego, aunque finalmente con decisión en latín una idea del ser humano bajo el término radical de persona como unidad del ser, en este caso, del ser de Cristo, pero, en suma, del ser humano. Esta concepción que toma forma dentro de la tradición católica estaba orientada por una original comprensión del ser como acto primero, que recupera Tomás de Aquino y cuyo significado último Pedro de Ledesma (1596) dilucida con gran sutileza al final de su monumental tratado sobre la esencia de Dios.

Por otro lado, se podría decir que ciertas filosofías de mediados del siglo XVII se ocuparon de las consecuencias derivadas de las más extrema posiciones teológicas sobre la libertad y la existencia humana frente a Dios, de manera que, en algunos casos, estas consecuencias no fueron sólo el resultado de determinados argumentos teológicos, sino que estuvieron deliberadamente pensadas a la vista de fines morales y políticos. De ahí que estas conclusiones teológicas sobre la libertad humana, dadas sus problemáticas consecuencias antropológicas, hayan llevado a una auténtica inversión de la teología o, al menos, a una reorganización de la perspectiva a partir de la primacía de la libertad como condición metafísica del ser humano.

Ahora bien, por complejas razones históricas el cristianismo se escindió en dos interpretaciones del ser humano que no eran sino dos maneras de ser y, por lo tanto, dos ideas del ser humano. Ambas ideas del ser humano, tanto la idea del ser humano católico como la del ser humano reformado, se confrontaron dialécticamente durante los siglos XVI y XVII. De una posición nace el sujeto y su concepto tal como actualmente lo conocemos y con todas sus connotaciones modernas. De la otra posición nace el sujeto y su concepto tal como se da, por ejemplo, en

Baltasar Gracián, quien describe de la manera más clara el tipo de sujeto conceptualizado según la tradición del pensamiento español.

La necesidad de corregir el enfoque sobre la tradición hispánica del concepto de sujeto

Pero la tradición del pensamiento español resulta bastante equívoca. ¿A qué nos referimos con tradición del pensamiento español? Simplemente a toda la tradición de habla española, tanto en la península ibérica como en América, por lo que tal vez deberíamos denominar como hispánica a esta tradición. Por razones que seguramente provengan de la evidente hegemonía de los pensadores modernos, específicamente, británicos, franceses y alemanes, esta tradición ha parecido prescindible o, a lo más, insustancial.

Hay un autor a principios del siglo XX, Eloy Bullón, que ilustra el punto al que se había llegado en la comprensión de esta tradición hispánica. Él escribió en 1905 un libro que lleva por título *Los precursores españoles de Bacon y Descartes*. Un texto muy interesante, en el que rescata varios autores españoles de los siglos XVI y XVII. Bullón analiza algunos textos y saca a la luz ideas que en general se ignoraban o desestimaban. Pero el título resulta significativo, porque con toda llaneza nos da a entender su intención de rehabilitar a estos pensadores. Lo que se extrae de su texto es que los pensadores españoles son relevantes por ser “precursores” de los grandes filósofos modernos, por lo que se debería tener mayor cuidado a la hora de evaluar la originalidad de los modernos. Según Bullón, muchas de las ideas que estos filósofos modernos desarrollaron durante los siglos XVIII y XIX ya habrían estado de manera germinal e incluso suficientemente avanzadas en aquellos pensadores hispánicos.

Ahora bien, la falta hermenéutica de Bullón radica en evaluar a estos pensadores como “antecedentes” o “precedentes” o bien, como él mismo dice, como “precursores”, suponiendo así, bajo la orientación de la idea del progreso científico, que el curso intelectual de la filosofía sería un proceso análogo al de la ciencia, por lo que sería esperable encontrar en aquellos pensadores ciertas semillas o gérmenes de las ideas posteriores, tal como se podrían encontrar antecedentes de las ideas de Galileo en la segunda escolástica. Según el punto de vista de la historia de la filosofía moderna, los filósofos españoles de los siglos XVI y XVII

habrían preparado un terreno que sólo los filósofos modernos habrían, a su vez, cultivado y cuyos frutos sólo ellos habrían cosechado. Los teólogos, juristas y demás polímatas españoles, por otro lado, habrían agotado sus fuerzas en la preparación de este terreno y se habrían estancado por la censura de la inquisición, por una política imperialista o por cualquier otro motivo que, en suma, habría estancado la capacidad filosófica de unos frailes con ingenio, aunque encorsetados por el dogma católico. Bullón, sin embargo, no cae en estos prejuicios, porque en verdad él intentaba de hecho contrarrestar la posición antiespañola generada por la ilustración francesa y por los filósofos ingleses y alemanes. Con todo, lo importante en este punto es que Bullón representa, incluso contra lo que él mismo pretendía, una imagen de la tradición hispánica que sólo parece restringirse a una idea según la cual los pensadores españoles habrían sido una suerte de barbecho, un terreno que sólo habría sido propiamente cultivado por el posterior pensamiento moderno.

Reapropiación de la perspectiva de la tradición hispánica

Frente a la opinión según la cual el concepto de sujeto proviene de la conciencia reformada de ciertos filósofos, la comprensión católica de la referencia del término se reconoce en una tradición por la que el fundamento del ser no se encuentra en la conciencia o, al menos, en la conciencia de un ser autónomo y libre de toda fuerza externa. La tradición hispánica y especialmente la generada en gran medida por la denominada escuela de Salamanca, que asume una más antigua tradición que viene de Domingo Gundisalvo (siglo XII) y Pedro Hispano (siglo XIII), transmite la comprensión del ser en la unidad del acto, lo cual, en términos teológicos, se resuelve en la unión hipostática de Dios y el ser humano Cristo. Por eso no resulta en este sentido extraño que Baltasar Gracián, por su parte, haya podido comprender y definir al hombre en la unidad de Andrenio (naturaleza) y Critilo (arte) como un desarrollo y consumación del ser. El camino hacia la consumación del ser no se da para el ser humano de manera inicial como el ser de Cristo. Gracián dice:

No se nace hecho; vase de cada día perfeccionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto del consumado ser, al complemento de prendas, de eminencias (1986, p. 361).

Este fondo con connotaciones teológicas, pero originalmente metafísicas, y que se desarrolla dentro de la tradición hispánica, no es precursor del sujeto moderno y no tiene que ver con el axioma cartesiano, porque este *subiectum* de tradición hispánica y definido filosóficamente por Gracián surge de la comprensión del hombre a partir de la unidad del ser en la persona, por lo demás, uso del término que Gracián mismo patenta y que libera de toda connotación teológica.

Perfil jurídico-moral del concepto de sujeto

Ahora bien, cabe en este punto señalar que junto al sentido lógico-gramatical del sujeto, el significado del término se daba bajo una forma adjetival y hacía referencia a la condición de ciertos individuos, a saber, la relación de sometimiento de muchos inferiores a unos pocos superiores. De esta manera, dentro del ámbito jurídico-moral *subiecti* y *subditi* significaban lo mismo, es decir, los que estaban sujetos a un poder jurídico-político, en suma, la gran mayoría de los individuos dentro de un territorio administrado por un poder superior. Lo importante es que el sentido del *subiectum* comienza a gestarse conceptualmente dentro del ámbito de las relaciones humanas y, estrictamente, según el poder de quienes entraban en dialéctica o polémica. De manera que no fue extraño que el mismo término que se usaba para definir la condición del súbdito, se usara posteriormente para dar a éste lo que es justo, por ser también, en tanto humano, sujeto de derecho.

El concepto de sujeto que se generaba dentro del ámbito jurídico-político, por lo tanto, no hacía referencia al *subiectum* sin más, sino al *subiectum iuris*. El concepto de sujeto de derecho da cuenta del poder mismo del sujeto considerado igualmente libre de los otros que los demás, con igual capacidad e igual facultad para actuar. De este modo, el sentido del fundamento dejó paulatinamente de significar meramente el *subiectum* de atributos y predicados, y comenzó a identificarse con el ser humano como sujeto de derecho.

Dentro de la teología católica, por su parte, el término derecho viene a significar la capacidad de alguien que tiene para discernir entre el bien y el mal (s. XII). Por su parte, Marsilio de Padua dice sobre el *ius* que es “poder principal para reclamar alguna cosa”. Francisco de Vitoria a su vez dice que *ius* es “poder o facultad que le conviene a alguien según

la ley”. Y un poco más tarde afirma Domingo de Soto: “El derecho es lo mismo que la facultad de disponer de las cosas y de usar libremente de ellas.⁶ Derecho en este sentido no es ley, sino el poder por el cual un individuo justifica su voluntad, el poder por el cual estrictamente alguien domina sobre algo, fundamento de su voluntad según la ley o, en todo caso, libre de otro.

Uso popular del término sugeto y sugeto de poder en su elaboración escolástica

Pues bien, aquí me parece que cabe encontrar el punto crítico de la cuestión del sujeto y en donde las vías metafísica, teológica, lógica y moral confluyen. Practicamente un siglo antes de Descartes, el término sugeto con *g* (frente a sujeto con *j*, valga mencionarlo), se usaba en España y dentro de la lengua corriente. No devino en un concepto filosófico, pero era un término que corría dentro del habla común. Baltasar Gracián lo formula filosóficamente para dar cuenta de que el sentido del término lo da propiamente su extremo. Así como para Aristóteles la virtud es ontológicamente un término medio y extremo en términos morales, el sujeto no es simplemente el fundamento de una libertad para cualquiera cosa, sino fundamento eminente. Según el *Diccionario de Autoridades* (1726-1739), “sugeto”, tiene varias acepciones. Junto con la acepción lógico-gramatical, significa cierta medianía. “Cualquier persona indeterminada. Úsase frecuentemente de esta voz, quando no se quiere declarar la persona, de quien se habla: y así decimos, Un sugeto, o cierto sugeto dijo esto. Lat. *Homo quidam, vel quædam*” (<https://apps2.rae.es/DA.html>), pero también se entiende como la especial cualidad de un individuo y, por ello, su significado se obtiene de su extremo que es propiamente la virtud. El *Diccionario* cita un verso del poeta Argensola: “De alguno echaremos mano, sin perder de vista el sugeto mayor” (Ibidem) y a Quevedo: “Con las Escuelas, desde el leer hasta las cumbres Escolásticas, y Expositivas, y en todas Ciencias, criando sugetos... que merezcan las Mitras y Tiaras” (Ibidem). Sugeto puede ser la referencia de cualquier atribución y así funciona cuando este sugeto resulta indiferente, sin embargo, a su vez, vemos que sugeto se usa propiamente para referirse al extremo del término, es decir, no a cualquiera, sino al sugeto que ha llegado a ser persona. Por

⁶ Todos los textos citados los he obtenido del trabajo de Guzmán Brito (2002).

ello, se entiende que sugeto sólo sea estrictamente la persona, y por lo tanto, alguien cuyo ser se ha consumado, pues, como dice Quevedo, el sugeto es quien ha llegado a la cumbre de la ciencia.

De modo que podemos rectificar lo que dice Guzmán Brito y advertir que antes del giro que hace Kant en el uso del término, en el habla corriente española desde el siglo XVI por lo menos se venía usando la palabra sugeto no sólo según el uso escolástico, sino según el uso popular. De esta manera el término corriente fue cooperando con el sentido teológico de persona, adquiriendo verdadera sustancia filosófica, dado que el significado de sugeto aquí no radica en el derecho y la conciencia de la libertad, sino en el buen gusto de la persona, como dirá Gracián.

En todo caso, la cuestión del derecho hace referencia dentro del ámbito jurídico al sujeto de poder y a la conveniencia de ejercer un dominio sobre algo. Luis de Molina (s. XVI) define al *subiectum*, ciertamente, suponiendo el vocabulario gramatical. Pero que haya utilizado el término *subiectum* inequívocamente en referencia a un “quién”, seguramente no haya sido sólo por el uso gramatical, sino acaso también por el uso corriente de la lengua española, dado que lo que se encuentra puesto en cuestión es precisamente una cualidad atribuible al *subiectum* humano y de hecho una cualidad esencial, la de ejercer poder. Al ser humano se le atribuye exclusivamente el dominio sobre las cosas, según la palabra de la Biblia, lo que lo vuelve el exclusivo sujeto de poder en la Tierra. Esto obliga al ser humano, en último término, no sólo a dar razón de sus actos, sino a justificarlos. En ese sentido, según Molina, no sólo cabe preguntar por “la *quididad* del dominio: qué es el dominio y cuántos géneros de dominio hay”, sino también “por el de su sugeto” (*subiectum*), esto es, “a quienes conviene tener dominio” (1964, p. 72). El sugeto aquí se refiere evidentemente al ser humano que es capaz de ejercer dominio sobre algo y por ello la cuestión radica en saber a quién le conviene el poder. Lo importante es que Molina entiende el sugeto propiamente en relación con su legitimidad y, por ello, ya desde el principio el sugeto se encuentra en cuestión como algo que no es meramente un hecho, ahí delante, como un mero soporte de atributos o como un individuo libre y autónomo, sino que el sugeto se presenta teniendo que dar cuenta de sí mismo ante los otros y teniendo que dar razón de la conveniencia de su poder. El dominio en este sentido conviene a quién es capaz de justificar su poder sobre las cosas del mundo. Fue esta preocupación fundamental por definir al sugeto de

poder lo que movió a la junta de Valladolid a mediados del siglo XVI a dar lugar o no al poder imperial, lo que desencadenó en gran medida las cuestiones más apremiantes de la modernidad.

El sentido filosófico del sugeto

Se tiene poder, dicen los escolásticos, cuando alguien domina sobre lo propio. Ahora bien, lo que por derecho alguien tiene como propio es lo que cada ente hace. Así los escolásticos pudieron afirmar que el cielo tiene derecho a influir, el sol a iluminar, etc. Es derecho de cada ente actuar y hacer lo que es suyo propio. Y ¿qué sería lo propio del ser humano? Gracián afirma:

verás lo que cuesta el ser persona. Los brutos luego lo saben ser, luego corren, luego saltan; pero al hombre cuéستale mucho porque es mucho (1992, p. 43).

El ser persona cuesta y mucho, dado que el ser humano es *res nata*, es decir, un ente creado y, por lo tanto, un ente al que le sobreviene existir, aunque como una exigencia interior. El ente humano por mucho que cueste no puede no ser y, de hecho, le urge consumarse. Por ello, sólo el ente humano es capaz de ser persona, fundamento de su ser que implica un acto, que sin embargo no es definitivo, sino ocasional.

El gobernar, el discurrir, todo ha de ser al caso. Querer cuando se puede, que la sazón y el tiempo a nadie aguardan. No vaya por generalidades en el vivir, si ya no fuere en favor de la virtud, ni intime leyes precisas al querer, que habrá de beber mañana del agua que desprecia hoy. Hay algunos tan paradójicamente impertinentes, que pretenden que todas las circunstancias del acierto se ajusten a su manía, y no al contrario. Mas el sabio sabe que el norte de la prudencia consiste en portarse a la ocasión (1986, p. 288).

El sentido del *subiectum* que en la metafísica católica cristaliza en Gracián, se había nutrido de la vía teológica, pero también de manera muy significativa toma forma tanto dentro del habla corriente de la lengua como dentro del ámbito jurídico concomitante, pues el término estaba condicionado a ser no sólo el soporte de predicados, sino fundamento del poder. El sugeto así no se conceptualiza de manera meramente teórica, sino de manera esencialmente práctica, porque el sugeto se fue elaborando como concepto fundamental en el debate entre Ginés de Sepúlveda y

Bartolomé de las Casas sobre el ser de los aborígenes americanos y, en suma, sobre el ser humano mismo. En este debate correspondiente al encuentro entre españoles y nativos comenzó a definirse jurídicamente el *subiectum* del poder.

Gracián resolvió filosóficamente la cuestión del poder del sugeto en la persona, pues si la persona de Cristo es el sugeto del ser divino y humano, a su vez, el sugeto finito es Andrenio-Critilo que se cumple en el acto de ser persona. La persona, por lo tanto, es el verdadero *subiectum* del ser humano, pero no un *subiectum* reducido a la certeza de la autoconciencia, ni a la seguridad que proporciona el sustrato lógico de los atributos, sino sugeto que da cuenta de su poder, que no se basa en la arbitrariedad, sino en la consumación de su propio ser. Gracián afirma:

No hay perfección donde no hay defecto; dos ventajas incluye [ser personal]: poder escoger, y lo mejor (1986, p. 283)

La persona es la unidad como acto perfecto de ser, pues, como dice perentoriamente Tomás de Aquino, el ser es la actualidad de todos los actos y por esto es la perfección de todas las perfecciones. El ser mismo no se perfecciona con el sugeto, sino que el sugeto se perfecciona por el ser y así su acto de ser se cumple en esta perfección. El acto de ser que Gracián, a su vez, identifica en la persona, por lo tanto, es ese *subiectum* que, sin embargo, queda degradado por el *subiectum* cartesiano, más prepotente acaso, o al menos, más arbitrario. De ahí que ya en tiempos de Gracián se echasen de menos los verdaderos sugetos. Él dice:

Sin duda que así como dicen que van degenerando los hombres y siendo más pequeños cuanto más va [...] sospecho que también los corazones se van achicando; y así se halla tanta falta de aquellos grandes sugetos que conquistaban mundos, que fundaban ciudades [...] (1992, p. 197).

Alguien podría decir hoy, tal como en tiempos de Gracián, que se echan de menos a los grandes sugetos, acaso porque tal vez en verdad el sugeto, es decir, el sugeto moderno se encuentra en una encrucijada o, mejor dicho, porque él mismo se ha vuelto una encrucijada que le exige ponerse en cuestión tal como en la Junta de Valladolid se detuvo la conquista para preguntar por el fundamento mismo del ser humano. Sin embargo, que se detenga la devastación en el medio oriente y la corrupción en el centro

mismo de Europa para evaluar la situación general del mundo mediante el concurso de filósofos y juristas resulta hoy tan imposible como ridícula.

Por otro lado, acaso sea impertinente y hasta frívolo decir que el sujeto actual se encuentra ante una encrucijada por su falta de gusto o por su mal gusto. Pero tal liviandad del lenguaje sería posible si sólo comprendemos el gusto en un sentido frívolo e impertinente, porque es precisamente aquí, en el concepto de gusto donde radica el sentido del sugeto que define Gracián y la tradición hispánica, sugeto cuyo saber se basa en el buen gusto

Cabe cultura en el gusto, así como en el ingenio. Realza la excelencia del entender, el apetito del desear, y después la fruición del poseer. Conócese la altura de un caudal por la elevación del afecto (1986, pp. 385-86).

Tanto el ingenio como el gusto tal vez sean los conceptos fundamentales del pensamiento de Gracián, conceptos que en verdad vertebran toda la tradición hispánica. Pero por el gusto se realzan todos los actos humanos, dándoles no sólo su sentido, sino su propia dirección. El gusto enaltece y da sazón a la persona.

Tres cosas hacen un prodigio, y son el don máximo de la suma liberalidad: Ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevantemente jocundo. Gran ventaja concebir bien, pero mayor discurrir bien, entendimiento del bueno. El ingenio no ha de estar en el espinazo, que sería más ser laborioso que agudo. Pensar bien es el fruto de la racionalidad. A los veinte años reina la voluntad, a los treinta el ingenio, a los cuarenta el juicio. Hay entendimientos que arrojan de sí luz, como los ojos del lince y en la mayor oscuridad discurren más; hay los de ocasión, que siempre topan con lo más a propósito. Ofrecéseles mucho y bien: felicísima fecundidad. Pero un buen gusto sazona toda la vida” (1986, p. 478).

La palabra y uso del gusto han llegado hoy día a tal entendimiento y ejercicio que el gusto no sólo vale para cualquiera, porque tal como vale, deja de valer por la opuesta razón. De ahí que el mal gusto se vuelva actualmente la desazón del sugeto. En todo caso, lo cierto es que Gracián sabe algo con seguridad. Que el sugeto y, en suma, la persona supone un buen genio, es decir, eso que ya Aristóteles había reconocido como imprescindible y que sin lo cual todo acto es ciego.

nace de una sublime naturaleza, favorecida en todo de sus causas; supone la sazón del temperamento para la mayor alteza de su ánimo, débesele la propensión a los bizarros asuntos, la elección de los gloriosos empleos, ni se puede exagerar su buen delecto (1986, p. 241).

Sea como sea, aquí podemos apreciar otro concepto de sugeto, en los inicios de la modernidad, no menos problemático que el sugeto cartesiano, aunque mucho más profundo y rico en significado, pues está pensado a la luz del fundamento del ser, fundamento que, según la tradición hispánica, radica en el acto de ser persona, lo cual implica haber adquirido el arte del bien vivir.

Reglas hay de ventura, que no toda es acasos para el sabio; puede ser ayudada de la industria. Conténtanse algunos con ponerse de buen aire a las puertas de la fortuna y esperan a que ella obre. Mejor otros, pasan adelante y válense de la cuerda audacia, que en alas de su virtud y valor puede dar alcance a la dicha, y lisonjearla eficazmente. Pero, bien filosofado, no hay otro arbitrio sino el de la virtud y atención, porque no hay más dicha ni más desdicha que prudencia o imprudencia (1986, pp. 367-68).

Por eso Gracián, al comprender al sugeto desde sus actos, es decir, desde el ejercicio de su poder, reconoce que el ente humano no se reduce a ser fundamento de teorías y especulaciones, sino fundamento de “ojos y manos”, es decir, fundamento de un saber integral, teórico y práctico a la vez.

El saber y el valor alternan grandeza. Porque lo son, hacen inmortales; tanto es uno cuanto sabe, y el sabio todo lo puede. Hombre sin noticias, mundo a oscuras. Consejo y fuerzas, ojos y manos; sin valor es estéril la sabiduría (1986, p. 360).

Cabe pensar que cuanto más se distancia la teoría de la práctica, tanto más resultan justificables los actos monstruosos y aberrantes. Según la concepción del sugeto hispánico, para quien tiene sabiduría sin valor la prudencia se vuelve infértil.

Conclusión

Si la metafísica moderna es un suelo baldío donde nada crece, entonces eso significa que estamos ante la aniquilación del mundo y, por

así decir, en la extremaunción del ser. Nietzsche habla del nihilismo como época de nuestra historia y así parece que esta época seguirá siendo suelo baldío hasta que este fundamento se vuelva otra vez jocundo, precisamente la cualidad mayor del gusto, de ese gusto que no es sino la sazón del sugeto hispánico.

Bibliografía

- CARPINTERO, Francisco. La independencia y autonomía del individuo: Los orígenes de la «persona jurídica». En **Anuario de filosofía del derecho**, nº 4, 1987, pp. 477-522.
- DESCARTES, René. Principes de la Philosophie. En **Œuvres de Descartes IX**. Méditations et Principes. París: Léopold Cerf, 1904.
- DICCIONARIO DE AUTORIDADES. <https://apps2.rae.es/DA.html>.
- GRACIAN, Baltasar. **El Héroe, El Político, El Discreto, Oráculo Manual**. Barcelona: Plaza y Janés, 1986.
- _____. **El Criticón**. Barcelona: Planeta, 1992.
- GUZMAN BRITO, Alejandro. *Los orígenes de la noción de sujeto de derecho*. En **Revista de estudios histórico-jurídicos**, 2002, n. 24, 2002, pp. 151-247.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**, Barcelona: Destino, 2000.
- MOLINA, Luis de. **Relectio de dominio**, 1964, Granada: Brufau.
- NIETZSCHE, Federico. **Fragmentos póstumos**, Vol. IV (1885-1889). Tecnos: Madrid, 2008.
- RUSSELL, Bertrand (1983), **El conocimiento humano**. Orbis, Barcelona: Orbis, 1983.
- SCHELLING, Friedrich. **Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados**, Barcelona: Anthropos, 1989.

Como confrontar a tendência hegemônica ao afirmativismo? Contribuições críticas da filosofia de Julio Cabrera¹

Danilo Luiz Silva Maia²

O objetivo deste artigo é evidenciar o caráter crítico da filosofia de Julio Cabrera diante do fenômeno do *afirmativismo*, que se manifesta como uma visão de mundo amplamente englobante e versátil, predominante na quase totalidade da produção filosófica, desde seus primórdios até os momentos atuais. Para compreender em que consiste essa característica tão abrangente, bem como apreender a crítica erigida por Cabrera, convém iniciarmos elucidando o contexto conceitual dessas formulações.

Para seguirmos as principais linhas de raciocínio do Cabrera, é preciso observar a sua apropriação crítica da filosofia de Martin Heidegger. Dada a ontologia fundamental heideggeriana, a diferença que se estabelece entre *ente* e *ser* se apresenta como uma distinção crucial: *entes* tomados enquanto meros entes ensinam um *ser* que difere essencialmente das características típicas desses entes. De modo que, nesse prisma, convém

¹ O presente trabalho foi elaborado a partir de um recorte da comunicação “*Metafísica mínima do fim do mundo? Um exame sobre os tempos extremos na ontologia negativa de Julio Cabrera*” apresentada no VII Colóquio Internacional de Metafísica (Tema: *A Metafísica em Tempos Extremos*), realizado pelo PPGFIL/UFRN, em Natal – Brasil entre 16 a 18 de junho 2025. Tanto a participação no colóquio quanto a produção deste trabalho foram oportunizadas com apoio da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal (SEEDF), por meio do afastamento para estudos (Portaria nº 210, de 19 de junho de 2019 – DODF nº 117, e Portaria nº 30 de 15 de janeiro de 2024 – DODF nº 11) e com o apoio financeiro (cód. 001) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) (Portaria nº 206 de 4 de setembro de 2018 – DOU nº 172).

² Professor de Filosofia da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal (2009), doutorando em Metafísica pela Universidade de Brasília/UnB (2023). e-mail: danilo.maia@edu.se.df.gov.br.

notar que *ser* não deve ser compreendido em termos que se relacionem a características próprias dos entes, o que implica, inclusive, certa pertinência em se atribuir similaridades cruciais desse *ser*, assim tematizado, a um *nada*, a um *não-ser*, no horizonte dessa diferença ontológica que se torna manifesta (Ferreira, 2005, p. 9-10; Heidegger, 2009, p. 37-40; Zuben, 2011, p. 86).

Nessa direção, podemos convir com a alcunha de “ontologia negativa” sugerida por Julio Cabrera (2014, p. 26) para denominar esse esforço intelectual fundante que explicita a característica de que o *ser* não está simplesmente aí presente, e que a sua ausência, junto a certas características de negatividade, se deve fazer notar. Essa carência seria de um nível ontológico, algo que enseja os nossos esforços filosóficos à investigação dessa questão, em prol de uma compreensão mais apropriada de um sentido geral de *ser*. Diante deste lineamento acerca de negatividades constituintes na ontologia fundamental de Heidegger – em que percebemos um velamento fundante deste *ser* que não está meramente aí –, podemos voltar a nossa atenção para certas proposições e argumentações sugeridas por Julio Cabrera a respeito deste âmbito de investigações ontológicas.

Diferentemente da fonte fenomenológica de Husserl e Heidegger, a ontologia negativa de Julio Cabrera é assumida como *naturalizada*, centralizada na diferença entre *ser* e *estar*³, e no conceito de *terminalidade do ser*, considerado como a última referência no tocante ao âmbito de investigação da realidade. O fato de que *tudo surge em acabamento atritado* – ou seja, de que tudo esteja vinculado a um *surgimento-terminal* – é o mote diretriz desta específica compreensão ontológica. Uma proposta filosófica que se desenvolve em um diálogo crítico com diversas perspectivas filosóficas anteriores – entre elas a de Heidegger –, e que toma um caminho peculiar de desenvolvimento teórico.

O que Cabrera propõe como o principal foco de sua investigação ontológica – o *ser-terminal do ser* – é diagnosticado por ele como nunca tendo sido adequadamente tematizado como um objeto central de qualquer investigação filosófica. Pois, na ótica de Cabrera, toda a tradição filosófica ocidental tem sido baseada justamente em variadas maneiras de se evitar que a terminalidade do pudesse assumir em posição de centralidade ontológica. Isso porque o que predomina na filosofia é uma *visão de mundo*

3 Diferença essa que não deve remeter diretamente à filosofia heideggeriana, tendo em vista que “pouco ou nada tem a ver com a ‘diferença ontológica’ de Heidegger” (Cabrera, 2018, p. 82 e 83).

afirmativista, que seria uma caracterização ampla e peculiar da tradição filosófica (Heidegger incluído) que une a diversidade das proposições filosóficas em torno de uma diáspora impulsionada pela terminalidade do ser.

O afirmativismo seria, portanto, uma noção que capitaliza a tendência vital e defensiva bastante espontânea que o ser humano tem para ocultar o desvalor que desponta da sua própria estrutura terminal de ser. Todas as sociedades humanas, em suas múltiplas variações culturais, compartilham essa abrangente visão de mundo afirmativa, que se constitui em uma propensão a pressupor que o *ser* dos entes em geral deve estar isento de problemas estruturais – tendo em vista que seria, de algum modo, pura positividade. Além disso, a tendência predominante seria a de relacionar implicitamente certas valorações positivas ao *ser*, tais como: “ser é melhor que não-ser”, “ser-mais é melhor que ser-menos”, “não-ser é algo ruim”, “ser mal ainda é preferível do que não ser nada em absoluto” e que, enfim, “ser é bom” (Cabrera, 2014, p. 36).

Para conseguir erigir a sua perspectiva negativa como uma possibilidade genuína de se fazer filosofia, Cabrera adota uma postura metafilosófica – que ele chama de *metafilosofia primeira*, através da qual ele propõe a compreensão do caráter indissociável entre âmbito ontológico e axiológico⁴. Além disso, traça a distinção entre *ser* e *estar* – já mencionada –, na qual é possível compreender que algo pode ser tomado como valioso em seu *estar*, mesmo que se constate um desvalor intrínseco em seu mero *ser*. Assim, num tom metafilosófico, convém levantar o questionamento em torno da predominância de uma postura afirmativa nas práticas filosóficas tradicionalmente vigentes, diante da articulação argumentativa de uma ontologia negativa naturalizada.

Neste ensaio, portanto, buscaremos explorar um entendimento aprofundado sobre a proposta da filosofia negativa de Cabrera e examinar o seu posicionamento crítico diante do afirmativismo, evidenciando principalmente o seu esforço teórico em fundamentar seu posicionamento ontológico. Para isso, este trabalho se dividirá em duas partes. Em um primeiro momento, exploraremos a parte propositiva da filosofia negativa de Julio Cabrera, principalmente em torno de sua ontologia negativa e a sua contextualização como uma *metafilosofia primeira*. Em seguida, iremos

⁴ Cabrera argumenta apontando uma ingênua incoerência em quem busca total neutralidade ao realizar uma ontologia fundamental, tal como o esforço teórico e asséptico envidado pela filosofia de Heidegger (Cabrera, 2014, p. 23).

apresentar as principais características da visão de mundo afirmativista e as principais problematizações e objeções levantadas por Cabrera.

Filosofia negativa e metafilosofia primeira

Julio Cabrera propõe o conjunto de suas ideias como um sistema filosófico articulado e coeso, que trata mais primordialmente de uma reunião de assuntos explicitamente metafísicos – incluindo metafilosofia primeira, ontologia negativa, antropologia negativa e ética negativa –, e subsequentemente trabalha temas tais como a filosofia da linguagem e da lógica, através de sua abordagem negativa da argumentação, e a relação entre filosofia e cinema, implicada em sua teoria da racionalidade logopática. Ademais, ele também se dedica às discussões relativas ao tema da filosofia latino-americana. Assim, a composição global de seu pensamento é denominada como *filosofia negativa*, e busca articular coerentemente a sua fundamentação ético-metafísica com o modo de tratar os diversos temas filosóficos por ele investigados. O teor negativo de sua perspectiva filosófica gira em torno da tentativa de desvincular o fazer filosófico de tarefas consoladoras tipicamente vinculadas a um tipo de estratégia religiosa (Cabrera, 2020, p. 114). Além de ser negativo em relação à hipótese de um ser não-natural: o *ser* se restringe ao escopo de seu *surgir-terminal*, e somente este recorte seria assumido para legitimar as discussões ontológicas (Cabrera, 2020, p. 61-63). A partir disso, a filosofia negativa do Cabrera se propõe a desarticular o “fluxo da vida” e a escavar mais a fundo diante da postura afirmativa de banalizar e aceitar que “as coisas sejam assim mesmo” (Cabrera, 2018, p. 160).

Um marco inicial importante do processo reflexivo de Cabrera está em sua proposta de revisar e reformular a questão fundamental da filosofia, que ele propõe que estaria em lidar de forma radical com a seguinte pergunta diretriz: *o ser mesmo possuiria algum valor ético intrínseco?* (Cabrera, 2014, p. 28). De modo que a radicalidade da reflexão filosófica em torno do *sentido do ser* deveria ser migrada para a investigação em torno da questão sobre o *valor do ser*. Para argumentar em prol dessa necessária associação entre questões ontológicas e éticas, Cabrera assume o caráter insustentável de qualquer suposta neutralidade no âmbito da investigação ontológica, tecendo um vínculo inerente entre ontologia e ética, de tal modo que o ser humano – este ente ‘privilegiado’ que se encontra já sempre em

certa compreensão do ser – também se encontra invariavelmente situado de modo valorativo em sua relação com o ser:

La idea fundamental de Heidegger en *El ser y el tiempo* era que la vida humana – en el sentido de lo que él llama la ‘existencia’, y no, claro está, en un sentido ‘biológico’ – constituía un *acceso al ser*. Así, aunque vida y ser no son la misma cosa, están internamente vinculados a través de esa ‘accesibilidad’. Ésta es una pista correcta para comprender el porqué de la sistemática ocultación y olvido del ser en beneficio de los entes. El ser humano, único que puede preguntarse por el sentido y por el valor del ser, no puede hacerlo fríamente, como si estuviera en condiciones de observar al ser desde afuera sin mayores compromisos. En el ser está el hombre ya involucrado, y su pregunta por el ser se hace desde dentro del mismo, inevitablemente. (Cabrera, 2014, p. 29)

Além de estarmos, portanto, sempre pré-compreendendo o *ser* de determinado modo, nos encontraríamos também sempre sujeitos a certo impacto valorativo simplesmente pelo fato de *ser*, nessa relação tão fundamental e peculiar do ser humano com o seu mero ser. É certo que seria absurdo alegar que os valores se constituem em si mesmos como coisas que existem no mundo, porém na medida em que dispomos de categorias de compreensão do mundo podemos inferir certos impactos morais a partir de tais caracterizações da relação estrutural com o mundo. Em outros termos, “(...) *aunque en el mundo (...) no puede haber ningún valor, en el ser-en-el-mundo y sus modalidades, ciertamente que los hay.*” (Cabrera, 2014, p. 29). Dessa forma, segundo Cabrera (2020, p. 68), o mero fato de *ser* impõe certos impactos nos *entes*, um tipo de impacto que não é indiferente, mas que se traduz em um tipo de encontro *valorativo* do ser humano com o mundo.

Segundo Cabrera, na história ocidental da filosofia houve a priorização de uma *abordagem apreensiva-cognitiva* diante das questões ontológicas, onde mundo e ser deveriam ser tomados como objetos de apreensão por meio de mecanismos de pensamento e conhecimento humanos, de modo a se privilegiar algum tipo de descrição ou domínio intelectual (Cabrera, 2020, p. 71). O que pressupõe que haja um mundo, um ser, passível de ser pensável, conhecido, comunicável e, enfim, dominado por nossos esforços teóricos e práticos (Cabrera, 2020, p. 44).

A contraposição empreendida por Cabrera, diferentemente, está em propor uma *abordagem pático-negativa*, predominantemente afetiva,

existencial, interativa e vivida da relação com o ser, em que se evidencia essa experiência como muito mais intensa em comparação ao caráter geral e vazio da tarefa de se pensar e apreender a “noção” de ser (Cabrera, 2020, p. 45). Tal abertura a um caminho *pático* de investigação do ser foi algo magistralmente explicitado por Heidegger, por exemplo, através da questão da angústia e do tédio, porém esse feito não é o suficiente para o retirar de uma perspectiva ontológica apreensiva e tendenciosamente afirmativa (Cabrera, 2020, p. 48).

Heidegger seria um caso limítrofe para se pensar essa distinção entre postura afirmativa e negativa no tocante ao cerne da questão ontológica. Por mais que esse pensador alemão tenha empreendido uma ontologia fundamental recheada de elementos negativos, a sua intenção mais íntima é a de manter um ser “luminoso” e que atrai a atenção e o esforço intelectual da humanidade (Cabrera, 2009, p. 5). Por isso, talvez Heidegger precise ser considerado como o “último ontólogo afirmativo”, no sentido de nos fornecer uma curiosa forma de *desocultação afirmativa e sublimadora do ser*, um intrincado tipo de esforço filosófico em que se toma um *ser que não está* como fundamento sob o qual temos que criar elaboradas formas de aproximação intelectual, para compreender e acolher o seu sentido mais íntimo (Cabrera, 2020, p. 44). Mas e se isso ensejar algo intragável e ameaçar profundamente as nossas vidas? Não seria o impacto negativo do ser uma hipótese suficientemente frutífera para explicar o fenômeno do esquecimento milenar do ser? Que Heidegger quer nos fazer pensar que está a denunciar?

Para Cabrera, a abordagem apreensiva-cognitiva da ontologia está tradicionalmente vinculada a posições afirmativas, em que o foco teórico se volta a captar, pensar e dizer o ser. Quando essa apreensão do ser se dá em termos de *conhecimento*, essa ontologia é dita como cognitiva. O que é possível atribuir a Heidegger é que, segundo Cabrera, ele promove uma importante distinção entre *apreender* e *conhecer* o ser, mas que ainda seria uma distinção interna à postura afirmativa (Cabrera, 2020, p. 44 e 54). Algo que permanece perpassando tanto a ontologia apreensiva, quanto a sua faceta cognitiva, é a intenção dominadora, que esquece que o fundamento de ser – que atuaria como ponto de partida para todo e qualquer filosofar – é algo que não se permite ser dominado, mas justamente o contrário, que tal fundamento seria aquilo que nos arrebataria, nos submeteria e nos faria ficar passivos diante dele (Cabrera, 2020, p. 208).

Esse fundamento de ser, ponto de partida de toda e qualquer filosofia, segundo Julio Cabrera é a “terminalidade do ser”, fenômeno/conceito central de sua ontologia negativa, que aponta para o elemento universalmente vinculante de tudo o que vem a ser: o *surgimento-terminal*, caracterizado precipuamente por um *ser mingunte* e um *ser atritado*, e reações estruturais relacionadas a tais características (Cabrera, 2020, p. 211). A terminalidade constitui, portanto, o cerne do ser em geral, bem como expressa o modo de ser mais intrínseco e constitutivo de todas as coisas – materiais ou imateriais, viventes ou não-viventes –, de modo que os entes enquanto entes surgem minguentes-atritados, e tudo o que vem a ser submete-se a um paulatino acabamento pelo mero fato de ter vindo a ser (Cabrera, 2020, p. 211): “Los entes son terminales significa: terminan por ser, y no por ser lo que son específicamente.” (Cabrera, 2020, p. 211); “‘Ser-terminal’ es, pues, lo mismo que, simplemente, ‘ser’” (Cabrera, 2020, p. 22):

Los entes no terminan en cuanto son tales o cuales entes, o en cuanto son entes así o asá, o en cuanto son entes que están aquí o allá, sino que ellos terminan en cuanto SON, encuanto son entes, no tales o cuales entes, sino entes, entes que son (cualquier cosa). Terminan en su entidad, en su ser-entes. EL ENTE EN CUANTO ES MUERE. Lo que es mortal es el siendo-de-los-entes, el-que-los-entes-sean. No hay un ser profundo o invisible que no se manifieste en el ser-ente de los entes. Los entes mueren por ser. El siendo-de-los-entes es mortal, o, mejor aún, el modo de ser-ente de los entes es ser-mortal, los entes no pueden ser si no es mortalmente, o sea, terminando, terminándose (y esto es intolerable para el pensamiento, lo que por excelencia debe ocultarse). (Cabrera, 2020, p. 38)

Essa terminalidade pode ser vista entremeada na estrutura da vida humana, onde se faz notar ao menos três atributos invariantes: 1) *Ser mingunte*, ligado ao desgaste do mero passar do tempo a que um ser humano está sujeito desde o seu surgimento; 2) *Ser atritado*, presente nos diversos tipos de interações, e que no âmbito humano pode ser distinguido em três tipos de sofrimentos: a) dor física; b) desânimo psicológico; c) desconsideração social e inabilitação moral; e 3) *Ser insurgente*, que consiste na soma dos mecanismos humanos (biológicos, psicológicos, sociais, etc.) utilizados para reagir ao incômodo estrutural proveniente das características de seu ser mingunte e atritado, através do diuturno

esforço de criação intramundana de valores protetivos (Cabrera, 2018, p. 77 e 78).

A partir da conjunção dessas características estruturais do ser da vida humana, se depreende – por meio do *argumento do mal-estar profundo* – que seres como os humanos estarão invariavelmente submetidos a uma vida que é *estruturalmente desvaliosa*, pois não estão em condições de considerar a vida que decorre dessa estrutura como algo bom (podendo ser considerada, no máximo, como tolerável e suportável) (Cabrera, 2018, p. 78; Cabrera, 2021, p. 17). Diante do inevitável padecimento de sua própria desocupação ontológica – por estar em acabamento-minguante-atritado pelo mero fato de ter vindo a ser –, o ser humano lança mão de sua vasta capacidade simbólica para inventar linguagens, para organizar de modo complexo o seu meio social, para manipular e modificar o meio ambiente ao seu redor, etc., e atenuar o mal-estar profundo que estruturalmente lhe aflige. Desse modo, o ser humano precisa viver em uma constante fuga, sendo um ente que se constitui essencialmente de modo reativo diante da terminalidade de seu ser, que atua como fonte ininterrupta de desvalor, em maior ou menor grau, para ele. O seu modo peculiar de ser insurgente é o que lhe impulsiona a criar valores, não como mero ornamento ou passatempo, como algo opcional, mas como uma necessidade premente de sobrevivência. Essa fuga reativa é o que explica, segundo Cabrera, a existência de toda a diversidade e pluralidade de perspectivas filosóficas que já existiram, que existem e que irão existir: estamos todos em uma grande diáspora intelectual diante da terminalidade do ser, esse ponto de partida e motor universal do filosofar (Cabrera, 2020, p. 211).

Um tema que é possível ver perpassando notavelmente a história da filosofia é a pluralidade das proposições filosóficas, que muitas vezes têm relacionamentos conflituosos e incompatíveis entre si, e que é interpretado como um sinal desfavorável da teorização filosófica. A perspectiva afirmativa, em geral, tende a condenar o fenômeno da pluralidade de posições teóricas em filosofia, que seria um indicador de dispersão e fragmentação. Assim, o afirmativismo estaria mais propício a acreditar que as teorias deveriam estar relacionadas a uma verdade vinculada a uma realidade única, havendo a expectativa de alcançarmos uma única teoria correta, exclusiva e privilegiada para descrever o mundo (Cabrera, 2019, p. 15). Do ponto de vista da ontologia negativa do Cabrera, a pluralidade de posturas filosóficas é um fato que indica uma característica fundamental

da própria filosofia, o que aponta para a necessidade de se lançar mão de uma postura metafilosófica que se preocupe com um regime de não-eliminação para que se mantenha uma convivência minimamente viável entre a diversidade de perspectivas filosóficas.

Entrementes, Cabrera direciona essa ideia para a necessidade de que a sua ontologia negativa esteja intimamente associada a uma *metafilosofia primeira*. A variedade de discursos filosóficos possíveis, em que haverá diferentes maneiras de propor uma determinação do sentido de ser do ente em geral, carece de um meio metafilosófico minimamente funcional, para que seja factível que se coloque todas essas opções em perspectiva, de modo a diminuir a tentação de se eleger uma única filosofia como a verdadeira, última e definitiva (Cabrera, 2020, p. 74). Assim, vê-se que para tematizar apropriadamente o assunto da pluralidade filosófica – compreendendo de um modo salutar essa pluralidade, diferentemente da maior parte da tradição filosófica – é necessário priorizar o papel da metafilosofia, juntamente com uma hipótese fundante baseada em um tipo de “motor ontológico-estrutural negativo”, tal como o que é apontado no fenômeno da terminalidade do ser. A própria possibilidade de se adotar uma perspectiva negativa, tal como Cabrera faz, carece da atuação de uma metafilosofia colocada em posição privilegiada de discurso, afinal de contas a terminalidade nunca foi elaborada apropriadamente como um objeto central e decisivo de investigação filosófica. Ou seja, é preciso que uma metafilosofia primeira abra um caminho que libere a trivialidade do ser-terminal do ser ao pensamento filosófico (Cabrera, 2020, p. 6).

Uma maneira basilar de se proteger dos efeitos nocivos da desvalia de sua estrutura terminal é produzir uma duradoura *ocultação do seu mal-estar profundo*, que envolve diversas e complexas estratégias de ação, tais como ignorar, esquecer, dissimular, adiar e enfeitar tudo o que remete à aflição própria à estrutura do ser-terminal. De tal modo que uma reação bastante condizente diante do padecimento do mero ser – desse impacto constitutivo da terminalidade que nos marca com um mal-estar profundo – é a de *estranhamento*. Essa conduta de perplexidade diante da nossa carência ontológica fundamental revela a instalação bastante espontânea e comum de uma *tendência afirmativa*, bem no bojo do nosso modo de ser reativo diante desse desconforto estrutural.

Dito isso, passemos a explorar um pouco mais sobre essa tendência afirmativa mencionada, buscando compreender melhor as suas características e os seus mecanismos de funcionamento.

Tendência ao afirmativismo: como se opor a uma visão de mundo tão versátil?

A tese do Cabrera é de que toda a tradição filosófica adotou, de um modo ou de outro, uma visão de mundo predominantemente afirmativa, e essa tendência hegemônica carece de ser devidamente compreendida e criticada. Nesta segunda parte, portanto, traçamos o perfil do afirmativismo filosófico, bem como o aspecto crítico da filosofia de Cabrera diante desse fenômeno.

Como se configura, em linhas gerais, esse afirmativismo? Para dar um direcionamento preambular diante da amplitude dessa definição, podemos apontá-la preliminarmente como uma visão de mundo⁵ com abrangência multifacetada que diz respeito à pressuposição de certas características engendradas diante das questões ontológicas: *qual o sentido e o valor de ser?* A sua ampla e diversa cobertura indica que inúmeras discordâncias teóricas sobre pontos temáticos específicos, por exemplo, entre racionalistas e empiristas, entre materialistas e idealistas, entre deontologistas e utilitaristas, etc., ainda assim compartilham um mesmo ponto de vista afirmativo. Além disso, essa amplitude não se restringe apenas ao âmbito da filosofia, mas a todos os campos de atuação intelectual e cultural humana, incluindo a mentalidade da pesquisa científica, da produção artística, do senso comum, da crença religiosa, etc. Aqui estamos a destacar especificamente o afirmativismo presente no contexto das discussões filosóficas, mas que é possível de ser atribuída a outras áreas da atividade humana.

O afirmativismo filosófico, a que Cabrera pretende se opor, apresenta um duplo aspecto, sendo “afirmativo” no sentido de: 1) *rechaçar a terminalidade como elemento ontologicamente elucidativo do ser*; e também de: 2) *buscar apoiar a vida humana em uma positividade fundante atribuída de algum modo ao ser* (Cabrera, 2020, p. 112). Assim, *ser afirmativo*,

⁵ Aqui usamos uma noção que poderia ser apontada como aparentada, de algum modo, ao conceito de *Weltanschauung* de Wilhelm Dilthey, apesar de Cabrera explicitamente desvincular a sua filosofia negativa da “filosofia da vida” de Dilthey (Cabrera, 2020, p. 62).

em geral, significa corroborar com a ocultação da estrutura ontológica terminal – e sua consequente desvalia relativa à vida humana – e declarar alguma criação valorativa intramundana (ou mais de uma) como mais fundamental – mais real – do que a terminalidade estrutural do ser. Esse duplo sentido para o termo “afirmativo” aponta, portanto, para uma dinâmica sintética e coesa, própria da tendência afirmativa, que é a de rejeitar a possibilidade da questão do sentido de *ser* se determinar pela noção de terminalidade, assumindo a reação valorativa humana como sendo capaz, de alguma forma, de resistir decisivamente à estrutura terminal de ser. A posição afirmativa tende a ocultar sistematicamente o teor negativo na constituição do sentido de ser em geral, tal como uma inclinação bastante espontânea que faz com que nos abriguemos e nos protejamos de algo potencialmente danoso (Cabrera, 2020, p. 53, 93).

Cabrera identifica a visão de mundo afirmativa como sendo prevalecente ao longo de toda a história da filosofia ocidental, e discrimina um *esquema afirmativista*, que toma contornos peculiares ao longo das épocas, mas que mantém uma lógica de funcionamento que pode ser tomada como o cerne deste afirmativismo vigente (Cabrera, 2020, p. 133). Um exemplo magistral de afirmativismo na história da filosofia está em Hegel, que toma o real como sendo aquilo que o espírito consegue construir no tempo, defendendo que esse real nunca é algo simplesmente dado, mas o resultado de um trabalho espiritual que transforma em *para-si* o que estava meramente *em-si* (Cabrera, 2020, p. 209). Porém, a ontologia negativa mostra a possibilidade de que haja uma estrutura (do surgir-terminal) que exerça a sua predominância não apenas à pessoa de Hegel, mas também à própria filosofia hegeliana, que estariam ambos irremediavelmente sujeitos ao padecimento de um desgaste assimétrico e inexorável do tempo (Cabrera, 2020, p. 216).

Para compreender o nexo de operação desse esquema ao longo da história, é preciso explicitar e compreender alguns pressupostos adotados pela filosofia do Cabrera. Uma primeira postulação é a de que seria necessário tomar a relação entre âmbito ontológico e âmbito axiológico como intrínseca, onde tais domínios de investigação filosófica seriam indissociáveis entre si. Não seriam idênticos, pois o âmbito ontológico seria especificado por se referir à compreensão mais ampla sobre a *estrutura da realidade*, enquanto o âmbito axiológico mantém a sua referência à compreensão mais ampla sobre a *valoração humana* do mundo – contudo,

não seriam passíveis de ser completamente separados entre si. Essa relação imbricada ocorreria factualmente de modo implícito nos pressupostos afirmativos, já que a presença de qualquer valoração seria expressamente negada na pretensão dos discursos “neutros” sobre os fundamentos ontológicos – tal como Heidegger o faz (Cabrera, 2014, p. 23). Um sintoma dessa postura afirmativa estaria também na opção por elencar a questão do sentido do ser como mais fundamental do que a do valor do ser. A posição afirmativa não daria seriedade, profundidade e radicalidade suficientes à questão do valor do ser, tal como dá à questão do sentido do ser. Enfim, esse imbricamento entre sentido e valor – que mantém uma distinção imprescindível e um peso diferenciado entre essas questões – é um pressuposto importante que serve para embasar a compreensão do *esquema afirmativista*, que se constitui através de seis passos ou pontos principais, e que passamos a explicitar.

O primeiro e mais elementar ponto do esquema afirmativo diz respeito à postulação (geralmente implícita) de um fundamento ontológico “positivo”, de que há um *ser*, que possui gradações de realidade, em que se pode discriminar máximos e mínimos de realidade (Cabrera, 2020, p. 133). Podendo ser expresso também nos termos do “argumento ontológico”⁶, originalmente atribuído ao filósofo medieval Anselmo, onde se infere a existência de “um ser do qual não é possível pensar nada maior” (Cabrera, 2020, p. 157). Também podendo ser expressa como a exigência afirmativa de desautorizar qualquer status de entidade ao “não-ser”, requisito vigorante desde Parmênides e sua “obra-prima da ocultação” (Cabrera, 2020, p. 34 e 118).

O segundo ponto do esquema afirmativista diz respeito à posição em que se estabelece uma relação diretamente proporcional entre *ser* e *perfeição*, de tal modo que o máximo de *ser* coincide com o grau máximo de *valor* que a realidade pode expressar. Isso remete à teoria dos “transcendentais”, que vincula intrinsecamente o *Bom*, o *Belo* e o *Verdadeiro* como tendencialmente coincidentes (Cabrera, 2020, p. 163; Cabrera, 2018, p. 276), e sinaliza também para certa *ordem natural-racional* do bem, que a posição afirmativa frequentemente menciona ou pressupõe em seus discursos (Cabrera, 2020, p. 180 e 196).

⁶ Cabrera mostra como pertinente notar que esse argumento se reformula, de modo mais recente e aperfeiçoado, em termos de um “*argumento linguístico*”, no sentido de apontar a existência fundamental de um *ser*, por essa noção estar pressuposta em todo e qualquer uso linguístico que já nos encontramos desde sempre realizando (Cabrera, 2020, p. 34 e 35).

O terceiro ponto do esquema aponta para a posição de dar preferência por fazer algo passar do *não-ser* ao *ser*, tendo em vista que qualquer coisa que exista será considerada minimamente boa (em algum sentido) por simplesmente ser – enquanto as coisas más teriam algum “defeito de ser”, e teriam sua maldade advinda de algum tipo de desvio da bondade originária que se vincula ao grau máximo de ser. O mundo tal como o conhecemos surgiu de um *ser* em seu máximo grau de realidade e bondade – proveniente seja por emanção, criação ou outra explicação –, e isso sustenta a preferência pelo ser em detrimento do não-ser (Cabrera, 2020, p. 133).

O quarto ponto se refere à desconcertante constatação de que há “mal” no mundo, seja esse mal algo natural (catástrofes causadas por terremotos, incêndios, ou sofrimentos provenientes de enfermidades, etc.) moral (oriundos de corrupções, vícios, injustiças, hostilidades, perseguições, etc.) ou metafísico (imperfeições relacionadas à finitude e à fragilidade das coisas, etc.). A estranheza de que haja qualquer tipo de mal no mundo aponta para algo típico da mentalidade afirmativa, que tem dificuldades para encontrar uma explicação convincente para isso, sem que se admita que tenha sido derivado do princípio de ser maximamente perfeito (Cabrera, 2020, p. 133, 196). Aqui surge o “problema do mal”, característica nítida de uma ótica afirmativa, que se vê forçada a esvaziar os fenômenos que perfazem o mal de sua entidade ou realidade para desvincular esses fenômenos do princípio maximamente perfeito da realidade.

O quinto ponto é a associação do mal do mundo a uma fonte diversa de explicação, que resguarde a pressuposição afirmativa de que o ser possui um grau de perfeição, valor e bondade, e que o mundo, sendo algo derivado do ser supremo, não poderia ser mal por causa da sua fonte original de realidade. Ou, simplesmente, que o mal seria uma ilusão nossa, sem relação direta com o mundo. Assim, é mantida uma dissociação entre esse *ser-mal* do mundo e aquele *ser-bom* que deve estar intrinsecamente relacionado ao máximo de *ser*. Além disso, com essa necessidade de apontar para qualquer outra fonte que justifique esse mal, é comum atribuir a culpa desse mal do mundo ao ser humano, como causa de sua inserção ou aparecimento no mundo (Cabrera, 2020, p. 133).

O sexto e último ponto se refere aos *mecanismos consoladores*, que expressam a *exigência de não acabar* e a recusa de que a terminalidade

possa ter a palavra final no quesito ontológico. Tais mecanismos perfazem uma das características mais distintivas do pensamento afirmativo, e consistem – grosso modo – na pura e simples negação da terminalidade, direta ou indiretamente, grosseira ou sofisticadamente, por meio da postulação ou pressuposição de algo de imortal e/ou perene no ser (Cabrera, 2020, p. 38). Dadas as proposições precedentes – onde se reconhece que há mal no mundo e que esse mal não provém do máximo ser –, decorre-se um cenário de penúria vital e de desbalanceamento existencial para o ser humano, que impele *algum tipo de reconciliação* como contrapartida. O que pode ser visto também em termos de salvação, de um tipo de reencontro, de restauração, ou de cura para os seres humanos, e que fica atrelado ao cumprimento de certos processos e à adoção de certos comportamentos específicos para que esse prêmio consolador possa ser alcançado e possa trazer redenção. Assim, a perspectiva afirmativa procede por meio desta tendência para criar aparatos que prometem algum tipo de alívio aos infortúnios ontológicos do ser humano, no sentido de suprir o ser humano com esperanças de reabilitação, expiação, absolvição, purgação e/ou recuperação de um ser original perdido, e que só se faz possível através de um tipo de religação à fonte primordial de seu ser (Cabrera, 2020, p. 133).

Em resumo, o *esquema afirmativista* se estrutura através do enca-deamento desses seis pontos:

1. Há máximo *ser*;
2. *Ser* implica *perfeição* (em sentido axiológico, como valor ou bondade);
3. O mundo deriva-se desse máximo *ser*, de algum modo; sendo preferível que o mundo tenha vindo a existir do que se não tivesse vindo a existir;
4. Há mal no mundo (seja mal físico, moral ou metafísico);
5. O mal do mundo não significa o comprometimento de uma ligação intrínseca entre *ser* e *perfeição* (a culpa desse mal geralmente será atribuída à existência da humanidade no mundo);
6. O ser humano encontra-se em uma situação de carência ontológica e moral, porém dispõe de algum tipo *salvação*, que se faz possível mediante processos específicos de comportamento, que lhe permitirão se reconduzir ou se reconciliar ao máximo *ser*;

A reunião encadeada desses pontos resulta no esquema da perspectiva afirmativa, que produz e posiciona certos valores como sendo mais básicos (deus, espírito absoluto, progresso científico, conjunto de obras eternizadas da cultura, existência autêntica, etc.), assumindo tais criações como verdadeiramente mais “reais”, de modo que essa “realidade” afirmativa será uma encenação persistentemente ocultante da terminalidade do ser (Cabrera, 2020, p. 95 e 99). Assim, o afirmativismo se configura como um poderoso, amplo e constante trabalho humano que sustenta a diretriz de se privilegiar as partes ascendentes e florescentes da existência e da vida, em detrimento das descendentes e degenerativas que lhe são intrínsecas (Cabrera, 2020, p. 90, 91 e 93). Além disso, como perspectiva hegemônica que é, o afirmativismo adquire inclinações autoritárias para buscar garantir a manutenção da vigência de seus mecanismos de funcionamento (Cabrera, 2020, p. 68).

A maneira como esse esquema foi empreendido ao longo da história da filosofia varia sensivelmente de época para época, mas permite que se observe sua constância como um arcabouço diretriz presente em todo pensamento ocidental, desde os pré-socráticos, passando notavelmente pelo neoplatonismo, indo nitidamente até a filosofia de Karl Marx (Cabrera, 2020, p. 132). Em sua investigação historiográfica desta hipótese (de que todo filosofar que já existiu se originou em contraposição à desvalia da terminalidade de ser), Cabrera defende que houve *três grandes tipos de estratégias* mais predominantes ao longo da história da filosofia, para tentar sustentar esse esquema afirmativista e buscar apoiar positivamente a vida humana.

A primeira seria a *estratégia religiosa-ascética*, que consiste em apostar fundamentalmente na existência de uma *dimensão espiritual* que servisse para descrever um além-mundo e os comportamentos morais adequados que promovessem a salvação existencial. Estratégia essa que foi priorizada tanto na perspectiva afirmativa da antiguidade grega e romana, por meio de um conceito de natureza delineada como exclusivamente geradora; quanto também na perspectiva afirmativa do período medieval cristão, através da noção de uma divindade criadora e sagrada (Cabrera, 2020, p. 33). O segundo grande estratagema afirmativista seria a *estratégia racional-científica*, e consistiria em apostar em uma *dimensão natural-imanente* para descrever as possibilidades de reconciliação do ser humano com o mundo, fazendo uso de uma tentativa de equilíbrio entre

o uso da razão e da fé – estratégia predominante no período moderno, que iria do Renascimento até o século XIX. O terceiro grande artifício afirmativo seria a *estratégia romântica-existencial*, que apostaria no poder da liberdade humana e em uma *dimensão mística-imaginativa*, tendo como notório representante a filosofia do idealismo alemão.

Diante dessas estratégias relativamente bem marcadas nos períodos da história da filosofia ocidental, o séc. XX se caracteriza por acentuar a pluralidade de diferentes perspectivas afirmativas, que mescla elementos das três estratégias descritas acima. Contudo, é possível indicar que a partir do séc. XX foi-se dando um foco maior à *dimensão criativa-valorativa-intramundana* para estabelecer os mecanismos de consolação para o ser humano diante de sua situação estruturalmente desvaliosa – seja por meios racionais, por meios existenciais ou espirituais. Em geral, a filosofia desse período adota estratégias que evocam uma “absoluta falta de certeza”, em contraste com os períodos anteriores, marcados por “grandes certezas”. Nesse afirmativismo remodelado e multifacetado, o elemento consolador não desaparece, mas se torna predominantemente laico, incorporando a valorização exacerbada do âmbito intramundano, por meio da promoção cultural, científica e tecnológica deste âmbito (Cabrera, 2020, p. 112-113).

Percebe-se, desse modo, que o afirmativismo vai se desenvolvendo e ficando mais complexo e refinado com o passar do tempo. Diante da constante tensão entre as *exigências teóricas do pensamento*, de um lado, e as *necessidades existenciais de salvação*, de outro lado, essa visão de mundo tentará estabelecer algum tipo de equilíbrio entre essas duas frentes de criação de valores, no intuito de aproveitar ao máximo alguma eventual combinação de suas capacidades protetivas. Cabrera enxerga como sintomática a perdurável conservação dos referenciais religiosos, que se manifesta de um modo ou de outro em todas as épocas da história humana. De modo que ele enxerga o âmbito religioso como de maior potencial protetivo (prometendo plena perenidade e estabilidade que não encontramos no mundo) contra a desvalia do ser-terminal de nosso ser: “Dios fue un recurso epocal para lidiar con la desvalia del ser de una forma drástica (...)” (Cabrera, 2020, p. 178).

Contudo, a perspectiva afirmativa estará sempre mais tendenciosa para o lado de privilegiar a “salvação” em detrimento do “conhecimento”, de modo que não se permite que o pensamento teórico prevaleça plenamente perante a urgência dos mecanismos práticos de proteção à vida (Cabrera,

2020, p. 165, 169, 178). Priorização essa que é tipicamente afirmativa: “La teoría no puede perjudicar a la vida práctica, el pensamiento no puede poner a la vida en riesgo. (Tal vez resida aquí el núcleo mismo del pensamiento afirmativo).” (Cabrera, 2020, p. 157). Essa preferência da postura afirmativa pela “salvação” pode ser visualizada também na falta de radicalidade que tal postura tem diante das reflexões éticas, ao não colocarem apropriadamente a questão do valor do ser e se posicionarem habitualmente por meio de algum tipo de ética ôntica ou intramundana (Cabrera, 2014, p. 27).

Nesse contexto, a preocupação metafilosófica elementar que Cabrera apresenta em sua filosofia enseja a colocação de uma pergunta diretriz: *Mas, de que vale apontar ou criticar a ocultação do ser?* Uma vez assumida a postura crítica diante do afirmativismo vigente, quais objetivos se colocariam para uma perspectiva fundamentalmente negativa em filosofia? Que denuncie a sistemática ocultação e esquecimento do ser-terminal do ser?

Nesse vislumbre, é importante explicitar que, apesar da filosofia negativa ensejar uma postura crítica diante do afirmativismo – o que é feito por Julio Cabrera –, essa postura negativa-insurgente precisa ser bem compreendida em sua intenção crítica. A perspectiva negativa irá condenar veementemente a tendência afirmativa de rechaço à terminalidade como elemento ontologicamente elucidativo do ser, além de questionar a possibilidade da moralidade ética, tendo em vista o fenômeno da inabilitação moral⁷ que se evidencia na estrutura ontológica terminal humana. Contudo, pode-se dizer que será condescendente com o fato de que haja um ímpeto afirmativista de apoiar a vida humana, porque mesmo a postura negativa – ao escolher permanecer e se manter na vida⁸ – também tenderá a criar valores positivos e protetivos.

7 Em linhas gerais, esse conceito descreve a impossibilidade humana de atender às exigências éticas, mesmo compreendidas em um sentido mínimo, em todos os cenários e em todos os momentos, o que implica no fato de que estamos estruturalmente sujeitos à possibilidade de prejudicar e manipular os outros para continuar atendendo à nossa tarefa básica de criar valores reativos para compensar a desvalia estrutural de nosso ser (Barros, 2019; Cabrera, 2010, p. 113; Cabrera, 2012, p. 306; Cabrera, 2018, p. 79, 138, 155, 169, 189, 253): “A relevância da tese da inabilitação consiste em chamar a atenção para a diferença *ser/estar*: *estamos sendo* honestos numa situação estrutural na qual *somos* moralmente inabilitados.” (Cabrera, 2018, p. 218).

8 No contexto da discussão sobre a ética negativa, aquele que compreende a situação humana e adota essa perspectiva como referência deve ser visto como um *sobrevivente ético-negativo*, no sentido que percebe de imediato que o suicídio seria a atitude mais coerente e condizente diante da estrutura terminal e desvaliosa de ser, porém percebe que possui autonomia para decidir manter-se vivo e preocupado em não ferir exigências éticas, apesar de se manter em sujeição à inabilitação moral (Cabrera, 2020, p. 240-242).

A discrepância da postura negativa estará, portanto, em tentar manter-se crítica e lúcida diante da tendência humana à ocultação da terminalidade, mesmo sendo incapaz de efetivamente superar essa propensão tão fundamental. É certo que o modo como cada perspectiva irá empreender a sua criação de valores será fundamentalmente distinto entre si, principalmente se incluirmos a discussão em torno das exigências éticas. A diferença crucial entre essas duas visões de mundo reside no fato de que o afirmativo manterá esperanças em lidar de modo sublimador com o problema do *ser que não está*, enquanto o negativo mostrará o problema do padecimento terminal sem intencionar resolvê-lo. Para uma atitude afirmativa, vale a diretriz de que a verdade buscada pela filosofia deva ser interessante, complexa e inaudita, pois o afirmativismo precisará elaborar estratégias bastante rebuscadas para tentar rechaçar a terminalidade como elemento mais basilar da realidade. Já para uma perspectiva negativa, a verdade será sempre algo abrupto e óbvio, que se apresenta de forma incômoda e insuportável. De todo modo, ambas as visões não irão superar o problema fundamental do surgimento-terminal do ser, porém a filosofia negativa tentará lidar com essa impossibilidade de maneira sóbria e ética, enquanto o afirmativismo irá se ancorar em certo tipo de dissonância cognitiva para manter a esperança de superação desse problema fundamental como parte do motor que impulsiona as suas ações de criação de valores sustentadores da vida.

Em relação aos aspectos estruturantes do esquema afirmativista expostos acima, podemos correlacionar *possíveis formas de uma perspectiva negativa* em se contrapor à postura afirmativa, que seria, ponto a ponto, assim:

1. Não há o máximo *ser*, mas sim uma *escassez ontológica fundamental*, uma radical falta de ser. O ser mesmo seria nada – um nada primordial –, como uma névoa ilusória de realidade, sendo mais pertinente a percepção de um *ser que não está*, uma ausência basilar. Ou, também, seria o caso de se constatar que simplesmente *não há ser*, no sentido de constatar a ligação intrínseca que esse suposto *ser* possui com uma irrestrita, lenta e vertiginosa terminalidade (Cabrera, 2020, p. 56);
2. *Ser* não equivale à *perfeição* (valores não podem ser positivos, mas apenas positivados; a bondade não pode ser estrutural, mas somente intramundana). A perspectiva negativa desfaz o

vínculo afirmativo, de tal modo que o *ser mesmo* dos entes manifesta imperfeição, na forma do surgimento-terminal, minguante e atritado (Cabrera, 2006, p. 340);

3. O mundo se circunscreve a um ser-natural calcado em um invariante surgimento-terminal de tudo o que surge, de modo que não é forçoso que haja um ser com maior perfeição para além do âmbito natural do mundo, nem que a existência deste mundo seja preferível à sua inexistência – em termos éticos, inclusive, há razões contundentes que levam a crer que *seria moralmente melhor que o mundo não tivesse existido* (Cabrera, 2020, p. 202);
4. Há mal no mundo, no estrito sentido deflacionado de mal-estar físico, psicológico e moral; sendo que é a própria estrutura ontológica do ser, em sua terminalidade minguate e atritada, o que atua como fonte originária desse mal-estar (Cabrera, 2018, p. 276);
5. O mal-estar-no-mundo reflete a ligação entre *ser* e *imperfeição* (a “culpa” do mal-estar não deve ser atribuída aos seres humanos, mas à situação ontológica estrutural que eles invariavelmente padecem);
6. Não há salvação, não há qualquer tipo de processo de recondução ao máximo ser, pois não há máximo ser, nem escapatória ao mal-estar-no-mundo, uma vez surgido-terminal. A carência ontológica e moral do ser humano é simplesmente um reflexo vívido da escassez originária da terminalidade do ser em geral, como sua estruturação mais fundamental (Cabrera, 2020, p. 242; Cabrera, 2022, p. 75).

Considerações finais

A filosofia negativa de Julio Cabrera – fundamentada numa *metafísica mínima do fim do mundo* – confronta o fenômeno do afirmativismo, ciente de que não cabe uma postura eliminativa diante dela, mas sim de contraposição à predominância dessa visão de mundo. O que se enfrenta é justamente a sua hegemonia, bem como os seus efeitos moralmente enganadores e danosos.

Ambas as visões de mundo estariam sujeitas à ocultação (do ser-terminal) e à inabilitação moral, de modo que a contraposição entre postura

negativa e afirmativa pode ser compreendida em termos de graus de ocultação do ser-terminal do ser, tendo em vista que a oposição propriamente dita estaria no ponto (central!) de se adotar ou não a terminalidade como uma caracterização/descrição ontologicamente estrutural e decisiva. Esse antagonismo seria, então, a discrepância entre graus numa escala de ocultação e de inabilitação moral – o negativo buscaria ocultar o mínimo possível, e o afirmativo ocultaria o máximo que conseguiria –, visto que a filosofia negativa não superaria esses fenômenos estruturais pelo simples fato de buscar denunciá-los.

Ser afirmativo, em certo sentido, poderia parecer um destino inevitável a todos os seres humanos, contudo a proposta crítica da filosofia de Cabrera pretende expor o seu assoberbamento e a sua predominância superlativa. Assim, viver as expressões maximais que a visão afirmativa quer mostrar como naturais, mais adequadas ou isentas de problemas não é um imperativo necessário e intransponível. Em suma, Cabrera nos alerta para o fato de que essa ótica confrontada pode exacerbar a inabilitação moral a que o ser humano está suscetível, levando certas injustiças – toleradas e aceitas na cotidianidade afirmativa – a escamoteios profundos e sistemáticos. De modo que vale a pena reconhecer e apontar críticas contra essa específica forma (genericamente atuante) de ocultação afirmativa da terminalidade do ser (Cabrera, 2012; Cabrera, 2014; Cabrera, 2018).

Ao fim e ao cabo, encontramos na filosofia de Cabrera diversas maneiras de confrontar a hegemonia da visão de mundo afirmativa, predominante nas teorias e práticas filosóficas. Em seu conjunto, sua filosofia negativa se esforça para manter coerência ao admitir a sua incapacidade de abolir a tendência mesma à ocultação e à autoproteção presentes na estrutura ontológica do ser humano. Ser negativo seria, então, uma específica forma de insurgência diante da tendência bastante espontânea do ser humano em se proteger da desvalia do ser-terminal de seu ser *a qualquer custo*, e um tipo de evocação frequente das limitações presentes na capacidade de criação reativa de valores positivos e protetivos. Por fim, a própria atitude da filosofia negativa em buscar explorar de forma *radical* as questões fundamentais da ética, em uma perspectiva ontológica e naturalizada, seria uma maneira exemplar de confrontar o afirmativismo em sua hegemonia.

Referências

- BARROS, Marcelo V. M. Mal-estar e moralidade em Julio Cabrera: Ser humano como inabilidade moral. **Revista Sísifo**. Nº 10, v. 1, jul/dez 2019.
- CABRERA, Julio. O imenso sentido do que não tem nenhum valor. **Philosophos**, v. 11 (2), 331-365, ago./dez. 2006.
- CABRERA, Julio. **Terminalidade do ser contra a analítica do *dasein***. A ocultação por trás do ‘desocultamento’ (Uma crítica contra Heidegger). On-line. 2009. Disponível em <<https://drive.google.com/file/d/1aBsCttguJw61IqVHApluO7aKLzU37OB/edit>>. Acesso em: 12 jun. 2025.
- CABRERA, Julio. **Diário de um filósofo no Brasil**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.
- CABRERA, Julio. Impossibilidades da moral: filosofia da existência, naturalismo e ética negativa. **Filosofia Unisinos**, 13 (2-suplement): 296-310, out. 2012.
- CABRERA, Julio. **Crítica de la Moral Afirmativa**: Una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida. Barcelona: Gedisa Editorial, 2014.
- CABRERA, Julio. **Mal-estar e moralidade**: Situação humana, ética e procriação responsável. Brasília-DF: Editora Univ. de Brasília, 2018.
- CABRERA, Julio. **Introduction to a negative approach to argumentation**: Towards a new ethic for philosophical debate. UK: Cambridge Scholars Publishing, 2019.
- CABRERA, Julio. **La forma del mundo**: Ensayo sobre la muerte del ser – elementos de meta-filosofía primera. Florianópolis: Ed. do Autor, 2020. E-book.
- CABRERA, Julio. Para uma crítica da razão suicida. **Revista Nota do Tradutor**, v. 11, n. 23, 2021.
- CABRERA, Julio. **Devorando Nietzsche**: Por um niilismo sul-americano. Ibicaí, BA: Via Litteratum, 2022.
- FERREIRA, Luciana da S. M. **Uma crítica à psicologia a partir da diferença ontológica em Ser & Tempo**. Monografia de Aperfeiçoamento/Especialização em Filosofia. Universidade de Brasília, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser & Tempo**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.
- ZUBEN, Newton A. v. A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger. **Trans/Form/Ação**, Marília, SP, v. 34, n. 2, p. 85–102, 2011. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/1558>. Acesso em: 1 fev. 2025.

Pensar o abismo: sobre a ausência de fundamento em Heidegger¹

Fernando Gilabert

“De” Heidegger

O problema que este estudo busca abordar é de natureza heideggeriana. Ele surge de uma série de reflexões presentes nos textos do filósofo de *Schwartzwald*, mas o objetivo aqui não é o de se concentrar em um estudo sobre o que Heidegger pode dizer sobre o assunto, mas sim sobre o que pode ser dito “de” Heidegger. É necessário esclarecer que este trabalho aqui apresentado faz parte de uma reflexão sobre as abordagens do pensador de Meßkirch iniciada há vários anos e que não se encerra aqui. Antes, esta defesa pública é apenas um marco nesse caminho, uma metáfora muito apreciada por Heidegger, embora possa ser lida como algo independente. Este esclarecimento é pertinente para começarmos por expor o caráter do “de” Heidegger já anunciado.

“De” Heidegger. O “de” serve como suporte para o original, um início do caminho, um mero partir de um lugar em direção à abertura da estrada, pois não supõe uma meta, não supõe um “para” determinado, mas sim que o caminho percorrido se estabelece sempre que se chega ao seu fim (Gilabert, 2024, p. 19). Parafraseando o poeta, o caminho se faz precisamente enquanto se caminha, e só se pode falar desse caminho depois

¹ Este trabalho é resultado do projeto de pesquisa “Habitar la tierra en un mundo tecnificado”, no âmbito do II Concurso Nacional para la Adjudicación de Ayudas a la Investigación en Humanidades financiado por la Fundación Ramón Areces (CI Humanidades. 2025/28). Ref. CIHP25A8040. Universidad de Valladolid.

de percorrido, sem poder refazer os passos (Machado, 2003, pp. 16-17). É por isso que “de” Heidegger: está no início de toda essa pesquisa, mas depois o estudo se abre a outros estímulos intelectuais e deriva em um exercício reflexivo que se nutre de outros aspectos da tradição metafísica para oferecer uma proposta própria e singular. Porque não se trata de expor a obra de Heidegger em detalhes, mas sim de utilizá-la como uma caixa de ferramentas filosófica a partir da qual se pode analisar e compreender o mundo para além do mero contexto heideggeriano (Vázquez-García, 2010, pp. 8-9).

Isso implica um duplo jogo também presente neste texto, pois, por um lado, ele se apresenta como um paradoxo e, por outro, não há outra saída possível “do” pensamento heideggeriano senão essa mesma contradição. O paradoxo é que Heidegger aponta que o impacto de seu pensamento na filosofia do século XX não passa de um mal-entendido, uma vez que todo o seu interesse pela indagação da questão do sentido do ser é algo que lhe concerne apenas, uma vez que é algo que corresponde exclusivamente à sua existência singular, uma vez que só é possível oferecer aos outros, com certas garantias de serem bem interpretados, resultados já completos (Pöggeler, 1983, p. 10), isto é, respostas conhecidas, enquanto o pensamento que progride para uma solução não indica nada estável, pois é sempre provisório e cheio de reviravoltas. A questão sobre o significado do ser em geral também tem a particularidade, como se sabe, de não poder ser respondida como se fosse um mero resultado, pois então o que se faz é definir o ser como uma entidade em uso, algo que não é possível (Heidegger, 2006a, p. 4).

Consequentemente, a questão sobre o significado do ser em geral, colocada em toda a sua radicalidade e de maneira universal, isto é, como ontologia fundamental (Heidegger, 1990, pp. 187-195), não pode ser respondida com a garantia de ser concebida como um resultado completo, correndo sempre o risco de ser mal compreendida. Além disso, é necessário acrescentar como extra o que o próprio Heidegger vê em Nietzsche, a saber, que quando alguém dá seu próprio pensamento para ser compartilhado, não o ama o suficiente (Heidegger, 1995, p. 265).

No entanto, o paradoxo anterior que supõe o equívoco heideggeriano é complementado, por outro lado, por algo que o torna ainda mais complexo: que não há outra maneira de pensar o sentido do ser em geral senão estabelecer a questão tal como Heidegger tenta elaborá-la, porque

a tradição metafísica pergunta sobre o ente, ignorando aquela questão anterior (*Vorfrage*) sobre o ser (Heidegger, 1987, pp. 3-14).

Não é apenas a demonstração de que a questão como tal, isto é, a questão sobre qualquer coisa, também aquela que a tradição metafísica ignora, é necessária e não algo supérfluo (Platão, *Men*, 80d-80e), mas somente a partir da pergunta é que o horizonte do sentido se desdobra: a questão se torna uma abertura que não pode ser fechada com uma resposta padrão (Heidegger, 1992, pp. 20-21).

Mas mesmo essa abertura se torna ainda mais vasta na medida em que abrange não apenas a questão, mas também as próprias dobras do questionamento: o que se busca na questão (*Gefragtes*), aquilo que se pergunta (*Befragtes*), o próprio questionamento como tal (*Erfragte*) e aquele que pergunta (*Frager*) (Heidegger, 2006b, pp. 73-79). Por tudo isso, a deriva que se abre a partir das dissertações em torno da questão fundamental não pode deixar de apontar para um “de” Heidegger que se torna inevitável.

A “Ciência” Metafísica. A Partir de um Questionamento Essencial

É a partir desse duplo jogo que se estabelece o ponto de partida deste estudo, pois se inicia com a tentativa de compreender a história do ser a partir da reformulação que o pensador de Meßkirch dá ao arcabouço metafísico que perdura desde a antiguidade grega. Heidegger é mestre nesse duplo jogo, pois abre a própria possibilidade de um pensamento aporético ao enunciar todo o arcabouço metafísico: a metafísica só pode ser objeto de reflexão a partir de um “pensamento novo” para o qual é necessário um salto que supõe um afastamento dele, da metafísica, mas esse salto é em si mesmo metafísico (Heidegger, 1987, pp. 4-5). A metafísica busca responder pelos fundamentos (*Grund*) de toda a realidade, os fundamentos últimos, de modo que todo questionamento metafísico abarque a totalidade metafísica, mesmo para aquele que o realiza (Heidegger, 1976, p. 103).

A metafísica questiona os fundamentos de tudo o que existe, buscando compreender teoricamente o mundo e o que o sustenta, pois seu objetivo é conhecer a verdade mais profunda das coisas: por que são e por que são como são (Gómez-Pérez, 2006, p. 19)

Este questionamento também é duplo. Inicialmente, a questão diz respeito ao ente enquanto ente (*tò òn e òn*), pois investiga aquilo que é na medida em que é, e não espécies ou particularidades. Por isso, deveria ser chamada de filosofia primeira (*pròte filosofia*) (Aristóteles, *Met.* 1003a), que é o estudo do ente como primeiro conceito inteligível (Tomás de Aquino, *De verit.*, q.1). Contudo, essa primazia também incide num segundo momento, onde a questão não é mais sobre o ente enquanto ente, mas sim sobre os primeiros princípios e causas supremas, de tal modo que sua principiação é enfatizada e, com isso, abre-se a porta para as causas últimas que sustentam a existência na medida em que esta depende de uma autoridade superior (Suárez, *Disp. Met.*, IV, 3).

Dessa forma, tudo o que é físico é sustentado por algo além dele, além do físico, e, portanto, não pode ser determinado a partir de uma investigação meramente empírica, de modo que a nomenclatura “metafísica”, que em princípio tem uma função meramente classificatória, é completamente adequada para nomear o conhecimento do transcendente (Ferrater-Mora, 2005, pp. 2378-2379).

Esse duplo questionamento é o que condiciona a metafísica: por um lado, é uma ontologia (a questão do ser como ser); por outro, uma teologia (a questão do ser à qual tudo se refere, em última análise). Se a metafísica pensa o fundamento (*Grund*) e o pensa segundo esse duplo questionamento, sintetizado em uma onto-teo-logia (Heidegger, 1988, p. 69), ela, em última análise, negligencia o mero fato de pensar um fundamento último, que jaz esquecido desde as raízes mais antigas e profundas da filosofia: o ser, apesar de a própria metafísica reivindicar esse questionamento como seu (Heidegger, 2006a, p. 2).

Mas é justamente pela maneira como a metafísica trata o ser que ele permanece esquecido, porque a metafísica é equiparada à ciência e não à filosofia, apesar de ser ela própria o núcleo fundamental da filosofia, constituindo a questão fundadora (Heidegger, 1987, p. 3). Esta questão fundamental não está totalmente formulada na dupla questão da metafísica.

A metafísica é e deve ser filosofia; no entanto, ela tem uma atitude que a transforma em ciência ao longo da tradição. Talvez a palavra correta não seja “transformação”, se entendermos essa transformação como a transmutação de uma coisa em outra, uma mudança na forma de algo para que se torne algo diferente (RAE, 2014), mas sim uma metamorfose, se recorrermos à mera etimologia dessa palavra: um além (meta) dessa

mesma forma, um aumento exponencial que se desenvolve ao longo da história. Pois já em Platão encontramos o desejo por um conhecimento livre de contradições, que o pensamento filosófico não pode proporcionar, pois deve ser verdadeiro e infalível sobre o que existe (Platão, *Theet.* 152c) de forma estável, visto que o conhecimento do que está sempre mudando não pode existir (Platão, *Theet.* 182e).

Esse modelo, que se concentra em entidades eternas e imutáveis, torna-se mais agudo na Modernidade, com o Cartesianismo e a Era da Física (Kearney, 1970). A metafísica não se distancia muito do resto das ciências, sejam elas naturais, como a biologia, ou humanas, como a história, pois coloca o eixo de seu estudo no ente, e não no ser, como deveria ser a tarefa da filosofia: ela estabelece o ser como algo irreal (Kant, *KrV*, A598-B626), algo anedótico com o qual se salva de pensar o ser segundo um método racional.

Mas pensar segundo o método da ciência resulta em uma mera teoria do conhecimento sobre o ente: o quê, como e em que medida é conhecido (Gilbert, 2022, p. 195). O pensamento filosófico não dirige seu olhar para o ôntico, mas sim para o ontológico, uma vez que o ente tende a ser sempre contemplado individualmente e não interligado ao restante da existência, algo que só pode ser teorizado pensando o ser em geral (Heidegger, 2006a, p. 64).

Dessa forma, a questão sobre o ente estabelecida pela tradição metafísica é sempre uma questão “científica” sobre o fundamento, mas esse fundamento como tal não pode ser alcançado cientificamente, uma vez que a ciência só responde por meio dos entes, de modo que suas respostas apresentam o paradoxo de sempre se referir a algo, um ente, ulterior, pelo que o conhecimento do fundamento é sempre apresentado como algo imensurável, infinito (Chiurazzi, 2017, p. 158).

O Divino e o Humano. Notas sobre Onto-Teo-logia

Quando a ciência é questionada sobre seu fundamento (*Grund*), ela sempre responde com uma entidade. Essa entidade, em certo sentido, é sempre externa à disciplina científica por meio da qual é questionada, de modo que, sempre que o fundamento, por exemplo, da biologia ou da história é questionado, sempre se aponta que se trata de algo que não pode

ser determinado de acordo com os métodos dessas disciplinas. Recorre-se a uma entidade externa que dá sentido ao método em cada disciplina científica. Embora as metodologias sejam estabelecidas de acordo com um paradigma (Kuhn, 1996), também é verdade que a ciência se torna esse paradigma para a Modernidade como tal (Gilabert, 2023a, p. 18). A ciência só pode fornecer respostas de acordo com uma entidade dada e, para se fundamentar, deve dar um “salto” para fora dela, à maneira do salto metafísico, em direção àquilo que pode lhe fornecer os critérios necessários para justificar sua objetividade.

Mas para a ciência em geral, esse salto tem que ser em direção a algo fora da ciência, algo que não é de modo algum científico e para o qual não pode haver direção de acordo com a ciência, dessa forma ela recorre a algo anterior a si mesma, que a explica como tal (Heidegger, 2004, p. 108).

A ciência, toda ciência, volta-se para uma entidade que, em última análise, se engrandece e se constitui como a referência última para a disciplina, mas, para se explicar, para explicar seu ser, geralmente precisa recorrer à filosofia. No entanto, por muito tempo, devido à metafísica tratada como ontoteologia, o ser foi visto como uma entidade entre outras entidades, ainda que com uma classificação superior, de modo que o ser se torna “Ser”. Assim, não é a filosofia que é abordada principalmente quando se aborda a questão da fundação, mas sim outra ciência, a teologia. Dois esclarecimentos são necessários: o primeiro tem a ver com a natureza científica da teologia; o segundo, por que ela é considerada o recurso primário.

O primeiro esclarecimento advém do recurso de Heidegger à hermenêutica diltheiana: o cientificismo positivista característico do mundo moderno tende a pensar que as ciências naturais empregam métodos rigorosos segundo os quais se chega à verdade, enquanto nas ciências espirituais o modelo de rigor permanece em segundo plano por não poder ser assumido numa metodologia positiva. Contudo, Heidegger adverte que estas ciências espirituais não são menos rigorosas, mas antes implicam o caráter de exatidão, o que nada tem a ver com rigor e até o minaria nas ciências espirituais (Heidegger, 1976, p. 104). De fato, a diferença fundamental entre ambos os tipos de ciência é que as ciências naturais apontam para o mundo a partir de seus aspectos universais, de modo que experimentos de uma perspectiva positivista podem ser sempre repetidos

sob as mesmas condições e transformando o mundo em natureza, enquanto as ciências espirituais partem da particularidade de cada fato, provando-se irrepetíveis a cada vez (Rickert, 2013).

Portanto, a teologia também é uma ciência porque o evento que une o humano e o divino acontece sempre, a cada vez e de maneira diferente (Kierkegaard, SKS, AE, 555f), a partir de uma circunstância que não pode ser assumida pela metodologia positivista-natural, sendo necessária uma compreensão hermenêutica (*hermeneutisches Verständnis*) (Dilthey, 2008). Enquanto as ciências naturais baseiam seu método na explicação, as ciências espirituais, como a teologia, concentram-se na compreensão, entendida como o ato originário a partir do qual o mundo é apreendido segundo suas manifestações (fenômenos) a partir da referência humana que objetiva tais fenômenos (Ferraris, 2008).

O segundo esclarecimento baseia-se na ideia de uma separação do sagrado entre a pesquisa da criação e o estudo do Criador, de modo que o que vem primeiro, o que é criado, as coisas do mundo, sempre vêm depois daquele que as dá origem, de modo que a determinação da causa primeira se torna o fundamento último do mundo (Forment- Giralt, 1984, p. 21).

Mas isso implica uma espécie de competição com a filosofia para ver qual delas se encarrega dos fundamentos. Os teólogos argumentam que esta deveria ser a sua disciplina, a sua ciência, visto que a filosofia é uma teologia natural e, num nível superior, uma teologia sobrenatural deve ser colocada com base nos dados da revelação (Agostinho, CD, VI), de modo que a filosofia é apenas um serviço que auxilia na compreensão do divino (Illanes, 2017). Mas a filosofia tem um sucesso: a teologia, que é uma ciência, só pode ser tratada como um ser específico, ou ser supremo, é preferível. Mas, para lidar com isso, a filosofia não requer um pré-requisito que a teologia exige: a fé, visto que o filósofo não crê (Heidegger, 2004, p. 108).

A teologia trata da fé; é a ciência daquilo que é revelado pela fé e daquilo em que se acredita (Heidegger, 1976, p. 55). Sem fé, o significado último do divino se perde; não se pode recorrer ao meramente extra-mundano, de modo que o significado só é descoberto a partir da relação fundamental entre a existência e o mundo (Provinciatto, 2023, p. 207). A existência (*Dasein*) também é uma entidade, mas uma entidade que possui um caráter ontológico na medida em que uma interpretação de seu próprio ser lhe é essencial. Ao atribuir o significado dessa hermenêutica

ao sobrenatural, ao divino, que busca compreender por meio da teologia, suprime seu próprio caráter ontológico ao apontar para um exterior do mundo que só é viável segundo a fé. A rejeição dessa sobrenatureza implica um processo de secularização que é fundamental para a compreensão da história da metafísica.

Um processo de secularização. Do divino ao racional

A filosofia é, portanto, um passo além da teologia, não contemplando meramente uma entidade entre outras entidades e defendendo a reflexão sobre o ser em relação à diferença ontológica (ser e ser não são a mesma coisa, embora sempre existam juntos). Trata-se, então, de pensar sobre o ser. Mas esse pensamento encontra a dificuldade de tentar definir o objeto, se assim se pode chamar, de sua investigação. Porque o ser não é esta ou aquela entidade, não é qualquer coisa que se impõe como predominante, mas sim dedica-se apenas a dar sentido aos vários emblemas que se sucedem ao longo da história de seu próprio esquecimento.

O divino é o primeiro emblema de uma série que marca toda a história do esquecimento do ser. No alvorecer da metafísica, no mundo grego e a partir da obra de Aristóteles, o objetivo último era conceber o horizonte último da experiência do mundo (Seguró, 2015, p. 51). Desse conteúdo último, aqueles que existem encontram certas indicações de acordo com sua participação (*méthexis*) nesse fundamento último (Platão, *Rep.* 597a). As tradições platônica, aristotélica e escolástica apontam para essa participação de acordo com a dualidade entre essência e existência, que só se dá conjuntamente em um ser supremo que fundamenta todo o resto (Heidegger, 1991, p. 17). Mas, com a incursão do espírito moderno, a supremacia do ser extramundano é quebrada, e um substituto mais adequado é buscado para tomar seu lugar (Habermas, 2001).

Aqui, o espírito moderno não é sinônimo de era moderna. Esta última tem um limite histórico que situa oficialmente seu início em 1453 ou 1492 (LeGoff, 2014), com base na distinção feita por Cellarius e retomada por Hegel em sua filosofia da história (Hegel, *VG*, III, 3, 2). No entanto, em datas anteriores já existe uma certa semente que denota a Modernidade, como no proto-Renascimento de Petrarca e Dante, no Trecento italiano (Kristaller, 1979, p. 33), sendo impossível determiná-la corretamente

(Löwith, 1984: 129). Mas, para além da datação historiográfica, a modernidade é uma questão de atitude, a de ser moderno, atitude imbuída de conteúdo ontológico na medida em que se caracteriza pela consciência da diferença em relação aos antigos, que se desenvolve a partir da concepção do profano: a Antiguidade cede lugar ao sobrenatural ligando-se ao sagrado da Criação, enquanto a Modernidade não olha para a gênese passada, mas para o futuro, mas não com expectativa do desconhecido, mas tornando-o presente a cada vez, como um novo começo em cada ocasião que permite o progresso como bandeira da razão, emblema por excelência da modernidade filosófica (Saul, 1992). A era moderna é a era da razão: começa com Descartes e atinge seu ápice na crítica kantiana (Hegel, *VP*, IV, 3, 3).

Mas a racionalidade não é uma invenção moderna, visto que toda a história está imbuída de racionalismo desde o mundo grego, desde a diferenciação entre ser e pensar no início das abordagens filosóficas (Heidegger, 1987, p. 129), que supostamente fundamenta as atitudes “modernas” de alguns sábios gregos, como o antropocentrismo (Diógenes Laércio, *Vitae*, IX, 51), o enciclopedismo (Platão, *Hip. Min.*, 369b-369c), o igualitarismo (Aristóteles, *Polit.*, 1280b), bem como a cobrança pelo conhecimento pelos sofistas, que estabelecem um precedente para o capitalismo e o desenvolvimento da cultura como um bem econômico. No entanto, é Sócrates quem tem a atitude moderna predominante, sendo o porta-estandarte da razão através do uso do método dialético (Benson, 2000).

Platão e Aristóteles se inspiram em Sócrates, depois a escolástica medieval e o neoplatonismo buscam fundar o homem, Deus e o mundo na razão (Ferrater-Mora, 2005, p. 1335).

A razão se torna hegemônica, prevalecendo na história, ainda que algumas épocas sejam predispostas a uma certa atitude vitalista (Ortega-Gasset, 1987, p. 80). Dessa forma, ao longo da tradição do pensamento, a vida espontânea é suprimida e tudo é contemplado a partir de um arcabouço teórico afastado do mundo dado de fato (Ortega-Gasset, 1987, p. 115), estabelecendo uma normatividade a partir da qual se regulam todos os aspectos da existência e do pensamento (Gilbert, 2023b, p. 1870). Essa normatividade se torna uma ciência com a qual se governa o que é, mas sem perguntar o que são a existência e o pensamento e, portanto, sem perguntar o que é o ser (Heidegger, 1987, p. 128). Assim, quando a razão

é aplicada como ciência, corrobora o esquecimento do ser que é levado a cabo por toda a tradição.

É na era moderna que o totem epocal da razão se consolida como substituto do divino, tornando-se a garantia de todo pensamento sobre os seres. Assim, o princípio da razão suficiente, formulado em sua forma mais comum: *Nihil est sine ratione*, que significa “nada é sem razão ou fundamento” (Leibniz, *Theod.*, I, 44), é uma das pontas de lança do paradigma moderno. As hipóteses racionalistas dominam as teorias da modernidade, trazendo à tona noções como “progresso”, “ciência” ou “revolução”, imbuídas da aura de superação do velho, da superstição, do subdesenvolvimento e do despotismo que oprimem o espírito humano, ávido por liberdades e conhecimentos alcançáveis se for trilhado um caminho de salvação e emancipação. Mas, para isso, é necessário estabelecer metas alinhadas a interesses de dominação que contradizem as propostas racionalistas (Adorno & Horkheimer, 2016, p. 9).

A consciência humana como ser histórico se estabelece a partir dessa concepção racionalista, definindo-a como *zoon lógon échon*, o animal racional, ser vivo dotado de razão, a partir do qual se constrói a teoria ocidental da *humanitas*, mas que, no fundo, lhe é estranha, pois o humano se forja a partir de uma determinação que lhe é imprópria, pois o *lógos* indica uma resposta que anula o questionamento em si mesmo, por confundir critérios e não ter lugar para uma tomada de decisão autêntica (Heidegger, 1983, p. 151). Por isso, Heidegger repudia a questão do humano, da humanidade e do humanismo, não por não serem legítimos, mas por estarem sob o manto de uma metafísica alheia aos fatos da existência, dotando a *humanitas* de uma transcendência que é fruto do surgimento da razão resoluto. Porque a determinação essencial do humano não é uma resposta, mas uma pergunta que só pode ser feita a partir da própria elaboração da pergunta sobre o ser, pois onde esta se abre à pergunta, a história acontece e, com ela, o ser humano em seu confronto com o ente como tal, conduzindo o ser humano ao que ele mesmo é e deveria ser (Heidegger, 1983, p. 152).

Uma tradição. Acerca da sucessão de emblemas

Heidegger desafia abertamente o princípio da razão suficiente (1976, p. 125-176) e a ideia de *zoon logon echon* (Heidegger, 1976, p. 322), mas

é necessário adotar uma abordagem hermenêutica mais reflexiva e confrontar abertamente não apenas a razão, mas também as consequências da substituição do emblema divino pelo emblema racional, como aquilo que está no centro da problemática epocal, sem por isso constituir o problema daquele momento histórico. Contudo, Antiguidade e Modernidade, em vez de representar uma cesura na História, podem ser interpretadas como um processo secularizador que lhe confere sentido (Löwith, 1983), embora a querela entre antigos e modernos seja um marco que marca o centro da crise que fomenta a mudança epocal (Maravall, 1998, p. 582). Toda vez que há uma crise na consciência ocidental, ela é superada recompondo exclusivamente o formato que está no centro, sem sequer questionar se aquilo deveria ser o centro.

Ao longo da história, certos emblemas tornam-se esses totens epocais. A primazia que adquirem nas sociedades que governam confere-lhes o papel do sagrado, com base nos interesses primordiais de cada período histórico, estabelecendo-se no lugar originalmente ocupado pelo divino como o “responsável” último pela questão fundamental, a questão do fundamento. Ao longo da tradição, tais emblemas sucedem-se em formas entitativas cada vez mais distintas, como uma espécie de linhagem do divino primordial: a razão, o Estado, a ciência, a humanidade, a liberdade, a tecnologia, etc., mas o fundamento desses emblemas sempre se refere a algo já obsoleto, isto é, decaído: apenas o vazio deixado pelo sagrado na origem permanece quando se desdobra, secularizado, em novos emblemas. Ou seja, o fundamento de todas essas coisas é o puro nada, o que abre caminho para o niilismo ao relativizar o fundamento, visto que qualquer emblema pode ocupar o espaço preeminente. Essa relatividade parece levar à proposta de uma nova era, que é a reivindicação da pós-modernidade como a superação da doença histórica, como se a Modernidade já estivesse superada (Vattimo, 2011, pp. 172-173). Mas a Modernidade absorve até mesmo o que lhe é oposto, estabelecendo emblemas vazios que se sucedem cada vez mais rapidamente na linhagem secularizada do sagrado, ignorando o significado último desses emblemas: o ser.

A história, mais do que a sucessão de emblemas predominantes, é a história daquilo que permite a esses emblemas ter um sentido último e um fundamento: é a história do esquecimento do Ser, que Heidegger identifica como o destino do Ocidente, uma vez que, em suas origens gregas, a questão de tal sentido não estava colocada (2006a, p. 2). Não é

possível recuperar o sentido do Ser com um simples olhar para o mundo antigo, porque ao longo da história a distinção entre Ser e Pensar, que fomenta esse esquecimento na Atenas clássica, com o surgimento da razão, é forjada e endurecida (Heidegger, 1983, p. 129). Daí o confronto com o princípio da razão suficiente: *nihil est sine ratione*, nada é sem razão. Mas o problema não é apenas da razão, mas sim do nada que se esconde por trás dela: o foco deve estar no *nihil* e não na *ratione*, porque o nada não é a ausência de razão, nem é que o niilismo apareça quando não há razão. O niilismo não é “nada”, mas um estado; o estado do nada, que é nada e que também tem algo como ser: seu ser representa o não-ser, seu estado é um estado de vazio (Heidegger, 1976, p. 115).

A partir daqui, é necessário mostrar, ainda que brevemente, a perversão da era moderna que desemboca em fenômenos niilistas contemporâneos, como a ascensão da extrema direita. O que preocupa é como o discurso predominante nas sociedades modernas, aquele discurso ditado pelo capital, retém implicitamente o niilismo explícito nos movimentos fascistas e fascistoides, e como ele penetra e instaura movimentos de massas pelas frestas da democracia. O fato crucial da modernidade é a supressão, pela racionalidade, dos limites impostos pelos valores da vontade humana, mas tal supressão resulta na emergência do niilismo, a partir do qual as massas não sabem se orientar e acabam se banalizando (Wolin, 2001, p. 120). As massas liberam seus desejos reprimidos, mas os próprios emblemas que erigem no centro escapam ao seu controle e continuam a se suceder, a ponto de se relativizarem e qualquer coisa poder ocupar esse lugar hegemônico, elevando entidades efêmeras e, até mesmo, em algum momento, preocupando-se com a importância da lacuna que deixam, com propostas de preenchê-la por meio de um bem comum, uma espécie de niilismo ativo de cura (Vattimo & Zabala, 2011). Mas o problema pode ser que essa lacuna seja inpreenchível, pois erros se perpetuam desde a secularização do sagrado nos diversos emblemas intrinsecamente ligados ao humano (Löwith, 1983) e que nada dizem sobre o fundamento, lacuna essa que já nem sequer é oca, pois seu esquecimento é determinado como mera ausência do fundador.

Uma breve conclusão: “Em direção” ao nada

Este estudo inicia enfatizando o caráter central da filosofia heideggeriana, a elaboração da questão do sentido do ser em geral e, a partir daí, o desdobramento de toda a questão dos fundamentos. Mas os fundamentos se revelam como o mais puro nada, como um não-ser que se estabelece no lugar predominante que um emblema deve ocupar em uma dada época. Na era moderna, esse vazio não é meramente vazio; é que não há vazio algum, de modo que o fundamento (*Grund*) se revela pela primeira vez como infundado (*Ab-Grund*). Mas esta não é uma consequência a que chegamos agora; antes, é a própria história do Ocidente, e todo o pensamento filosófico se estabeleceu desde suas origens na Grécia Clássica, quando o modo metafísico de compreender o mundo ganhou preponderância. É na Grécia Antiga que se estabelecem as diretrizes que regem o pensamento filosófico ocidental, que carregam intrinsecamente o esquecimento do ser. A origem está na Grécia, e na Grécia, o ser começa a ser esquecido. Desde a própria origem, o ser já está predestinado a cair no esquecimento. Se o esquecimento do ser está no próprio início da Grécia, ele não pode ser recuperado recorrendo à tradição que o segue e que fala constantemente de fundamentos. Talvez essa ausência do fundamento só possa levar a pensar no abismo.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor-Wiesegund & HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung* [1944]. Frankfurt am Main: Fischer, 2016
- BENSON, Hugh H. *Socratic Wisdom*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- CHIURAZZI, Gaetano. *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*. Milano: Guerini, 2017.
- DILTHEY, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [1883]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- FERRARIS, Maurizio. *Storia dell'ermeneutica*. Milano: Bompiani, 2008.
- FERRATER-MORA, José. *Diccionario de Filosofía* [1941-1994]. Barcelona: Ariel-RBA, 2005.
- FORMENT-GIRALT, Eudaldo. *Introducción a la metafísica*. Universidad de Barcelona, 1984.
- GILABERT, Fernando. *Fundamentum Scientiae*. Heidegger y el no pensar de la ciencia moderna. Salamanca: *Azafea. Revista de Filosofía*, nº 24, 2022, pp. 187-199.
- GILABER, Fernando. Saltos en el camino. Martin Heidegger, la filosofía, el método.

- In: CARDELLA, Sebastián Nicolás & DEMEY, Rodrigo. *El método en cuestión: caminos, atajos, desvíos, prismas*. Buenos Aires: Proyecto Hermenéutica, 2023a.
- GILABERT, Fernando. En busca del *lógos* perdido. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, v. 79, n° 306, 2023b, pp. 1863-1876.
- GILABERT, Fernando. *Arte, Espacio, Lenguaje. Heidegger, Chillida y nosotros*. Dykinson, 2024.
- GÓMEZ-PÉREZ, Rafael. (2006). *Introducción a la metafísica* [1978]. Madrid: Rialp, 2006
- HABERMAS, Jürgen. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken* [1919-1961]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik* [1935]. Tübingen: Niemeyer, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [1928]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* [1941]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin. *Was ist das-die Philosophie?* [1955]. Pfullingen: Neske, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I* [1936-1939]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit* [1924]. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen: Niemeyer, 2006a.
- HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die phänomenologische Forschung* [1923-1924]. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006b.
- HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens* [1962-1964]. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.
- ILLANES, José Luis. *Philosophia ancilla theologiae*: Límites y avatares de un adagio. Pamplona: *Scripta Theologica*, V. 31, n° 1, 2004, pp. 13-35.
- KEARNEY, Hugh F. *Science and Change 1500-1700*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1970.
- KRISTALLER, Paul O. *Renaissance Thought and its Sources*. New York, NY: Columbia University Press, 1979.
- KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions* [1962]. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.
- LeGOFF, Jacques. *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?* Paris: Le Seuil, 2014.
- LÖWITH, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* [1949]. Stuttgart: Metzler, 1983.
- LÖWITH, Karl. *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit* [1953-1960]. Stuttgart: Metzler, 1984
- MACHADO, Antonio. *Proverbios y cantares* [1912-1917]. Madrid: El País, 2003.

- MARAVALL, José Antonio. *Antiguos y modernos*. Madrid: Alianza, 1998.
- ORTEGA-GASSET, José. *El tema de nuestro tiempo* [1923]. Madrid: Alianza, 1987.
- PÖGGELER, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers* [1963]. Pfullingen: Neske, 1983.
- PROVINCIAITTO, Luis Gabriel. *Fenomenologia e Teologia em Heidegger*. São Paulo: Ideias & Letras, 2023.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Real Academia Española*. Madrid: Espasa, 2014.
- RICKERT, Heinrich. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [1899]. Stuttgart: Reclam, 2013.
- SAUL, John Ralston. *Voltaire's Bastards: The Dictatorship of Reason in the West*. New York, NY: MacMillan, 1992.
- SEGURÓ, Miquel. *Sendas de finitud. Analogía y diferencia*. Barcelona: Herder, 2015.
- VATTIMO, Gianni. *La fine della Modernità* [1985]. Milano: Garzanti, 2011.
- VATTIMO, Gianni & ZABALA, Santiago. *Hermeneutic Communism*. New York, NY: Columbia University Press, 2011.
- VÁZQUEZ-GARCÍA, Francisco. Prólogo. In: GALVÁN, Valentín. *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*. Barcelona: Virus, 2010.
- WOLIN, Richard. *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

A subjetividade algorítmica como ápice da metafísica

Acylene Maria Cabral Ferreira¹

Para abordarmos o tema da metafísica como um pensar de extremos, nos basearemos no arcabouço teórico de Martin Heidegger. Por que? Posto que ele defende que “o fim da filosofia é o lugar, é aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade. Fim como acabamento, quer dizer esta reunião. [...] Fim é, como acabamento [*Vollendung*],² a concentração nas possibilidades supremas (Heidegger, 1979, p. 72; 2007, p. 70-71).” Tomando essa citação como leitmotiv, nortearemos nossa reflexão na seguinte problemática: podemos considerar a inteligência artificial (IA) como a possibilidade mais extrema da metafísica ocidental? Obviamente, será difícil adentrarmos nessa discussão sem antes elucidarmos as principais formulações que subjazem a ela, quais sejam: [i] a acepção de metafísica que adotaremos; [ii] o sentido de fim como acabamento e possibilidade extrema ou suprema; [iii] como conciliaremos IA e metafísica.

Embora Heidegger aborde o termo “metafísica” na perspectiva de uma disciplina que questiona sobre o ser e mediante a qual podemos investigar como os humanos transcendem os entes em direção ao ser, Wrathall afirma que a concepção de metafísica mais importante e prestigiada pelo

¹ Universidade Federal da Bahia. Doutora em Filosofia. e-mail: acylene@ufba.br.

² As palavras mais utilizadas em português para traduzir *Vollendung* são “realização, cumprimento, conclusão, finalização ou consumação.” Optamos por traduzi-la como ápice, pois depreendemos que ela exterioriza melhor o sentido que Heidegger atribui à expressão “acabamento da metafísica”; qual seja, que os conceitos estruturantes da metafísica ocidental estão no auge de seu esplendor, porque se tornaram tão arraigados e normatizados na filosofia, que temos a sensação de que eles foram superados.

filósofo é aquela que aceita como verdade a compreensão de ser que determina os “entes enquanto tal e em totalidade (Cf. Wrathall, 2021, p. 482).” Melhor: nesta acepção de metafísica, a constituição disto que é o ente nele mesmo origina-se da apropriação que cada época histórica faz do desvelamento de ser. Eis o porquê a metafísica é denominada como antiga, medieval, moderna e contemporânea. A despeito dessa caracterização, Heidegger entende que essas distintas modalidades de metafísica estão agrupadas em um conjunto nominado de metafísica ocidental. Qual é o fator comum que, para ele, promove tal conjunção? O esquecimento do ser. Pois, à medida que cada uma destas épocas compreende ser em relação ao ente, elas concebem ser similarmente como definem ente. De acordo com o pensamento heideggeriano, na Modernidade, a entificação do ser ocorre através da matematização do método filosófico e dos procedimentos racionais, que objetificam a realidade e transformam a verdade em certeza, tal como podemos verificar na metafísica de Descartes, Espinosa, Leibniz, Kant e outros. Nesta contextualização, ousamos pronunciar que a metafísica ocidental se espelha na forma de atuar da matemática, que não se restringe à aritmética, números, figuras ou cálculos quantitativos, mas nesta que reflete as relações de parte e todo, ordem e grandeza, equivalência e probabilidade para alcançar as suas verdades. Mesmo que a presença dos procedimentos matemáticos seja mais proeminente e edificante na metafísica moderna, sabemos que desde a Antiguidade, a exemplo de Pitágoras e Platão, até a nossa Contemporaneidade com Russell, Frege e demais, recorrentemente, a filosofia retorna a formas de raciocínio lógico-matemático para fundamentar suas teorias e axiomas. O fato de haver uma disciplina intitulada “filosofia da matemática” e de a lógica contemporânea ser uma lógica matemática certifica a pertinência de nosso argumento.

[É importante frisarmos que] a geometria euclidiana e a matemática antiga em geral, contudo, só conhecem tarefas finitas, um *a priori finito e fechado*. [...] Só nos alvares da Modernidade começa a conquista e descoberta propriamente dita dos horizontes matemáticos infinitos. [...] O seu racionalismo depressa alastra para a ciência da natureza, e cria para esta a ideia, inteiramente nova, da *ciência matemática da natureza*: a ciência galilaica. [...] Tão logo esta enceta uma realização bem sucedida, transforma-se também toda a ideia da filosofia (como ciência do universo, do ente como um todo) (Husserl, 2008, p. 36, 37).

Devido a este imbricamento tão umbilical entre o modo de pensar filosófico e o matemático, o propósito primordial de nossa reflexão consiste em evidenciar como estas formas de raciocínio lógico-matemático vigem na investigação filosófica contemporânea. Se, por um lado, reconhecemos que a acepção heideggeriana de metafísica epocal é bastante peculiar, por outro, intuímos que ela é extremamente adequada para expormos a estrutura dorsal que, matematicamente, molda a objetividade e a subjetividade desde a Modernidade.

Qual é o sentido de fim como acabamento? Conforme a citação supracitada de Heidegger que elegemos como leitmotiv, o acabamento da filosofia diz respeito a sua completude ou ao esgotamento das possibilidades de renovação de seus princípios basilares. Isso não significa que a metafísica esteja encerrada, concluída, mas que “em seu fechamento a metafísica permanece intacta e em certos aspectos pode-se afirmar que permanece ainda com mais força (Sallis, 1995, p. 23).” Neste viés, a metafísica ocidental não está superada, antes, ela vive o seu ápice, a sua possibilidade mais extrema e suprema, que a nosso ver concerne à transposição da matematização dos objetos para o âmbito do sujeito. Julgamos que os procedimentos lógico-matemáticos que, na Modernidade, descrevem e garantem a objetividade dos objetos, na Contemporaneidade, prescrevem e conformam também a subjetividade do sujeito. Motivo pelo qual pressupomos que a consistência da subjetividade contemporânea se encontra no mesmo patamar da objetivação moderna da realidade. Visto que hoje em dia a IA, um constructo da tecnologia operacionalizado por algoritmos, permeia praticamente todas as esferas de nossa existência, seja a social, política, pessoal, laboral, afetiva etc., teremos por objetivo mostrar como em nossa Contemporaneidade os algoritmos, enquanto um conjunto de regras ou comandos instrutivos e matematizados responsáveis pela funcionalidade dos sistemas ou modelos de IA, expõem não apenas a compleição da realidade, mas também da subjetividade. Porque notamos que, atualmente, nossa existência está perpassada pela matematicidade dos algoritmos, inferimos que a subjetividade desta época esteja delimitada pela realidade virtualmente processada e definida pelas funções matemáticas dos algoritmos de IA. Por isso, cunharemos esta subjetividade matematizada de subjetividade algorítmica e, concomitantemente, assumiremos como hipótese que a IA irradia o ápice da metafísica ocidental. Nesta assunção, reivindicaremos que a subjetividade algorítmica é a possibilidade mais

extrema e suprema que caracteriza a metafísica na era tecnológica. Como correlacionaremos metafísica e IA? Através do par realidade virtual e subjetividade algorítmica.

Dividiremos nossa exposição em duas partes. Na primeira, discutiremos de que jeito o caráter de ser da disponibilidade favorece o entrelaçamento entre metafísica, matematicidade e tecnicidade. Nosso intuito é desvendarmos que o ápice da metafísica ocidental, assimilado como começo do acabamento da metafísica, coincide com a comum unidade entre a desobjetividade do objeto e a dessubjetividade do sujeito. Na segunda, avaliaremos de que maneira, na Contemporaneidade, os algoritmos imersivos nos modelos de IA impõem um modo singular de ser da realidade e do sujeito, o qual denominaremos de realidade virtual e de subjetividade algorítmica. Nossa meta é destacarmos como a realidade e a subjetividade, um corolário filosófico, são marcadas por soluções algorítmicas de IA, um produto da tecnologia.

Tecnicidade matemática, disponibilidade e o acabamento da metafísica

Quando necessitamos fazer um retorno histórico à instalação do conceito de subjetividade, regressamos ao termo “alma” para referirmo-nos aos procedimentos lógico-rationais com os quais conhecemos. O emprego da palavra “alma” como intercambiável com o vocábulo “racionalidade” segue desde a Antiguidade até a Modernidade, quando a alma racional abre espaço para a concepção de sujeito inaugurada por Descartes. Para ele, sujeito é o ente que demonstra sua existência mediante o estratagema racional da dúvida e da suspensão dos pressupostos da vigência do mundo. “O radicalismo cartesiano da ausência de pressupostos, com o fito de reconduzir o genuíno conhecimento científico às fontes últimas de validade [...] requeria reflexões subjetivamente orientadas, requeria o retorno ao eu cognoscitivo na sua imanência (Husserl, 2008, p. 104).” Talvez, por isso, o filósofo represente “o eu penso” como um eu mental e, aos olhos de Husserl, equivocadamente justaponha ego e mente. Como o sujeito imanente, cognoscitivo e racional certifica e valida as verdades claras e distintas que ele deduziu? Através do método. Qual é o fundamento do método cartesiano? A matemática, que também é uma das ideias inatas que estruturam o sujeito cognoscente. Embora seja um grande matemático,

Descartes não aplica álgebra, geometria ou cálculos como fundamento de seu método, antes, ele se inspira no modo de solução que os matemáticos usam para resolver suas equações, a saber: dividir as dificuldades em etapas, enumerá-las, elucidar primeiramente as mais fáceis, reuni-las e contá-las para não esquecer nenhuma delas no cômputo do resultado final. Ao fincar-se nesses procedimentos lógico-rationais da matemática, o propósito do método cartesiano é produzir respostas corretas e indubitáveis para solucionar as questões filosóficas. Nesta mesma perspectiva, Espinosa recorre à forma de ordenamento do método geométrico de Euclides para compor sua ética. Apesar de não haver uma noção de sujeito na Antiguidade nem na Idade Média, cabe ressaltarmos que, em Platão, a alma somente ascende à Dialética, realiza a ciência e conhece a verdade por intermédio dos objetos matemáticos. Estas nossas ponderações nos autorizam a argumentar que, desde o seu início, a metafísica ocidental flerta com o eixo lógico-matemático que legisla e normatiza o modo como a alma, a razão ou a consciência conhece.

Qual é a conjectura que nos basearemos para entrelaçarmos a matemática, enquadrada como uma normatividade lógica que apriorística e universalmente legisla o raciocínio, e a metafísica, encarada como um conhecimento universal apriorístico responsável pela doação de sentido, objetividade e validade do ente em totalidade? Que a “essência da técnica moderna [...] é idêntica à essência da metafísica moderna (Heidegger, 1998, p. 97).” Sendo assim, toda vez que falarmos de uma delas, estaremos discernindo sobre a outra. Qual é o caráter de ser subjacente a essa comum unidade de essências? Um modo singular de desencobrimento do ente que Heidegger declara como disponibilidade. Por que singular? Posto que nesse modo de desencobrimento a objetividade do objeto é dissimulada a tal ponto que o ente se torna disponível como um não-objeto. Isto quer dizer que, na técnica e na metafísica moderna, a realidade é constituída pelo caráter de disponibilidade e não pelo de objetividade. Levando-se em conta que somente há sujeito onde há objeto e vice-versa, podemos aludir que a disponibilidade é um caráter de ser que desencobre o ente como sendo isto que aparece como disponível para um não-sujeito. Pois, se a disponibilidade desencobre o ente como não-objeto, então paralelamente, ela desvela o desvanecimento da subjetividade do sujeito. E inversamente, “quanto mais objetivamente aparecer o objeto, tanto mais subjetivamente, isto é, tanto mais manifestamente se erguerá o *subjectum* (Heidegger, 1998,

p. 116).” Sob esta ótica, inferimos que a disponibilidade se movimenta em uma dupla direção: em uma, ela descobre a não-objetividade do objeto e, em outra, ela encobre a subjetividade do sujeito. É prudente sublinharmos que, nesse âmbito teórico, o sujeito participa do modo de desencobrimento da disponibilidade sem, contudo, ser determinado por ele, já que, como esboçamos, a disponibilidade é um caráter de ser estruturante do ente como disponível.

No texto *A questão da técnica*, esse movimento duplo próprio da disponibilidade é nomeado como composição, devido ao fato de que essa nomenclatura condiz com as noções de agrupamento, conjunto, reunião. Nesse cenário, “composição, ‘*Gestell*’, significa a força de reunião [...] que desafia o homem a descobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade (Heidegger, 2002, p. 24).” Que tipo de reunião é a composição? Este que agrega os modos de ser fundado pela disponibilidade, ou seja, o desencobrimento do não-objeto e o encobrimento da subjetividade do sujeito. À proporção que a composição reúne os modos de desencobrimento e de encobrimento firmados pelo caráter de ser da disponibilidade, Heidegger a considera como a essência da técnica e, igualmente, da metafísica moderna. Avançando um pouco mais em nossa reflexão, lembramos que no texto *A superação da metafísica*, o nome “técnica” em seu significado mais essencial coincide com a expressão “acabamento da metafísica” (Cf. Heidegger, 2002, p. 69),” esta que, no início de nossa exposição, vimos que invoca a reunião do todo da história da filosofia e, conseqüentemente, da metafísica. Ora, a partir destes nossos apontamentos fica notório que “reunião” não é apenas uma terminologia utilizada para exprimir a essência da metafísica e da técnica moderna; ela também é empregada para proferir o “acabamento da metafísica.”

Que motivo podemos elencar para justificarmos a comum unidade da palavra “reunião” como fundamento ontológico da composição e do todo da história da metafísica? Percebemos que sob o prisma de fundamento ontológico, reunião alude a convivência originária entre o esquecimento de ser acima retratado pelo caráter de disponibilidade, que descobre o ente como não-objeto na técnica e na metafísica moderna, e a experiência de ser enquanto a possibilidade de desencobrimento de um outro princípio metafísico, que não compreende ser como ente ou além do ente. Nesse caso, o conceito de composição, enquanto reunião entre o asseguramento no ente e a experiência do ser, coincide com a concepção de acabamento

da metafísica como reunião entre o início e o fim da história da metafísica. Qual é o elo que une esses momentos de reunião? A diferença entre ser e ente que, na Modernidade, aparece revigorada pela matematicidade. Como? Inicialmente, a metafísica moderna se pauta na matematicidade como esteio do método para objetificar a realidade e subjetivar o sujeito, e subsequentemente, com o surgimento da técnica moderna e juntamente com ela, a metafísica se fia na matematicidade para figurar a disponibilidade do ente e desfigurar a subjetividade do sujeito. Dessa maneira, consentimos que, na Modernidade, o entrelaçamento entre matemática e metafísica aconteça como tecnicidade, haja vista que a tecnicidade é o caráter essencial que demarca métodos científicos ou de pesquisas e baliza todas as máquinas, aparatos técnicos e todos os dispositivos tecnológicos. Enquanto um caráter de ser, a tecnicidade não é nada de técnico (Cf. Heidegger, 2002, p. 25). Em razão disso, presenciamos um estreitamento cada vez maior entre filosofia, ciência e tecnicidade. Por quê?

Tanto mais a tecnicidade das formas lógico-matemáticas determina isto que é o ente em totalidade, tanto mais manifestamente a subjetividade desaparece na disponibilidade, que caracteriza o ente como disponível. No horizonte em que a tecnicidade é descrita metafisicamente e não por nenhum dispositivo técnico, os termos “composição e disponibilidade” indicam que o acabamento da metafísica está apenas começando pois, como preconiza Heidegger, “a superação da metafísica [...] prenuncia a sustentação originária do esquecimento de ser. [...] Na medida em que, para ele,] o acabamento dura mais do que a história da metafísica transcorrida até aqui; [...] a metafísica vem experimentando] a ultrapassagem para um outro começo” (Heidegger, 2002, p. 68, 61, 72). Desta feita, nossa época histórica ainda está assistindo ao início desse fim através do caráter de ser da disponibilidade. Visto que este caráter está alicerçado na composição, induzimos que o modo de desencobrimento da disponibilidade reúne a desobjetividade do objeto e a dessubjetividade do sujeito, que reinam na essência da tecnicidade e da metafísica. Logo, concluímos que a reunião entre desobjetividade e dessubjetividade pronuncia o ápice da metafísica ocidental.

Desobjetividade e dessubjetividade na contemporaneidade

Como as formas lógico-matemáticas que, na Modernidade, alavancaram a edificação da ciência, da tecnicidade e da metafísica se desvelam na Contemporaneidade? Na conformação de algoritmos matematizados e digitalizados, que automatizam desde comportamentos humanos até serviços. O que é um algoritmo? Na visão de Peter Norvig e Stuart Russell, os primeiros algoritmos foram descobertos por Aristóteles, quando ele concebeu o silogismo como um sistema lógico-formal de raciocínio com a prerrogativa de gerar, calculadamente, conclusões a partir de premissas preestabelecidas. Segundo eles foi somente, na Modernidade, que aconteceu o “desenvolvimento matemático [...da lógica formal, quando...] Boole e outros discutiram algoritmos para dedução lógica e, no final do século XIX, foram empreendidos esforços para formalizar o raciocínio matemático geral como dedução lógica (Norvig; Russel, 2013, p. 31).”

Dando prosseguimento a este nosso breve relato historiográfico, Pedro Domingos argumenta que, na Contemporaneidade, os algoritmos foram otimizados para resolver problemas lógicos complexos através do uso de computadores. Ao contrário dos algoritmos lógico-formais ou de dedução lógico-matemática que são formulados por filósofos, os algoritmos processados nos computadores são projetados e codificados, matematicamente, por programadores e engenheiros da computação. Similarmente aos silogismos da lógica formal, os algoritmos criados pelas ciências de dados, calculada e mecanicamente, partem de premissas, ou seja, de prompts, previamente orientados pelos profissionais da área, para fornecer resultados eficazes e convincentes. De que jeito? Normalmente, os algoritmos são elaborados por meio de combinações de quaisquer elementos passíveis de serem substituídos por símbolos matemáticos, que os representem em uma sequência configurada para atingir um escopo específico. Enquanto um processo sequencial lógico-matemático, os algoritmos demonstram relações de equivalência ou de desproporção entre os elementos representados, os quais serão agrupados ou excluídos da resposta ao prompt por intermédio de leis de probabilidade. A finalidade de tais algoritmos é atuar como um *tipo de inteligência artificial* qualificada para aprender habilidades humanas e realizá-las com mais destreza do que os humanos. Para que a IA tenha sucesso na execução de sua tarefa, os

cientistas, programadores e engenheiros da computação transformam as habilidades humanas em linguagem matemática e constroem algoritmos aptos para reproduzi-las. Sem essa transformação seria impossível ao computador processar os dados simbolizados no algoritmo e decodificar a sequência lógico-matemática prescrita no algoritmo. Além desses algoritmos exercerem atividades humanas, eles também são treinados para produzir outros algoritmos mais leves e funcionais, que substituirão o algoritmo anterior (Cf. Domingos, 2017, p. 24-33). Por esse motivo, eles são chamados de algoritmos de aprendizagem de máquina. Quanto mais acertadamente um algoritmo responde a um determinado prompt, tanto mais ele é absorvido para aperfeiçoar outros algoritmos. Daí consumamos que a matematicidade lógica dos algoritmos é o esteio da IA.

Observamos que na primeira metade do século XXI os avanços do conhecimento e da tecnologia estão, intrinsecamente, atrelados ao aperfeiçoamento dos algoritmos que compõem a IA, sejam eles instrumentalizados como redes neurais, transformers, modelos amplos de linguagem, de aprendizagem de máquina ou de raciocínio. Por causa disso, a IA está cada dia mais aprimorada, eficiente e usual, sendo cada vez mais integrada às nossas atividades cotidianas como agente ou assistente pessoal, seja nas pesquisas científicas, na indústria, agropecuária, política, artes, medicina, em nossa vida afetiva, social etc. Visto que os algoritmos são o coração pulsante da operacionalidade da IA, ousamos dizer que eles são o solo onde a tecnologia finca seus pilares.

Como a IA desobjetifica o objeto e dessubjetiva o sujeito na Contemporaneidade? Na medida em que objeto e sujeito são consubstanciados pela realidade formatada pelos modelos de IA vigentes nos dispositivos tecnológicos. Por quê? Diferentemente da Modernidade, onde a tecnicidade das máquinas fabrica objetos e a filosofia concebe as coisas do mundo como objetos, na Contemporaneidade a tecnologia, computacionalmente, organiza, combina e digitaliza os dados passados e atuais disponibilizados na internet. Para quê? Para produzir desejos, fidelidade, ideologias, monetização, crenças, identidades ou ideias em geral mediante o processamento probabilístico contido nos algoritmos de IA. Paralelamente, a filosofia, a psicologia e outras áreas do conhecimento elaboram teorias de mundo focadas em desejos, sonhos, imaginação, ideias científicas e tecnológicas. Diante destas colocações, tranquilamente podemos corroborar que a realidade é constituída de modos distintos na Modernidade e na

Contemporaneidade. Quais são? Diríamos que, na Modernidade, há uma realidade fatual baseada nos objetos enquanto estes estão presentes diante de nós e, na Contemporaneidade, temos uma realidade virtual centrada nos não-objetos, isto é, em dados forjados pelas fórmulas algorítmicas e computacionais. Apesar destas distinções, o alicerce sobre o qual cada uma destas épocas se enraíza é o mesmo, a saber, a matematicidade que na Modernidade impulsiona a instauração de métodos científicos e na Contemporaneidade alimenta os algoritmos utilizados nos modelos de IA. Em ambas, a inserção crescente da matematicidade na feitura do conhecimento promove a tecnicidade como via de acesso para chegar a resultados prováveis de serem verdadeiros.

De que maneira a IA implanta realidades e instala fatualidades? Nos modelos de IA generativa “o programa de computador converte textos, áudios e imagens recebidos em parâmetros numéricos — chamados no jargão de neurônios —, processa essas referências numéricas para gerar a resposta e, por fim, as transforma em textos, áudios e imagens” (Teixeira, Folha de São Paulo [online], 28 out. 2024). Exemplificando: nas redes sociais os algoritmos aprendem as preferências de uma pessoa através dos comentários positivos e negativos que ela faz, com a finalidade de apresentar-lhe somente os conteúdos que a agradará, com o intuito de induzir essa pessoa a aderir aos conteúdos ofertados a ela pelos algoritmos. Para fidelizar alguém, os sistemas de IA são treinados para prever os conteúdos com os quais as pessoas se identificam e aqueles que elas detestam. Portanto, quem decide o que será visto por uma pessoa não é ela, mas o algoritmo e, obviamente, os funcionários das empresas que criaram, programaram e treinaram tais algoritmos. A meta dos sistemas de modelagem de IA, nas redes sociais, é aglutinar as pessoas em “bolhas” cada vez mais fechadas e particularizadas em suas identidades de opinião, de sentimentos tais como medo, ódio ou solicitude em tragédias (Projeto comprova, Folha de São Paulo [online], 12 maio 2025). Logo, é prudente sempre lembrarmos que são outros humanos, com interesses muito específicos e super empenhados para alcançarem estes fins, que inventam, gerenciam e dimensionam a aplicabilidade dos algoritmos, estes mesmos que supomos que são neutros, criativos, eficientes e bons conselheiros para embasarmos nossa vida profissional, pessoal e social.

Seguimos esta linha argumentativa para demonstrarmos que, na tecnologia, os dados transvestidos em fatualidade e encarados como realidade

são projetados, guiados e executados, virtual e computacionalmente, pelas *Big Techs* e *Startups* através do uso de modelos de IA comandados por algoritmos.³ Qual é a consequência dessa nossa constatação? Isso significa que através dos algoritmos, matematicamente, simulamos e direcionamos a realidade e a fatualidade na qual nos situamos. Assim, testemunhamos que vivemos em um modo de asseguramento processador da fatualidade e da realidade. Exatamente porque consideramos que uma parcela da fatualidade e da realidade, nas sociedades dominadas pela IA, são um constructo virtual, e reparamos que grande parte de nossas decisões são orientadas por sugestões e respostas que recebemos da IA, atestamos que a maioria de nós é conduzida por visões de mundo abertas pela tecnologia da computação nas redes sociais e nos demais veículos formadores de opinião que surfam na internet (Cf. Figal, 2015, p. 367). Nesta perspectiva, é possível enunciarmos que, na Contemporaneidade, a realidade e a subjetividade são definidas, algoritmicamente, pelos diversos modelos de IA. Por essa razão, defendemos que a nossa realidade e subjetividade são consubstanciadas por algoritmos. Onde ponderamos que, por um lado, a desobjetividade acontece quando a objetividade perde seu lugar para a virtualidade que, paulatinamente, se impõe como realidade; e por outro, que o sujeito se dessubjetiva quando ele deixa que sua subjetividade seja moldada pelos dados virtuais, digitalmente, perpetuados como realidade e fatualidade. Se, usualmente, cunhamos de virtual a realidade efetivada por agentes algorítmicos correntes nos modelos de IA, então reciprocamente, podemos nominar de algorítmica a subjetividade edificada por estes mesmos agentes. Visto que, atualmente, a realidade e a subjetividade são implementadas pelas fórmulas lógico-algorítmicas inerentes aos modelos de IA, que sub-repticiamente estão incorporadas nos dispositivos tecnológicos, alegamos que a IA é o ápice da metafísica ocidental.

Conclusão

Em que momento entrevemos a hipótese de que a subjetividade algorítmica é a possibilidade mais extrema e suprema da metafísica ocidental? Quando vislumbramos que o fundamento ontológico que descreve a realidade e a subjetividade contemporânea não se assenta mais

3 Cf. FERREIRA, Acylene. Tecnicidade científica, inteligência artificial e o exercício da filosofia. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Brasília, Volume 13, número 02, maio-agosto de 2025, p. 231-254.

nos parâmetros lógico-matemáticos da racionalidade cognitiva, mas no âmbito das fórmulas lógico-algorítmicas que estruturam os modelos de cognitividade da IA. Se antes dos avanços destes modelos, a construção do conhecimento era, prioritariamente, realizada no modo cognitivo lógico-racional, hoje ela é, majoritariamente, perpassada pelas estruturas cognitivas lógico-algorítmicas que animam os diferentes tipos de IA. Notadamente, nos dias atuais os modelos de IA não são apenas construtores de conhecimento, mas também de interação social, política, econômica, moral, cultural, afetiva, entre outras. Na proporção em que o raciocínio lógico-matemático subjaz à filosofia e o esquema lógico-algorítmico da IA é o âmago da tecnologia, reivindicamos que a matematicidade é o elo que nos permite entrelaçar metafísica e tecnologia. Porém, como podemos correlacionar metafísica e matemática? Pressupomos que por meio da tecnicidade, entendida como um caráter essencial que delimita métodos e institui conhecimentos, seja este filosófico, científico, tecnológico etc. Em consonância com nossas assertivas anteriores pensamos que o par realidade virtual e subjetividade algorítmica é a junta que ata metafísica e IA, já que tanto a realidade quanto a subjetividade contemporânea são fomentadas pela tecnologia propulsora do desenvolvimento e do aprimoramento dos modelos e dispositivos de IA. Julgamos que a reunião entre metafísica, matematicidade, tecnicidade, tecnologia e IA é composta pelo caráter de ser da disponibilidade, na medida em que ele expressa a desobjetificação do objeto e a dessubjetivação do sujeito na Modernidade e na Contemporaneidade. De que maneira?

Por exemplo: as usinas hidrelétricas, um aparato técnico inventado pelos humanos na Modernidade, fornecem energia para iluminar cidades, mover as máquinas nas fábricas, levar água potável para as pessoas, refrigerar os datacenters sem os quais os serviços online não funcionariam, etc. Enquanto um aparato técnico a usina é um objeto fixado por suas propriedades espaço-temporais e suas aplicabilidades funcionais, mas a energia, seu produto, é um não-objeto, já que ela só se torna energia quando disponibilizada pelo aparato técnico. Melhor: a disponibilidade é o fundamento ontológico que descobre a energia como um ente disponível na hidrelétrica. Semelhantemente, na Contemporaneidade, os aparatos tecnológicos como os smartphones são objetos, mas o que eles disponibilizam, por exemplo, nas redes sociais, são ideias ou desejos mais diversos, sejam os de encontrar a sua alma gêmea, enriquecer

facilmente, ter fama, espalhar ódio ou desinformação, entre outros. Nesse caso, as ideias ou os desejos são um não-objeto disponível nos aparatos e dispositivos tecnológicos. Quer dizer, as ideias e os desejos tramados digitalmente apenas viram realidade quando desencobertos pelo caráter de ser da disponibilidade, ou seja, pelo modo de desencobrimento que vigora e vigora na composição. Posto que os modos de ser dos entes desencobertos pela disponibilidade são consubstanciados como tecnicidade, inferimos que a composição, enquanto vigência da disponibilidade, é a essência da tecnicidade, que reúne o asseguramento no ente disponibilizado pela matematicidade e a experiência da abertura da humanidade para outros modos de desencobrimento do ser. Daí, concluímos que o fundamento ontológico da disponibilidade é o conceito crucial para compreendermos a composição que funde metafísica, matematicidade, tecnicidade e IA. O que essa composição nos revela? Ela nos ajuda a percebermos que, apesar de todo o progresso nas diversas áreas do saber, o conhecimento ainda está estabelecido sobre os pilares da matematicidade e da tecnicidade para descrever a natureza e a humanidade. Diante desta percepção podemos erigir tanto que a IA, um campo da tecnologia contemporânea, culmina com o ápice da metafísica e da tecnicidade moderna; quanto que a subjetividade algorítmica, um modo de desencobrimento de ser do sujeito contemporâneo, confirma-se como a possibilidade mais extrema e suprema da metafísica ocidental.

Referências

- DOMINGOS, P. *O algoritmo mestre*. São Paulo: Novatec, 2017.
- FIGAL, Günter. The Universality of Technology and the Independence of Things: *Heidegger's Bremen Lectures Once More*. *Research in phenomenology*, 45, 2015, p. 358–368.
- HEIDEGGER, M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1964). In: *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2007, p. 67-90.
- HEIDEGGER, M. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: *Heidegger: Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 71-81. (Os pensadores).
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Tradução de Márcia Schuback e Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, M. O tempo da imagem do mundo. In: *Caminhos de Floresta*. Tradução de Alexandre Sá. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.
- HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*:

Uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução de Diogo Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia Univ. Lisboa, 2008.

NORVIG, Peter; RUSSELL, Stuart. *Inteligência artificial*. Tradução da terceira edição de Regina C. S. de Macedo. Rio de Janeiro: Elsevier Editora Ltda, 2013.

PROJETO COMPROVA. *Entenda como funcionam os algoritmos e como eles levam os usuários a bolhas*. Folha de São Paulo, [online]. São Paulo, 12.mai.2025 às 15h37. Tecnologia: Folha informações. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/tec/2025/05/entenda-como-funcionam-os-algoritmos-e-como-eles-levam-os-usuarios-a-bolhas.shtml?pwgt=l3143iagmctamvw1msim4a2l7v4cm4hfh342h3dc39mo83m&utm_source=mail&utm_medium=social&utm_campaign=compmailgift. Acesso em 13 mai. 2025.

SALLIS, John. The End of Metaphysics: Closure and Transgression. In: *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

TEIXEIRA, Pedro. *Empresas recorrem à neurociência e a jogos para desvendar 'caixa preta' da IA*, Folha de São Paulo [online]. São Paulo, 28 out. 2024 às 14h58. Tecnologia. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/tec/2024/10/empresas-recorrem-a-neurociencia-e-a-jogos-para-desvendar-caixa-preta-da-ia.shtml?utm_source=sharenativo&utm_medium=social&utm_campaign=sharenativo. Acesso em 29 out. 2024.

WRATHALL, Metaphysics (Metaphysik). In: Wrathall, Mark A. (editor). *The Cambridge Heidegger's Lexicon*. Cambridge (UK), New York: Cambridge University Press, 2021.

Metafísica da devastação: a leitura de Heidegger sobre a vontade de poder em Nietzsche e o tema da desertificação da terra

Gilvanio Moreira¹

O tema da metafísica da devastação (*Verwüstung*), de algum modo discutido tanto nos estudos sobre Nietzsche (1844-1900) quanto nas obras tardias de Martin Heidegger (1889-1976), emerge de problemas centrais presentes no programa filosófico de cada um desses dois autores. No caso de Heidegger, por exemplo, o problema da devastação – cujo sentido abrange também as noções de desolação e desertificação – está ligado tanto à questão do niilismo e da vontade de poder quanto ao debate sobre a técnica moderna.

Em linhas gerais, pode-se dizer que tal problema aponta para um tipo de relação onde prevalece um conjunto de categorias metafísicas, dentre as quais se destaca uma forma de pensar própria da maquinação (*Machenschaft*), da razão instrumental e do pensamento calculador. Por isso, quando pensado dentro da análise das obras tardias de Heidegger, o tema da devastação da terra não aparece apenas atrelado a um significado de deterioração ou mau uso dos recursos naturais, mas, ao mesmo tempo, transcende o debate em torno da degradação ambiental e se insere em um

¹ Professor efetivo do Curso de Filosofia da UFCA. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Coordenador do Grupo de Pesquisa em Metafísica, Fenomenologia e Hermenêutica DEPFIL/UFCA/CNPq.

contexto ontológico mais amplo, associado ao “processo de desertificação do mundo e da existência humana”.²

Em *A superação da metafísica*, texto referente aos apontamentos realizados entre os anos de 1936 a 1946, Heidegger nos fala da *devastação da terra* (*Verwüstung der Erde*) “como um processo intencional [*Gewollter*], mas que, em sua essência, nem é sabido [*gewußter*], nem pode ser conhecido [*wißbarer*].”³

Em outro contexto (GA 77), agora ao fim da Segunda Guerra Mundial, a noção de desertificação surge como sendo ela mesma o fruto, “uma consequência da desolação, que há séculos devasta a terra”.⁴

Tomando essas duas últimas passagens como elementos centrais para a discussão do tema, podemos perceber que, em última instância, o acento dado por Heidegger nesses textos remete a um tipo específico de desertificação do “mundo” e da “existência humana”. Ele aponta para a emergência de se pensar o que significa o estado atual da situação planetária. Contudo, de maneira ambígua, essa mesma noção de devastação aparece como sendo, primeiro: um “processo intencional” que “nem é sabido, nem pode ser conhecido” e, segundo: “uma consequência da desolação, que há séculos devasta a terra”.

Para esclarecer esses pontos, pretendo estabelecer uma conexão entre os fenômenos do niilismo, vontade de poder e a entrada da interpretação do conceito de *valor* como medida imperativa para a *força maquinal* (maquinação) da produtibilidade do pensamento calculador (*Machenschaft*) dominante no contexto da razão e técnica moderna.⁵

2 Heidegger, Martin. [GA 77] *Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren*. In: *Feldweg-Sprüche*. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann, 1995, p. 212.

3 “La devastación de la tierra empieza como proceso querido, pero que en su esencia no es sabido ni se puede saber” (Heidegger, M. *Superación de la Metafísica. Conferencias y artículos*. Barcelona. Ed. del Serbal, 1994, p. 89. Tradução nossa). Vide tradução em alemão: Die Verwüstung der Erde beginnt als gewollter, aber in seinem Wesen nicht gewußter und auch nicht wißbarer (Heidegger, M. [GA 07] *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann, 2000, p. 97). Conferir também, tradução em português: “A devastação da terra começa como processo voluntário, mas que, em sua essência, não é e nem pode ser sabido” Heidegger, M. *A superação da metafísica*. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Márcia Schuback. RJ. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 86.

4 GA 77, p. 210.

5 Tanto nos *Beiträge*, quanto no texto da obra *Meditação*, Heidegger se refere à noção de maquinação (*Machenschaft*) como “dominação do fazer e do produto do fazer” (Heidegger, M. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 142). De acordo com isto, maquinação significa “o erigir-se com vistas à possibilidade de que tudo seja feito; e isto de tal modo, em verdade, que está previamente disposto o ininterrupto da contabilização incondicionada de tudo. [...] A maquinação exige em muitos mascaramentos da violência múltipla a calculabilidade de antemão completamente abarcável do apoderamento submissor do ente ao erigir disponível; dessa exigência essencial, mas ao mesmo tempo velada, emerge a técnica moderna” (HEIDEGGER, M. *Meditação*. Petrópolis: RJ. Vozes, 2010, p. 18-19). Ainda neste contexto, vale ressaltar que, de

Dito isto, propomos analisar o seguinte problema: até que ponto essa força maquinal (*Machenschaft*), ao transformar tudo em recurso disponível (*Bestand*), conduz o ser humano e a Terra a um processo de esgotamento?

Embora não haja uma resposta definitiva ao problema colocado, sustentaremos a seguinte tese provisória: essa *força maquinal* de que fala Heidegger se apresenta como elemento motriz que impulsiona o que o pensador chamou de *processo intencional* que *nem é sabido, nem pode ser conhecido* pelo pensamento metafísico. Essa força maquinal, que convoca e encaminha o ente a um certo modo de desencobrimento, levaria, portanto, o mundo, a existência e a Terra a um processo de esgotamento.

I.

Em princípio podemos dizer que, pensando *com* e “*contra*” Nietzsche, Heidegger compreende que a desolação consiste em que tudo, “mundo, homem e terra alcançam o abandono de toda vida”.⁶ Partindo desse sentido, ele reconhece que a “desolação da terra” pode ser encarada como a constatação e implicação de um tipo de niilismo que atravessa e está presente em toda a tradição de pensamento metafísico, o que revelaria, segundo indicação de Nietzsche, uma espécie de resultado histórico de um apagamento ao que há de mais vital para a vida. Contudo, ainda que com essa constatação Heidegger reconheça que Nietzsche se aproxime do cerne da questão existencial inerente ao problema ontológico da desertificação, ele também assinala que, de alguma forma, *escapa* ao filósofo um outro aspecto próprio ao fenômeno da desolação. Esse aspecto *nem é sabido, nem pode ser conhecido* pelo pensamento metafísico no qual Nietzsche estaria incluído. Aliás, esse aspecto, que escapa ao pensamento metafísico como um todo, já é em si mesmo a consequência do abandono ou desprezo

acordo com Leandro Catoggio, em Heidegger “la maquinación es una hacibilidad calculable; esto es, un hacer del ente circunscrito al cálculo, al número. Así, pues tanto tiempo y espacio son pensados desde el cálculo, desde lo cuantitativo. La metafísica como maquinación es llevar a cabo lo cuantitativo como cualidad; esto es, el cálculo es la interpretación por la cual se mide todo ente” (Catoggio, Leandro. La amarga tensión de la perseverancia. Notas acerca de la “decisión” em los *Beiträge zur Philosophie*. In: *Decir el abismo: lecturas de Heidegger y su obra en la década del '30*. Dina Picotti. Org. Leandro Catoggio y Diego Parente. Mar del Plata. EUEM, 2010, p. 124.

6 GA 77, p. 212.

pelas questões primordiais acerca do nada e do ser. O niilismo, portanto, se apresenta como o fundamento e “a consequência do abandono do ser”.⁷

De fato, quando vista mais de perto, a interpretação oferecida por Heidegger nos revela que o niilismo não caracteriza apenas, como pensou Nietzsche, um processo histórico de negação da vida, mas também a consumação da metafísica como *vontade de poder*, por meio da qual o *jogo de forças*⁸ cria pretensões de *certeza*, *valor* e *querer*, cuja configuração resultará no dispositivo (maquinação) que caracteriza o produto do fazer que com-*posiciona* tanto o ser-descobridor (*Dasein*) como o ente descoberto para a disponibilidade em geral (estoque e fundo de reserva).

Estas primeiras considerações nos colocam diante de duas observações importantes: 1) a “metafísica é o [próprio] espaço histórico no qual se torna destino que o mundo supra-sensível, as ideias, Deus, a lei ética, a autoridade da razão, o progresso, a felicidade da maioria, a cultura, a civilização percam a sua força edificadora e se tornem nulos. [Este] desmoronamento essencial do supra-sensível [é] a sua decomposição [*Verwesung*]”.⁹ 2) Embora Nietzsche nos revele o motivo pelo qual a metafísica, enquanto processo histórico, alcance seu estado atual de desmoronamento – o esvaziamento de todas as *metas*/promessas e a instauração da “sensação” de que nada mais fundamenta os princípios metafísicos (“Deus morreu”¹⁰) –, essa consumação, diz Heidegger, também indica um modo de transformação na concepção de exploração do ente.

7 Heidegger, M. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 149. GA 65, p. 138 - Grifo do autor.

8 Conferir: Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos de 1887 a 1889*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 624-625 (38 – 13).

9 Heidegger, M. *A palavra de Nietzsche: Deus morreu*. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa. 3ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 255.

10 “Aquilo que anteriormente condicionava e determinava a essência humana no modo de *meta* e *medida*, perdeu o seu poder actuante de eficácia, incondicional e imediato, e sobretudo infalível em todos os sentidos. Aquele mundo supra-sensível das *metas* e das *medidas* já não desperta e sustenta a vida. Aquele mundo tornou-se ele mesmo sem vida: morto. Haverá fé cristã aqui e ali. Mas o amor que vigora num tal mundo não é o princípio eficaz e actuante daquilo que agora acontece. O fundamento supra-sensível do mundo supra-sensível tornou-se, pensado enquanto realidade efectiva actuante de todo o efectivamente real, irreal. Tal é o sentido metafísico do dito pensado metafisicamente ‘Deus morreu’” (Heidegger, M. *A palavra de Nietzsche: “Deus morreu”*. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa. 3ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 291 – grifo nosso). Quanto a este ponto, de modo sucinto, Otto Pöggeler comenta que “a afirmação de Nietzsche ‘Deus está morto’ fala da verdade do ente no todo; ela diz que o fundamento sobre o qual esta verdade se funda perdeu a força para fundar” (Pöggeler, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa. Piaget. 2001, p. 106). Ainda nesse contexto, Marco Casanova observa que a afirmação nietzschiana da morte de Deus não aponta “para a exposição de uma crença ou descrença específica em relação à existência de um ente supostamente supremo. Ao contrário, ela nos remete muito mais à dissolução do princípio mesmo que promovia a instauração desse espaço [...] em meio ao qual ganhava corpo uma série de elementos supra-sensíveis e, com ele, o Deus cristão” Casanova. M. A. *Nada a Caminho: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro. Ed. Forense, 2006, p. 173).

Tal transformação parte da ideia moderna de representação fundada no *ego cogito*, posteriormente gestada na direção de um *querer* (*ego volo*) próprio à vontade de poder,¹¹ e sua validação matemático-científica como medida absoluta para produção e exploração do ente.

Sobre isto, diz Heidegger em *A palavra de Nietzsche: Deus morreu* (1943):

Se Deus e os deuses, no sentido da experiência metafísica comentada, morreram, e se a vontade de poder é desejada de um modo sapiente como princípio de todo o *pôr* das condições do ente, isto é, como *princípio da instauração de valores*, então o domínio sobre o ente enquanto tal, na figura do domínio sobre a Terra, passa para o novo querer do homem, determinado pela vontade de poder¹²

O que se torna destino, ou seja, o espaço histórico-metafísico onde o niilismo se consolida, reflete, portanto, o *processo intencional* que *permanece invisível* ao pensamento metafísico, mas que é *uma consequência da desolação, que há séculos devasta a terra*. Daí o porquê de, neste texto de 1943, Heidegger concluir que “o combate pelo domínio da Terra é já, na sua essência histórica, a consequência de o ente enquanto tal aparecer no modo da vontade de poder, sem contudo ser já *reconhecido* ou mesmo *concebido* como esta vontade”.¹³

Na interpretação de Heidegger, portanto, o niilismo simbolizaria um tipo de posição resultante de um processo histórico de negação e indiferença acerca da pergunta sobre o nada e o ser, que ganha força a partir da tecnicização das ciências, cuja pretensão é a de *poder* dominar e responder a todo e qualquer questionamento a respeito do ente planetário.

Do mesmo modo, de acordo com a interpretação oferecida por Heidegger, Nietzsche é esse primeiro e último pensador que pôde, na sua época, detectar um tipo de desvio executado pela tradição metafísica ao que há de mais potente e vital para a vida. Porém, ainda que considere

11 “O que distingue a essência da modernidade não é que se transite de uma precedente imagem do mundo medieval para uma imagem do mundo moderna, mas sim que o mundo se torne, em geral, imagem [...] Se, deste modo, o carácter de imagem do mundo é esclarecido como o estar-representado do ente, então, para captar completamente a essência moderna do estar-representado, temos de extrair, a partir da palavra e do conceito deteriorados ‘representar’, a força da denominação originária: o pôr diante de si e para si. É através disto que o ente vem parar em objecto, e só assim recebe o selo do ser. Que o mundo se torne imagem e que o homem, dentro do ente, se torne *subjectum*, é um e o mesmo processo” (Heidegger, M. *O tempo da imagem do mundo*. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa. 3ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 113 e 115).

12 Heidegger, M. *A palavra de Nietzsche: Deus morreu*. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa. 3ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 292 – grifo nosso.

13 Ibidem, 2014, p. 294 – grifo nosso.

a possibilidade da superação (ultrapassagem) do niilismo, o filósofo se encontra, conforme a leitura de Heidegger, naquela posição que rebaixa o *ser* a ideia de valor.¹⁴ Isto é, embora o famoso anúncio pronunciado por Nietzsche de que “*todos os deuses morreram; agora queremos que viva o além-homem*”¹⁵ indique uma espécie de “ponte” de superação dos valores metafísicos, essa “transvaloração” incide sobre o próprio esquecimento daquilo que se mostra na base da tarefa de uma desconstrução. Ou seja, se a noção de “o valor não deixa o ser ser o ser que ele é como o ser mesmo, então a suposta ultrapassagem é, primeiro que tudo, a consumação do niilismo”.¹⁶ E isso porque, “agora a metafísica não apenas não pensa o próprio ser, mas este não-pensar do ser vela-se na *aparência* de que ele, na medida em que avalia o ser como valor, pensa o ser do modo mais digno”.¹⁷

Ao que tudo indica, a mudança no modo de recepção do ente promulgada pela metafísica da subjetividade, bem como a sua intensificação impulsionada pela vontade de poder como “fundamento para a necessidade da instauração-de-valores e a origem da possibilidade da avaliação valorativa”¹⁸ abre, por assim dizer, a consumação de uma Era. Em *O tempo da imagem do mundo* (1938), Heidegger caracterizou essa consumação como a virada no modelo de exploração do ente, iniciada com o surgimento da ciência e técnica moderna. Nesse sentido, o conhecer moderno estreia um tipo de investigação cujo centro motivador segue na direção de um pôr-diante-de-si (representar) enquanto objetivação para configuração (calcular), elaboração e dominação do objeto (ente). Quanto a essa questão, lemos:

[...] Só se chega à ciência como investigação se o ser do ente for procurado em tal objetividade. Esta objetivação do ente cumpre-se num re-presentar [*Vor-stellen*] que tem como objetivo trazer para diante de si qualquer ente, de tal modo que o homem calculador possa estar seguro do ente, isto é, possa estar certo do ente. Só se chega à ciência como investigação se, e apenas se, a verdade se transformou em certeza do representar. [...] É na metafísica de

14 “É porque o pensar de Nietzsche permanece preso à representação valorativa que ele tem de enunciar o que lhe é essencial, em sentido retroactivo, como transmutação de todos os valores” (HEIDEGGER, M. *O tempo da imagem do mundo*. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa. 3ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 126).

15 Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011, p. 112.

16 Heidegger, M. *A palavra de Nietzsche: Deus morreu*. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa. 3ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 297.

17 Ibidem, p. 297 – grifo nosso.

18 Ibidem, 2014, p. 267.

Descartes que o ente é, pela primeira vez, determinado como objetividade do representar, e a verdade como certeza do representar. [...] Toda a metafísica moderna, incluindo Nietzsche, mantém-se na interpretação do ente e da verdade traçada por Descartes.¹⁹

A investigação acerca dos modos de manifestação do fenômeno da verdade, portanto, nos leva a crer que a história do deslocamento da dependência de uma postura voltada para a *Veritas*,²⁰ própria do teocentrismo medieval, e a entrada do humanismo, próprio do antropocentrismo moderno, gerou uma nova mudança no lugar da verdade. Na modernidade “o homem se torna no primeiro e autêntico *subjectum* [...] o homem torna-se centro de referência do ente enquanto tal”.²¹ Por isso, se até aqui a essência da verdade sofreu vários deslocamentos (da *ἀλήθεια* para *ιδέα*, da *ιδέα* à *ἐνέργεια/οὐσία*, da *οὐσία* à *actualitas*, da *actualitas* ao *cogito*, do *cogito* à *subjetividade*, *espírito*, *vontade de poder*, etc.), na entrada da modernidade esse deslocamento caracteriza a passagem (preparação) da *Veritas* medieval para a *certitudo* do *ego cogito*.²² A partir daqui a postura diante do mundo “se torna um colocar-diante-de-si na *perceptio* da *res cogitans* enquanto *subiectum* da *certitudo*”.²³ *Só se chega à ciência como investigação se, e apenas se, a verdade se transformou em certeza do representar*.²⁴

19 Heidegger, M. *O tempo da imagem do mundo*. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa. 3ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 109-110.

20 No contexto medieval, essa verdade (*Veritas*) “decorre da fé cristã e da ideia teológica, segundo as quais as coisas, em sua essência e existência, só são, na medida em que, como criaturas singulares (*ens creatum*), correspondem à ideia previamente concebida pelo *intellectus divinus*, isto é, pelo espírito de Deus. [...] A possibilidade da verdade do conhecimento humano se funda, se todo ente é ‘criado’, sobre o fato de a coisa e a proposição serem igualmente conformes com a ideia e serem, por isto, coordenadas uma à outra a partir da unidade do plano da criação. A *veritas* enquanto *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* garante a *veritas* enquanto *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*”. HEIDEGGER, M. A essência da verdade. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008, p. 193 – grifo nosso)

21 Heidegger, M. *O tempo da imagem do mundo*. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa. 3ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 111.

22 “O decisivo não é que o homem se liberta para si mesmo dos vínculos que tinha até agora, mas que a essência do homem em geral se transforma, na medida em que o homem se torna sujeito” (HEIDEGGER, M. *O tempo da imagem do mundo*. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa. 3ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 110).

23 Heidegger, M. Carta sobre o humanismo. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008, p. 345.

24 Daí em diante a certeza se torna a medida determinante da verdade. A dis-posição afetiva da confiança na absoluta certeza do conhecimento a cada momento acessível permanece o *páthos* e com isso a *arché* da filosofia moderna” (HEIDEGGER, M. *Que é isto – a filosofia?*. Petrópolis: RJ. Ed. Vozes, 2006, p. 31).

II.

O que se segue enquanto diagnóstico de época, portanto, é que, na era da técnica moderna a interpretação do ente (seu desencobrimento) e o modo de exploração própria à produção científica e industrial se re-apresentam como meio para um fim. Diferentemente do sentido grego de τέχνη²⁵ e produção (ποίησις), sua relação com o manejo, com o cultivo do lavradio e o modo de desprendimento em comunhão com a φύσις, o modo de *desencobrimento* que impera na técnica moderna é, a título de exemplo, “uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada”.²⁶

O modelo paradigmático dessa lógica, também citado por Heidegger em *A questão da técnica*, se dá como o exemplo do processo de transformação dos rios em hidrelétricas.²⁷ No seu curso natural, um rio é fluidez, ele se mantém ali numa relação com a paisagem, com os seres vivos, com a cultura das comunidades ribeirinhas. Porém, sob o olhar engenhoso e matematizante da técnica moderna, o rio deixa de ser rio para se tornar um recurso energético, uma força de água em movimento que, represada, é convertida em eletricidade para estoque e fundo de reserva. Convertido em hidrelétrica, o ente (o rio) deve “prestar contas” quanto a sua disponibilidade, utilidade e eficiência.

Esta exploração se dá e acontece num duplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento.²⁸

Se no período pré-metafísico, diz Heidegger, “é o homem o que é contemplado pelo ente, o que é reunido pelo que se abre ao que, nele,

25 “Outrora, não apenas a técnica trazia o nome de τέχνη. Outrora, chamava-se também de τέχνη o desencobrimento que levava a verdade a fulgurar em seu próprio brilho. Outrora, chamava-se também de τέχνη a pro-dução da verdade na beleza. Τέχνη designava também a Ποίησις das belas-artes. [...] A arte chamava-se apenas τέχνη. Era um des-encobrir-se único numa multiplicidade de desdobramentos. A arte era piedade, Ποίησις, isto é, integrada na regência e preservação da verdade” (Heidegger, M. *A questão da técnica*. RJ. Vozes, 2012, p. 36 – grifo nosso). Conforme Michel Haar, nesse contexto, “o homem grego não faz comparecer o ente perante ele, ele não o conduz em primeiro lugar e antes de tudo a si. O ente em totalidade compreendido como φύσις, quer dizer, como o que se expande livremente e se abre a partir de si mesmo, dirige-se ao homem” (Haar, Michel. *Heidegger e a Essência do Homem*. Piaget. 1997, p. 195-196).

26 Heidegger, M. *A questão da técnica*. RJ. Vozes, 2012, p. 19.

27 Sobre a geração de energia hidrelétrica no Rio Reno, por exemplo, conferir: Heidegger, M. *A questão da técnica*. RJ. Vozes, 2012, p. 20.

28 Heidegger, M. *A questão da técnica*. RJ. Vozes, 2012, p. 20 (Grifo nosso).

vem-à-presença”²⁹ numa relação de recepção com a manifestação do ente por meio da experiência que se tinha da φύσις e ἀλήθεια; com a entrada do mundo moderno essa relação se inverte. Agora, o ente humano é convocado a representar e experimentar matematicamente o ente como objeto de exploração, controle e dominação.³⁰ Tal constatação, no entanto, certamente não significa nem simplesmente uma crítica vazia, nem muito menos a demonização da técnica, mas, longe disso, aponta para os seus limites e os perigos de seu uso inadvertido.

O nó górdio desses possíveis modos de manejo da técnica e tecnificação no mundo moderno (explorar, dominar e estocar) é analisado por Heidegger de forma detida em um grupo de conferências ministradas no ano de 1949, as *Conferências de Bremen*,³¹ período em que gesta, de modo mais radical e decisivo, o termo *Gestell* – cujo uso do termo “maquinação” (*Machenschaft*) nos serviu de antecipação para uma primeira compreensão da questão apresentada no início deste trabalho.³² Nesse contexto das *conferências de Bremen*, Heidegger aponta a composição provocadora da exploração, a *essência* da técnica moderna, a *Gestell*, como aquilo que “não encobre apenas um modo anterior de desencobrimento, a pro-dução, mas também o próprio desencobrimento, como tal, e, com ele, o *espaço*, onde acontece, em sua propriedade, o desencobrimento, isto é, a verdade”.³³

A problematização acerca desse *espaço* (topologia) via obra de Heidegger revela um ponto de virada na discussão que envolve todo o

29 Heidegger, M. O tempo da imagem de mundo. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa. 3ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 114.

30 “Daí que todo o ente seja ou objeto do sujeito ou sujeito do sujeito. [...] Dentro da subjectividade do ente, o homem levanta-se para a subjetividade da sua essência. O homem começa um levantamento. O mundo torna-se objeto. [...] a Terra, desloca-se para o meio do *pôr* e do confrontar humanos. A própria Terra apenas se pode mostrar como o objeto do ataque que se instala como a objetivação incondicionada no querer do homem. A natureza aparece por todo o lado [...] como o objeto da técnica. [...] Representar quer aqui dizer *pôr* diante de si algo a partir de si, e assegurar aquilo que é posto enquanto tal. Este assegurar tem de ser um calcular, porque só a calculabilidade garante, à partida e constantemente, estar certo do que se está para representar. [...] O representar empurra tudo para dentro da unidade do que é assim objetivo (Heidegger, M. *A palavra de Nietzsche: Deus morreu*. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa. 3ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 293 e Heidegger, M. O tempo da imagem de mundo. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa. 3ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 133-134 – grifo nosso).

31 Esse grupo de conferências inclui: “A coisa” (*Das Ding*), “O dispositivo” ou “A Armação” (*Das Ge-Stell*), “O perigo” (*Die Gefahr*) e “A viragem” (*Die Kehre*). Para tal, conferir: Heidegger, M. (2012). *Bremen and Freiburg Lectures*. Translated: Andrew J. Mitchell. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

32 Conforme, Parente (2010, p. 62) “La noción de *Machenschaft* puede ser comprendida como un concepto que permite el pasaje a la noción de *Gestell* propia del segundo Heidegger y, al mismo tiempo, anticipa en sus líneas fundamentales algunos rasgos de la *Gelassenheit* correspondiente al último período de su obra (Parente, Diogo. De la *Zuhandenheit* a la *Machenschaft*. In: *Decir el abismo: lecturas de Heidegger y su obra en la década del '30*. Dina Picotti. Org. Leandro Catoggio y Diego Parente. Mar del Plata. EUEM, 2010, p. 62).

33 Heidegger, M. *A questão da técnica*. RJ. Vozes, 2012, p. 30 – grifo nosso.

caminho percorrido até aqui e que somente se “completa” por meio da conexão entre o que Heidegger nomeou de acontecimento apropriador (*Ereignis*) e *topologia do ser*.³⁴ Sobre esse último, em 1955 (*Über die Linie* ou *Sobre a Questão do Ser*), em um debate sobre o niilismo e a *questão do ser* com Ernst Jünger, Heidegger sugere ser preciso que uma topologia do ser preceda uma topografia do niilismo. A respeito disto, diz ele:

Certamente, é necessário uma topografia do niilismo, de seu processo e de sua superação. Mas a topografia deve ser precedida por uma topologia: a *discussão* daquele *lugar que reúne o ser e o nada em sua essência*, que determina a essência do niilismo, e, assim, permite que se reconheçam os caminhos nos quais se esboçam as maneiras de uma possível superação do niilismo.³⁵

Portanto, uma possível superação do niilismo – e, por sua vez, a desconstrução de uma metafísica da devastação – implica, antes de tudo, uma revisão de todo processo histórico ocidental e uma retomada (*zurückfahren*) ao gérmen de sua herança metafísica. Essa retomada não significa uma simples volta à uma “história da filosofia”, mas, implica numa *investigação topológica* que tenta rememorar e *dizer* algo a respeito de um tipo todo especial de *lugar*. Por isso, diz Heidegger em *Da experiência do pensar* (1947), “a topologia diz [ao ser] o lugar apropriado de sua essência”.³⁶

Em linhas gerais, ao que parece, essa experiência de pensamento aponta para um tipo de dizer (*logos*) que *rememora* e revela (mostra) ao ser o seu lugar (*topos*) de essência (possibilidade). Quer dizer, uma *topologia do ser* visa um *debate* sustentado pelo confronto entre o pensar topológico e a história do ser, o que inclui e implica uma crítica rigorosa a toda nossa herança metafísica. Sobre essa crítica, lê-se em *O que é Metafísica?* (1949):

Um pensamento que pensa na verdade do ser não se contenta mais, em verdade, com a metafísica; mas um tal pensamento também não pensa contra a metafísica. [...] ele não arranca a raiz da filosofia. Ele lhe cava o chão e lhe lava o solo [...] Assim, em

34 Vale ressaltar que, embora o recorte da pesquisa não tenha alcançado a discussão a respeito da noção de serenidade (*Gelassenheit*), esse termo chave do pensamento tardio de Heidegger também se insere aqui como um destes temas importantes. Para a questão da *Gelassenheit* em Heidegger vide: Heidegger, M. *Serenidad*. Barcelona. Ed. del Serbal, 2002. Ou, Heidegger, M. *Serenidade*. Trad. Maria Andrade e Olga Santos. Lisboa. Ed. Piaget, 1959.

35 Heidegger, M. Sobre a questão do ser. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008, p. 422 – grifo nosso.

36 Heidegger, M. *Desde la experiencia del pensar*. Ed. bilingüe de Félix Duque. Madrid, ABADA, 2013, p. 33. Vide também: Heidegger, M. *Da experiência do pensar*. Trad. Maria do Carmo Tavares Miranda. Porto Alegre: Editora Globo S.A., 1969, p. 47.

meio ao desenvolvimento da questão acerca da verdade do ser, quando se falar de uma superação da metafísica, isto significará: pensar no próprio ser de maneira rememorante. Um tal pensamento rememorante ultrapassa o pensamento atual que não pensa no solo em que se enraíza a filosofia. [...] Se o pensamento que busca a verdade do ser é, de fato, verdadeiro, mas ainda se prende à antiga representação do ente, então, para avançar do pensamento representativo para o pensar rememorante, a pergunta essencial é: o que é Metafísica?³⁷

De fato, a retomada da pergunta pela Metafísica abre um caminho por meio do qual Heidegger propõe o seu projeto de desconstrução. Dentre tantos elementos a serem indicados para essa meditação, se encontra a necessidade de pôr a prova até mesmo a suposta tentativa de ultrapassagem (superação) da tradição realizada por Nietzsche. E isso se justifica porque, como vimos mais acima, a interpretação de Heidegger sobre o pensamento de Nietzsche aponta para a própria metafísica da devastação. Essa crítica aparece expressamente em vários momentos do texto *A superação da Metafísica*:

A metafísica de Nietzsche faz aparecer, na vontade de poder, o *penúltimo* estágio do desdobramento da vontade de entidade dos entes enquanto vontade de querer. [...] Pertence assim à vontade de poder o predomínio incondicional da razão calculadora e não a poeira e o caos de uma turva convulsão vital. [...] essência da vontade de poder apenas se deixa conceber a partir da vontade de querer. Esta, no entanto, apenas se deixa experienciar se a metafísica já tiver passado para a ultrapassagem.³⁸

Retomando o problema colocado no início, podemos constatar que o que Heidegger chamou de força maquinal – nos anos de 1930 nomeado como *Machenschaft* e, após as *conferências de Bremen*, indicado com o uso do termo *Gestell*) –, isto é, o modo do produzir que transforma tudo em recurso disponível, é um desses principais elementos dos quais se ocupa uma crítica pós-metafísica. Do mesmo modo, embora a obra de Nietzsche possa nos servir de chave de leitura para o tema da metafísica da devastação, segundo Heidegger, ela ainda se movimenta no terreno metafísico, o que por si só já evidencia seus limites.

37 Heidegger, M. O que é Metafísica? O Retorno ao fundamento da metafísica (1949). In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008, págs. 379-380 e 393 – adaptado.

38 Heidegger, M. A superação da metafísica. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Márcia Schuback. RJ. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 70 e 71.

Considerações finais

A discussão aqui esboçada nos leva a crer que, primeiro, em Heidegger há uma notória preocupação para com o tema da devastação que afeta a dinâmica de realização originária do mundo, existência e a Terra. Segundo, a ausência de um plano de ação que envolva uma radical e efetiva meditação acerca das possibilidades de “salvação” do que ainda nos resta, a permanência humana na terra se tornará algo inviável.

Esses dois planos de ação apontam para uma urgente meditação que se encontra na experiência de um pensar que privilegia a relação de preservação e serenidade (*Gelassenheit*) para com o ente, seja ela no que tange aos seus mistérios (jogo de velamento e desvelamento), ou que se refere à conservação do humano na terra. Diante disso, ao que parece, o sentido da *Gelassenheit* (tão popularizado no pensamento de Heidegger) se mostra antagônico tanto em relação ao conceito de representação quanto à metafísica da vontade – presente, entre outros autores, em Nietzsche.³⁹

Assim, dentre tantas questões que foram trazidas até aqui, fica a urgência de um tipo de pensamento cuja postura segue numa referência a uma meditação que, ao invés de apenas calcular e produzir, acolhe o ente em seu sentido pleno.

Referências

- CASANOVA, M. A. *Nada a Caminho: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro. Ed. Forense, 2006.
- GRIJALBA, M. La línea. Apuntes sobre el nihilismo en el intercambio epistolar entre Ernst Jünger y Martin Heidegger. *Diferenz*. Año 7, número 6: julio DE 2020. pp. 53-71. Disponível em: <https://revistascientificas.us.es/index.php/Diferenz/article/view/12249> acesso: 10/10/24.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a Essência do Homem*. Piaget. 1997.
- HEIDEGGER, M. [GA 07] *Vorträge und aufsätze*. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. [GA 77] *Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren*. In: *Feldweg-Sprache*. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, M. [GA 80-.2] *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denke-*

³⁹ Nesse ponto, Benedito Nunes observa que, embora Nietzsche e Heidegger se aproximem, Heidegger rejeita “a vontade de potência, substituída pela serenidade (*Gelassenheit*), como nova forma de *Rettung*, de salvação – ‘*nada podemos fazer, somente esperar*’” (Nunes, Benedito. *O Nietzsche de Heidegger*: Rio de Janeiro: Pazulin, 2000, p. 58).

ns. In: *Vorträge*. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann, 2020.

HEIDEGGER, M. *Bremen and Freiburg Lectures*. Translated: Andrew J. Mitchell. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2012.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro. Vozes, 2009.

HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Trad. Maria Andrade e Olga Santos. Lisboa. Ed. Piaget, 1959.

HEIDEGGER, M. *Serenidad*. Barcelona. Ed. del Serbal, 2002.

HEIDEGGER, M. *A palavra de Nietzsche: Deus morreu*. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa. 3ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

HEIDEGGER, M. Carta sobre o humanismo. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008.

HEIDEGGER, M. A essência da verdade. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008.

HEIDEGGER, M. *O tempo da imagem do mundo*. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa. 3ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

HEIDEGGER, M. A superação da metafísica. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Márcia Schuback. RJ. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. Superación de la Metafísica. *Conferencias y artículos*. Barcelona. Ed. del Serbal, 1994.

HEIDEGGER, M. *Quem é o Zaratustra de Nietzsche*. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Gilvan Fogel. RJ. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. A teoria platônica da verdade. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, M. *Meditação*. Petrópolis: RJ. Vozes, 2010.

HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*. RJ. Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *Que é isto – a filosofia?*. Petrópolis: RJ. Ed. Vozes, 2006.

HEIDEGGER, M. A Essência da Linguagem. In: *A caminho da Linguagem*. RJ. Vozes, 2011.

HEIDEGGER, M. A origem da obra de Arte. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa. 3ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

HEIDEGGER, M. Fenomenologia e Teologia. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008.

HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da Filosofia*. São Paulo. Ed. WMF. 2017.

HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. São Paulo. Martins Fontes, 2009.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.

NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos de 1887 a 1889*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NUNES, Benedito. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

PARENTE, Diogo. De la Zuhandenheit a la Machenschaft. In: *Decir el abismo: lectu-*

ras de Heidegger y su obra em la década del '30. Dina Picotti. Org. Leandro Catoggio y Diego Parente. Mar del Plata. EUEM, 2010.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa. Piaget. 2001.

Heidegger: la destrucción de la metafísica y el Giro (Kehre)

José Ordóñez García¹

Cuando la Filosofía eleva su tarea al conjunto del Todo, cuando busca el motivo y el deseo, la meta en la que descansar según la paz que da el sentido, comienza la aurora en la que el hombre deposita su confianza en una aventura nueva, singular, una aventura que es arriesgada para con la seguridad ofrecida por la manzana de neón. Pero ya hace tiempo que la filosofía se ha hecho sedentaria. Teniendo en cuenta lo que hoy nos encontramos bajo el nombre “filosofía”, habremos de reconocer, con Heidegger, que lo adecuado es hablar de “filosofías”. Esto significa que se ha consumado un movimiento de disgregación del Todo en distintas ontologías en las que se instalan diferentes campos de conocimientos a los que no les importa la situación del conjunto, sino el conjunto de lo que abarca un determinado punto de vista. Heidegger considera, que esta relación del conocimiento con la realidad es el signo de una “dominación óptica” que, amparada por la técnica, se aparta de un planteamiento general. Pero ¿en qué consiste este planteamiento universal, para que se diga que lo actual se reduce exclusivamente a lo óptico? El ser y el ente, lo general y lo particular, el ensanchamiento de la inquietud o el prejuicio sabio en maneras antiguas, la exploración vital sin rencor o la determinación barata y mostrenca de lo eficaz para sobrevivir. El ser y el ente, el salto o el miedo plomizo al “sí mismo”, la riqueza del signo prohibitivo al nexo común de la palabra o la riqueza erudita de los nombres para el dominio bien seguro. Pero hoy no solo suena raro el ser filósofo sino

¹ Universidad de Sevilla.

que lo realmente sintomático es el “para qué” He aquí el primer motivo –fundamental, si se piensa en ello– que ha de ponernos ya en una cierta disposición, para saber qué es hoy lo que domina. El “para qué”; nos pone en una relación directa con lo útil, lo productivo sin límite, nos insinúa el sector óntico al que debe ajustarse la posición tomada y esto es lo que hoy se exige del filósofo (tal como ocurre con el inusitado interés de algunos de ellos por las neurociencias). Tal exigencia es una invitación al dominio específico, una carta abierta a la “filosofía de...”. Con ello solo se nos permite un espacio legal en el debate de la disgregación. Este panorama no es algo que se presente en nuestra época, así como así. Los distintos dominios filosóficos responden a un impulso latente que es anterior a ellos. Tal impulso lo podríamos definir como “impulso metafísico”. Esto quiere decir, que las distintas perspectivas filosóficas fueron dispuestas ya por la evolución metafísica, pues en ella se da propiamente una actitud que se relaciona con el ser a través del ente. Esa relación viene marcada desde hace tiempo por la tradición, de aquí que, hablar de metafísica sea tanto como hablar de tradición.

¿Qué es lo que se plantea dentro de esa relación? Sustentándose en la tradición, la metafísica llega a oscurecer el contacto vivo con la realidad, se comporta como si sus categorías fuesen ya en sí mismas leyes de evidencia incuestionables, que, con la tradición, obtienen un visado de franquicia absoluto. Pero con tal forma de conducirse, lo que hace la metafísica es poner su origen no en un contacto directo con las cosas, sino a partir de “los pensamientos sobre las cosas” (Quiles, I., 1948, 28). Este es uno de los motivos esenciales de la ontización que ella consuma, pues comportándose tradicionalmente se mantiene en la línea de la mera aceptación conceptual y no en una más cercana a la vivencia. Así, se cree que lo transmitido posee ya una evidencia caracterizada por la veneración pero que se funda realmente en la admiración por la palabra muerta, esto es, un conocimiento forense. Por ello, la fuente de la metafísica es el reducto del pensamiento finalizado en la palabra; la metafísica se anda con las cosas a través de lo pensado y no a través de lo que ellas pueden mostrar al desnudo. En este sentido la fuente que la tradición proporciona es, sobre todo, conceptual. Es la mediación óntica lo que, en un primer momento, sitúa a la metafísica frente a la realidad. El planteamiento sobre el ser surge, entonces, gracias al concepto aprendido, ontificado, y esto supone un olvido de las vivencias originarias que les sustentan. Pero de

ningún modo es posible huir de la tradición, ella forma parte del mundo en el que nos encontramos, pues, al entrar en el mundo, el existente cae inevitablemente en la tradición, ésta “le subtrae la dirección de sí mismo, el preguntar y elegir” (Heidegger, M., 2018, 42 / 2006, 21). Todo es ya respuesta y determinación incluso antes de vivenciar afectivamente la problematización y la libertad, porque lo que viene a descubrir el encuentro y el movimiento con la tradición es la pérdida del “sí mismo”. Esta pérdida refleja un carácter óntico para con lo que ha de ser asumido desde la actitud originaria y singular frente a lo existente. Toda duda, todo escepticismo respecto a lo tradicional es, en el fondo, una respuesta a la llamada insistente del pensamiento propio; a la llamada liberadora del “sí mismo” que, bajo un sentimiento de autenticidad, desea hallar la certeza, aunque dentro de un ámbito Abierto por la inquietud del sujeto. Ahora bien, ¿es posible una liberación absoluta respecto de la tradición? En Heidegger hemos de reconocer un intento, y decimos intento porque él, siendo consciente del peso de la anciana opinión, no deja de reconocer lo inevitable del lugar que ocupa la tradición en nuestra conciencia. Tal influencia es lo que aconteció a Descartes, pues, según Heidegger, cuando éste se pone a la tarea de la superación del escepticismo, respecto a la costumbre, llega a un punto de partida que, aunque pensado en las lindes de la mismidad, sin embargo, no dejará de ser, en el fondo, un planteamiento que se sustenta en la escolástica medieval. También a Nietzsche le ocurre lo mismo, ya que, con la idea del “Superhombre” no hace otra cosa, que ocupar el lugar vacío de la trascendencia en el acontecimiento de la muerte de Dios. Y es que, a pesar de todo, lo que se pone en duda es la expresión, la forma aparente (el “aspecto” platónico), pero no el presupuesto de las claves tradicionales para la actividad del pensamiento.

Tradición y origen

Hemos de ser capaces de llevar a cabo un pensamiento vivo frente a un pensamiento artificioso, momificado, la vida artificial de la metafísica que persevera en su sedentarismo desesperante. Ella ve en lo tradicional el aseguramiento de la palabra exacta, es la seguridad del que se siente guiado bajo el precepto de la antigüedad. Pero esto revela que la tradición condena al olvido toda iniciativa de búsqueda fundada en el origen, pues lo que ella hace es justamente “olvidar semejante origen” (Heidegger,

M., 2018, 42 / 2006, 21), lo aparta bajo la guía conceptual. Es el distanciamiento respecto del ser irreductible, para conformarse en la facilidad del dominio representativo, porque la tradición, al endosar al ser una representación específica, da, así, una primacía al orden óntico frente a la vitalidad propia de lo que surge ante el asombro. He aquí una de las cuestiones fundamentales respecto a lo tradicional y lo originario: la capacidad de asombro escapa a la lenta evolución de la costumbre. El ser, que en su origen se revelaba como fundamento del ente, para el asombro de los griegos (Heidegger, M., 2004, 44 / 1970, 14), pierde este carácter inusitado para ocultarse en la cotidianidad de la tradición: esta aleja de ella toda sorpresa, todo descubrimiento. Lo que consigue llevar a cabo es justamente un encubrimiento mediante el olvido del ser soterrado, que fundamenta y legitima su transformación óntica.

La metafísica viene a ser la cosificación del ser que se produce en la anulación del riesgo directo con lo existente mediante la ocultación del origen. Ella se soporta en el vacío, cada reducción óntica del ser muestra el inmenso vacío en que este se sustenta. Pero para llegar a esta interpretación del ser hay que lograr una posición crítica respecto a la tradición. Sólo así es posible llegar a entenderla como el velo que oculta al origen. En esta exégesis de la tradición se encuentra apuntada la actitud que ha de tomarse ante ella. Si decimos que ella oculta la fuente originaria del decir respecto al ser, esto nos pone ante la posibilidad de comportarnos de una manera distinta, que debe –o debería– consistir en una superación de esa ocultación para acercarnos al sentido latente en el pensamiento tradicional. Por lo pronto se exige un apartamiento de ese espíritu nostálgico que domina a lo tradicional en tanto que veneración del pasado, pues, de ese modo, es imposible albergar en lo tradicional alguna proposición de futuro; no hay una terminación respecto del pasado como tarea de descubrimiento, sino de colocación conceptual.

Sin una destrucción de la metafísica no puede liberarse el ser en su originariedad. Tal destrucción no es producto de una arbitrariedad, sino de un fiel deseo fundado en el encuentro con el ser sin más. Es de este modo como ha de entenderse la idea de destrucción, ella es necesaria para lograr la liberación del ser oculto bajo los conceptos tradicionales, por ello, el significado de esa temible palabra ha de ser comprendido justo en lo que ella sugiere y que, según Heidegger, es el de “alcanzar una fluidez de la tradición endurecida y deshacerse de los encubrimientos

producidos por ella” (Heidegger, M., 2018, 43 / 2006, 22). Sólo con esta exigencia se puede conseguir abrir un camino “en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas” (Heidegger, M., 2018, 43 / 2006, 22). Si analizamos bien esta propuesta veremos –y siempre según las miras originarias de Heidegger– que es la más responsable y prometedora, ya que, ante lo tradicional: ¿qué nos cabe decidir? O bien pasar simplemente o bien intentar descubrir aquello no-dicho por el concepto pero que constituye el aposento de la luz misma que le protege. Queda la posición tradicional, pero ésta siquiera es una tercera actitud, pues en el fondo se aleja del horizonte originario del ser, con lo cual queda inmóvil dentro de lo previsto. Tomemos, entonces, simplemente las actitudes radicales. En este sentido nos encontramos con que la primera nos llevaría a la intuición instantánea (*Anschauung*) como la portadora auténtica de validez, vendría a ser, aparentemente, la apropiación inmediata del ser. Pero... ¡ajo!, nuestro lado crítico nos podría alertar de si con ello no habría de ocurrir que, espontáneamente, surgieran ideas amparadas ocultamente en el aprendizaje inconsciente. La segunda es más sosegada, puesto que significaría “aceptar” el conceptualismo inicial, aunque sólo como un camino de posibilidad hacia lo que se sustrae al concepto. En esta actitud nos relacionaríamos con los conceptos como si estos fueran símbolos y signos de algo más originario; vendría a ser la actitud crítico-poética consciente de las experiencias vitales que impulsan al “decir” definitivo (tradicional).

Tradición y origen se nos revelan como una dicotomía alzada desde el planteamiento en torno al ser en la que éste se sustrae a lo dicho mediante el concepto. Es la oposición entre el pensamiento que arriesga y el pensamiento que se deja guiar. Pero lo realmente significativo es que, desde la actitud de conformismo tradicional, nos mantenemos ahora y siempre en un desarrollo humano sustentado ocultamente por el nivel óntico-ontológico que restringe –incluso anula– la proposición vital del ser a un plano utilitario, con ello, el apartamiento del origen sigue manteniendo perdida la relación origen-mismidad.

La destrucción de la metafísica y la “Kehre” heideggeriana

El pensar objetivador de la metafísica no puede ponerse en camino hacia el ser mismo. El dominio metafísico implica justamente el apartamiento del ser para fijarlo siempre al ente, que se descubre en la disposición del ver pero que deja a un lado la cuestión del mirar mismo. Se da, desde la tarea propia de la metafísica, una imposibilidad para desarrollar la pregunta reflexiva sobre el ser, ella se arroja en el olvido que es el que sustenta su legitimidad. Metafísica y olvido se mantienen, pues, en una relación justa y necesaria, es por ello, que, en ese ámbito, el ser se mantiene en la lejanía protectora del olvido como en un intento de salvar su integridad ante el error del pensamiento objetivador/calculador. El camino hacia el ser exige entonces la destrucción de la metafísica y su tarea se centra en la superación de la tradición. Esta destrucción es la respuesta consecuente para una reflexión que ha hecho del ser el tema y el problema del pensamiento (que no de la filosofía). Desde la posición decidida por el ser aparece, bajo el signo de la crítica, una actitud, que abarca a la metafísica en su totalidad, el problema planteado en torno a ella: “(...) es de una naturaleza tal, que abarca a la metafísica entera y la problematiza, exigiendo su superación en “la vuelta” al fundamento escondido o sólo parcialmente desvelado” (Molinuevo, J.L., 1980, 13). Hemos de entender que la “destrucción” exigida por Heidegger se define como “superación”, digamos que es una actitud necesaria para poder abrir de nuevo la posibilidad de un pensamiento “del” ser. Además, su simple justificación viene dada por la condición que todo pensamiento metafísico debe cumplir, esta es: la de ser un pensamiento parcial del ser en cuanto en tanto determinado por el ente en cuestión. Así, pues, la superación heideggeriana de la metafísica, en tanto relacionada íntimamente con la tradición, es una primacía de la mediación conceptual que se sostiene en el olvido del ser, por ello, los contenidos tradicionales poseen siempre el sesgo de la representación que arbitra su legitimidad en el reduccionismo óntico.

La tarea de la “destrucción” se basa, en su sentido profundo, en la liberación del contacto directo con el ser. Sólo porque esa llamada domina en el horizonte de inquietud se ofrece la propuesta de la superación. Tal superación ha de realizarse en la vuelta al fundamento mismo. La “vuelta

“(Kehre) significa en Heidegger un ponerse ya del lado del ser y aceptar el orden de la trascendencia. Pero la “vuelta” es dura en su planteamiento mismo, exige el abandono de lo poseído (ontificado) y comenzar en una dirección nueva. Este proyecto de Heidegger constituye, sobre todo, un cambio en el pensar que afecta e incide hondamente en el “Dasein” y, más propiamente, en el “Da”. El “ahí” que corresponde al “Da” no designa ahora al “mundo” puesto en principio bajo sus distintas formas, ahora, con la nueva dimensión suscitada por la “vuelta”, el “ahí” se constituye en el lugar de manifestación del ser y atendiendo a este nuevo sentido, el hombre mismo es, como seña la J.L. Molinuevo, el medio en el que se da el ser (Molinuevo, J.L., 1980, 34). A partir de esta actitud el mundo transforma su sentido, ya no se puede limitar a ofrecer la habitualidad de los contenidos tradicionales, sino que en el momento en que el ser toma la dirección del “Da” acontece un cambio radical en el que el hombre mismo debe asumir su propia responsabilidad para con la “aletheia”. Este nuevo orden define en Heidegger un cambio de actitud con respecto al punto de partida adoptado en *Sein und Zeit*, ahora “no se trata ya de abordar el ser a partir de la existencia, sino de situarse deliberadamente ‘del lado’ del ser” (Scherer, R. - Kelkel, L., 63). De cualquier forma, esta nueva dimensión es aclarada por Heidegger en una carta dirigida a J. Richardson.² Con *Sein und Zeit* aún se mantenía Heidegger dentro del horizonte de la metafísica tradicional. Frente a este, la “Kehre” significa una ruptura con el lenguaje de la metafísica y, de algún modo, el nuevo

2 En el «Prefacio» a la obra de Richardson, J. (Richardson, J., 1974) define Heidegger esta nueva postura en contestación a una carta de J. Richardson. En ella Heidegger intenta esclarecer el sentido de su nueva actitud frente a las discusiones que se habían planteado en torno a ella de manera confusa. El diálogo se centra sobre la idea de la “Kehre”, en la que Richardson encuentra definida la diferencia entre un primer y un segundo Heidegger. La “Kehre” adopta en inglés el término de “reversal”, que puede significar “reversión”, “revocación” e “inversión”. Teniendo en cuenta el sentido indicado por la traducción de “reversal” y contrastándola con la traducción de “Kehre”, que significa “curva” o “viraje”, podemos entender –siguiendo siempre la carta de Heidegger a Richardson– que la “Kehre” determina la nueva actitud frente a la cuestión del ser. En este sentido es como se piensa la etapa posterior a *Sein und Zeit* como una posición radicalmente distinta de Heidegger. En el «Prefacio» expone qué significado tiene la “Kehre” y su intrínseca conexión con *Sein und Zeit*: “The thinking of the reversal is a change in my thought. But this change is not a consequence of altering the standpoint, much less of abandoning the fundamental issue, of *Being and Time*. The thinking of the reversal results from the fact that I stayed with the matter-for-thought (of) *Being and Time* (Richardson, J., 1974, XVI). Heidegger explicita que la “inversión” es una consecuencia no traída directamente por él, sino propuesta por el pensar que había sido llevado a cabo en *Sein und Zeit*. De esta forma, la “inversión” le acontece cuando se pone en marcha una reflexión que, en su desarrollo mismo, resulta ya diferente. La actitud iniciada por el pensar interrogante trae como acabamiento de éste un nuevo nivel que le completa: “The reversal is above all not an operation of interrogative thought; it is inherent in the very matter designated by the headings: *Being and Time, Time and Being*. For this reason, the passage cited from the *Letter of Humanism* reads: «Here the Whole is reversed». «The Whole»: this means the matter (involved) in *Being and Time, Time and Being*. The reversal is in play within the matter itself. Neither did I invent it nor does it affect merely my thought (Richardson, J., 1974, XVIII).

protagonismo que toma el hombre frente al ser hace que Heidegger entre de lleno en la interioridad misma del existente; en el recuerdo de su sentido originario dentro de la destinación del ser. El problema de la subjetividad quedaba lejos del planteamiento de *Sein und Zeit*, además, tampoco era ese el marco adecuado par a ello. Así pues, nos encontramos con que el problema de la subjetividad y la pregunta radical por el ser no estaban planteadas en esa obra: “(...) the being-question developed in Being and Time is unjustified, superfluous and impossible. Any criticism of Being and Time starting in this fashion, however, must obviously first be set straight. One need only observe the simple fact that in Being and Time the problem is set up outside the sphere of subjectivism (...)” (Richardson, J., 1974, XVIII). Nos encontramos ahora con que el planteamiento surgido en torno a la Kehre implica la concienciación de la radicalidad del ser. En ella el hombre resulta tocado por el ser de una manera distinta (Heidegger mismo es el testimonio de ese fenómeno, la Kehre designa su contacto profundo con el ser, como pensador del lado del ser, el cambio le supone una transformación tal, que le acabará acercando a un ámbito poético desde el que establecer más fértilmente su relación con el origen). Es la “cosa misma” lo que ahora ocupa el tiempo del pensar. Estamos ya en una dimensión donde el ser llama a la mismidad en un compromiso histórico y, así también, originario, en cuya significación más profunda observamos que el problema antropológico, impulsado por el subjetivismo de la época moderna, se muestra como la realización de la superación de la metafísica; la aparición de la antropología es ya una superación de la metafísica (Guilead, R., 1969, 102-103). La técnica constituye, dentro del pensamiento de Heidegger, la prueba obvia de ese acontecimiento. Con ella, el panorama actual refleja el dominio del hombre que ha sometido ya a los elementos y a la vida.

La “Kehre” se encuentra ahora, respecto de ese pensar cósmico-técnico –y en el fondo óntico– en la urgencia de llevar a cabo una liberación del hombre ante sus posibilidades respecto al ser. La subjetividad pone en marcha, y este es su sentido positivo, el rostro alertado de la duda que consigue así un emblandecimiento de lo establecido, según R. Guilead: “El triunfo de la subjetividad abre las puertas al relativismo y subjetivismo totales” (Guilead, R., 1969, 79). Pero la duda y el relativismo tienen una doble presentación: una como crítica de lo establecido; y otra como liberación de la técnica en tanto que poder humano sin límites sobre el

mundo y la tierra. En la primera el beneficio viene dado por la actitud que se separa de lo tradicional, en la segunda es difícil creer en su beneficio, aunque hay que pensar en que aquello para lo que la técnica pueda ser positivo, aún no ha sido tratado seriamente y con verdadero alcance.

Pero lo que se propone en la Kehre es también algo más sencillo y a la vez profundamente radical. Ella debe asumir el abandono de todo espíritu metafísico, dejar la patria del nombre vulgarizado, quedar sin recogimiento ni protección en lo establecido por la tradición. De aquí que la llamada del ser, como horizonte auténticamente protector de la Kehre, exija de una vida filosófica arriesgándose y abandonándose al ser, en el fondo de esta actitud se da el compromiso de una vida fenomenológica en la que el hombre mismo es el fenómeno del ser. Y decimos esto porque la Kehre heideggeriana hunde su sentido profundo en la adopción del método fenomenológico como exigencia radical de un pensamiento del ser. Su espíritu problematizador viene guiado por el estímulo dinamizador de la idea de origen.

¿La pregunta como retorno?

“si pensamos la pregunta ontológica en el sentido de la interrogación por el ser como tal, será claro, para todo el que medite sobre ello, que a la metafísica se le oculta el ser como tal, que permanece olvidado de manera tan decisiva que el olvido del ser cae, él mismo, en olvido; es decir, se olvida el desconocido pero constante impulso del preguntar metafísico” (Heidegger, M., 1980, 57 / GA 40, 21).

Tres ideas fundamentales recorren estas líneas de Heidegger: por un lado, tenemos la afirmación de una ocultación radical del ser, por otro, resulta que la metafísica —en tanto que originada por el olvido— lleva a cabo una doble ocultación que la hace permanecer, a pesar de todo, cerca de su origen (olvido del olvido) y, finalmente, el olvido primordial reside en la causa de lo extraordinario (lo desconocido que se “explica” tan sólo como impulso). Una postura metafísica conlleva, teniendo en cuenta lo dicho, la renuncia del impulso interrogador para con lo acordado, esto es, para con lo ya resuelto (contestado) de antemano. Por ello, la superación de la metafísica, latente en el texto, exige, sin ningún tipo de remilgos, de una actitud interrogante cuya tarea “consiste en convertir en pregunta a lo doctrinariamente fijado” (Estiú, E., 1980, 13). Ello significa que la

desaparición del preguntar profundiza y ensancha el olvido del ser que, de este modo, permanece de espaldas al origen, el preguntar lo lleva pero sin sentir su peso, su eterna compañía resulta ser una conciencia muda que aguarda tras el error metafísico del hombre; el olvido del olvido es la pérdida de la anterioridad que fundamenta al preguntar originario y, por tanto, la desaparición de la experiencia originaria levantada en la interrogación por el ser, pero que, a la vez, resulta ya ser una consecuencia producida dentro del ámbito del olvido del ser.

La capacidad de preguntar es el síntoma del olvido metafísico, pero éste se encubre cuando tal capacidad deja de practicarse, esto es: el olvido de la posición interrogante es lo que oculta (olvida) al olvido mismo del ser. Para ello ha tenido que aparecer un cambio cuya aportación vendría a establecer la seguridad de lo ordinario. Tal seguridad es el freno de la pregunta por lo esencial; su ocultación llevada a cabo por la metafísica cuando se aleja de su impulso interrogante y queda a merced de lo doctrinario. Pero si atendemos al surgimiento de la filosofía nos encontramos con que ésta procede de una actitud que escapa al rasero de lo ordinario. Ella es la ciencia del preguntar, lo que se descubre en la pregunta toma cuerpo en la filosofía, no en balde aparece la figura de Sócrates cada vez que recordamos a los artífices de su origen. Podemos decir ahora que el olvido metafísico es realmente un olvido filosófico, esto es, un olvido del preguntar originario que es “más originario que el preguntar óntico de las ciencias positivas” (Heidegger, M., 2018, 32 / 1982, 11). El olvido del preguntar ontológico constituye, de este modo, la pérdida del horizonte filosófico originario en el que la pregunta por el ser se revela como pregunta por el sentido, éste se le oculta a la metafísica bajo la multitud de sus nombres, con estos se distancia del ser, se aleja de su lugar familiar sin que, hasta ahora, al contrario que el hijo pródigo, haya vuelto para reunirse con el hombre. Ahora bien, gracias a esta negación metafísica se afirma la presencia constante del ser (su tesoro imposible), en la que permanece abierta la posibilidad del preguntar y la de la permanencia misma de la metafísica. De este modo, el preguntar ontológico y originario no se determina en una pregunta cualquiera: “La pregunta por el sentido del ser debe ser *planteada*. Estamos así ante la necesidad de examinar la pregunta por el ser teniendo en vista los momentos estructurales anteriormente especificados” (Heidegger, M., 2018, 26 / 5). ¿No es tal demanda una denuncia de la ausencia? ¿del olvido?

¿La realización de dicha pregunta es ya una superación de la metafísica?, ¿un retorno de lo auténticamente filosófico? Parece que la exigencia de la pregunta redimiera al olvido mediante un gozo originario que hiciera saltar la posibilidad desnuda de lo actual. Pero una intromisión nos pone ante un nuevo aprieto, es la voz de Nietzsche quien viene a inquietarnos justo en el momento interrogante; bajo lo nuevo se oculta un olvido inescrutable. El alma nietzscheana ronda ahora para insinuarnos una sospecha que piensa en lo nuevo como una nueva máscara para el olvido: “(...) una tábula rasa sólo pretende justificar el olvido –la capacidad de olvido se esconde tras lo nuevo” (Nietzsche, F., 1980, 66). El gozo es entonces tragedia, pues, tal plenitud se suspende en el empuje del absurdo; lo nuevo se hace útil mentira para lo insuperable. Sin embargo, el mismo Nietzsche solapa este sentimiento bajo una pretendida vitalidad que pueda lograr una relación liberadora con lo actual; la capacidad de olvido se hace necesaria porque sin ella “no puede haber... ningún presente” (Nietzsche, F., 1980, 66). Esta postura de Nietzsche se encuentra, a pesar de todo en relación directa con la actitud griega que se resumía a una vivencia del ser desde “uno” de los modos del tiempo. Heidegger ve insuficiente la postura de Nietzsche en tanto que este solo incide en la metafísica. Esto significa que la solución dada por él sigue siendo una solución metafísica; una solución convocada por el olvido que es incapaz de llevar a cabo la pregunta ontológica sin el empuje de lo trágico.

La pregunta por el ser ha de llevarnos al lugar originario desde donde ésta comienza a mostrarse, o lo que es lo mismo, al tiempo en el que el olvido aparece como impulso oculto del preguntar. Lo griego es el mundo que de repente nos mira a través de la pregunta que invoca al ser. ¿Qué mundo griego? El de los Presocráticos; el mundo espiritual de los “pensadores”, pues, lo posterior a ellos constituye el paso hacia un pensar bajo la forma de Filosofía (un querer saber, no un saber) que, además, prepara el acontecimiento de la metafísica. Así, pues, nos encontramos con que Heidegger señala un hecho que es fundamental para la comprensión del olvido, éste consiste en un nuevo estado que trae consigo la transformación de los “pensadores” en “filósofos” (Heidegger, M., 2004, 45 / 1970, 14-15). Anaximandro, Heráclito y Parménides tienen para el paisano de Messkirch una significación distinta a la de Platón o Aristóteles, pues la palabra de aquellos es viva expresión sustentada en la experiencia radical del misterio (sentido) del ser; carecen del espíritu objetivador del nombre

(a pesar de las metáforas ofrecidas por la naturaleza) para algo que, en el fondo, se funda en lo indecible. Lo no-dicho, en aquel mundo, mantiene la fuerza oculta que emana de un pensar arriesgado cuyo origen pertenece al silencio; esto es, a la falta de conceptos para un preguntar novísimo. Lo pensado y dicho allí en torno al ser se nos da limitadamente, ya que, desconocemos qué tipo de experiencia supone lo dicho; sólo nos llegan palabras que apuntan, indican, que se mantienen en una mirada expresada ópticamente aunque con una proyección universal de tal índole que no ha podido ser igualada posteriormente. Y es que, una reflexión meramente anudada con lo dicho se queda en la máscara conceptual, a lo sumo, la reflexión sabe que es una máscara que no llega a conocer cómo es el alma que la soporta. Esto nos sitúa en una posición de sospecha frente a la palabra misma, pues puede convertirse en el medio adecuado para la ocultación y el olvido de sus fuentes originales (de la intuición que genera el estímulo para el pensar). Heidegger manifiesta esta sospecha cuando pide la “vuelta” hacia las fuentes: “(...) las palabras son pozos de agua en cuya búsqueda el decir perfora la tierra; pozos que cada vez hay que hallar y perforar de nuevo (...) sin el retorno siempre renovado a los pozos permanecen vacíos los baldes y barriles o, al menos su contenido se vuelve agua estancada (...)” (Heidegger, M., 2005, 126 / GA 8, 89). La idea de retorno que aparece aquí debe darnos que pensar, pues, con tal sugerencia se plantea un hecho inquietante: ¿no resulta de esa idea que toda reflexión se encuentra determinada desde el principio? ¿es que lo dicho guarda ya para sí la posibilidad de todo descubrimiento? Si en lo que pregunta el hombre se da una presencia de la tradición, si su pregunta resulta sostenida por un aprendizaje fundado en lo conocido, entonces parece justo que la solución de la pregunta deba abrir un amplio espacio al origen. Si Heidegger exige un retorno es porque utilizamos palabras que no conocemos, de las que no sabemos su significación genuina, palabras que son tomadas con el olvido de su inspiración auténtica. Pero, además, lo olvidado ... ¿no lleva a caer en una repetición querida? Aceptar el retorno quiere decir aquí que se acepta la imposibilidad de un pensar generado desde el mundo, además, en ese mismo mundo se encuentra la tradición. La “vuelta”, que se encuentra latente en la pregunta misma, exige un apartamiento de ese mundo que va desde la palabra presocrática hasta la ciencia contemporánea. Esto significa exactamente un apartamiento del mundo desarrollado desde lo dicho para fijarse en el silencio que inspira

la larga conversación de occidente. La “vuelta” debe interpretarse como descubrimiento de lo no-dicho.

La pregunta por el ser debe disponerse en un balbuceo hacia la profundidad suspendida de la palabra s gnica, debe liberar el tono de voz que, como un eco oculto, espera ser oído para llevar de nuevo al pensar a su espacio aut ntico. El preguntar se encontraba envuelto, dentro del  mbito del origen, por lo inefable, por la señal en la que chocaba todo intento conceptual, ya que la presencia de lo inmediato, como algo antes desconocido, toma al hombre en la desnudez de la palabra. De aquí que, el ropaje prestado por la naturaleza viniera en ayuda de aquella inmediatez en la que el ser se manifestaba ya con la prisa del olvido. Pero  por qu  toca el ser al hombre bajo el signo de la insuficiencia? El preguntar no es un favor de amplia comunidad, antes bien, habría que decir que toda pregunta se enfrenta en un primer momento con lo ordinario. El preguntar parece ya un poner en duda lo establecido, y más aún cuando tal preguntar introduce un elemento para el que no puede responderse desde lo ordinario. Pero justamente en esto consiste el filosofar: “en preguntar por lo extraordinario” (Heidegger, M., 1980, 51 / GA 40, 15). Es como una relación entre lo mediato y lo inmediato en la que la pregunta se vale del mundo para expresar lo que es inmediato al espíritu, de aquí que la pregunta sea un intento de salvar del olvido a aquello que procede de otro orden y que debe lograrse recordar, porque en definitiva lo que la palabra intenta es traer a la permanencia al ser que, por otro lado, tiende siempre a la huida. Sin embargo, ese intento de perdurar puede acabar, como de hecho muestra la metafísica, en una comodidad que lo reduce a algo ordinario, por eso, la petición heideggeriana del retorno a las fuentes no es sino la denuncia de que la filosofía ha desaparecido porque lo extraordinario ha dejado de inquietar; porque el olvido del ser es, a su vez, un olvido del carácter extraordinario del preguntar auténticamente vivo.

La pregunta por el ser, en tanto que vuelta al pensar anterior a la filosofía, es una consecuencia de la Kehre. En esa vuelta se reconoce una caída del ser que es paralela a la ausencia del preguntar ontológico y que recorre la historia como expresión propia de la caída. La “vuelta” señala la primacía de la pregunta por el ser y, en este sentido, tal primacía sitúa a la pregunta bajo el significado del “salto”. Salto hacia el ser, al desfondamiento (Abgrund); elección radical y abierta a la trascendencia; salto que se adentra en un orden distinto: lo extraordinario (que no es otra

cosa que la apropiación de la mismidad). Por ello, la pregunta se instala en las entrañas mismas de la historia, esto es, la supera en tanto entendida como alejamiento metafísico de la cercanía del ser, y libera el sentido oculto que da origen al pensamiento. Ahora bien, el salto necesita de una base firme para realizarse y, como afirma R. Guilead, la metafísica es la plataforma desde la que Heidegger lleva a cabo su ascensión al ser (Guilead, R., 1969, 154). Sin ella no es posible la aspiración del “salto”. Sólo el constreñimiento del olvido puede dar pie a una actitud distinta, desde la metafísica, que representa un pensamiento fijado en lo dicho, y generar un impulso que se arriesgue en un proyecto capaz de acometer la llamada del ser a partir de un preguntar que inquiere por lo no-dicho. En esta situación, lo “espontáneo” se nos revela como amigo del salto, pues, en lo espontáneo se pone en marcha un pensar fuera del orden acomodaticio de la costumbre, que intenta ganarse sus propios contenidos. En ese punto se da una inquietud tendente a lo originario, cuyas fuentes se revelan en la cara oculta de lo que hay. Cumple con un retorno pero que no es mera determinación ni tampoco repetición inevitable, sino que, en esa vuelta, la idea que sustenta a la repetición es la de “recreación” (Wahlgren, A. de, 1945, 239). Esa “recreación” significa un “reencuentro” de la pregunta y el pensador, más originaria aun que el filósofo. Es en este sentido en el que se nos da una idea del retorno que puede ofrecer una salida no tan trágica como la de Nietzsche, ya que, el retorno nietzscheano es producto de una incapacidad para desprenderse del espíritu metafísico que, de esta manera, le lleva a una idea de mera repetición como respuesta a un callejón sin salida. En Heidegger, sin embargo, este retorno es “recreación” de la vivencia fáctica desnuda ante el ser. El preguntar heideggeriano se arropa en la “vuelta” pero con la esperanza de llegar a una relación directa con el ser, por ello, el preguntar mismo no es sólo recuerdo fundado en una nostalgia del pasado, sino que pretende proponerse como proyecto, como futuro que debe permitir un acercamiento paulatino al ser. Ahora bien, si la pregunta fundamental no ha de implicar una originariedad del ser, si no hay retorno; ¿qué hay? ¿expansión? ¿indeterminación? ¿Cómo es que Heidegger puede ver en el retorno una liberación de lo originario? ¿No es esto una aceptación sin más de la determinación radical? ¿No implica esto que nos es conocido lo que ha de volver? ¿No nos llega de lo griego la tradición, lo conocido? No, lo creído desde la fantasía; las cosas maravillosas, lo asombroso... lo extraordinario. Nos llegan indicios

de un pensar en notable ventaja sobre el hombre. Tal vez sea mejor no implicar al retorno, tal vez no implicarlo sería no reconocer una derrota, un triunfo del olvido. Uno puede volver derrotado o bien cansado pero lleno por el triunfo. Sin embargo, hemos de reconocer en Heidegger una conciencia firme, pues, su exigencia de volver a preguntar por el ser no ignora su dependencia respecto de la metafísica, ya que, tal preguntar no es algo nuevo sino más bien olvidado ante la supremacía de una creencia conceptual, que ha ido en detrimento de una creencia vital. Llevar a cabo la pregunta por el ser es justamente un compromiso vivo que parte del vacío originario de la existencia y, en este sentido, ella es un retorno al asombro del misterio en el que una y otra vez se pone en juego la mismidad como aventura filosófica.

Bibliografía

- ESTIÚ, E. «El problema metafísico en las últimas obras de M. Heidegger» en Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*. Bs. As.: Nova, 1980.
- GUILEAD, R. *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*. Madrid: G. del Toro Editor, 1969.
- HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?* Trad. Raúl Gabás. Madrid: Trotta, 2005 (*Was heisst Denken?* [GA 8]. Tübingen: Niemeyer, 1971).
- HEIDEGGER, M. *¿Qué es la filosofía?* Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2004 (*Was ist das - die Philosophie?* Pfullingen: Neske, 1970).
- HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta, 2018 (*Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 2006).
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. Trad. Emilio Estiú. Bs. As.: Nova, 1980 (*Einführung in die Metaphysik* [GA 40]. Frankfurt a. m.: V. Klostermann, 1983).
- MOLINUEVO, J.L. «Estudio crítico» en Heidegger, M., *¿Qué es filosofía?* Madrid: Narcea, 1980.
- NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1980.
- QUILES, I. *Heidegger: el existencialismo de la angustia*. Madrid: Espasa Calpe, 1948.
- RICHARDSON, J. *Through Phenomenology to Thought*. The Hague: M. Nijhoff, 1974.
- SCHERER, R. - Kelkel, A.L. *Heidegger*. Madrid: EDAF, 1981.
- WAEHLENS, A. de *La filosofía de M. Heidegger*. Madrid: CSIC, 1945.

“A dor ardente é não podermos nos fazer presença para o inútil: Heidegger, a desolação da Terra e o aniquilamento do humano”

Oscar Federico Bauchwitz¹

Gostaria de contribuir com o tema proposto por este Colóquio que há mais de vinte anos costuma nos reunir, tratando de um diálogo escrito por Martin Heidegger em meados dos anos quarenta, nos últimos meses da guerra. Penso que com este diálogo é possível descobrir uma tentativa do filósofo alemão de abordar uma época marcada pela desolação da terra e o aniquilamento do ser humano. Diante dos conflitos e dos problemas contemporâneos, a época retratada pelo diálogo não difere dessa nossa época que nos toca viver agora mesmo.

Em pouco meses, a cidade de Belém sediará um encontro mundial que, uma vez mais, deve atualizar a situação ameaçadora na qual a humanidade e a própria vida sobre a terra se encontram. Há décadas e com diferentes repercussões, diversas vozes dão conta de que o colapso do nosso mundo se aproxima. Fenômenos climáticos extremos, aquecimento global, secas e inundações como nunca vistas são sintomas e efeitos que tem como origem o modo humano de habitar e explorar a terra, sempre sedento de um maior controle sobre tudo que existe, com a sanha desmedida de tirar proveito da natureza e do próprio ser humano. Ameaçadora não é apenas a realidade que se aproxima como inabitável, mais ameaçador é o fato de que nesses tempos extremos, no momento histórico no qual

¹ UFRN.

se vê desafiado a reaprender a habitar, o ser humano se descubra incapaz de gerar um pensamento do qual abdicou historicamente e que, por isso mesmo, não possua a experiência necessária para habitar de um outro modo. Essa incapacidade, no entanto, não é somente uma falta de exercício, mas a quase total cegueira de reconhecer a possibilidade de pensar como possibilidade. Nos tempos extremos que vivemos, diante dos perigos que assolam a existência, talvez se abra a oportunidade necessária de se considerar que se bem a falta do pensar é grave, ainda pior é não perceber essa falta como uma falta.

A experiência incomum e esquecida, própria da capacidade humana, não é algo simplesmente disponível aos seres humanos, como se alguém interrompendo as suas ocupações no mundo, de súbito comesse a pensar. Pensar exige longo treinamento e um cuidado ainda mais delicado do que qualquer outro ofício, diz Heidegger (2000, p.14). Pensar não é uma ferramenta pronta à nossa disposição, senão que exige um cultivo que persevera em seu próprio espaço, aberto pelo próprio exercício do pensar. Esse cultivo do pensamento, diz Heidegger, é como o agricultor que “deve saber esperar que a semente germine e amadureça” (idem).

O Colóquio de Natal, nos propõe pensar a metafísica em tempos extremos. Mas o que esperar da Metafísica em tempos tão decisivos quando assegurar a permanência humana e da vida sobre a terra significa esperar por mudanças radicais em nosso mundo? Para Heidegger, Metafísica é palavra polissêmica: se por um lado ela designa o modo do ser humano existir, abrindo e dotando de sentido o seu mundo, por outro, ela engendra um modo de compreensão que busca estabelecer e pautar uma perspectiva de domínio, controle, previsibilidade e fiabilidade. Que a história da metafísica seja também a de um destino tecnológico e niilista, indica que o mundo da técnica moderna coincide com a consumação da metafísica. Nesta coincidência, a Metafísica encontra-se com seus próprios limites, reconhecendo o seu esgotamento e vendo-se desafiada a superar-se e a transformar-se, retornando àquilo que lhe é próprio e a constituir como um modo autêntico do pensar. E, justamente, isso que é próprio da Metafísica encontra-se abandonado em meio aos princípios de assenhoreamento que enquadram tudo que é na perspectiva de sua serventia e utilidade.

As necessidades de nosso tempo desafiam e ameaçam perigosamente a existência humana e criam a ilusão de que o destino histórico da metafísica e da técnica enquanto metafísica consumada, está condicionado pela

criação e pelo uso de novos instrumentos e por novas formas de explorar a terra, supostamente mais limpas e sustentáveis. No entanto, por mais dramática e urgente se manifeste a situação mundial de nossa época, o perigo mesmo se mantém encoberto por soluções técnicas que permanecem presas a uma concepção da técnica enquanto um meio disponível e guiado pela vontade humana. Uma concepção da técnica que já não parece capaz de explicar o que vigora na essência da técnica moderna e no seu mundo, hoje tomado por toda sorte de dispositivos e aplicativos capazes de suplantar o próprio pensamento humano. Não é possível condenar essa concepção da técnica moderna, mas tampouco assegurar que a partir dela o ser humano alcance as necessárias soluções que o tirem do inevitável caminho rumo à desolação da terra e ao aniquilamento da vida humana.

Com estas considerações iniciais, podemos ter uma ideia do sentido da nossa época enquanto metafísica consumada. A partir deste contexto, nos aproximamos do nosso título: *“A dor ardente é não podermos nos fazer presença para o inútil”*, uma sentença do diálogo escrito por Heidegger em um momento peculiar da história do século 20, que há pouco tempo completava seu octogésimo aniversário, o final da segunda guerra mundial. Procuramos, a seguir, pensar de que forma o diálogo aborda esta época e como a meditação do inútil se mostra incontornável para aprender a enfrentar e a resistir a esta época.

O volume 77 das obras completas de Heidegger, *Feldweg- Gespräche (1944-45)* reúne três diálogos compostos nos últimos anos da guerra. Parte de um desses diálogos – *Uma tríade conversa em um caminho do campo entre um cientista, um erudito e um sábio*, foi publicado no conhecido volume sobre a *Serenidade (Gelassenheit)*, em 1959. Os demais permaneceram inéditos até 1995: *O professor se encontra com o vigia na entrada da torre* e *Conversa vespertina entre um jovem e um mais velho em um campo de prisioneiros de guerra na Rússia*. É deste último que tratamos a seguir.

Conversa vespertina entre um jovem e um mais velho em um campo de prisioneiros de guerra na Rússia, como indica o seu título, situa a conversa em um lugar privado de liberdade sob a vigilância do inimigo. Os trabalhos forçados e a rotina da precariedade, tão tangíveis quanto insalubres, costumam caracterizar a crueldade da guerra. No entanto, embora as mazelas a guerra se façam presentes, ela mesma não é o mote principal da conversa. A desolação que deve ser esclarecida não é “de

modo algum, consequência da guerra mundial senão que a guerra mundial já é e somente é uma consequência da desolação, que há séculos devasta a terra” (1995, p.211)

Na interlocução entre os soldados se configura uma compreensão não só da época que lhes toca viver, mas, desvela-se também a necessidade de perceber que esta mesma época corresponde à história acontecida da metafísica que agora mesmo alcança a sua plenitude. E isso a tal ponto que a própria metafísica já não aparece como capaz de corresponder aos anseios urgentes desta época, embora por toda parte, sob o domínio do pensamento calculador, as questões sobre o que é necessário para a realização do ser humano, a necessidade de aprender a habitar sobre a terra e sob o céu e o perigo do colapso total da vida não são identificadas como questões propriamente metafísicas. Agora se esclarece ainda mais, que a dissimulação do perigo é o ápice da realização histórica da metafísica. Não somos capazes de perceber que o perigo e a aproximação do colapso exigem a conquista de outro pensar que conduza a metafísica ao seu elemento, um poetizar pensante hábil o bastante para estabelecer uma topologia do ser.

No cenário indicado pelo diálogo, a questão levantada surge da inquietante experiência que o jovem soldado viveu enquanto marchavam para o campo de trabalho. Ele diz: “algo salutar, vindo do murmúrio da floresta ampla e remota se apoderou repentinamente de mim. Passei o dia todo pensando em que consiste esse salutar” (p. 205).

A inquietude do soldado consiste em não reconhecer a origem daquela experiência salutar. O caráter inquietante desse salutar é inabitual e não pode ser reduzido a sensação de oposição ao confinamento, não é um ‘tipo de ilusão’ capaz de amainar a insalubridade do confinamento por alguns momentos. O salutar que provém dessas florestas “permanece em nós como o inesgotável da amplidão velada”, ao tempo que deixa ver a possibilidade da liberdade:

É como se dessa amplidão aberta mas velada não pudesse surgir nada capaz de bloquear o caminho e o curso do nosso ser. [...] a amplidão nos entrega o inobjetivo e cuida que não nos dissipamos nele. Ela entrega nossa essência ao aberto e ao mesmo tempo a reúne na simplicidade, como se, sua permanência fosse um puro advir no qual somos admitidos. Essa amplidão nos concede liberdade. Ela nos libera enquanto estamos aqui, entre as paredes dessa barraca cercada de arames farpado (p. 205/206)

Já no começo do diálogo, se desvela uma espécie de acordo entre os soldados para evitar o tema da guerra, certa interdição a ser superada somente quando for “inevitável” e sempre e quando se fale sobre ela “com base nas medidas mais elevadas e sem falso sentimentalismo” (p. 207). É que a guerra pertence à desolação da terra e ao aniquilamento do humano. Tal “desolação possui uma essência ainda mais profunda e uma proveniência bem mais remota” (p. 207). Heidegger conclui a redação do diálogo no dia 08 de maio de 1945, “no dia em que o mundo celebrou sua vitória e ainda não reconheceu que há séculos já está vencido pela sua própria revolta” (p. 240). A datação do fim da guerra, junto aos funestos resultados promovidos por ela, no entanto, não permite identificar a desolação (*Verwüstung*) tratada pelo diálogo com um determinado e trágico período de alguns anos. Vejamos uma passagem do diálogo:

O mais jovem: A desolação também domina, justamente e, sobretudo, nas terras e povos não alcançados pelas destruições da Guerra.

O mais velho: onde o mundo surge no brilho da prosperidade, das vantagens e das bonanças, onde se respeitam os direitos humanos, onde a ordem burguesa se mantém e onde, sobretudo, se asseguram meios e veículos para a constante satisfação de um bem-estar indestrutível de maneira a tudo calcular e instituir como útil. [...] E principalmente, onde o inútil nunca possa impedir o correr dos dias, trazendo consigo as temidas horas vazias em que o humano se entedia consigo mesmo (p. 216)

Desolação significa “que o mundo, o homem, a terra estão se transformando em deserto (*Wüste*)”. Aqui, no entanto, não deveríamos pensar o deserto em um sentido ôntico, como uma grande extensão de areia ou de água, como se de uma superfície sem vida, como um lugar que impossibilita a vida. Deserto aqui que não indica uma ausência absoluta de possibilidades mas, de um estranho modo, enquanto desolação, o deserto indica a presença de uma única possibilidade. A lei desse deserto se impõe como desolação: “o necessário tornar-se o mais útil e o único necessário” (p. 236). Exposta à necessidade dessa lei, a existência humana se determina como uma procura constante de afiançamento e arrazoamento da realidade, uma ansiedade e uma cobiça determinadas no apelo apaziguador do útil e na dolorosa interdição do caminho para o inútil. Frente a essa lei que arregimenta e dispõe de tudo que é, a desolação se revela como um “acontecimento que nos abarca de antemão e pelo qual todas

as possibilidades de algo essencial surgir e florescer no âmbito do seu domínio encontra-se sufocado na raiz” (p. 211). Daí, a descoberta origem da inquietude do soldado frente à experiência da amplidão provinda da floresta: “A dor ardente é não podermos nos fazer presença para o inútil” (p. 219). Vejamos uma passagem esclarecedora:

O mais velho: A compulsão da mera ansiedade e a cobiça da acumulação estão sempre presas ao que se torna útil

O mais jovem: tornando nossos olhos cegos para o inútil

O mais velho: e para o fato de que o inútil permanece todas as vezes o mais útil de tudo.

O mais jovem: Só quem aprendeu a conhecer a necessidade do inútil consegue avaliar, ao menos de maneira aproximada, a dor que surge quando o humano se vê impedido de pensar.

O mais velho: O pensamento seria então o inútil. (p. 221)

A experiência do inútil é a experiência de não sentir falta disso ou daquilo com o propósito de atender a uma necessidade. No domínio do inútil, o necessário é a liberdade, o deixar ser livre. Lemos: “é conseguindo deixar algo entregue à sua própria essência que estamos verdadeiramente livres. A liberdade está em poder deixar e não em ordenar e controlar” (p.230). Este “deixar ser” algo em sua própria essência demanda a insistência em uma espera que não se orienta pelos resultados, “algo que seja palpável, que pudesse ter alguma utilidade para o progresso, para o aumento das curvas de produtividade e para o elegante curso dos negócios” (p.234).

O “deixar ser” permanece à espera, e é propriamente estar à espera do Livre. O inútil é o verdadeiramente necessário porque acolhe a liberdade e propicia pensar o próprio habitar desde um novo solo para além do caráter útil que condiciona nossa existência. Nada parece ser mais inútil do que um esperar que espera pelo porvir. Esta espera, no entanto, não pretende transformar a ação humana em mera resignação de um destino cada vez mais desolador, nem mesmo proclamar que cabe a ela determinar o rumo desse destino, como se as decisões humanas estabelecessem diretrizes, soluções e indicadores de um bem agir em benefício da humanidade e da própria terra. Nestes tempos extremos, onde a metafísica alcança o seu desdobramento histórico, obstaculizando qualquer outro modo de pensar e determinando todo ente desde a perspectiva do útil, deve-se reconhecer primeiramente a urgência de um outro pensar que engendre um movimento de superação da metafísica. Na emergência desse outro

pensar, a relação humana para com a terra e coma própria vida, deve se transformar, Como escreve Heidegger: “Uma coisa é apenas usar a terra, outra é receber a benção da terra e se tornar familiar com a lei dessa recepção, para guardar o mistério do ser e zelar pela inviolabilidade do possível” (2000A, p.97). Acolher a terra em seu mistério e preservar a presença do possível é relacionar-se com ela sem reduzi-la a mera fonte de recursos disponíveis. Salvar a terra da sua desolação deve significar resguardá-la das investidas do pensamento calculador que por toda parte aproveita e explora a terra em nome de um mundo confiável e disponível. Se nesse mundo o que impera é o sentido do útil, “que deve e pode ainda o inútil face à preponderância do útil? (1989, p.6). Tal é a questão que persevera nos tempos extremos que vivemos. Trata-se, afirma Heidegger, da “questão mundial do pensar”. Na sua resposta decide-se “o que será da terra e da existência do humano sobre esta terra” (1997, p. 189).

O diálogo conclui com a aproximação de Heidegger do daoísmo, especialmente de Chuang-tzu. Lê-se:

Um diz: tu falas sobre o inútil.

O outro diz: Uma pessoa deve primeiro reconhecer o inútil antes de falar do útil. A terra é vasta e ampla, e ainda assim, para ficar em pé o homem somente precisa do espaço suficiente para colocar seus pés. Mas, se tudo que estiver em torno aos seus pés caísse dentro de uma fenda até o fundo mais subterrâneo, então o lugar onde o homem se mantém em pé ainda teria alguma utilidade?

Um diz: não teria nenhuma utilidade.

O Outro diz: isso mostra claramente a necessidade do inútil. (p. 239)

O inútil agora surge como aquilo que é digno de ser pensado. A dor ardente que o jovem soldado sente, de não sermos capazes de nos fazer presença para o inútil, talvez seja o primeiro passo para superar a indigência do pensamento. A partir dele se evidencia a necessidade de se pensar o inútil em uma época na qual não só já não se pensa, como também se renuncia a tal possibilidade e se enaltece a artificialidade do pensar. Salvar-se da desolação e resgatar o que é próprio do humano são as tarefas de outro pensar já não determinado pelas consignas da metafísica e pelo domínio da técnica, mas abertamente decidido a abrir lugar ao inútil, questionando pelo inútil, ao tempo que aprende a habitar e a pensar: “meditar é despertar o sentido para o inútil” (1989, p. 6).

Referências

Heidegger, Martin. **Überlieferte Sprache und technische Sprache**. St. Gallen: Erker, 1989.

Heidegger, Martin. “Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren”. In: **Feldweg-Sprache 1944/1945**. GA 77. Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

Heidegger, Martin. **Der Satz vom Grund**. GA 10. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1997.

Heidegger, Martin. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

Heidegger, Martin. “Überwindung der Metaphysik”. In: **Vorträge und Aufsätze**, GA 7, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000A.

A floresta e o mercúrio: eco-metafísica Yanomami em tempos catastróficos

Jan Clefferson Costa de Freitas¹

A crise ecológica como colapso cosmopolítico

A natureza, em sua dinâmica e plural expressão de vida, muitas vezes é tratada no processo de modernização, industrialização e urbanização das sociedades ocidentais como uma fonte de recursos a ser explorada. No entanto, para os Yanomami (Kopenawa; Albert, 2015), a floresta vem a ser um corpo-mundo [*Urihi*], uma entidade viva com agência, intencionalidade e inteligência próprias, um organismo cujos ritmos e ciclos estão conectados à existência humana e não-humana, sendo a própria condição de sua possibilidade.

Neste horizonte de interconectividade vital, o avanço da crise ecológica assume uma dimensão catastrófica que ultrapassa a degradação

¹ Bacharel, Mestre e Doutor com Pós-Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Licenciado em Filosofia e Especialista em Neurociências pela Faculdade Única, Especialista em Botânica, Cannabis Medicinal e Ensino de Filosofia pela Faculdade do Leste Mineiro, Especialista em Paleontologia e Cultura, Ontologia e Epistemologia, Etnologia Indígena e Filosofia Contemporânea pela Faculdade Prisma, Professor Visitante de Filosofia na Universidade Estadual do Ceará, Professor Convidado da Pós-Graduação em Enteogenia Terapêutica do Instituto Hermes de Transformação Humana, Professor Convidado da Pós-Graduação em Terapia Assistida por Psicodélicos do Centro Avançado de Medicina Psicodélica, Coordenador do Círculo de Altos Estudos em Enteosofia e Filopsicodelia, Colaborador Científico da Sociedad Académica Via Synapsis, autor do livro "Transfigurações Psicodélicas: as Metamorfoses da Arte em Friedrich Nietzsche e Alex Grey" pela Editora Dialética e Coorganizador do livro "Cogumelos Sagrados: Cultura, Descolonização e Epistemologias" pela Editora Novas Edições Acadêmicas. e-mail: jan.freitas@uece.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3793424733499223>. Filiação: UECE.

ambiental. A tragédia se materializa não apenas no extermínio dos ecossistemas, mas na desintegração do tecido cosmológico que une o humano ao alter-humano, o visível ao invisível, o ecológico ao metafísico (Gunderson; Holling, 2002; Descola, 2016). Para os Yanomami, a natureza não vem a ser um simples campo fenomenológico, mas uma rede de relações onde cada criatura, seja esta pertencente a qualquer um dos seus reinos, possui uma perspectiva e personalidade própria (Ataíde, 2023; De Freitas *et al*, 2025). Esta pluralidade ontológica desvela um cosmos dinâmico, correlacional, onde o extrativismo predatório do garimpo manifesta uma violência multidimensional que ameaça a continuidade das formas de ser. O sistema capitalista, motivado pela busca insaciável de lucros, considera o ouro e a terra como riquezas a serem espoliadas, ao ignorar completamente as relações interespecíficas que mantêm a floresta viva:

O sistema do garimpo é semelhante ao do narcotráfico, e, em última análise, à tática geopolítica do colonialismo em geral: o serviço sujo é feito por homens miseráveis, violentos e desesperados, mas quem financia e controla o dispositivo, ficando naturalmente com o lucro, está a salvo e confortável bem longe do front, protegido por imunidades as mais diversas. No caso do garimpo nos Yanomami, o dispositivo, como é de notório conhecimento nos meios especializados, envolve políticos importantes de Roraima, alguns deles defensores destacados, no Congresso, de reformas liberalizantes da legislação minerária relativa às terras indígenas. Esses próceres não aparecem na notícia sobre o desmantelo da operação criminoso mais recente. Duvido que apareçam. Quem sabe, nem sequer existam (De Castro, 2015, p. 23).

Tamanha violência, como aponta Viveiros de Castro, se consolida em uma trama de exploração e corrupção, onde os verdadeiros beneficiários da mineração permanecem nos bastidores do espetáculo, distantes da devastação que financiam. A distância tomada pelos gestores da destruição [*Napẽ*] não é apenas geográfica; é também ontológica, pois intencionalmente eles desmerecem a importância das cosmologias que se constituem no ecossistema amazônico (Albert, 1985; Ataíde, 2023). Os garimpeiros servem como pontas de lança para uma intervenção que destrói a paisagem natural e os fundamentos da existência Yanomami, sem reconhecer que os seres da mata, como os espíritos do firmamento, possuem uma agência vital na manutenção do cosmos e na sustentação do mundo (Albert, 1990; Modernell, 2024). Assim, neste trabalho, ao

mergulhar na sabedoria presente em *A Queda do Céu*, desvelar-se-á uma das faces monstruosas da catástrofe que se manifesta na Amazônia. O mercúrio [*Zuki*], introduzido na região pelas indústrias de mineração, não é somente um poluente; ele é a substância material e simbólica que ameaça a posteridade das ontologias plurais. Este metal envenenador degrada o solo, provoca a intoxicação dos rios, dos corpos vegetais e animais, assim como, de forma ainda mais insidiosa, ataca os alicerces do pluriverso, ao dissolver as alianças e as cosmopolíticas que sustentam a vida.

A poluição dos rios e a escassez dos meios de subsistência são a manifestação física de um desequilíbrio metafísico, o qual rompe os elos de reciprocidade e parentesco entre os humanos e os seres não-humanos, como as plantas, os animais, os rios, as montanhas e toda a natureza (Gunderson; Holling, 2002; Descola, 2016). A estratégia da intrusão capitalista, representada pelas mineradoras e pelo garimpo, que promete compensações como munição, ferramentas, vestuário e alimentos para os indígenas, pode ser compreendida enquanto hostilidade disfarçada de suporte aos povos da floresta (Cavalcanti Junior, 2022; Modernell, 2024). O que para os mineradores e garimpeiros consiste em um grande negócio, para os Yanomami constitui um ato de violação das alianças interespecies, uma aleivosia contra o cosmos. Em outras palavras, os acontecimentos que testemunhamos no território amazônico, além de serem partes de um ecogenocídio, reverberam como um ataque orquestrado aos fundamentos ontológicos da vida:

Nesse estágio, os indígenas começam a ser atingidos pelos efeitos da intensificação das atividades de garimpo na floresta. Os rios estão poluídos, a caça rareia, as doenças infecciosas se alastram, paralisando o trabalho nas roças. A malária, agora endêmica, e as pneumonias que acompanham as seguidas epidemias de gripe começam a dizimar a população das comunidades vizinhas dos locais de garimpo. As roupas, ferramentas, munição e comida pedidas aos garimpeiros são cada vez mais consideradas uma compensação indispensável pelos prejuízos causados por sua intrusão. Suas reiteradas recusas soam, portanto, como uma repentina e incompreensível demonstração de hostilidade (Albert, 2015, p. 572).

A malária e as epidemias de gripe, que exterminam as populações autóctones e as suas maneiras de ser, conforme observa Bruce Albert, são o resultado direto tanto da poluição quanto da quebra do equilíbrio ontológico que mantinha a saúde da esfera terrestre [*Hwei mosi*]. Por essa

razão, a violência do garimpo, além de impulsionar as engrenagens do ecogenocídio, vem a ser um atentado à alteridade interespecífica, uma agressão contra as relações que determinam a vida na floresta (Albert, 1985; Araújo, 2020). As formas de resistir a esta dissolução não emergem somente da ação social, ética e política, mas de um gesto metafísico, epistemológico e estético, a saber: do xamanismo [*Xapurimu*]. As práticas xamânicas – como as jornadas enteogênicas e os sonhos visionários – apresentam-se enquanto atos primordiais de regeneração do real e de oposição à exploração indiscriminada da natureza (Albert, 1995; De Freitas, 2025). Os xamãs Yanomani [*Xapuri*], ao projetarem suas consciências para sonhar mais além através da consagração da *yãkoana* [*Virola elongata*], não apenas podem curar a terra devastada, mas sustentar o firmamento – um esforço titânico para evitar que o céu desabe e esmague a existência coletiva. Esta atividade não consiste em uma fuga da realidade, mas vem a ser a condição da sua própria restauração: uma prática de sabedoria ancestral que se opõe à lógica destrutiva do capitalismo, uma ação de resistência contra um sistema cujas forças opressivas operam para dismantelar as camadas do mundo.

Ao expor a crise ecológica como uma catástrofe cosmopolítica, desde uma metodologia analítico-descritiva que combina experiência fenomenológica (Mckenna, 1993), escuta qualificada (Gadamer, 2006), diálogos interculturais (Appiah, 2007), investigação bibliográfica (Booth *et al*, 2008), escrita criativa (King, 2010) e pensamento crítico (Cappelen *et al*, 2016), este trabalho visa não somente ampliar o debate sobre justiça ambiental, social e epistêmica, mas também aprofundar a compreensão das ontologias plurais e da alteridade interespecífica no cosmos amazônico (Albert, 1985; De Castro, 2006; De Freitas, 2025). Ao contrastar a destruição da natureza empreendida pelo sistema capitalista com a restauração cosmológica realizada pelos Yanomami, apresentamos uma abordagem contracolonial que desmascara a violência multidimensional implicada na devastação da floresta. Em suma, ao considerarmos o colapso ecológico como um conjunto de acontecimentos que ameaçam à continuidade da vida, idealizamos contribuir para um entendimento mais profundo e urgente sobre a nossa própria relação com o mundo.

A Fumaça do Metal e a Doença do Minério

A narrativa de Davi Kopenawa sobre a devastação causada pelo garimpo vai além da descrição de um desastre ecológico para se firmar como uma crítica radical ao extrativismo que sustenta o capitalismo global. A infiltração do mercúrio no solo e a contaminação dos rios não são apenas incidentes de poluição ambiental; eles representam um ataque direto aos fundamentos cosmológicos e ontológicos que articulam o pluriverso Yanomami (Albert, 1990; Modernell, 2024). O rio na cosmopercepção do xamã, por exemplo, não vem a ser um aquífero inerte, mas um ser vivo, habitado e constituído por uma coletividade não-humana – os “donos das águas”. Os garimpeiros, ou “comedores de terra” [*Urihi wapo pë*], quando estão a envenenar os mananciais, não estão a matar somente as criaturas aquáticas; eles estão a destruir os seres que mantêm a vida, ao violar os pactos interespecíficos que garantem a continuidade e a ordem do mundo (Aráoz, 2020; Vieira, 2021). A morte da biodiversidade e a subsequente doença do minério [*Pooxiki*] são consequências biológicas da contaminação mercurial, bem como manifestações da crise ontológica que emerge quando a correlação de forças entre as diferentes espécies vem a ser atropelada pela violência do capital. A mineração se revela, assim, como um dispositivo que dissolve o tecido do pluriverso, ao tornar insustentável a existência não apenas dos humanos, mas de todos aqueles que com eles coexistem no cosmos:

Se deixarmos os garimpeiros cavarem por toda parte, como porcos-do-mato, os rios da floresta logo vão se transformar em poças lamacentas, cheias de óleo de motor e lixo. Eles também lavam o pó de ouro misturando-o com o que chamam de azougue. Os outros brancos chamam isso de mercúrio. Todas essas coisas sujas e perigosas fazem as águas ficarem doentes e tornam a carne dos peixes mole e podre. Quem os come corre o risco de morrer de disenteria, descarnado, com violentas dores de barriga e tonturas. Os donos das águas são os espíritos das arraias, dos poraquês, das sucuris, dos jacarés e dos botos. Eles vivem na casa de *Tëpërësi*, seu sogro, com o ser do arco-íris, *Hokotori*. Se os garimpeiros sujarem as nascentes dos rios, todos eles morrerão e as águas desaparecerão com eles. Fugirão de volta para dentro da terra. Aí, como poderemos matar nossa sede? Morreremos todos com os lábios ressecados (Kopenawa; Albert, 2015, p. 336).

A ameaça à ontologia Yanomami se desdobra na iminência do desmoronamento do céu. A lógica predatória do garimpo, ao corromper o mundo visível através da lama e do mercúrio, desestabiliza também o invisível. A ação dos garimpeiros, que “desenterram a terra” com as retroescavadeiras, tratores e outras máquinas, constitui uma analogia para a ignorância e a voracidade que caracterizam a visão de mundo capitalista, incapaz de reconhecer a vida e a agência em outras formas de existência (Whatmore, 2006; Cavalcanti Junior, 2022). O risco de “morrermos todos com a boca seca” não consiste apenas em um desdobramento da escassez, sendo também uma morte dos modos de ser, dos conhecimentos ancestrais, de uma cosmologia em que a floresta não constitui uma mercadoria para ser colocada à venda, nem muito menos um objeto a serviço do lucro, mas um sujeito de direito tanto quanto o ser humano (Moraes, 2018; Danner *et al*, 2022). O desaparecimento dos espíritos-guardiões da mata [*Urihinari*] não tem por consequência apenas um dano colateral, mas traz consigo o silenciamento dos interlocutores não-humanos indispensáveis para a sobrevivência do cosmos. As palavras de Kopenawa reverberam enquanto forma de resistência à violência ontoepistemológica inerente ao extrativismo, como um ato de legítima defesa diante de uma agressão que não somente destrói os ecossistemas, mas também aniquila as bases conceituais e existenciais que permitem aos povos indígenas viver e prosperar em comunhão com a natureza.

A política extrativista das mineradoras estabelece o que poderíamos chamar de ontologia da exploração e da destruição: uma visão de mundo que não apenas objetifica a natureza, mas rejeita a agência dos seres não-humanos e deprecia a legitimidade dos saberes que os reconhecem (De Castro, 2015; Vieira, 2021). Quando Kopenawa diz que os brancos agem movidos por “desconhecimento”, ele não se refere a uma falta de informação, mas à recusa voluntária de reconhecer a pessoa da terra, uma rejeição intencional à pessoalidade da floresta e dos seres que nela habitam, uma antipatia constitutiva dos modos de vida da modernidade (Moraes, 2018; Danner *et al*, 2022). A *xawara* vem a ser, assim, a materialização desse vazio ético-cognitivo: uma fumaça patogênica que além de adoecer os corpos, também dirime as condições de possibilidade do pluriverso Yanomami, sendo o fio-condutor de uma guerra entre regimes de existência, de um conflito entre uma cosmopercepção que entende o

metal aurífero [*Oru*] como entidade perigosa e outra que o vê como uma fonte geradora de riquezas:

Agora sabemos de onde provém essa fumaça maléfica. É a fumaça do metal, que também chamamos de fumaça dos minérios. São todas a mesma fumaça de epidemia *xawara*, que é nossa verdadeira inimiga. *Omama* enterrou os minérios para que ficassem debaixo da terra e não pudessem nunca nos contaminar. Foi uma decisão sábia e nenhum de nós jamais teve a ideia de cavar o solo para tirá-los da escuridão! Essas coisas maléficas permaneciam bem enterradas, e nossos maiores não ficavam doentes o tempo todo, como ficamos hoje. Todavia, os brancos, tomados por seu desconhecimento, puseram-se a arrancar os minérios do solo com avidez, para cozê-los em suas fábricas. Não sabem que, fazendo isso, liberam o vapor maléfico de seu sopro. Este sobe então para todas as direções do céu, até chocar-se com seu peito. Depois volta a cair sobre os humanos, e é assim que acaba nos deixando doentes. Seu veneno é terrível. Não sabemos o que fazer para resistir a ele. É por isso que ficamos tão aflitos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 363).

A fala de Kopenawa sobre a *xawara*, a fumaça epidêmica do metal, não pode ser reduzida a uma simples denúncia ecológica ou a um relato culturalista. Ela expõe, com precisão, a violência ontológica inerente ao projeto moderno: o “desconhecimento” aqui não vem a ser acidental, mas uma vontade ativa de ignorância que se ergue como sistema de poder (Monteiro, 2023; Silva *et al*, 2023). A aflição expressa por Kopenawa evidencia a assimetria radical deste conflito: de um lado, um sistema armado com tecnologias de morte e mecanismos de legitimação; do outro, uma ecologia de saberes que depende da horizontalidade de relações interespecíficas e cada vez mais ameaçadas (De Castro, 2015; Da Silva, 2024). Esta não é uma luta entre visões de mundo equivalentes; é o choque dissimétrico entre um projeto totalitário de dominação e um multinaturalismo que resiste à sua completa destruição. A violação extrativista não é, diante do exposto, apenas um “erro” ou “injustiça” nos termos do direito moderno, mas uma transgressão de ordem cosmológica, um crime contra a arquitetura do real, um atentado eco-terrorista em desfavor do pluriverso.

Davi Kopenawa descreve uma devastação epidemiológica e ambiental, ao mesmo tempo que articula um movimento de resistência ao extrativismo predatório, em especial à indústria de minérios e ao uso do mercúrio, os quais constituem ameaças reais à ontologia plural e à

alteridade interespecífica no cosmos Yanomami (Albert, 1985; Da Silva, 2024). A “fumaça de epidemia”, em vias de alcançar sua consumação final com a “queda do céu”, traz consigo os malefícios da modernidade colonial-capitalista: prejuízos que se manifestam através da poluição e da impossibilidade de sonhar, bem como por meio do envenenamento das relações de reciprocidade entre humanos e não-humanos (Albert, 1990; Moraes e Silva; De Sousa Nobre, 2025). Este “fumo de doença” ou a *xawara* são expressões que revelam uma interconexão entre a saúde da natureza, dos seres vivos e dos espíritos que habitam a terra-floresta. O mercúrio, símbolo material da toxicidade do garimpo, vem a ser também um vetor da violência multidimensional que desarmoniza a coexistência entre as espécies do ecossistema amazônico:

Apesar de toda essa fumaça de epidemia não estar ainda tão alta acima de nossa terra, espalha-se e acumula-se sem parar. Já se alastra por toda parte nas cidades em que se encontram as fábricas dos brancos. Agora, os garimpeiros estão empestando a floresta com os gases de seus motores e os vapores do ouro e do mercúrio que eles queimam juntos. Depois, antes de venderem seu ouro na cidade, guardam-no em caixas de ferro que, aquecidas pelo sol, também exalam eflúvios ruins. Depositam no solo sacos cheios de cassiterita, que também disseminam fumo de doença. Então, todas essas fumaças, levadas pelo vento, caem sobre a floresta e sobre nós. Tudo isso se mistura, para se tornar uma única epidemia *xawara*, que dissemina por toda parte febre, tosse e outras doenças desconhecidas e ferozes que devoram nossas carnes. Essa *xawara* que invade a floresta inteira vai fazer de nós tatus esfumaçados para saírem da toca! Se o pensamento dos brancos não mudar de rumo, tememos morrer todos antes de eles mesmos acabarem se envenenando com ela! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 363).

Desde uma perspectiva contracolonial, Kopenawa denuncia não só a letalidade do garimpo e do mercúrio, mas também a violência que tenta impor uma única ontologia – a do lucro e da exploração predatória –, a qual vilipendia as alteridades interespecies e os múltiplos modos de ser que sustentam o mundo como conhecido pelos Yanomami (Whatmore, 2006; Silva *et al*, 2023). A fumaça do metal [*Boobè wakèshí*] constitui, assim, uma manifestação da colonialidade do poder, do saber e do ser, que destrói a pluralidade das formas de vida para consolidar a monocultura do pensamento e do capital. Nesse sentido, a resistência à catástrofe planetária passa necessariamente pela defesa das ontologias plurais,

pela revalorização dos saberes indígenas e pela luta contra a imposição de um regime unívoco de verdade (De Castro, 2006; De Freitas, 2024). O processo descrito por Kopenawa expõe a infraestrutura material de uma política da morte. Cada ponto nesta cadeia de destruição edifica uma zona de liberação de vapores maléficos, onde os metais que *Omama* prudentemente confinou ao subsolo são mobilizados como armas contra o pluriverso. Dessa maneira, não estamos a discutir aqui a noção de “impacto ambiental”, mas uma guerra química de alta intensidade contra realidades alternativas – uma campanha para eliminar os modos de existência que desafiam a univocidade ontológica da modernidade e do capitalismo.

A queda do céu e o papel dos xamãs

As práticas xamânicas dos Yanomami vêm à luz do mundo como uma estratégia epistemológica e ontológica de enfrentamento à crise cosmopolítica que se manifesta na epidemia *xawara*, cujo poder de destruição ultrapassa a esfera sanitária para englobar a dissolução das relações interespecies e a desestruturação do pluriverso indígena (Monteiro, 2022; Da Silva, 2024). O xamanismo, aqui, não se reduz a uma técnica ritualística, mas se configura como um modo de existir e de conhecer que articula resistência e preservação diante do colapso sistêmico imposto pelo extrativismo e a colonialidade. A distinção entre os xamãs e os demais seres humanos, marcada por um sonhar diferenciado e pelo uso ritual da *yãkoana*, simboliza uma abertura para processos ampliados de percepção e interação com o cosmos (Lutaif; Modernell, 2022; De Freitas, 2025). O estado extraordinário de consciência [*Poremu*], propiciado pelo pó-sacramento, permite que os *xapiri* – espíritos ancestrais e agentes de sabedoria – conduzam os iniciados em jornadas extáticas e oníricas, nas quais, também, se revelam as transformações catastróficas da terra e os vapores epidêmicos. Assim, o êxtase e o sonho não se reduzem a um refúgio subjetivo, uma vez que constituem um campo de conhecimento vital, onde se decodificam as ameaças contra a vida e se elaboram táticas de defesa coletiva:

Os xamãs, como eu disse, não dormem como os demais homens. De dia, bebem o pó de *yãkoana* e fazem dançar seus espíritos diante de todos. À noite, porém, os *xapiri* continuam dando-lhes a ouvir seus cantos no tempo do sonho. Saciados de *yãkoana*, não param

nunca de se deslocar e seus pais, em estado de fantasma, viajam por intermédio deles. É desse modo que os xamãs conseguem sonhar com as terras devastadas que cercam a nossa floresta e com a ebulição das fumaças de epidemia que surgem delas. Só os *xapiri* nos tornam realmente sabidos, porque quando dançam para nós suas imagens ampliam nosso pensamento. De modo que se eu não tivesse me tornado xamã, jamais saberia como fazer para defender a floresta (Kopenawa; Albert, 2015, p. 332-333).

No contexto descrito por Kopenawa, os xamãs assumem a função de guardiões do equilíbrio cósmico, pois os *xapiri* ampliam a consciência da coletividade, ao permitir que a percepção se expanda para reverter os danos invisíveis, visíveis e iminentes provocados pela *xawara*. Tal capacidade de sonhar com territórios devastados antecipa uma forma de resistência contra-hegemônica que confronta a lógica extrativista ao insistir na continuidade das relações vivas entre humanos, não-humanos e espíritos da mata (De Castro, 2006; Morais e Silva; De Sousa Nobre, 2025). Por meio do intercâmbio com os seus antepassados [*Yarori*], os Yanomami tornam-se agentes de insurgência cosmopolítica, pois participam da construção de um conhecimento relacional que sustenta a defesa da floresta e, por extensão, da pluralidade ontológica ameaçada pelos malefícios do argentarismo. Dessa maneira, a experiência xamânica com a *yãkoana* constitui-se como uma prática de saber situada que resiste à fragmentação epistêmica e à padronização ontológica imposta pela modernidade (Albert, 1985; De Freitas, 2025). Kopenawa revela, assim, a inseparabilidade entre cognição e ação, sonho e combate, cosmologia e política. O xamanismo, desse modo, pode ser compreendido como uma atividade performativa que desafia o apagamento das ontologias indígenas e a destruição do mundo, ao configurar-se como um paradigma de enfrentamento que articula mística, ética e práxis em um horizonte contracolonial.

A partir das palavras de Davi Kopenawa, torna-se possível delinear uma leitura em que o xamanismo enteogênico emerge não apenas como uma prática ritualística, mas como um ato de insubordinação epistemológica diante da catástrofe cosmopolítica instaurada pela modernização (De Freitas *et al*, 2024; Morais e Silva; De Sousa Nobre, 2025). A concepção Yanomami de *Omama* – princípio da agência das forças divinas que sustentam a natureza – desvela uma eco-metafísica ancestral que vai além das epistemologias hegemônicas, ao propor uma pluralidade de formas de ser onde humanos, espíritos, animais e elementos naturais

coexistem em uma rede de relações indissociáveis (Herrera, 2018; De Freitas, 2025). Nessa perspectiva, a defesa da floresta e dos modos de existência abrigados nela não pode ser reduzida às pautas ambientalistas, mas deve ser compreendida como uma luta pela preservação das alteridades interespecíficas e dos múltiplos mundos que, em um entrelaçamento ontológico, compõem a biosfera:

Omama tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. É verdade! Muito antes de essas palavras existirem entre eles e de começarem a repeti-las tantas vezes, já estavam em nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito. Eram, desde sempre, para os xamãs, palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta. Se tivéssemos livros, os brancos entenderiam o quanto são antigas entre nós! Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais (Kopenawa; Albert, 2015, p. 479-480).

Davi Kopenawa desloca o sujeito ecológico do paradigma ocidental centralizado na humanidade para uma comunidade de agentes interespecíficos, onde as fronteiras entre natureza e cultura, corpo e espírito, indivíduo e coletivo são dissolvidas na horizontalidade das relações de reciprocidade (De Castro, 2006; Dorrico, 2018). Os rituais xamânicos com a *yãkoana*, quando mobilizam as palavras e forças legadas por *Omama*, restabelecem vínculos com o cosmos que são simultaneamente políticos e ontológicos, ao criar estratégias de sobrevivência que contestam a narrativa colonizadora da terra sem gente e da natureza como fonte de lucro a ser explorada (De Castro, 2015; Lutaif; Modernell, 2022). Nessa perspectiva anticapitalista, o xamanismo atua como uma insurgência que reivindica a coexistência e o respeito às ontologias plurais, ao confrontar a homogeneização cosmopolítica imposta pelos modos de dominação e extermínio provenientes da globalização. Assim, os dizeres de Kopenawa se configuram como um chamado para repensar as relações entre os humanos e a terra, ao fazerem reverberar uma forte crítica à catástrofe planetária com base na cosmopercepção de um povo cuja sabedoria permanece, diante de todas as adversidades, fundamental para a preservação da vida em sua multiplicidade.

Kopenawa articula, de forma lúcida e incisiva, uma denúncia contra a indiferença do sistema capitalista frente ao ecogenocídio – o que faz dos seus dizeres um manifesto visionário, sendo este originário das sabedorias enteogênicas, as quais são transmitidas ao xamã pela *yãkoana* e pelos *xapiri* (Billi, 2022; De Freitas, 2025). O pensador Yanomami, ao dirigir suas palavras aos “brancos” – os quais constituem aqui muito mais “uma forma de ser” do que apenas uma raça –, convoca uma reflexão crítica sobre o embotamento consciencial que movimenta a exploração desenfreada das riquezas naturais e a consequente ameaça à permanência da vida na Terra (Herrera, 2018; Sales, 2024). A “queda do céu” implica na desintegração das condições imprescindíveis para a existência, resultado direto da lógica capitalista que privilegia a instrumentalização econômica da natureza em detrimento da sustentabilidade planetária. Nesse cenário, o medo coletivo dos Yanomami transpõe a particularidade e se estende à totalidade, uma vez que a cosmopolítica deles se configura de uma forma diametralmente oposta ao modo de viver ocidental:

Estamos apreensivos, para além de nossa própria vida, com a da terra inteira, que corre o risco de entrar em caos. Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós! Os xamãs sabem das coisas más que ameaçam os humanos. Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar. Talvez não aconteça agora, mas pode acontecer mais tarde. Então, vão ser nossos filhos, seus filhos e os filhos de seus filhos a morrer. É por isso que eu quero transmitir aos brancos essas palavras de alerta que recebi de nossos grandes xamãs. Através delas, quero fazer com que compreendam que deviam sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta (Kopenawa; Albert, 2015, p. 498).

Enquanto aqueles que vivem presos à modernização e ao capitalismo permanecem alheios à iminência do colapso planetário, a cosmopercepção Yanomami compreende a sustentação do céu como um imperativo ético e ontológico, um dever cuja negligência para com o seu exercício pode implicar na extinção das gerações futuras (De Castro, 2016; De Oliveira, 2019). A advertência feita por Kopenawa aponta para a urgência de uma reorientação paradigmática que supere o modo de vida capitalista e incorpore as sabedorias dos espíritos da floresta na existência coletiva. Ao enfatizar o alerta que provém dos “grandes xamãs”, ele vem a legitimar a ancestralidade do conhecimento indígena, em contraponto à arrogância

cientificista e à lógica mercantilista – as quais desconsideram a indisociabilidade entre humanidade e natureza (Dorrigo, 2018; Wittmann; Schaan, 2021). Este grito de resistência e crítica feroz ao sistema de opressões evidencia a necessidade de uma transformação radical do mundo que integre múltiplas formas de saber e maneiras de ser. Assim, o xamanismo enteogênico atua no sentido de desvelar as contradições da globalização e na perspectiva de oferecer caminhos de esperança frente à catástrofe cosmopolítica, ao reafirmar a interconexão entre seres humanos e não-humanos como pedra angular da ética para uma nova futuridade.

Conclusão: ontologias da insurgência e continuidade da vida

A partir das reflexões de Davi Kopenawa em *A Queda do Céu*, compreendemos que os males do garimpo e do mercúrio ultrapassam a esfera da degradação ecológica para se configurarem como operadores de uma violência ontológica contra a floresta e os seres que nela vivem. A crítica Yanomami, conforme verificamos, confronta o extrativismo como dispositivo que rompe pactos ancestrais entre humanos, não-humanos e espíritos, ou seja, confronta a máquina de morte que instaura um colapso simultaneamente ambiental e cosmopolítico (Albert, 1995; De Castro, 2015). O xamanismo, em consonância com a análise precedente, emerge enquanto prática de alteridade multinatural e de regeneração do pluriverso: não apenas no sentido ritual, mas como paradigma de enfrentamento capaz de sustentar o firmamento contra a queda, de recompor os laços de reciprocidade e revelar a imprescindibilidade de abraçar uma ética da resistência em oposição às lógicas da opressão (Graeber; Wengrou, 2022; De Freitas *et al*, 2024). Assim, o que aqui assimilamos das palavras do xamã inclui a defesa de um território e a afirmação de uma ontologia plural, as quais se contrapõem à univocidade destrutiva da modernidade e do capitalismo. Constatamos que a denúncia de Kopenawa vem a ser, também, uma convocatória à escuta: um chamado para que os “brancos” abandonem o “desconhecimento” voluntário e reconheçam o fenômeno da vida como dependente da continuidade das relações interespecíficas sustentadas até o presente pela natureza.

As palavras de Davi Kopenawa manifestam um aceno à resistência cosmopolítica e uma crítica contundente contra o avanço devastador do

capitalismo extrativista – particularmente representado pela mineração industrial e pela contaminação mercurial na floresta amazônica (Albert, 1985; De Castro, 2015). O extrativismo, através da espoliação quase infinita de recursos finitos, impulsiona uma intervenção ecogenocida não só contra os corpos humanos e não-humanos – pela difusão das “fumaças de epidemia” e poluição por mercúrio –, mas sobretudo contra a estrutura cosmológica que legitima o viver coletivo e a coexistência entre espécies (Ataíde, 2023; Modernell, 2024). Desde um olhar anticapitalista e contra-colonial, Kopenawa incorpora, com grande eloquência, os clamores de um pluriverso ameaçado por modos de exploração instituídos pela lógica hegemônica, fundada sobre a expropriação ilimitada dos recursos naturais e na destruição das ontologias que sustentam a diversidade cultural dos Yanomami. Assim ele diz:

Não queremos arrancar os minérios da terra, nem que suas fumaças de epidemia acabem caindo sobre nós! Queremos que a floresta continue silenciosa e que o céu continue claro, para podermos avistar as estrelas quando a noite cai. Os brancos já têm metal suficiente para fabricar suas mercadorias e máquinas; terra para plantar sua comida; tecidos para se cobrir; carros e aviões para se deslocar. Apesar disso, agora cobiçam o metal de nossa floresta, para fabricar ainda mais coisas, e o sopro maléfico de suas fábricas está se espalhando por toda parte. Os espíritos do céu que chamamos *hutukarari* ainda estão segurando seu peito longe de nós. Porém, mais adiante, depois que eu e os outros xamãs morrermos, talvez sua escuridão desça sobre nossas casas e, então, os filhos de nossos filhos não verão mais o sol (Kopenawa; Albert, 2015, p. 420).

A rejeição nítida e firme de Kopenawa à exploração da terra não expressa apenas uma preocupação econômica ou ambiental, mas um posicionamento ontológico que sublinha a interdependência entre o humano e o não-humano, tão central ao xamanismo Yanomami (Albert, 1990; De Castro, 2006). Nessa perspectiva, a Amazônia nunca foi nem será um reservatório de recursos para atender às necessidades do mercado global, mas um agente vital, um organismo que sustenta a continuidade das alteridades interespecíficas e dos espíritos celestiais [*Hutukarari*] – os quais protegem o equilíbrio cósmico e mantêm o firmamento acima do mundo terreno (De Castro, 2016; Billi, 2022). O capitalismo, neste cenário, manifesta-se como um dispositivo biomórfico de colonização, cuja lógica de acumulação sem limites impõe uma temporalidade linear e

predatória, com horizonte de lucro imediato em detrimento das condições de reprodução da vida nos territórios indígenas. A defesa do silêncio da floresta, da claridade do céu e da possibilidade de olhar para as estrelas conforme os ciclos naturais, evidencia o compromisso xamânico com uma cosmopolítica que subverte a lógica antropocêntrica, ao postular a indispensabilidade de reconhecer e respeitar à pluralidade ontológica do ecossistema amazônico e de toda a biosfera.

A concepção da “queda do céu”, como apresentada por Davi Kopenawa, pode ser compreendida como um alerta contra a lógica destrutiva do capitalismo colonial, cuja matriz produtiva e epistemológica ameaça a futuridade dos múltiplos modos de ser, fazer e coexistir no cosmos (Herrera, 2018). A destruição da floresta como condição para o desmoronamento do firmamento vem a ser emblemática na cosmopercepção Yanomami, pois tanto a natureza quanto o pluriverso não estão desconectados, sendo componentes interdependentes de uma ontologia relacional que articula xamanismo enteogênico e ativismo social, a fim de reverter o colapso do mundo (Dorrigo, 2018; De Freitas, 2025). Tal interconexão manifesta uma alteridade interespecífica que não se subordina à mentalidade modernizadora ou ao progresso linear e capitalista, mas revela uma sensibilidade cosmopolítica intrínseca à sobrevivência dos povos originários. Não estamos a tratar aqui de uma metáfora ambientalista, mas de um conceito ontológico e ético que denuncia o ecogenocídio perpetrado pela invasão mercantilista do território, especialmente por meio do extrativismo predatório, da mineração e do garimpo, que contaminam a terra e os corpos com mercúrio e outras toxinas:

Os *xapiri* já estão nos anunciando tudo isso, embora os brancos achem que são mentiras. Com a imagem de *Omama*, repetem para eles a mesma coisa: “Se destruírem a floresta, o céu vai quebrar de novo e vai cair na terra!”. Mas os brancos não ouvem. Sem ver as coisas com a *yãkoana*, a engenhosidade deles com as máquinas não vai torná-los capazes de segurar o céu e consolidar a floresta. Mas eles não têm medo de desaparecer, porque são muitos. Contudo, se nós deixarmos de existir na floresta, jamais poderão viver nela; nunca poderão ocupar os rastros de nossas casas e roças abandonadas. Irão morrer também eles, esmagados pela queda do céu. Não vai restar mais nada. Assim é. Enquanto existirem xamãs vivos, eles conseguirão conter a queda do céu. Se morrerem todos, ele vai desabar sem que nada possa ser feito, pois só os *xapiri* são capazes de reforçá-lo e torná-lo silencioso

quando ameaça se quebrar. É dessas coisas que nós, xamãs, falamos entre nós. O que os brancos chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças de epidemia *xawara* e amarrado com firmeza acima de nós! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 494).

O impacto das fumaças epidêmicas evidencia a dimensão cosmopolítica da destruição, onde a tecnologia ocidental, mesmo dotada de engenhosidade, mostra-se insuficiente para substituir a sabedoria primordial dos xamãs, que sozinhos detêm a capacidade de confrontar a *xawara* e manter o firmamento acima do mundo (Albert, 1985; Monteiro, 2022). A eficácia do xamanismo enquanto ação de regeneração do pluriverso, que mantém a vida e a floresta, torna-se o núcleo da resistência contra a redução ontológica imposta pela industrialização – o contraponto de um sistema de opressões que esvazia o potencial do comum e extingue as formas plurais de existência (De Oliveira, 2019; De Freitas *et al*, 2025). As práticas xamânicas dos Yanomami, enraizadas em uma ética da reciprocidade, da alteridade e do cuidado, resistem e atuam como barreiras contra a devastação capitalista, ao resgatar a memória dos ritmos e saberes ancestrais que desafiam a lógica do lucro e da exploração. A mensagem de Davi Kopenawa evoca uma atitude contra-hegemônica em que a sustentação dos fundamentos do céu – compreendidos enquanto síntese da vida interespecífica – constitui a condição para a sobrevivência não apenas dos povos indígenas, mas de todos os seres vivos em um planeta ameaçado pela expansão do capitalismo.

Diante de tudo o que foi exposto, torna-se evidente que a cosmopolítica Yanomami, tal como narrada por Davi Kopenawa, não pode ser reduzida a uma categoria etnográfica ou a uma curiosidade cultural, mas deve ser compreendida como uma ontologia insurgente que interpela diretamente os alicerces da modernidade capitalista. A imagem da “queda do céu” não constitui uma metáfora, mas um horizonte concreto para se pensar no desastre civilizatório: a revelação de que, ao romper os pactos de reciprocidade que mantêm o cosmos suspenso, o capitalismo extrativo precipita não apenas a floresta, mas o planeta inteiro na iminência do colapso. É por isso que os xamãs bebem a *yãkoana* e sonham longe: não para fugir do real, mas para sustentar o firmamento, para que a escuridão não esmague os vivos, as águas não desapareçam e o sol continue a nascer. A crítica de Kopenawa, nesse sentido, condensa no mínimo uma dupla verdade: de um lado, a denúncia contra a colonialidade do poder

que transforma a terra em mercadoria e a vida em resíduo; de outro, a afirmação de uma eco-metafísica ancestral em que árvores, peixes, ventos e espíritos são sujeitos de direito e partícipes da regência cósmica. O xamanismo aparece, então, enquanto ciência do invisível e política da liberdade, um saber-ação para combater a epidemia *xawara* e equilibrar as forças estruturadoras do pluriverso, bem como para desafiar a arrogância do ocidente ao propor que apenas na escuta dos *xapiri* vem a ser possível manter a abóbada celeste erguida. Em poucas palavras: a futuridade anunciada por Kopenawa traz a urgência de sonhar mais além, de romper com o desconhecimento que sustenta a máquina da morte, e de reencontrar, na pluralidade dos mundos, a condição mesma da continuidade da vida.

Referências

- ALBERT, Bruce. A Fumaça do Metal: História e Representação do Contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, v. 14, n. 1, p. 151-189, 1990.
- ALBERT, Bruce. O Massacre de Haximu. In: KOPENAWA; Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu*: Palavras de um Xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ALBERT, Bruce. *O Ouro Canibal e a Queda do Céu*: uma Crítica Xamânica da Economia Política da Natureza. Brasília: ORSTOM, 1995.
- ALBERT, Bruce. *Temps du Sang, Temps des Cendres*: Représentation de la Maladie, Système Rituel et Espace Politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne). Tese (Doutorado em Antropologia) - Nanterre: Université de Paris X, 1985.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W. W. Norton & Company, 2007.
- ARÁOZ, Horácio Machado. *Mineração, Genealogia do Desastre*: o Extrativismo na América como Origem da Modernidade. Tradução de João Peres. São Paulo: Editora Elefante, 2020.
- ATAÍDE, César Antônio Pinto. *Violência, Demarcação de Terras e Estratégias de Poder*: Necropolítica no Caso dos Yanomami. 60f. Dissertação (Mestrado em Segurança Pública) - Universidade Vila Velha, Espírito Santo, 2023.
- BILLI, Noelia. La Caída del Cielo y la Diplomacia Vegetal. *La Furia Humana*, v. 43, n. 9. p. 1-6, 2022.
- BOOTH, Wayne C.; COLOMB, Gregory G.; WILLIAMS, Joseph M. *The Craft of Research*. 3ª Ed. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- CAPPELEN, Herman; GENDLER, Tamar Szabo; HAWTHORNE, John. *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Massachusetts: Oxford University Press, 2016.
- CAVALCANTI JUNIOR, Alexandre de Araujo. *Efeitos do Garimpo Ilegal na Terra*

Indígena Yanomami. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) - Universidade Cathedral, Roraima, 2022.

DANNER, Leno Francisco; DANNER, Fernando; DORRICO, Julie. Pacificando o branco: uma história da modernidade contada pelos indígenas. *Trans/Form/Ação*, v. 45, p. 379-414, 2022.

DA SILVA, Thalita Mascarelo. Xawara e Saúde: a Intrínseca Relação entre o Sentimento por Luta e o Sofrimento. *RECIIS*, v. 18, n. 3, pp. 752-757, 2024.

DE CASTRO, Eduardo Viveiros. A Floresta de Cristal: Notas sobre a Ontologia dos Espíritos Amazônicos. *Cadernos de Campo*, v. 15, n. 14-15, p. 319-338, 2006.

DE CASTRO, Eduardo Viveiros. Metaphysics as Mythophysics, or, why I have always been an Anthropologist. In: CHARBONNIER, P.; SALMON, G.; SKAFISH, P. (Orgs.). *Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology*. London: Rowman & Littlefield International, 2016.

DE CASTRO, Eduardo Viveiros. O Recado da Mata. In: KOPENAWA; Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu*: Palavras de um Xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

DE FREITAS, Jan Clefferson Costa. Ecofilosofias da Terra sem Mal: Alternativas de Resistência à Destruição Mundial. In: Bauchwitz, Oscar Federico; GARCÍA, José Ordóñez; MOREIRA, Gilvanio (Orgs.). *Pensar a Terra*. Natal: Caule de Papiro, 2024.

DE FREITAS, Jan Clefferson Costa; SHANENAWA, Markone Brandão da Silva; MAIA, Nathalia Cristina Medeiros. Enteogenia e Psicodelia: as Filosofias da Ancestralidade nas Revoluções Científicas. *Kalagatos - Philosophical Journal*, v. 21, n. 2, pp. 1-28, 2024.

DE FREITAS, Jan Clefferson Costa. Os Espíritos da Yãkoana: Ontologia, Fenomenologia e Epistemologia nas Palavras de um Xamã Yanomami. *Polymatheia*, v. 19, n. 2, pp. 1-20, 2025.

DE FREITAS, Jan Clefferson Costa; MAIA, Nathalia Cristina Medeiros; SHANENAWA, Markone Brandão da Silva; AMARINGO, Juan Vasquez; MARTINEZ, René Alvarado. Philopsychedelia beyond the West: the Decolonial Reflorescence of Psychedelic Philosophy. In: *Progress in Brain Research*, v. 296, pp. 1-27, 2025.

DE OLIVEIRA, Yan Gabriel Souza. *Xamanismo, ou, Devir Outro da Filosofia*: Ensaios de Recepção à Contra-colonialidade Filosófica e à Cosmopolítica Xamânica Imanentes em “A Queda do Céu”. 2019. 219 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

DESCOLA, Philippe. *Outras Naturezas, outras Culturas*. Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

DORRICO, Julie. A. Queda do Céu e o Pluriverso Yanomami: Ancestralidade, Território e Educação. *Revista Opinião Filosófica*, v. 9, n. 2, p. 62-86, 2018.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Metodo*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2006.

GRAEBER, David; WENGROU, David. *O Despertar de Tudo*: uma Nova História da Humanidade. Tradução de Claudio Marcondes e Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

GUNDERSON, Lance H; HOLLING, Crawford S. *Panarchy*: Understanding transfor-

mations in human and natural systems. Londres: Island Press, 2002.

HERRERA, Cesar Enrique Giraldo. Shamanic Microscopy: Cellular Souls, Microbial Spirits. *Anthropology of Consciousness*, v. 29, n. 1, p. 8-43, 2018.

KING, Stephen. *On Writing: a Memoir of the Craft*. Massachusetts: Scrivener Press, 2010.

KOPENAWA; Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu*: Palavras de um Xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LUTAIF, Thamirez; MODERNELL, Bárbara Daniella Lago. O Uso Ritual do Pó da Yákoana entre os Yanomami: um Novo Olhar para as Interações Humano-Vegetais. *Ponto e Vírgula*, v. 31, pp. 145-162, 2022.

MCKENNA, Terence Jon. *Food of the Gods: the Search for the Original Tree of Knowledge: a Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution*. New York: Bantam Press, 1993.

MODERNELL, Bárbara Daniella Lago. *As Veias de Watoriki o Extrativismo Mineral: os Conflitos Ontológicos entre a Cosmologia Yanomami e o Direito dos Minérios no Brasil*. 287f. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade de São Paulo: São Paulo, 2024.

MONTEIRO, Suliete Gervásio. *O Retorno de Xawara ao Território Yanomami: Conflito, Luta e Resistência*. 146f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) - Universidade de Brasília: Brasília, 2022.

MORAES, Germana de Oliveira. *Harmonia com a Natureza e os Direitos de Pachamama*. Fortaleza: Edições UFC, 2018.

MORAIS E SILVA, Karina; DE SOUSA NOBRE, Emanuel Lucas. O Sonho Yanomami contra o Fetiche da Mercadoria. *Organon*, v. 40, n. 79, pp. 1-16, 2025.

SALES, Ludimila dos Reis. O Conceito de Humanidade nas Filosofias Yanomami e Yepamahsã. *Anãnsi - Revista de Filosofia*, v. 4, n. 2, p. 14-36, 2024.

VIEIRA, Mayara do Nascimento. *O Ser Indígena e o Ser da Mercadoria*: Apontamentos Jurídicos sobre o Garimpo Ilegal no Território Yanomami. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, 2021.

WHATMORE, Sarah. Materialist Returns: Practising Cultural Geography in and for a More-than-Human World. *Cultural Geographies*, v. 13, n. 4, p. 600-609, 2006.

WITTMANN, Marcus Antonio Schifino; SCHAAN, Eduardo Santos. Virar Outro: a Autoria em A Queda do Céu. *Organon*, v. 36, n. 72, p. 189-209, 2021.

História universal lateral: Merleau-Ponty nos limites do pensamento moderno

Vinícius Alves Bastos Medeiros¹

Em busca do Ser Selvagem

Na primeira nota de trabalho de *O visível e o invisível*, referindo-se à natureza da empreitada que ali começava, Merleau-Ponty anuncia: “Esboço de uma ontologia projetada como ontologia do Ser Bruto (...). Configurar o Ser Selvagem, prolongando meu artigo sobre Husserl” (Merleau-Ponty, 2019, p. 165). Este artigo é *O Filósofo e Sua Sombra*, publicado originalmente em 1960 junto a outros ensaios filosóficos, numa coletânea que inaugurou a fase tardia de seu pensamento – *Signos*. Entre os intérpretes da obra de Merleau-Ponty, o ensaio em pauta é interpretado como “divisor de águas” (Chauí, 1984, p. 429) no quadro geral de seu pensamento, onde enfrenta os problemas da fenomenologia de Edmund Husserl, centralizando a discussão na questão fenomenológica da intersubjetividade. No artigo, Merleau-Ponty retoma o tema da constituição transcendental, mas de modo diferente daquele que figurava anteriormente em sua obra. O que está em jogo em sua análise de Husserl não é exatamente o resultado da constituição transcendental – isto é, o apagamento da história da constituição – mas as teses basilares basilares que levaram aos impasses da constituição.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Mestre em Filosofia pela mesma instituição. e-mail: viniciusab86@hotmail.com.

Para Marilena Chauí (2022), interessava ao pensador francês o motivo central da fenomenologia de Husserl, a saber, “‘enigma da tese natural do mundo’ ou o mistério das relações entre razão e natureza” (Chauí, 2022, p. 24). Nessa direção, ao revisitar a problemática motivadora da fenomenologia, Merleau-Ponty se dirigia à “evocação do impensado em Husserl” (Merleau-Ponty, 1975 p. 432). Como sentido último das teses prévias da fenomenologia, em que a *experiência da consciência* é o fundamento, o filósofo propõe uma “fenomenologia da fenomenologia”, na qual a experiência da constituição transcendental ela mesma é submetida ao método fenomenológico em direção à experiência sensível. Desse modo, o campo transcendental deixa de ser somente o de nossos pensamentos para tornar-se o da “experiência inteira” (Ibid; p. 447). Nesse sentido, para o Merleau-Ponty tardio, a tarefa última da fenomenologia deve ser compreendida em relação à não-fenomenologia – aquilo que a ela resiste: o *Ser Selvagem*. Outro nome para a intencionalidade pré-reflexiva que aparecia nas obras dos anos 40, este Ser que resiste é senão o mundo anterior à posse intelectual, a abertura intencional em que o ato de significação é pregnante. Com isso, a sombra de Husserl é estirada, a fenomenologia da consciência pode ser substituída por uma filosofia do sensível e as relações entre razão e natureza revisadas a partir dela.

Neste projeto de reabilitação do sensível, Merleau-Ponty desenha seu projeto filosófico maduro: não mais segundo as problemáticas da constituição, mas conforme a necessidade da passagem à noção de instituição. Para Leonard Lawlor (2002), a noção merleau-pontiana de *instituição*, assim como a ligação entre a “carne” e seu conteúdo ideal, é comentada com maior clareza nas notas do curso de Merleau-Ponty para o ano letivo de 1959-60 no *Collège de France*, que o pensador realizou sobre a obra tardia de Husserl, mais precisamente sobre o Anexo III de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, conhecido como “A Origem da Geometria”. Nas notas, Merleau-Ponty delineia sua relação tardia com a fenomenologia de Edmund Husserl e com a ontologia de Martin Heidegger. Neste íterim, as notas apresentam “da forma mais clara possível a noção de Ser em Merleau-Ponty (se preferimos a terminologia de Heidegger) ou sua ideia de *Stiftung*, ou instituição (se preferimos a terminologia de Husserl)” (Lawlor, 2002, p. x)². Pode-se ver, então, que a “ontologia fenomenológica” de Merleau-Ponty, sua busca pelo

2 Todas as traduções para o português do presente texto são de nossa autoria.

Ser Selvagem e pré-reflexivo, situa-se no “impensado” encontrado entre as convergências dos pensamentos de Husserl e Heidegger (Ibid; p. xiv).

Vejamos com rigor o que está em jogo nestes conceitos. A *Stiftung* Husserliana aparece com mais profundidade em *Crise das ciências europeias*. Nesta obra, a problemática de Husserl é prover um diagnóstico da crise na Europa da década de 30 do século XX, sobretudo na Alemanha, onde Adolf Hitler já havia se tornado ditador. Nesse contexto, para o filósofo alemão, a crise política não era dissociada da crise nas ciências e da crise na filosofia. Nas palavras de Husserl, constatar a crise de uma ciência quer dizer que: “a sua cientificidade genuína, todo o modo como ela definiu a sua tarefa, (...) se tornou questionável” (Husserl, 2012, p. 1). Nesse cenário histórico, devido à “escalada violenta” das crises na filosofia e ciências modernas, a escrita da *Crise* é uma tentativa de Husserl de assumir a responsabilidade pelo “verdadeiro ser da humanidade” (Ibid; p. 13), isto é, sua *instituição originária* [*Urstiftung*]. Disto, constata-se também uma crise da subjetividade, do ser sujeito em geral – que a fenomenologia deve restituir.

No Anexo III da obra em pauta, Husserl procura questionar a origem da geometria não através dos primeiros geômetras que enunciaram os mais tenros teoremas, mas sim mediante “o questionamento retrospectivo pelo sentido mais originário ³ no qual a geometria surgiu outrora, (...) como ela não podia deixar de ser ‘originariamente fundadora’⁴” (Ibid; p. 293). Mas o que a geometria institui originariamente? Nada mais do que uma *tradição*. No geral, o problema husserliano é descobrir “o sentido histórico originário ⁵ que poderia e deveria necessariamente conferir ao devir inteiro da geometria o sentido durável da sua verdade” (Ibid; p. 313), isto é, a verdade que funda uma tradição. Enquanto “fundação inaugural” [*Urstiftung*], a geometria “tem uma existência supratemporal *sui generis* acessível, (...) uma objetividade ‘ideal’” (Ibid; p. 295). Mas isso não quer dizer que a existência da geometria é tão-somente psíquica: “não é existência de algo pessoal na esfera da consciência pessoal, mas existência de algo que existe objetivamente para ‘toda a gente’” (Ibid.). Como pode sê-lo? “Sempre que seja sensivelmente expressa” (Ibid; p. 295-6). Então, como “objetivamente existentes no mundo”, os teoremas

³ No original, *ursprünglichsten Sinn*.

⁴ *Urstiftende*.

⁵ *historischen Ursprungssinn*.

geométricos só o são em virtude de corporizações sensíveis (Ibid; p. 296). Essas corporizações, enquanto “representações ideias” repetidas, entregam às objetividades ideias o caráter de “existências ideias no mundo real” (Ibid.) – *objetos ideias reais*. Esses objetos tornam-se assim o horizonte de nossa vida: “o horizonte aberto de nossa co-humanidade” (Ibid; p. 97).

Estes objetos nada são senão *objetos culturais*. Para o fundador da fenomenologia, a existência humana se move em inúmeras tradições, destarte, todo o mundo da cultura existe a partir de tradições (Ibid; p. 293). Sendo assim, o problema acerca da origem da geometria é *exemplar*: refere-se a “problemas de sentido, problemas da ciência e da história da ciência em geral, e mesmo, finalmente, problemas da história universal em geral” (Ibid; p. 292). Logo, refletida, a discussão sobre a fundação inaugural da geometria desperta o debate sobre “a historicidade universal dos modos de ser correlativos da humanidade e do mundo da cultura, e das estruturas *a priori* que residem nesta historicidade” (Ibid; p. 306). Enfim, todo fato histórico, sob o título de “cultura” (ciência, Estado, igreja, organização econômica etc.), tem uma estrutura *a priori* de sentido que é formada pela experiência humana “coconsciente” ou intersubjetiva ⁶. Isto posto,

Cada povo e cada população têm o seu mundo, onde, para ele, tudo é coerente, seja ao modo mítico-mágico, seja ao modo europeu-racional, e tudo se deixa explicar perfeitamente. Cada um tem a sua “lógica” e, nestes termos, se esta se explicitasse em proposições, o seu “*a priori*” (Husserl, 2012, p. 310).

Sob o nome de *a priori histórico*, Husserl acredita ter encontrado “o solo geral de sentido” de toda formação cultural humana, “que abarca todo o ente no vir a ser e no devir histórico ou, no seu ser essencial, como tradição e como transmissível” (Ibid; p. 308) – “fonte universal de todos os problemas de compreensão imagináveis. (...) de todas as apercepções do mundo historicamente geradas, até as dos povos “primitivos” (Ibid; p. 309). Em resumo, para a fenomenologia transcendental de Husserl, o problema da formação cultural social-histórica é *teórico-cognoscitivo*. Não obstante, de que maneira esse problema seria *ontológico*? Como pode remeter à pergunta pelo Ser? Aqui nos direcionamos brevemente para o vocabulário da ontologia de Heidegger. O que seria o *Ereignis* (acontecimento

⁶ “Podemos, então, dizer também que a história não é, de antemão, outra coisa senão o movimento vivo da comunidade e da coinclusão da formação e da sedimentação originárias de sentido” (Husserl, 2012, p. 308).

apropriador) do Ser, correlato à *Stiftung* husserliana? Em *Da essência da verdade*, escrita no semestre de inverno de 1933/1934, Heidegger postula que a verdade é “o *acontecer de um processo*” (Heidegger, 2012, p. 183). Trata-se de “um acontecimento que acontece com o próprio homem” (Ibid; p. 184), como abertura e manifestação das coisas na história do mesmo:

O homem está na verdade na medida em que a verdade é este acontecimento de descobrir as coisas com base no esboço criativo, não que cada um cumpra individual e conscientemente, mas cada um já nasceu e se acha dentro de uma comunidade, ele já cresce e se desenvolve numa verdade muito bem-determinada, com a qual ele, mais ou menos, se debate e discute. O homem é o sendo cuja *história* apresenta e expõe o *acontecimento* da verdade (Heidegger, 2012, p. 184-5).

Esta é a descrição ontológica do processo de determinação da essência do humano em sua história, como *indivíduo* e, sobretudo, como *comunidade*. Em *Contribuições à filosofia*, escrito entre 1936 e 1938, as considerações anteriores ganham maior envergadura no projeto ontológico do autor alemão. Nessa obra, o importante para Heidegger é que a pergunta pelo ser se traduz na pergunta pela verdade do ser (Heidegger, 2015, p. 10). Verdade é “acontecimento”, isto é, passa por um processo de “essenciação”. O pensador esclarece: “a essenciação do ser mesmo: nós a denominamos *acontecimento-apropriador*” (Ibid; p. 11). Com essa denominação, o filósofo pretende “deixar o ser-aí eclodir a partir da verdade do ser (e isso significa a partir da essenciação da verdade) para fundar aí o ente na totalidade e enquanto tal; e, em meio à sua fundação, o homem” (Ibid; p. 12). Assim, o processo de essenciação da verdade é fundante tanto do ente quanto do Ser, quer dizer, de todos os objetos do mundo circundante, inclusive o próprio humano. Em dado momento, o filósofo simplifica: “o *acontecimento-apropriador* é a coetaneidade tempo-espacial para o ser e o ente (cf. A conexão de jogo, 112. O “a priori”)” (Ibid; p. 17).

Agora, somos capazes de compreender a problemática ontológica e fenomenológica compartilhada entre Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty. Sobre isso, Lawlor conclui que a tarefa de Husserl nos anos 30 do século XX, exemplificada em “A Origem da Geometria” – a investigação regressiva da verdade na história humana – é também reproduzida por Merleau-Ponty, em “A origem da verdade” – primeiro título que

autor francês concedeu aos manuscritos de *O visível e o invisível* –, e por Heidegger em *Da essência da verdade* (Lawlor, 2002, p. 104). Por sua vez, a peculiaridade da apropriação merleau-pontiana de ambos os filósofos alemães está na procura do francês em situar seu pensamento no limite “entre o ‘racionalismo’ de Husserl e o ‘irracionalismo’ de Heidegger” (Lawlor, 2002, p. xvi). Devido a isso, “Merleau-Ponty sempre permanece próximo do conceito husserliano de *intersubjetividade transcendental*” (Ibid.).

Neste cenário, já no curso do Collège de France de 1954-55 sobre a noção de instituição, Merleau-Ponty demonstrava o esforço de estudar a relação entre história e intersubjetividade. Para ele, há uma ideia de uma racionalidade originária na história privada em que a história se torna “a relação entre pessoas mediadas mediada por coisas” (Merleau-Ponty, 2010, p.15). Em seguida, ele afirma que “ao estudar a relação da pessoa com a história pública e com a instituição anônima, poderemos determinar o sentido da racionalidade da história pública. Mas a própria pessoa deve ser entendida como instituição, não como consciência” (Ibid.). Através disso, o filósofo pretende não opor história e intersubjetividade, nem racionalidade privada e racionalidade pública, pois todas estariam unidas na fundação (*urstiftung*), conectadas através de ecos, trocas e acumulações simbólicas.

Na medida do nosso interesse, a definição do próprio pensador francês ao conceito revisado de *stiftung*, surge em suas notas quando se refere à “descoberta” de seu colega Claude Lévi-Strauss, a saber, a alegação que as civilizações pré-colombianas e ameríndias têm características “avançadas”, decorrentes de suas estruturas simbólicas — desafiando, naquela época, o preconceito filosófico, político e racial europeu que identificava os povos não-europeus como “primitivos”; por consequência, refutando a concepção da razão europeia como única dotada de complexidade científica e organização social sistemática. Tendo isso em vista, o filósofo assera que a “instituição no sentido forte é esta matriz simbólica que resulta na abertura de um campo, de um futuro em acordo com certas dimensões, (...) de uma aventura comum e uma história como consciência” (Merleau-Ponty, 2010, p. 13).

Dialogando com Lévi-Strauss, Merleau-Ponty buscava contornar a questão da intersubjetividade husserliana *alargando* os seus limites, isto é, investigando a possibilidade mesma da intersubjetividade – submetendo-a ao método fenomenológico – e entregando-a o sentido de uma experiência

encarnada e simbólica ampla, malgrada a razão europeia. Neste sentido, Merleau-Ponty nota que sua nova filosofia da história vai no sentido inverso de uma fundada no espírito absoluto, como o fez G.W. F. Hegel. Para além disso, o fenomenólogo ressalta que a perspectiva filosófica decorrente de sua nova filosofia da história será “não um idealismo da consciência absoluta, mas verdadeiramente abertura e verdade como mistério” (Merleau-Ponty, 2010, p. 15).

O fetichismo da mercadoria como paradigma

Em *As Aventuras da Dialética* (1955), texto publicado pelo filósofo francês, Maurice Merleau-Ponty advoga que para tratar dos problemas da tradição dialética marxista seria preciso “uma filosofia da história e do espírito” (Merleau-Ponty, 2006, p. vii). Com isso, o filósofo pretende delinear uma nova filosofia da história, para além do materialismo histórico. É importante que Merleau-Ponty inicie tal empreitada com um elogio a Max Weber. Para ele, Weber introduz fatos históricos como *significações*, porque interpretou que o capitalismo precisava de uma “teologia que santificasse o trabalho, organizasse uma ascese no mundo, vinculasse a glória de Deus à transformação da natureza” (Ibid; p. 7). Em Weber, este é o processo de *racionalização e desencantamento* do mundo natural. De acordo com Merleau-Ponty, é somente a partir de Weber e do Marxismo weberiano que se compreendem as aventuras da dialética (Ibid; p. 29).

Por acreditar nisso, o elogio de Merleau-Ponty a Weber é transferido a Georg Lukács. Para o francês, Lukács foi além de Weber quando, em *História e Consciência de Classe* (1923), operou o conceito de *fetichismo da mercadoria* em Marx sob o viés interpretativo da noção weberiana de *racionalização*. Esta operação teria criado um marxismo heterodoxo, que identifica no materialismo uma maneira de exprimir as relações dos homens entre si que não são uma soma de atos ou decisões pessoais, mas passam pelas coisas (Ibid; p. 34). Segundo nosso autor, assumir tal perspectiva sobre a relação entre pessoas e coisas “faz com que todo problema seja histórico, mas toda história seja filosófica, já que as *forças* são projetos humanos que se tornaram instituições” (Ibid; p. 35). Nesse contexto, é notório que, na última nota de trabalho de *O visível e o invisível* – obra que permaneceu inacabada por causa de sua morte repentina em 1961, Merleau-Ponty diz o seguinte a respeito da filosofia da história que preparava:

(...) a concepção da história à qual se chegará não será ética como a de Sartre. Estará bem mais próxima da de Marx: o Capital como coisa (...), como “mistério” da história, exprimindo os “mistérios especulativos” da lógica hegeliana (O *Geheimnis* da mercadoria como “fetiche”) (todo objeto histórico é fetiche) (Merleau-Ponty, 2014, p. 247).

De antemão, o que é fetiche para Marx? Antes, é fundamental salientar que ele é indissociável da teoria do valor articulada pelo filósofo alemão, a partir do Capítulo 1 do Livro I d’O *Capital*, intitulado *A mercadoria*. Neste capítulo, Marx demonstra que a sociedade produtora de mercadorias é determinada por abstrações que decorrem da forma-valor, sendo esta a maior abstração de todas. Ela faz necessário a abstração do trabalho útil e individual e a medida social do tempo de trabalho para constituir a grandeza de valor das mercadorias, assim possibilitando a troca de equivalentes. Com isso, até o Capítulo 4 da mesma obra, Marx nos mostra que essa abstração do trabalho em prol da circulação de mercadorias permite a exploração na esfera da produção, em serviço do movimento necessário da forma-valor de gerar *mais-valor*, isto é, transformar o dinheiro, modo universal de expressão do valor, em capital. Dessa forma, as relações sociais entre os homens, produtores de mercadorias e agentes materiais da relação mercantil, assumem a forma de abstrações do próprio cérebro humano – valor, dinheiro e capital. E, por se fazerem efetivamente centrais para as relações humanas, elas se tornam *abstrações reais*.

Com rigor, dizemos que o fetichismo surge como resultado necessário da análise da forma-mercadoria que, por sua vez, dá-se através de três inversões *necessárias*. Em primeiro lugar, “a igualdade dos trabalhos individuais humanos assume a forma material de igual objetividade de valor dos produtos do trabalho” (Marx, 2017, p. 147); em seguida, “a medida do dispêndio de força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho” (Ibid.); e por fim, “a relação entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho” (Ibid.). Elucidadas essas inversões, na seção 4 do Capítulo 1, o pensador alemão indaga e responde, respectivamente: “De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho assim que ele assume a forma-mercadoria? Evidentemente, ela surge

dessa própria forma” (Ibid.). A partir disso, o fetiche da mercadoria se caracteriza no instante em que

(...) ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. (...) É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (Marx, 2017, p. 147).

Nesse sentido, o *Geheimnis* da mercadoria consiste no fato da mesma ser produto de uma relação social determinada entre os homens, assumindo para eles a forma de uma relação entre coisas. No Capítulo 2, denominado *O processo de troca*, este resultado se faz claro. A relação social assume a forma de uma relação entre coisas porque as mercadorias “não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras” (Ibid; p. 159). Elas têm necessidade de que seus “guardiões” as levem até o mercado para se relacionar com outras mercadorias. Como possuidores de mercadoria, as pessoas são representantes destas coisas e, no mercado, suas relações umas com as outras se estabelecem como relações entre sujeitos cujas vontades residem no objeto por eles representados. Nesta lógica, “as leis da natureza das mercadorias atuam no *instinto natural* de seus possuidores” (Ibid; p. 161) e, inseridos num nexos social mediado por valores, as pessoas assumem “máscaras econômicas”, quer dizer, *personificam-se* como meros suportes da troca mercantil, relacionando-se conforme a necessidade de suas mercadorias expressarem valor. Assim, o fetichismo da mercadoria descreve o modo de socialização específico da sociedade capitalista e sua respectiva racionalidade.

Outras formas de fetichismo

Contudo, como queria Merleau-Ponty, de que forma há nesta teoria do fetichismo o fundamento para uma concepção de história? Para responder a esta questão, é preciso salientar a particularidade do uso Marxiano do fetichismo em relação à origem do termo. De acordo com Alfonso Iacono

(2016), o termo “fetiche” foi popularizado pela primeira vez pelo escritor francês Charles de Brosses em dois textos cruciais do século XVII: *Histoire des navigations aux terres australes* e em *Du culte des dieux fétiches*. Nestes textos, De Brosses insere o fetichismo como conceito basilar de uma investigação sobre a religião dos povos não-europeus, no escopo de uma teoria da racionalidade. Esta é apresentada da seguinte forma: inicia-se com a adoração de materiais divinizados (objetos-fetiche), depois prossegue para a humanização dos deuses (fundação das religiões politeístas), culminando enfim na religião de uma divindade singular que se afasta dos assuntos terrenos e humanos (monoteísmo da Igreja Católica). Em resumo, a razão desgarrar-se do concreto e do sensível dos fetichistas e avança à abstração da religião europeia. Para Amaro Fleck (2012), há um “golpe retórico” na utilização do termo por Marx, que coloca o uso de De Brosses às avessas. Ou seja, Marx não se refere aos povos não-europeus e seus objetos divinos fetichizados, mas sim aos povos europeus que – ao colocar o valor de troca no centro de sua organização social, onde a relação entre os homens como possuidores de objetos de valor se torna a relação social dominante, a ponto determinar suas vontades – transformaram os produtos do trabalho em objetos-fetiche. Nesse contexto, o fetichismo da mercadoria pode ser pensado como paradigma da racionalidade da sociedade produtora de mercadorias, conhecida como sociedade moderna

Para nós, é relevante que este uso reflexivo do fetichismo foi resgatado por trabalhos recentes da chamada Crítica do Valor (*Wertkritik*). Em *As Aventuras da Mercadoria*, Anselm Jappe faz uma espécie de resumo da corrente Marxista supracitada e, tendo em vista nossos propósitos, potencializa a reflexão sobre o fetichismo. No Capítulo 5 deste livro, Jappe afirma que a economia baseada no valor é a forma moderna do fetichismo. Nesta premissa, “todas as sociedades se baseiam na apropriação da natureza, que passa sempre por um processo de codificação simbólica pressuposto e inconsciente, que pode ser num caso a religião e noutro o valor” (Jappe, 2006, p. 202-3). Com isso, o valor configura, de um só golpe, a forma de pensamento e ação na sociedade moderna (Ibid.). E, numa espécie de radicalização do uso retórico de Marx, pode-se imaginar assim “um programa de investigação materialista e crítica que analise a história enquanto história dos fetichismos, na qual se entrelaçam sempre fatores materiais e simbólicos” (Ibid; p. 204). Pois bem, é pensando na articulação entre o material e o simbólico que Merleau-Ponty formula a

noção de *carne* em sua ontologia madura. É neste sentido que o antropólogo William Pietz diz:

Se o fetiche, teorizado a partir de toda a história do próprio termo, pode ser tomado como um nome para o objeto material coletivo total, cada fetiche é uma identificação singular articulada (uma “apropriação”, *Ereignis* na linguagem de Heidegger) unificando acontecimentos, lugares, coisas e pessoas, e depois devolvendo-os às suas esferas separadas (ocorrência temporal, espaço terrestre, o ser social e a existência pessoal) de tal forma que se estabelecem certas relações estruturadas – algumas conscientes, outras inconscientes – que constituem o tecido fenomenológico existencial (a “carne” no sentido de Merleau-Ponty em *O Visível e o Invisível*) da experiência imediata e pré-reflexiva (Pietz, 2022, p. 15).

Tendo isso em vista, para nós, o objetivo do filósofo francês é estabelecer a *afinidade ontológica* entre o individual e o social, onde o mundo sensível e o mundo histórico se interconectam para efetivamente “ser coisa, mundo e história” (Merleau-Ponty, 2014, p. 89). Assim, todo objeto histórico (estrutura), enquanto fetiche (material e simbólico), é instituição do social: a abertura de uma história comum e de um espírito encarnado. É nesta discussão que Merleau-Ponty se aproxima das contribuições de seu colega Claude Lévi-Strauss. Em 1959, na apresentação da candidatura na então inédita cadeira de Antropologia Social do *Collège de France*, Merleau-Ponty foi o autor do discurso cerimonial para Lévi-Strauss, que assumiu a cátedra. Na ocasião, o pensador destaca que o grande mérito do compatriota foi, a partir de um estudo sobre Marcel Mauss, atribuir ao papel da troca nas sociedades todo o seu alcance doutrinal ao identificá-lo com a função simbólica (Merleau-Ponty, 2009, p. 218).

Em *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*, ensaio presente em *Signos* (1960), Merleau-Ponty esclarece esse argumento. Neste texto, o pensador dialoga com a tradição francesa que inspirou o trabalho de Lévi-Strauss. Em primeiro lugar, Émile Durkheim aparece como o precursor que começa a tratar os fatos sociais como “coisas” e não mais como “sistema de ideias objetivadas”, embora não tenha conseguido pensá-los além do intelectualismo que os inserem no âmbito de “representações coletivas”. Por sua vez, Mauss teria avançado na superação dessa dificuldade ao estudar a magia nas sociedades não-ocidentais, conferindo ao fato social o caráter de sistema simbólico: uma rede de valores simbólicos (Merleau-Ponty, 1975, p. 384). Ainda, Merleau-Ponty nota que a solução

aparecia em Mauss mais como intuição e menos como ciência. Logo, o movimento da antropologia de Lévi-Strauss seria o de entregar àquela intuição maussiana o rigor do conceito: aqui, os fatos sociais não são coisas nem representações: são estruturas (Ibid; p. 385). No âmbito da antropologia social, as estruturas apresentam diferentes gêneros: “sistema de parentesco e filiação (com todas as regras convenientes ao casamento), sistema de troca linguística, sistema de troca econômica, da arte, do mito e do ritual” (Ibid; p. 386). Enquanto estrutura social, ela está presente nos sujeitos como função simbólica – o rico arcabouço de significações que o sujeito dispõe para delimitar uma realidade concreta, das sociedades “primitivas” às “modernas”.

Para uma história universal lateral

Voltando para *As Aventuras da Mercadoria*, Jappe infere que há um Marx duplo: o *Marx exotérico* e o *Marx esotérico*. De um lado, o Marx do Marxismo ortodoxo: o autor do materialismo histórico e da luta de classes; do outro lado, o Marx da Crítica do Valor: o crítico da lógica basilar da sociedade capitalista, de suas categorias fundamentais e de seu respectivo fetichismo. Nada obstante, reconhecer o *Marx esotérico* significa vê-lo como um sofisticado expoente da tradição da qual são também expoentes Max Weber, Émile Durkheim, Marcel Mauss, etc. Nesta premissa, a análise de Mauss sobre o *potlatch* em *Ensaio sobre a dádiva* é crucial. Na cerimônia praticada entre os chefes das tribos ameríndias da América do Norte, aquele que recebe uma dádiva sai derrotado se não responder com uma dádiva maior. Aqui, o que importa para nós é que este fenômeno era simultaneamente uma forma de circulação dos produtos, uma forma de fixar e de confirmar a hierarquia social, um ritual religioso, um jogo (Jappe, 2006, p. 203) – ele mediava aspectos imprescindíveis da socialização daquela tribo. Para Mauss, isto faz da troca de dádivas um “fato social total”. E, para Jappe, neste intervalo entre *valor* e *dádiva*, para a sociedade que socializa a partir da forma-valor, esta é “forma social total” (Ibid; p. 9). Nesse caso, *dádiva* e *valor* atuam, para utilizar um vocabulário husserliano: como dois *a priori* históricos distintos, que instituem duas formas de organização social e simbólica.

Ao invés do uso do termo *a priori*, o “Marx esotérico” prefere a noção de “nexo social” para nomear o princípio da socialização capitalista.

Nos *Grundrisse*, os rascunhos do “Marx maduro” durante a escrita de *O Capital*, o autor explica este fenômeno como o resultado da “dependência recíproca e unilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes” (Marx, 2011, p. 105). Ao seu passo, essa dependência é acompanhada historicamente da dissolução de todos os produtos e atividades em valores de troca, como pressuposto da dissolução de todas as relações fixas de dependência pessoal (Ibid; p. 104.). Dito de outro modo, por causa da abstração do caráter qualitativo do trabalho individual de cada produto útil em prol de sua medida quantitativa na troca, abstrai-se também as relações sociais entre as pessoas, possibilitando que a troca de mercadorias como valores se torne *determinação social*, tendo o dinheiro seu mediador universal. Logo, enquanto a mediação pelo dinheiro das relações entre os indivíduos é necessidade social, o dinheiro forma sua “conexão social” (Ibid; p. 105).

Crucial para o desenvolvimento de sua obra, este tema é presente na obra do filósofo alemão desde seus primeiros escritos. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* do “jovem Marx”, em fragmento que intitulou de “Dinheiro”, ele argumenta que “as sensações, paixões etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas sim verdadeiramente afirmações ontológicas do ser (natureza)” (Marx, 2010, p. 157). Com isso, o pensador confere ao dinheiro o caráter vinculante da vida humana, “que liga a sociedade a mim, que me liga à natureza e ao homem” (Ibid; p. 159). Como mediador universal das relações humanas, assim como dos humanos com a natureza, o dinheiro se torna “a divindade visível, a transmutação de todas as propriedades humanas e naturais no seu contrário, a confusão e a inversão universal de todas as coisas” (Ibid.). Aqui, deparamo-nos com as seguintes problemáticas: até que ponto as existências individuais, coletivas e naturais assumiram “máscaras econômicas”? Qual a diferença entre a troca capitalista e as trocas pré-capitalistas que a experiência de outros povos revelam? É possível, mediante a comparação entre dois *a priori* (entre dádiva e valor, por exemplo) construir outra instituição, isto é, outra relação entre consciência e natureza? Antes de respondê-las, Merleau-Ponty propõe articular, no seio da discussão sobre a intersubjetividade, uma nova filosofia da história. Ele arremata:

Que nome dar a este meio onde uma forma, prenhe de contingência, abre subitamente um ciclo de porvir e o comanda com a autoridade

do instituído? Que nome, senão o de história? (...) história que se chama, justamente, *história estrutural* (Merleau-Ponty, p. 395).

Portanto, para uma filosofia da história e do espírito (ou da intersubjetividade) baseada na noção antropológica de estrutura, a sociedade que socializa a partir da forma-valor, como “forma social total” (Jappe, 2006, p. 9), é, da mesma forma que sociedades ditas “primitivas: *estrutura simbólica*. Mas, nesse caso, a estrutura capitalista não é mais complexa que as reveladas pela experiência etnológica, dos povos ditos “primitivos” ou “selvagens” – e ainda, “não-europeus”. Conforme Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem*, obra dedicada à Merleau-Ponty, o paradoxo do “avanço” da racionalidade moderna em relação à selvagem admite apenas uma solução: “existem dois modos diferentes de pensamento científico, (...) não certamente desiguais no estágio do espírito humano, mas dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo pensamento científico” (Lévi-Strauss, 2012, p. 31).

Em acordo com Lévi-Strauss, Merleau-Ponty observa que a experiência etnológica nos ajuda a constatar que a história universal não é vertical, isto é, não há “avanço” da tribo selvagem à indústria fabril. Antes, a história estrutural segue a via *lateral* em direção ao universal. Finalmente, o que pode ser desenvolvido a partir disso? “construir um sistema de referência geral onde possam encontrar lugar o ponto de vista do indígena, o do civilizado e os erros de um sobre o outro, construir uma experiência alargada” (Merleau-Ponty, 1975, p. 389). Para o próprio Lévi-Strauss, este sistema de razão alargada – ou, se quisermos: de *intersubjetividade alargada* – seria uma totalidade vivida fundida em outras totalidades, que permitiria perceber outros horizontes e outros objetos (Lévi-Strauss, 2012, p. 295).

Referências Bibliográficas

- CHAUÍ, Marilena de Souza. O filósofo e a sua sombra. Nota de tradução. **Coleção Os Pensadores**, v. *XLI*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- FLECK, Amaro. O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação. *Ethic@*, Florianópolis, v. 11, n. 1, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)**. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. **Considerações à filosofia**: do acontecimento apropriador. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Wahrheit**. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e verdade**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, Edmund. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. Den Haag: Martinus Nijhof, 1976.
- IACONO, Alfonso. **The history and theory of fetishism**. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- JAPPE, Anselm. **As aventuras da mercadoria**: para uma nova crítica do valor. Lisboa: Antígona, 2006.
- LAWLOR, Leonard. **Derrida and Husserl**. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- LAWLOR, Leonard. Verflechtung: the triple significance of Merleau-Ponty's course notes on Husserl's "The origin of geometry". In: **Husserl at the limits of phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas, SP: Papirus, 2012.
- MARX, Karl. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **As aventuras da dialética**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. **Coleção Os Pensadores**, v. **XLI**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e a sua sombra. **Coleção Os Pensadores**, v. **XLI**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Husserl at the limits of phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Institution and passivity**: course notes from the Collège de France (1954-1955). Evanston, IL: Northwestern University Press, 2010.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'institution, la passivité**: notes de cours au Collège de France (1954-55). Paris: Belin, 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- PIETZ, William. **The problem of fetish**. Chicago: University of Chicago Press, 2022.

Exceso y oblicuidad. Dos claves de lectura con y contra la metafísica en la *nouvelle phénoménologie française*: Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien

Matías Pizzi¹

¿Acaso no podemos pensar que uno de los puntos más actuales de la filosofía consiste en aprender a pensar y comprender fenómenos que en sí mismo no pueden reconducirse al paradigma de los objetos? ¿Va de suyo que todo lo que experimentamos tenga primariamente el aspecto del objeto? ¿Acaso el exceso es el tema a pensar de nuestra época?

Uno de los filósofos actuales que ha desarrollado una serie reflexiones para pensar este problema es, sin dudas, Jean-Luc Marion. A su juicio, “se trata de pensar el objeto a partir del fenómeno, y no tanto el fenómeno a partir del objeto” (Marion, 2010, p. 281). Con esto, Marion denuncia la reducción de la pluralidad de los fenómenos a un sentido hegemónico, a saber, el objeto. En un momento donde nada adquiere el carácter de lo previsible, de lo regular, de lo repetible (como es nuestra realidad argentina), la llamada fenomenología acontecual permite brindar herramientas para pensar y abordar aquellos fenómenos que primariamente se presentan como excesivos, imprevisibles, irrepetibles y posibles. Y esto conlleva una relectura de la historia de la filosofía en clave acontecual, esto es, buscando ciertas reflexiones sobre fenómenos cuyo exceso de sentido

¹ Filiação: Pontificia Universidad de Chile

escapa toda reducción a la objetualidad. Por esto mismo es que, si bien es posible una lectura general de la historia de la filosofía, estos autores se concentran en una relectura radical de la modernidad que, sea para afirmarlo o criticarlo, ha sido diagnosticada como la época del paradigma del objeto y su certeza positiva. En conclusión, se intenta desarticular ese modo automático de ver objetos donde quizás haya otra cosa, desarticular la *Bildung* del objeto, buscando así, podríamos llamarlo, una suerte de justicia fenomenológica que permita una reparación frente a modos de la fenomenicidad obturados.

Una de las tesis fundamentales de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, como también de su correspondiente lectura de la historia de la filosofía, consiste en sostener que toda filosofía del objeto implica una negación del problema de la posibilidad y lo posible. Esto conlleva una plena incapacidad para pensar el exceso como fenómeno, relegándolo, o bien a una suerte de hiper-fenómeno por fuera de toda fenomenología, o bien a un no-fenómeno. Estas decisiones conceptuales no permiten cuestionar la hegemonía injustificada del objeto como el único y primer modo (cognoscible) de la fenomenicidad. Frente a esto, la fenomenología acontecencial pretende, contra estos prejuicios, ofrecer una descripción rigurosa de diversos fenómenos que no puede reducirse al campo del objeto, esto es, los acontecimientos, pues, “¿cómo no ver que el objeto no cae del cielo, ni surge *sponte sua*, sino que resulta de un proceso (...)?” (Marion, 2016, p. 13).

Esta lectura crítica del estatuto fenomenológico del objeto se encuentra de modo pormenorizado en su escrito *Reprise du donné* (2016). Allí, y entre otras cosas, Marion responde a las diversas diatribas contra la relación entre fenomenología de la donación y hermenéutica. A su juicio, todas las críticas tienen un problema común, puesto que no contemplan la posibilidad de pensar a los fenómenos por fuera del objeto, relegando todo análisis sobre “lo dado” y la donación a un mero mito o a un acceso imposible a causa de una “reticencia inevitable” (Marion, 2016, p. 60). Contra todo esto, una de las convicciones de la fenomenología hermenéutica de Marion puede resumirse del siguiente modo: “(...) hay un estado y un momento de la fenomenicidad que preceden al objeto y (...) que no se resumen en él ni se agotan en él. Este estado primordial —el primero para nosotros— se llama (...) lo dado (*le donné*)” (Marion, 2016, p. 13).

Por lo tanto, podemos señalar que para la fenomenología contemporánea la hegemonía del objeto es un problema eminentemente hermenéutico.

En esta misma línea, la fenomenología de la voz/palabra de Jean-Louis Chrétien aparece como una propuesta que desafía toda hegemonía del objeto. Así, Chrétien pretende mostrar ciertos fenómenos que se definen por una interrupción de la certeza del paradigma de los objetos. En sus propias palabras: “hablando, cantando y callándonos, abriendo los ojos y cerrándolos para mejor recibir lo que lo visible nos ofrece de ese exceso de sí mismo que se llama la luz, caemos, en una dicha caída, en la cercanía de lo lejano” (Chrétien, 1992, p. 21).² En este sentido, la palabra aparece como la respuesta frente a un exceso de sentido que la incita, y solo puede ser fenomenalizada entonces como un acontecimiento. La palabra humana como respuesta implica así una herida, una marca frente al embate de lo excesivo. Por esto mismo es que Chrétien sostiene que “esta manifestación según la palabra marca cada vez y cada día una época, pues es el acontecimiento de un encuentro” (1998, p. 33).

Esta palabra excesiva propia del binomio “llamada-respuesta” solo puede aparecer a partir de la “fragilidad” (*fragilité*). Contrariamente al predominio del concepto y el control de los fenómenos, la fragilidad como temple anímico fundamental “implica la posibilidad de una fractura, de una fisura o de una grieta” (Chrétien, 2024, p. 144),³ esto es, de una oblicuidad que desplaza los fenómenos de la centralidad del objeto. En esta misma herencia heideggeriana de una fenomenología concentrada en dimensión pre-teóricas y pre-reflexivas a partir de ciertos temples anímicos, a la fragilidad se le pueden sumar la humildad, el silencio, el riesgo, entre otras (Chrétien, 2000, pp. 8-9). Todas estas disposiciones anímicas pretenden ofrecer un espacio de desarticulación de la subjetividad activa y trascendental, pues la fenomenología acontecencial aparece como una propuesta filosófica que busca describir determinados fenómenos donde la subjetividad no puede, en principio, imponer condiciones para la aparición de los fenómenos mismos. Así, la primacía del objeto aparece como una propuesta a ser desafiado, intentando así dejar aparecer fenómenos excesivos que escapen a todo control: los acontecimientos.

Si bien no lo abordaremos de modo específico en esta comunicación, las lecturas de Marion y Chrétien sobre el problema del exceso

2 La traducción es nuestra.

3 La traducción es nuestra.

implican una crítica directa a la lectura de la Modernidad propuesta por la fenomenología histórica, y puntualmente, la propuesta de Heidegger. Así, ni la saturación/exceso (Marion), ni la oblicuidad (Chrétien) implican una aceptación de la *Seynsgeschichte* heideggeriana, como tampoco su reducción de la modernidad a la época de la consumación de la reducción del fenómeno al objeto y su carácter técnico.

Para mostrar esta novedad en la *nouvelle phénoménologie française* abordaremos, en primer lugar, lo que podemos denominar como “historia bifronte” en Jean-Luc Marion, propuesta en diversos momentos de su obra fenomenológica. A su juicio, y de modo paradójico, todos los autores que pueden leerse como consumidores de la reducción de los fenómenos al mero carácter de objetos, también son quienes transgreden dicha simplificación. Descartes, Kant y Husserl serán pensadores bifrontes, pues permiten tanto la lectura canónica de la modernidad, como también su transgresión. El exceso, en tanto fenómeno saturado, posee su propia historia, a la vez que solo puede ser pensada en su propia historia. O dicho de otro modo, no hay estudio de los fenómenos sin su historia.

En segundo lugar, y en el marco de una interpretación de las *Conversations Chrésiennes* de Malebranche, Chrétien propondrá en su obra temprana *La voix nue* (1990) lo que llamaremos como “historia oblicua”, entendiendo por ello un acercamiento hermenéutico que se orienta, no tanto a captar las grandes ideas presentes en escritos filosóficos y sus problemas, sino más bien a los momentos en los que el diálogo filosófico se desplaza hacia los márgenes, configurando una contra-lectura. Aquí veremos cómo Chrétien propone pensar la historia de la filosofía y su oblicuidad como una historia de las diversas respuestas de nuestra palabra a la llamada de la palabra excesiva e impronunciable.

En todos estos casos, sostenemos que opera una comprensión de la tradición, y por ende de la metafísica, en términos de recepción, no en un sentido propio de la historia de la filosofía, sino como un fenómeno en sí mismo que debe ser analizado y descrito fenomenológicamente. Estos pensadores pretenden comprender la filosofía en diálogo con la tradición, no en términos meramente eruditos, sino en tanto “apropiación productiva”, dando cuenta de que lo que es recibido siempre puede ser nuevamente repensado, pues lo que se recibe nunca puede ser llevado en su totalidad a un concepto/objeto (Marion, 2023, pp. 103-141). O dicho de otro modo, recibir una tradición es en sí mismo un fenómeno saturado

(Marion) o un fenómeno oblicuo (Chrétien). Así, argumentamos que a partir de la fenomenología acontecual de Marion y Chrétien puede elaborarse una re-lectura de la Modernidad que ponga el ojo, no tanto en el realce de la matematización de la realidad y su consiguiente reducción de los fenómenos al paradigma de la objetualidad, sino también en aquellos momentos de la Modernidad donde aparece un exceso de sentido que no se deja apresar por la metafísica del objeto. La historia bifronte (Marion) y la historia oblicua (Chrétien) son, tal como pretendemos sostener, lecturas acontecuals de la Modernidad.

Marion y la “historia bifronte”: por una historia del exceso

La obra fenomenológica de Marion se compone, a nuestro juicio, por una suerte de sinfonía de diversas tradiciones que operan y cooperan de modo productivo en su propuesta. Su capacidad de leer de modo crítico la tradición le permite esbozar una fenomenología sumamente atenta a la historia de la filosofía, a la vez que lo autoriza en cada paso apropiarse productivamente de cada tradición en cuestión, ofreciendo lecturas renovadas y rigurosas. Lo que opera aquí es una “recepción” de la tradición, entendiendo por esto la aceptación de un fenómeno excesivo que permite una lectura siempre renovable, o dicho de otro modo, una hermenéutica infinita de la tradición.

A los fines de mostrar esta suerte de fenomenología de la recepción en Marion, podemos remitirnos a lo que denominamos “historia bifronte”. Este concepto aparece, a nuestro juicio, en el apartado “Trois exemples” de *Étant donné* (1997). Aquí podemos encontrar una suerte de breve historia de los fenómenos saturados. En primer lugar, Marion aborda la idea cartesiana de “infinito”. Retomando la inversión que se ejemplificaba en la categoría de modalidad, el “Yo” cartesiano, aunque considerado como punto de partida de la modernidad, también puede leerse como un “interpelado” (*interpellé*), y por ende, como un simultáneo cuestionamiento del sujeto cartesiano clásico (Marion, 2013a, p. 360). Dicho de otro modo, en el sujeto cartesiano habita, tanto la modernidad y su subjetividad trascendental, como la posibilidad de una reformulación

de la subjetividad en términos de su capacidad para recibir el don (*adonné*) o como interpelado por el don.⁴

En segundo lugar, reaparece Kant. Así, el mismo autor que sirvió como antesala del fenómeno saturado mediante una inversión (Kant), también oficia como aquel que se ha aproximado a la saturación. En esta ocasión, Marion se concentra en el fenómeno de “lo sublime”. Repitiendo nuevamente la estrategia de encontrar cada categoría invertida en este fenómeno, Marion destaca el carácter “ilimitado” (*Unbegrenztheit*) de lo sublime, escapando así a todo horizonte y a toda analogía.

En tercer lugar, Husserl y la “conciencia inmanente del tiempo” (*Das innere Zeitbewusstsein*). Ofreciendo nuevamente una inversión de cada categoría, pasemos a destacar algunas cuestiones (Marion, 2013a, pp. 361-362). A juicio de Marion, en la conciencia inmanente del tiempo encontramos una imposibilidad de un horizonte unificado. De allí que Marion destaque la famosa frase husserliana del “orden *cuasi*-temporal” (*quasi-zeitliche Ordnung*) de la conciencia inmanente (Husserl, 1966, pp. 82-83). Su desmesura resulta en la célebre distinción entre “intencionalidad transversal” e “intencionalidad longitudinal” (según la relación). Este último modo de intencionalidad, como bien recuerda Marion, no supone ninguna relación ni mención con objeto alguno (Marion, 2013a, p. 363). Del mismo modo que en Descartes y Kant, podemos leer en Husserl, tanto una reducción de los fenómenos a la objetualidad como la simultánea liberación de la penuria de la intuición.

Esta misma propuesta hermenéutica puede encontrarse en su escrito *Certitudes négatives* (2010). Con el fin de abrir el nuevo campo de las “certezas negativas” y redefinir el espacio crítico de la filosofía, Marion aborda a los que considera sus antecedentes en el horizonte de la filosofía moderna: Descartes y Kant. Así como es posible trazar una historia de los fenómenos saturados (Marion, 2013a, pp. 359-364), también lo es respecto de las certezas negativas. Concentrándonos en esta ocasión exclusivamente en Descartes, Marion aborda las *Règles pour la direction de l'esprit* (1619), escrito al que previamente había dedicado su libro

4 Podemos señalar brevemente que un gesto propio de la lectura marioniana de Descartes consiste en encontrar claves de lectura que permitan ofrecer una suerte de dimensión pasiva de la subjetividad, cuestionando la hegemonía de la lectura tradicional del sujeto moderno como un tipo de subjetividad eminentemente activa. Un claro ejemplo puede hallarse en su obra *Sur le pensée passive de Descartes* (2013b). Allí Marion pretende reivindicar la corporalidad en la obra de Descartes, y por ende mostrar una subjetividad pasiva a través del concepto de *meum corpus* de la sexta meditación. Cf. Marion. (Marion, 2013b, pp. 71-95 / 167-175).

Sur l'ontologie grise de Descartes (1975). Si bien para Descartes todo conocimiento se constituye mediante la sustracción de lo incierto a fin de retener nada más que el objeto verificable, tal como se deja apreciar en la constitución de los objetos por vía de una certeza positiva, no es menos cierto también, como señala en la *Regula VIII*, que este proceso puede depender de alguna experiencia que no esté en nuestro poder, mostrando así que aquello que es buscado sobrepasa todo alcance del espíritu humano. El conocimiento de mi desconocimiento, lejos de ser una nota peyorativa, muestra que “este conocimiento no es menos ciencia que aquella que hace ver la naturaleza de la cosa misma” (*Quae cognitio non minor scientia est, quam illa quae rei ipsius naturam exhibet*) (Descartes, 1908: 392-393). Esto significa que es posible alcanzar una ciencia, no sólo de modo positivo mediante una objetivación de la naturaleza, sino también a través de una vía negativa, esto es, mediante “el conocimiento de la incognoscibilidad [...] reconocer negativamente los límites del espíritu” (Marion, 2010, p. 17). Al entender de Marion, con esto Descartes vislumbra la tensión del espíritu frente al conocimiento de lo finito y de lo infinito (Marion, 1991, pp. 49-66), estableciendo certezas positivas en lo que concierne al conocimiento de lo finito, pero también certezas negativas para acceder a un conocimiento de no objetos o bien al in-conocimiento que tiende hacia lo infinito (Marion, 2010, p. 17).

Retomando la crítica a la matriz heideggeriana, podríamos decir la lectura marioniana de la Modernidad (y en especial, de Descartes, tema que ameritaría un trabajo aparte) se compone a contrapelo de la afirmación de Heidegger, la cual sostiene que “en la metafísica de Descartes se determina por primera vez lo existente como objetualidad del representar y la verdad como certidumbre del representar” (Heidegger, 1977, p. 87). Así, y aquí otro contrapunto con Marion, Heidegger quita toda posible referencia a un exceso de sentido en la Modernidad, pues esta época se define por una “imagen”, esto es, un mundo que se presenta bajo un control total de la subjetividad bajo el “representar”. Y esto porque “el hombre pasa a ser el representante de lo ente en el sentido de lo que está enfrente (*gegenständiges*)” (Heidegger, 1977, p. 87), esto es, la reducción de lo ente a objeto (*Gegenstand*). Desde este punto de vista, Heidegger no puede concebir otro modo de la certeza que no sea su versión positiva, obturando toda posible referencia a un exceso, o como hemos dicho más arriba, a un sentido acontencial de la Modernidad.

Por todo esto, sostenemos que la lectura de Marion desafía la mirada clásica de la Modernidad encarnada por Heidegger, puesto que, lejos de negar la reducción del sentido del ser a la objetualidad (en esto Heidegger y Marion coincidirían), Marion también ve una doble posibilidad: la liberación de la intuición de su penuria y la aparición de los fenómenos saturados, esto es, la certeza negativa. La Modernidad aparece así como un fenómeno bifronte por excelencia, esto es, una variación entre un sentido objetual (Heidegger) y un sentido acontecual (Marion).

Chrétien y la “historia oblicua”: la historia de la llamada excesiva

La fenomenología de la voz de Jean-Louis Chrétien aparece, a nuestro juicio, como un modo de fenomenología acontecual que hace un profundo hincapié en el carácter eminentemente “recepional” de la fenomenología. Así, la propuesta de Chrétien hace “de la recepción el lugar de la donación” (Chrétien, 1990, p. 10). A los fines de mostrar esta lectura acontecual de la Modernidad en Chrétien,⁵ podemos ocuparnos de su escrito *La voix nue* (1990). De modo puntual, queremos destacar su capítulo dedicado a las *Conversations chrétiennes* de Malebranche. Al inicio del mismo, Chrétien sostiene que el pensamiento de Malebranche puede definirse como una “filosofía del Verbo” (Chrétien, 1990, p. 99). Con esta declaración, Chrétien ubica a Malebranche como una suerte de espejo de su propia fenomenología de la voz/palabra, toda vez que la obra de Malebranche opera un privilegio del fenómeno del *Verbum* o palabra. Y esto porque, como hemos mostrado en otras ocasiones, la fenomenología de Chrétien puede leerse como una recepción y apropiación productiva de la doctrina cristiana del *Verbum*, expresando así las consecuencias fenomenológicas de comprender lo real como el despliegue de una Palabra. Desde aquí, el fenómeno de la voz, o dicho de otro modo, de la palabra hablada, ocupa el centro de la escena filosófica.

En este sentido, podemos concentrarnos en el concepto de “oblicuidad” (*obliquité*) o “movimiento oblicuo” (*mouvement oblique*) que Chrétien elabora a partir de su lectura de las *Conversations chrétiennes* (1702) de Malebranche (). De modo específico, la oblicuidad es un fenómeno que solo puede aparecer en la estructura de un diálogo. En pocas palabras:

⁵ Para una lectura de la historia de la filosofía en Chrétien, cf. (Riquier, 2024,).

“Por oblicuidad o movimiento oblicuo del diálogo se entiende aquí el movimiento por el cual el centro (y al mismo tiempo el interés central) del diálogo se desplaza de manera irresistible, a través de una serie de deslizamientos o desplazamientos, de lo que había sido planteado explícitamente como tal hacia otro objeto (o personaje) que inicialmente se había dado como simplemente lateral, periférico, y el primer centro se encuentra relegado a lo marginal” (Chrétien, 1990, p. 100).

Por este movimiento oblicuo, principalmente bajo el personaje de Teodoro, Chrétien pretende mostrar cómo “(...) lo marginal viene a ocupar el centro” (1990, pp 100-101). Esto permite visitar las afirmaciones tradicionales de la Modernidad, pues lo marginal aparece como un nuevo centro que permite releer y actualizar lo asumido por la tradición. Ahora bien, y desde la mirada canónica de la Modernidad ¿dónde ubicar el centro y el margen? A juicio de Chrétien, esta oblicuidad no estriba meramente en el cambio de eje del diálogo por medio de las vicisitudes de los personajes, sino más bien en la “recepción del Verbo mismo que habla sin cesar” (Chrétien, 1990, pp. 100-101). Así, visitar la tradición desde la oblicuidad consiste en reconocer una instancia o dimensión excesiva que nos invita a retraducir toda interpretación que se asume, tanto desde el *objectum* de un escrito filosófico, como desde un personaje que se asume central. Así, Chrétien pretende mostrar cómo todo diálogo puede reconducirse hacia la Voz/palabra como exceso fundante de sentido que permite toda posible lectura.

Por todo esto, la oblicuidad aparece como un modo de leer la tradición que nos obliga a una doble lectura: el objeto temático y el exceso que posibilita toda reducción de un diálogo a un objeto o tema y que se manifiesta como el margen de todo objeto.⁶ Esto permite, entonces, una “oblicuidad de la manifestación” (Chrétien, 1990, p. 8), una oscilación excesiva originaria que habita en toda lectura, una presencia oblicua: la manifestación del secreto que ninguna interpretación puede apresar (1990 p. 110). En conclusión, la oblicuidad permite fenomenalizar “el exceso de lo que le corresponde a la metafísica en relación con la palabra metafísica misma, el exceso de lo sensible sobre lo sensible mismo (...) el exceso del amor sobre el amor” (1990, p. 10). Así, la obra de Malebranche aparece

⁶ Esta misma estrategia de interpretar al *Verbum* como personaje de un diálogo, podemos verla en el escrito *De pace fidei* (1453) de Nicolás de Cusa. Hemos intentado mostrar esto en la conferencia “Vielfalt und Bedeutungsüberschuss religiöser Diskurse in *De pace fidei* des Nikolaus von Kues”, pronunciada en la Cusanus-Geburtshaus, Bernkastel-Kues, el 4 de Febrero de 2022.

como un caso de fenomenalización del exceso en el que ninguna lectura canónica puede hacer anclaje, pues, paradójicamente, la oblicuidad y su historia manifiesta siempre lo que no puede nunca llegar a ser objeto, o en otras palabras, una lectura acontecimental de la tradición. La oblicuidad implica entonces una suerte de impotencia frente a toda lectura e interpretación de los fenómenos que pretenda un control objetualizante y/o tematizante, mostrando entonces que la oblicuidad siempre se encuentra presente en todo diálogo como una posibilidad que solo puede emerger a partir de una re-educación hermenéutica que ponga el acento en el exceso.

Sostenemos que este movimiento oblicuo aparece en Chrétien como el modo originario del despliegue de la palabra. A los fines de mostrar brevemente esta dinámica,⁷ podemos destacar el sentido “antifónico” de la palabra según Chrétien, tal como aparece en su escrito temprano, *L'Antiphonaire de la nuit* (1989). Aquí encontramos el despliegue de una palabra que se constituye de modo dual, del mismo modo que la oblicuidad aparece como un movimiento oscilante y un desplazamiento de sentidos, esto es, de centro a periferia de un diálogo, esto es, una suerte de dualidad de la palabra, pero en un sentido espacial y locativo. En el caso del carácter antifónico de la palabra, Chrétien pretende recuperar el sentido estrictamente musical del término antifonía (una estructura de canto en el que dos coros que se alternan), para mostrar como toda palabra originalmente se desarrolla como una simultáneo entrecruzamiento entre una llamada y una respuesta. En este sentido, Carla Canullo sostiene que esta palabra esencialmente antifónica, lejos de ser un mero vocablo, puede ser concebido como la “estructura de la manifestación” en la fenomenología de Chrétien (Canullo, 2023, pp. 148-149). Así, esta palabra antifónica se despliega como el “lugar de generatividad de sentido” (Chrétien, 2005, p. 293). Esta generatividad implica que la palabra antifónica se presente como un “entrelazo” entre un fenómeno de orden invisible y otro de orden visible, de igual modo que la oblicuidad manifiesta aquello que no puede verse desde el lugar hegemónico del despliegue de la palabra como centro de un diálogo.

⁷ Para un estudio de la dinámica del fenómeno de la palabra en Chrétien, cf. (De Gramont, 2024, pp. 453-454).

Consideraciones finales

En este trabajo intentamos mostrar cómo la fenomenología acontecual (Marion y Chrétien) permite ofrecer una re-lectura de la Modernidad, ya no desde el espectro de la fenomenología heideggeriana, anclada en una concepción de la Modernidad como reducción del sentido del ser al objeto y su consiguiente ambigüedad frente al sujeto trascendental, sino como una época que permite mostrar, tanto lo asumido por la mirada clásica, como la posibilidad de reconocer fenómenos excesivos. En este sentido, hemos articulado esta propuesta a partir de dos autores de la fenomenología acontecual. Por un lado, Marion y su lectura de la Modernidad filosófica desde la concepción de historia bifronte, puesta en acción tanto en los *Trois exemples* de *Étant donné*, como en la noción de *certitude négative*.

A los fines de completar esta propuesta, restaría un estudio detenido de la figura de Descartes en la obra de Marion, pues justamente en este pensador moderno es donde aparece el carácter eminentemente bifronte descrito por Marion y que permite contrastar las dos nociones contrapuestas de Modernidad en la fenomenología histórica y en la fenomenología acontecual. Por otro lado, y de la mano de Malebranche, la “historia oblicua” de Chrétien ofrece la posibilidad de una re-interpretación de la Modernidad que, lejos de reducirse a un objeto, temática o personaje central (especialmente bajo el modo del diálogo), implica constantemente remitirse hacia los márgenes de la tematización, o en otras palabras, se busca la tarea imposible de trazar la historia del exceso en tanto exceso por vía del concepto de *Verbum*.

Bibliografía

CANULLO, Carla. “Postface. *L’Antiphonaire de la philosophie*”. En: De Gramont, J. / Laurent, J. (eds.), *L’Autre versant du cri*. Paris: Éditions de Corlevour, 2023, pp. 141-161.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. “Sens et formes de la fragilité. Entretien avec Jean-Louis Chrétien”. En: Riquier, Camille. *Jean-Louis Chrétien et la philosophie*. Paris: PUF, 2024, pp. 141-155.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. *Le regard de l’amour*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. *L’Arche de la parole*. Paris: PUF, 1998.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. *L’appel et la réponse*. Paris: Minuit, 1992.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*. Paris: Minuit,

1990.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. *L'Antiphonaire de la nuit*. Paris, L'Herne, 1998.

DE GRAMONT, Jérôme. “Les failles de la réponse”. En Riquier, C. (ed.). *Jean-Louis Chrétien et la philosophie*. Paris: PUF, 2024, pp. 453-470.

DESCARTES, René. *Physico-mathematica; Compendium musicae; Regulae ad directionem ingenii; Recherche de la verité* ; *Supplément à la correspondance*, Tome X, Paris, Leopold Cerf, 1908.

HEIDEGGER, Martin. “Die Zeit des Weltbildes”. En: *Holzwege*, GA. 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977 pp. 75-97.

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitsbewusstseins (1893-1917)*, HUA X, The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

MALEBRANCHE, Nicolas. *Conversations chrétiennes*. Œuvres complètes, Tome IV, Paris: Éditions A. Robinet. 1959.

MARION, Jean-Luc. *La métaphysique et après*. “Essais sur l’historicité et sur les époques de la philosophie”. Paris: Grasset, 2023, pp. 103-141.

MARION, Jean-Luc. *Reprise du donné*, Paris, PUF, 2016.

MARION, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF, 2013a.

MARION, Jean-Luc. *Sur le pensée passive de Descartes*. Paris: PUF, 2013b.

MARION, Jean-Luc. *Certitudes négatives*. Paris: Grasset, 2010.

MARION, Jean-Luc. *Questions cartésiennes I: “Méthode et métaphysique”*. Paris: PUF, 1991.

RIQUIER, Camille. (2024), “Jean-Louis Chrétien et les deux commencements”. En Riquier, C. (ed.), *Jean-Louis Chrétien et la philosophie*. Paris: PUF, pp. 327-380.

Mística da Terra: por um idealismo realístico em tempos de crises ecológicas

Nathalia Cristina Medeiros Maia¹

A condição humana e o colapso ambiental

O presente texto investiga algumas das contribuições filosóficas, ecológicas, humanísticas e científicas de Aldous Huxley [1894-1963], com ênfase nas conferências ministradas na Universidade de Santa Bárbara em 1959 e reunidas na obra póstuma *A Situação Humana*, com sua publicação original em 1977. A análise aqui exposta concentra-se, especialmente, nas temáticas intituladas *A educação integral*, *O homem e seu planeta* e *Mais natureza na arte*. Este trabalho tem como principal meta desenvolver uma reflexão crítica sobre a problemática identificada por Huxley no que concerne à suposta separação entre humano e natureza.

Na primeira seção, este texto procura descrever a proposta de uma *educação integral* como sendo fundamental no debate sobre as questões ecológicas contemporâneas, pois para Aldous Huxley, as diversas áreas do conhecimento contribuem para compreender a totalidade do real. A configuração de uma estética, de uma ética ou de uma metafísica influencia direta ou indiretamente o campo ecológico (Deese, 2014; Fortunato, 2022; Fortunati, 2024). Para tentar superar os problemas derivados de ações

¹ Licenciada em Filosofia e Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGFIL-UFRN). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). e-mail: visionathalia@gmail.com.

predatórias, Huxley (2016) sugere que seja criada uma nova concepção direcionada à integração de saberes e ao *idealismo realístico* (ou *realismo idealista*) que aponta para a necessidade de se refletir a respeito da relação entre meio ambiente e novas tecnologias, com o intuito de não separar a razão da percepção e nem desvincular a objetividade da subjetividade. Nesse sentido, o pensador indica a urgência de considerar a realidade dos fatos e de reavaliar as práticas humanas, de forma correspondente à organicidade da vida, com o propósito de elucidar as influências sociais e ambientais em níveis não só físicos, como também psicológicos, culturais, estéticos, éticos e metafísicos (Grof, 1989; Deese, 2014; Fortunato, 2022). Tal cosmovisão enriquece o escopo da filosofia, ao contrapor a desintegração moderna e oferecer novos alicerces para outros modos de pensar. Essa ideia surge com o propósito de indicar novos caminhos filosóficos que permitam realizar aproximações entre as diferentes esferas da existência, ao considerar os fenômenos da natureza e não ignorar as evidências das ações antrópicas que têm interferido no equilíbrio dos ecossistemas (Deese, 2014; Maurini, 2017). Tais atitudes devastadoras têm dizimado florestas como consequência do crescente extrativismo predatório. Assim, a presente reflexão consiste em descrever algumas das implicações desastrosas das crises ambientais, causadas por hábitos destrutivos da humanidade e do risco da expansão de mecanismos tecnológicos e industriais sem considerar os futuros impactos socioambientais.

De forma complementar à proposição de um *idealismo realístico*, na segunda seção do texto, abre-se a possibilidade conceitual de se pensar a *mística da terra* como uma reinterpretação do *misticismo da natureza* em Huxley; assim, surge uma alternativa de reconciliação entre ser, mundo natural e mistério. A ideia de ressacralização da existência consiste em perceber que a essência racional não está desvinculada do organismo planetário (Grof, 1989; Abraham; Mckenna; Sheldrake, 1992). Ao contrário, o pensamento e as manifestações culturais estão relacionados à humanidade e à sua própria naturalidade. Portanto, Huxley aponta para o despertar de um olhar contemplativo que permita apreciar o extraordinário existente nas coisas naturais, com respeito, cuidado, afeto e admiração pela vida. Sob esse viés, a aproximação entre meio ambiente, mistério e criatividade permite articular a relação entre ecologia, metafísica e estética (Maurini, 2017). Esse estudo mostra-se relevante ao resgatar uma perspectiva que restitui a natureza sua sacralidade, a qual se manifesta de forma imanente,

de modo a contribuir com a reintegração entre os seres humanos e os ecossistemas dos quais depende.

Conforme Richard Samuel Deese (2014), Aldous Huxley e seu irmão, o biólogo evolucionista Julian Huxley [1887-1975], compartilhavam o entendimento de que razão e mística não deveriam ser vistas como esferas excludentes, mas complementares, como uma correlação de forças na maneira como habitamos a Terra e projetamos nosso futuro coletivo. Nessa perspectiva, Deese considera que: “os irmãos Huxley ocuparam seu lugar em uma longa linha de pensadores racionais que integraram um elemento religioso em suas concepções sobre nosso lugar na natureza e nosso futuro como espécie” (2014, p. 106, tradução nossa). Vale destacar que o elemento religioso mencionado por Deese não se refere à imposição de dogmas, mas relaciona-se ao sentido de religação entre espírito e matéria. Além de revelar uma abertura não ordinária no diálogo entre filosofia, arte, ciência e mistério, essa interpretação apresenta uma contribuição pertinente para pensar a ética ambiental que se vincula de igual maneira ao debate sobre os impactos das novas tecnologias e os caminhos de superação através do resgate de uma percepção contemplativa da natureza.

A proposta de um idealismo realístico, uma educação integral e de uma mística da terra permite conectar debates sobre meio ambiente, interdisciplinaridade, ontologia e expressão artística, com especial ênfase na busca de se refletir sobre as possíveis alternativas de superação das graves ameaças permeadas pelos tempos extremos que obscurecem a nossa época: crises climáticas, tensões políticas, aumento populacional, industrialização, consumismo massivo e o avanço de formas de niilismo que rejeitam as atribuições de significado e propósito à vida.

Idealismo realístico e integração de saberes frente às crises ambientais

Ainda que Aldous Huxley (2016) considere as vantagens e o potencial de transformação das novas descobertas técnicas e científicas, ele não ignora os impactos negativos da poluição, do consumo excessivo de energia, dentre outras ações, relacionadas ao extrativismo do ser humano sobre a terra, a fauna e a flora (Fortunato, 2022). Segundo Richard Samuel Deese (2014, p. 5, tradução nossa): “O compromisso de Aldous Huxley em imaginar uma forma de civilização ecologicamente sustentável para

a raça humana inspirou a notável série de palestras universitárias que ele proferiu nos últimos anos de sua vida e seu romance final, *a Ilha*”. Assim, durante seus seminários, Huxley ressalta a importância de se preservar as florestas, o solo que propicia o sustento e a nutrição dos vegetais e dos animais que participam da biodiversidade, mas que encontram-se ameaçados pelo modo de vida predatório do homem. O antropocentrismo pode estar associado a uma patologia existencial, quando Huxley se refere aos humanos que passaram a viver como parasitas, ao contaminar e aniquilar o seu próprio hospedeiro. Nas palavras do pensador:

O homem tem vivido demasiadamente no planeta à moda de um parasita que se sustenta daquele a quem infesta. Se muitos parasitas são bastante ajuizados para não destruírem seu hospedeiro porque destruíram a si mesmos, o homem não é um desses parasitas ajuizados. Ao contrário, muitas vezes viveu em seu hospedeiro fazendo tudo para arruiná-lo totalmente (Huxley, 2016, p. 22-23).

A partir de suas meditações sobre a questão ecológica, Huxley previu as consequências nefastas das ações antrópicas, como por exemplo: os danos irreversíveis causados pelo aquecimento global, desmatamento, assim como pela erosão destrutiva e pelo uso indevido das metodologias artificiais que passaram a ser utilizadas pela indústria com a finalidade de acelerar o modo de produção agrícola (Deese, 2015; Maurini, 2017; Fortunati, 2024). Dessa forma, vem a ser preciso estarmos atentos aos prejuízos socioambientais que provocam precariedades e ameaçam a regeneração natural dos ecossistemas. As diferentes formas de vida são afetadas pelas catástrofes desnaturalizantes as quais decorrem da indiligência humana e da desconexão com a terra.

Entretanto, no pensamento de Aldous Huxley (2016), o solo é considerado um organismo vivo que abriga uma variedade de criaturas em sua interioridade. Ele percebe que a terra tem o seu próprio tempo de regeneração, que não pode ser controlado pela ambição humana à procura de recursos que serão revertidos em produtos. O valor essencial de cada coisa, para além da utilidade prática, é descartado pela indústria. Embora o dado populacional mencionado por Huxley (de 2,8 bilhões de pessoas) esteja notavelmente superado em termos quantitativos, uma vez que a população global atual ultrapassa 8 bilhões de pessoas, a sua análise ainda mostra-se à frente de seu tempo e continua pertinente (Fortunato, 2022). Seus alertas sobre a complexidade do aumento populacional, a escassez

de alimentos e território, a degradação do solo, a desertificação, a erosão destrutiva e o que hoje se caracterizaria como um genocídio das faunas e floras apontam para um futuro incerto. A presente era geológica, denominada *Antropoceno* — conceito proposto por Paul J. Crutzen e Eugene F. Stoermer (2000) — refere-se ao momento em que as ações humanas se tornaram uma força capaz de modificar em grandes proporções os sistemas terrestres e tem desencadeado a forma de um colapso emergente. Assim, Huxley observa que:

O solo é um organismo vivo. Deve sua fertilidade à existência de grande número de comunidades ecológicas em seu interior, organismos micro e macroscópicos de toda a sorte. Mas a superfície do solo, que contém quase toda a sua fertilidade, não é funda. Os 2,8 bilhões de pessoas que agora habitam o planeta dependem de uma cobertura de solo que raramente tem mais de dez polegadas de espessura - e demora de trezentos mil anos para criar uma polegada, de modo que vemos o extremo perigo de qualquer processo de destruição do solo (2016, p. 28).

Nesse contexto, na concepção de Huxley (2016), surge uma análise das tensões contemporâneas que recebem maior destaque, principalmente àquelas relacionadas ao capitalismo, aos novos dispositivos tecnológicos e às atitudes predatórias da humanidade (Deese, 2014; Maurini, 2017). Com vistas a superar óbices políticos de ordem autoritária, como o nacionalismo, o militarismo e as crises ecológicas derivadas de uma visão de mundo antropocêntrica, Huxley defende a necessidade de transformar padrões enrijecidos de pensamento e comportamento, a fim de sugerir um novo modo existencial que considere a realidade dos fatos e torne perceptível a inseparabilidade entre seres humanos e ecossistemas. Para facilitar essa interconexão, ele sugere a criação de uma *educação integral* que construa pontes através de distintos campos do saber, como por exemplo ao vincular as humanidades às ciências naturais. Conforme afirma Vita Fortunati (2024, p. 82): “Huxley adota uma abordagem sistêmica, que consiste em eliminar o dualismo e estudar, com a contribuição de várias disciplinas, as interações entre o homem e a natureza”. Entrementes, o pensador contemporâneo parece assumir uma posição ambientalista, ao se preocupar com o futuro do planeta, pois segundo ele, com o advento das revoluções industriais no século XX, o ser humano passou a se encontrar cada vez mais afastado da sua essência biológica.

Aldous Huxley antecipou muitas reflexões ambientalistas durante um período fortemente marcado pelo acelerado crescimento industrial (Fortunati, 2024). Ele compartilhou várias das suas inquietações a respeito do estabelecimento de um mundo cada vez mais técnico e acelerado. Apesar da complexidade dos problemas contemporâneos e das críticas necessárias a se fazer, Aldous acreditava haver a possibilidade de usar os novos mecanismos tecnológicos de uma forma positiva, desde que com sabedoria e responsabilidade, a fim de contribuir com a transformação social, ecológica e científica: “A abordagem de Huxley é semelhante à dos ambientalistas que se esforçam para estudar as interações entre equilíbrios e desequilíbrios, entre organização e desorganização em sistemas complexos” (Fortunati, 2024, p. 82). Todavia, Huxley destaca a premência de se pensar sobre questões climáticas e ambientais, que hoje tem preocupado especialistas de diversas áreas, devido aos efeitos nocivos provocados por um fluxo desenfreado de produção industrial. Nesse sentido, o progresso da humanidade torna-se questionável no contexto do capitalismo tardio e dos avanços tecnológicos, científicos e informacionais. Nas palavras do pensador:

Naturalmente a erosão do solo acontece todo o tempo; é um dos processos regulares de transformação geológica. Mas há uma diferença enorme entre a erosão lenta da natureza entregue a si mesma, e a erosão rápida e destrutiva de quando o homem retira da terra sua cobertura vegetal, corta as florestas, arranca o capim ou usa maus métodos agrícolas, que deixam a terra vulnerável aos ventos e à chuva. Infelizmente, como vimos, o homem comete esses crimes contra a natureza há longo tempo (Huxley, 2016, p. 28).

Ao evidenciar a gravidade das violências e dos crimes ambientais cometidos pela humanidade, Huxley considera que não devemos nos limitar às questões mecânicas, práticas e objetivas da realidade, mas precisamos de uma mudança de mentalidade perante questões que foram negligenciadas ao longo dos séculos. Para isso, vem a ser necessário implantar e valorizar aspectos subjetivos, sensíveis e ontológicos que permitem apreciar o mundo de forma poética e criativa, de modo a enaltecer as potencialidades existenciais em sua completude (Huxley, 2016; Fortunato, 2022). Em outros termos, Huxley enfatiza a busca necessária de reconciliação no que concerne à racionalidade e à naturalidade, à estética e à metafísica; à ética e à ciência: “Ele possuía uma clara consciência do vínculo entre o homem e a natureza, da interdependência e da conexão

da humanidade com tudo o que a cerca” (Fortunati, 2024, p. 82, tradução nossa). Nesse sentido, Huxley demonstra interesse por uma concepção orgânica e integrada da vida, afinada com uma visão ecocêntrica e crítica à concepção tradicional de verticalidade e hierarquia que privilegia a supremacia do homem sobre as demais espécies.

Vale acentuar que Aldous Huxley (2016) propõe uma reflexão sobre a qual ultrapassa as necessidades básicas da sobrevivência material. A natureza humana deve ser reconhecida como parte constitutiva do sistema planetário, com dimensões filosóficas, sócio-ecológicas, éticas e estéticas (Fortunato, 2022). Nesse sentido, vem a ser pertinente pensar em uma integração de saberes, a partir da reciprocidade das relações orgânicas entre seres humanos e natureza, segundo a qual tudo o que é extraído da terra exige envolvimento responsável nas correspondências entre espécies (Santos, 2023). Huxley nos incita a pensar quem somos do ponto de vista dos costumes e da coexistência com os biomas, sobretudo diante dos dilemas sociais e ambientais que desafiam a continuidade da vida no planeta:

O que o homem está fazendo a este mundo forma um quadro melancólico. Há muito poucas maneiras de o tornar menos melancólico. Numa das próximas conferências tentarei lançar uma ponte desde esses fatos até o problema moral, o problema de quais deveriam ser nossos pontos de vista filosóficos sobre a natureza. Devemos pensar nesses fatos brutos não apenas de maneira prática, e sim, também, de forma metafísica, estética e ética. Sinto que é terrivelmente importante pensarmos assim a respeito de toda a nossa natureza, não apenas como tecnólogos, não apenas como pessoas que querem comer e precisam de comida, mas como seres humanos completos, com natureza moral, estética e filosófica. (Huxley, 2016, p. 35-36).

Não obstante as ações de mudança em relação ao ambiente natural, convém enfatizar a necessidade de mudar as formas de pensar sobre os problemas da atualidade, ao iluminar reflexões de ordem metafísica (como questões ontológicas e existenciais), estética (acerca da criação de novos modos de expressão a favor da vida) e ética (no que concerne à avaliação da própria conduta e da conscientização frente à responsabilidade coletiva e ambiental). Ademais, em grande parte das suas ideias, Huxley evoca a necessidade de ir além das determinações da válvula redutora do cérebro, ao superar os condicionamentos sociais que limitam nossa capacidade

de reconhecer vínculos interespecíficos que unem todas as formas de existência no contexto da biodiversidade. Conforme Fortunati (2024, p. 82): “Em vez disso, Huxley acreditava que era fundamental superar a posição antropocêntrica, porque a natureza tem seus direitos, assim como todas as outras criaturas que vivem na Terra, sejam animais ou vegetais”. Talvez uma das únicas alternativas de superar o cenário melancólico do contexto pós-revolução industrial possa acontecer ao compreender o mútuo pertencimento entre humano-natureza, ao unir pensamento crítico, tecnologias e ações sustentáveis.

Na distopia que se configurou como realidade, ou seja, na sociedade contemporânea sob um viés tecnocrático, a lógica capitalista não oferece outra alternativa, exceto impor aos indivíduos uma produtividade constante que tem provocado em muitas pessoas a perda de um olhar estético e contemplativo da realidade. Assim, a proposta de Huxley (2016) não busca escapar da realidade, mas transformá-la a partir de novos olhares éticos, metafísicos e estéticos. A perspectiva huxleyana busca conduzir a humanidade à descoberta das funções artísticas as quais foram reprimidas pelo sistema que prefere uma legião de indivíduos conformados (Huxley, 2015; 2016). Nesse contexto, uma forma de superar a anulação das próprias capacidades mentais em uma realidade adoecida pelo excesso de trabalho e monotonia, faz-se necessário afirmar os fatos concretos da existência e aspirar a realização de algum ideal no mundo. Assim, concretizar valores pelos quais possam inspirar novos modos de vida interconectados torna-se uma meta. Consoante a essa análise, convém enfatizar a necessidade de vincular fenômenos naturais e existenciais, partilhados na rede de conexões da biosfera que articula as geografias ambientais, sociais e epistêmicas. Conforme o pensador descreve a seguir:

Uma ética e uma filosofia são muito importantes na criação de uma atmosfera mental adequada, na qual possamos agir corretamente para com o nosso ambiente natural, mas precisamos mais do que uma ética e mais do que uma filosofia. Precisamos de uma estética, uma sensibilidade organizada que polarize de maneira artística nossas emoções em relação ao mundo (Huxley, 2016, p. 47).

Nessa perspectiva, convém destacar que precisamos enaltecer os nossos potenciais criativos, ao apreciar a sensibilidade como sendo um canal de expressão artística capaz de traduzir emoções profundas em relação à vida. Para ilustrar essa necessidade de reconexão perceptiva

com o mundo, Huxley menciona a obra de George Perkins Marsh [1801-1882], um dos primeiros pensadores a alertar sobre os impactos da ação humana no âmbito natural. Em seu texto intitulado *The Earth as Modified by Human* (1885), Marsh faz a seguinte análise: “Para o filósofo natural, o poeta descritivo, o pintor, o escultor e, de fato, todo observador sincero, o poder mais importante a ser cultivado e, ao mesmo tempo, mais difícil de ser adquirido, é o de ver o que está diante dele. A visão é uma faculdade; ver, uma arte” (1885, p. 11, tradução nossa). Huxley (2022) concorda com essa perspectiva ao valorizar a percepção ampliada que distingue os visionários e os místicos das pessoas comuns, pois àqueles que percebem o extraordinário no cotidiano, conseguem ver o que a maioria das pessoas não conseguem visualizar diante delas.

Na sequência, Huxley (2016) argumenta que, para possivelmente resolver os desafios ambientais contemporâneos, vem a ser preciso criar não somente uma nova ética, como também uma nova filosofia, a qual nomeia *idealismo realístico* (Fortunato, 2022). Ele aponta para caminhos que permitam interligar corpo e mente, razão e imaginação, como parâmetro de uma reflexão ecológica capaz de superar problemas atuais sem cair em soluções reducionistas ou meramente técnicas. Aprimorar a percepção sobre o mundo, ao limpar os filtros redutores da realidade, através de reflexões e práticas meditativas, criativas e artísticas, pode oferecer alternativas de atravessamento dos tempos extremos que afligem a humanidade (Huxley, 2015). Decidir despertar o poder da expressão, do diálogo multidisciplinar, do pensamento crítico e da sensibilidade — de forma enraizada em uma visão não ordinária das dinâmicas planetárias e vitais — indica uma saída em oposição à aniquilação, às guerras e às múltiplas formas de sofrimento que ameaçam o futuro da vida na Terra. Nas palavras do pensador:

Precisamos de uma extensão do nosso atual sistema de ética: precisamos de uma filosofia, alguma forma do que eu chamaria idealismo realístico, que harmonize o homem com a natureza e dê conta de todos os fatos. E, finalmente, precisamos não apenas de uma boa ética e uma boa filosofia, mas de uma boa arte, que nos dará os termos em que poderemos sentir e pensar sobre esse problema - uma arte que, lamento dizer, creio não existir hoje por causa da reação contra manifestações prévias dela no século XIX. Mas sinto que ela merece voltar e receber toda a atenção dos jovens talentos. (Huxley, 2016, p. 51).

A aproximação entre ética, filosofia e arte seria o princípio da criação de novas formas de pensar e perceber a realidade, com o propósito de envolver vínculos diretos entre objetividade e subjetividade. É preciso pensar e discutir sobre os problemas que afetam os ecossistemas — como consequência da equivocada e suposta ruptura entre a razão humana e a dimensão natural —, e para além disso, vem a ser necessário agir, manifestar ânimo para criar, inspirar e reconhecer a abertura de novos mundos possíveis (Marsh, 1885; Fortunati, 2024). As ferramentas artísticas e a capacidade cognitiva de questionar, reinventar e lapidar as manifestações culturais podem constituir caminhos à frente dos paradigmas ultrapassados, mediante a valorização de nossa dimensão racional, não como sobreposição dos sentidos, mas como atributo essencial para a construção de pontes entre variadas áreas do saber. Aliada à sensibilidade, essa perspectiva permite expandir outras formas de acessar a realidade, em consonância com as demais espécies que, assim como nós, compõem a integridade da vida.

Convém mencionar que Aldous Huxley foi um notável admirador das obras de William Wordsworth [1770-1850], poeta inglês da era romântica, que escreveu sobre a íntima interligação entre ser humano e natureza. A concepção wordsworthiana concebe que a moralidade decorre das relações com o mundo. Nesse sentido, o nosso entendimento acerca do divino vem a ser profundamente mediado pelas circunstâncias da naturalidade. Para ambos autores, há uma possível aproximação entre mística e meio ambiente no que diz respeito à conexão entre humanidade e organicidade. Huxley cita um trecho do poema *The Tables Turned* (1798) de Wordsworth, ao pensar a respeito da interligação entre as esferas celestes e terrestres, o humano se torna mais completo quando aprecia a divina sabedoria que se expressa nos bosques e nas florestas: “Um impulso de um bosque primaveril/Pode ensinar-te mais sobre o homem,/Sobre o mal moral e sobre o bem,/Do que todos os sábios podem” (Wordsworth, 1800, p. 5, tradução nossa). Os versos anteriores reforçam a ideia de que a divindade possivelmente vem a ser expressa por meio da dimensão terrena. A citação sugere que o conhecimento mais profundo sobre a humanidade não se encontra na abstração teórica, mas na experiência sensível e direta com o mundo natural. Trata-se de uma crítica ao desencantamento da vida, ao esvaziamento de sentido e ao obscurecimento do sagrado imanente, compreendido para além dos limites de uma perspectiva dogmático-religiosa. De maneira similar, Wordsworth e Huxley parecem questionar

a dissociação da razão em relação à corporeidade, pois o aprendizado ético emerge da relação com a fauna e a flora, assim como da consciência ampliada diante dos fenômenos do devir.

Nesse contexto, a proposta de um idealismo realístico, sustentada pela pluralidade de ideias, apresenta-se como alternativa relevante diante das crises ecológicas. A alternativa de uma integração de saberes aponta para a importância de uma educação interdisciplinar, que permita a vinculação entre ética ambiental, estética filosófica e metafísica, de modo a enriquecer a visão de mundo a partir de um vasto horizonte teórico e prático. Olhar o mundo de forma realista e agir em consonância com a organicidade da vida, por meio de ações responsáveis e sustentáveis, insere o humano em diálogo com elementos naturais. Essa cosmovisão permite considerar os seres vivos como parte da mesma totalidade, de modo a questionar a desintegração da existência, a fim de criar novas formas de existir (Deese, 2014; Huxley, 2016; Fortunato, 2022). Portanto, Huxley colaborou com a sustentação de um imperativo ético próximo ao entendimento de uma interespecificidade, onde diferentes organismos constituem uma rede de conexões necessária à manutenção da vitalidade terrestre. Assim, pensar a natureza como mestra e evidenciar as consequências do seu silenciamento nas sociedades modernas e pós-industriais, são iniciativas relevantes para se romper com o prevalecimento da lógica instrumental que, isoladamente, extermina ecossistemas.

A mística da Terra como resposta à dessacralização do mundo

Ainda que Aldous Huxley (2016) considere o termo *misticismo da natureza* bastante infeliz, sobretudo pelo esvaziamento e pela banalização do sentido de *místico* na sociedade moderna e científica, mesmo assim ele reconhece a relevância histórica do movimento que tentou restituir a sacralidade ao mundo natural diante dos impactos das revoluções industriais. Para Huxley, tal movimento caracterizou-se como uma crítica ao modelo de produção tecnocrático, marcado pelo afastamento e pela objeção em relação ao sagrado. Ele buscou reafirmar a dimensão sensível como espaço de reencontro com o mistério que pode se manifestar na imanência dos fenômenos naturais. Nas palavras de Stanislav e Christina Grof [1941-2014]: “No curso da Revolução Científica ocidental, todas as coisas que

tivessem a mínima relação com o misticismo eram desqualificadas como resquício da Idade das Trevas” (1989, p. 12). Na modernidade, a racionalidade científica assumiu o papel de centralidade das relações humanas. No entanto, ao mesmo tempo em que promoveu avanços inegáveis, o pensamento técnico-científico reduziu a experiência da realidade ao que pode ser mensurado e explicado segundo parâmetros predominantemente antropocêntricos, estritamente quantitativos e instrumentais. Nesse sentido, Huxley considera que:

Esse “misticismo da natureza”, como tem sido chamado - termo bastante infeliz, mas não creio que possamos inventar outro -, foi no século XIX, algo de extraordinária importância, e penso que representou uma reação muito salutar contra as devastações da revolução industrial, que cobriu o mundo inteiro de incrível horror, provocou a enorme expansão das cidades e impingiu ao homem um ambiente tecnológico (2016, p. 49).

Assim, as visões ligadas à mística foram tratadas como patologias, fantasias ou superstições destituídas de legitimidade. A consequência desse processo foi a anulação de sentido da própria experiência humana, que perdeu a capacidade de admirar a beleza inerente à vida, ofuscou-se o olhar contemplativo, sensível e a consciência integrada do existir. Assim, Richard Samuel Deese (2014), em *We are Amphibians*, observa que, para Aldous Huxley, torna-se necessário buscar caminhos que transcendam os condicionamentos da percepção cotidiana e permitam apreciar a existência em todas as suas dimensões. Deese considera que Huxley procurou alcançar: “a transcendência do próprio tempo através da meditação e da contemplação da natureza e, na última década de sua vida, com o auxílio de drogas psicodélicas” (2014, p. 3, tradução nossa). Especialmente em sua maturidade, quando publicou *As Portas da Percepção* em 1954 após experimentar a mesalina, Huxley aprofundou suas investigações sobre estados ampliados da mente. Estes últimos poderiam ser atingidos por diferentes métodos: sonhos, práticas meditativas e místicas, experiências psicodélicas e outras formas de autotranscendência. A partir desse enfoque, ele passou a refletir com recorrência sobre a importância de se despertar um olhar sacramental da realidade (Huxley, 2015). Assim, o sagrado pode ser compreendido como uma profundidade originária que sustenta a manifestação do real em sua plenitude e auxilia na atribuição de significado às coisas (Abraham; McKenna; Shelldrake, 1992). Pensar filosoficamente

acerca do desconhecido que se revela na dimensão natural, principia um reconhecimento da íntima relação entre ser e mistério, sem pressupor uma rejeição da razão; ao contrário, indica-se uma atitude contemplativa que percebe o extraordinário na imanência dos fenômenos, ao exprimir admiração e reverência diante da existência.

No triálogo entre Ralph Abraham [1936-2024], Terence McKenna [1946-2000] e Rupert Sheldrake, apresentado no texto *Caos, Criatividade e o Retorno do Sagrado* (1992), os autores pensam sobre a perda da sacralidade do mundo na contemporaneidade, marcada pela crença em um novo senso de superioridade, sustentado na sobreposição da ciência ocidental como único critério confiável para se conhecer algo, com base em evidências empíricas. À vista de enfrentar a desvinculação do sagrado na hodiernidade, Abraham sugere a recomposição de uma perspectiva contemplativa da realidade, isto é, uma forma de restituir à existência sua dimensão simbólica, mística e relacional: “Creio que a atividade mais importante em que anima a esperança nessa direção, consiste em recriar, para uma grande parcela da humanidade, o fio de nossa conexão com o sagrado. Dou a este programa o nome de ressacralização do mundo” (1992, p. 170). A ciência desempenha um papel fundamental na atualidade, sobretudo perante os desafios mundiais que envolvem tecnologia, saúde e crises ambientais. Entretanto, quando se converte em dogma, de modo quase equivalente a uma religião fundamentalista, o cientificismo passa a se afirmar como a única forma válida de conhecimento, ao passo em que ignora a relevância de outros campos de saber como filosofia, arte e mística. Essa compreensão tecnicista contribui para a dessacralização do mundo, ao reduzir a natureza a simples recurso, objeto de consumo e apropriação (Deese, 2014). O problema desse paradigma não está nos avanços científicos em si, mas na exclusão de outras formas de experiência que conferem sentido à existência (Huxley, 2016). É precisamente diante desse vazio de propósito e do afastamento em relação aos ciclos naturais que uma *mística da terra* encontra pertinência, ao articular-se com a ideia de uma ressacralização da natureza e sugerir a possibilidade de reconciliação entre inteligibilidade e experiência sensível, em que o ambiente natural deixa de ser visto somente como mercadoria e passa a ser reconhecido como fonte de sabedoria. Assim, a ciência não é negada, mas inserida em diálogo com dimensões éticas, ambientais, metafísicas

e estéticas que podem criar novos caminhos através da conexão com o solo vivo que sustenta e nutre múltiplas formas de vida.

Diante da crítica à redução da natureza a mera utilidade e da consequente perda de sua dimensão sagrada, a menção de Aldous Huxley sobre Mestre Eckhart [1260-1328] se torna significativa, quando considera que segundo o místico medieval “o fundo da alma é o mesmo que o fundo de Deus” (2016, p. 235). Com base nessa compreensão, e a partir da ressignificação de Huxley, podemos pensar que o conhecimento humano e a realidade natural não se encontram apartados do divino. De forma análoga a essa reflexão, Oscar Bauchwitz ao refletir sobre a sagração do cotidiano em Eckhart observa que: “Eckhart descobre a necessidade do desprendimento como uma disposição no mundo, a partir dele e mediante ele o cotidiano se desocupa de toda perspectiva meramente utilitária e funcional do mundo e o resguarda em seu mistério” (2023, p. 293-294). Esta análise a respeito do desprendimento possivelmente indica que a plenitude da vida não se alcança pelo acúmulo ou pela utilização da natureza como meio para fins humanos, mas pelo reconhecimento da presença do extraordinário na própria imanência do mundo. Huxley, ao incorporar muitas das contribuições do pensamento eckhartiano, principalmente ao ressignificar a ideia de unidade, vê a partir da mística renana um testemunho de que a sabedoria perene se manifesta também na experiência cotidiana, mas para além da esfera útil e funcional. Nesse horizonte, sob a perspectiva de uma possível mística da terra, a divindade não se encontra desvinculada do real, mas se revela em sua interioridade. Trata-se de uma visão capaz de romper com o paradigma da apropriação e de abrir-se à dimensão simbólica e reveladora da existência, ao ressarcir à condição humana uma ética de reverência e reconciliação com a vida.

Na conferência intitulada *Mais natureza na arte*, Huxley (2016) sublinha a necessidade de desenvolver uma visão estética centrada na sensibilidade humana em relação aos ciclos vitais e ao mundo natural. Para ele, contudo, a arte contemporânea trouxe consigo uma diminuição da experiência contemplativa da natureza, o que se reflete na transformação dos processos artísticos em uma sociedade cada vez mais marcada pela técnica e pela reprodução em massa (Deese, 2014). Nesse cenário, observa-se um deslocamento da arte paisagística e de sua dimensão visionária para formas abstratas que, embora pretendam simbolizar estados da mente, acabam por se distanciar de uma intensidade expressiva que antes

era encontrada nas paisagens que uniam percepção, imagens mentais e sentimentos de transcendência. Desse modo, Huxley afirma que:

No mundo presente, e esse fato me inquieta, o misticismo da natureza da pintura de paisagens do século XIX, e da sua poesia, parece ter-se evaporado em grande quantidade. É como se os artistas contemporâneos se tivessem resignado diante do novo ambiente tecnológico e não prestassem muita atenção ao ambiente natural. Vimos, na pintura, o afastamento da pintura paisagística para a pintura não-representativa, para o uso de formas abstratas que pretendem ser simbólicas, expressando acontecimentos da mente, mas que para mim são bem menos expressivas do que as paisagens, nas quais, por exemplo, Constable, Turner, os impressionistas ou os pintores Sung exprimiram estados de sua mente (2016, p. 49).

O *misticismo da natureza*, nas artes paisagísticas e visionárias, não se reduz à reprodução mimética das belezas externas, mas traduz também as paisagens interiores, nas quais emergem símbolos e significados capazes de comunicar afetos provenientes de uma atitude contemplativa. Trata-se de um movimento em que o fenômeno do natural e da mística se transfiguram em conteúdos de caráter estético. Nesse sentido, Jan Freitas ressalta que: “Huxley sugere que a criatividade artística vem a ser, por sua própria natureza, um processo de desvelamento metafísico, no qual o sentimento de unidade com o supremo mistério se transfigura em uma linguagem multidimensional e criativa” (2024, p. 106-107). A criação artística para Huxley, além de revelar imagens mentais, também pode ser capaz de manifestar experiências místicas e estados extraordinários de consciência que ultrapassam os limites da percepção comum. Devido a sua riqueza simbólica, a arte torna-se uma linguagem do inefável, um instrumento para desvelar o desconhecido e esculpir outros mundos possíveis. É na convergência entre o transcendente e o sensível, a abstração e a concretude, que a metafísica se vincula à estética, ao encontrar na obra de arte o seu canal de expressão criativa.

Ao refletir sobre os estados incomuns de consciência, Aldous Huxley (2016) sugere que eles revelam dimensões ampliadas da experiência, de modo que não se encontram afastados do real, mas contribuem para a percepção do mistério na imanência do próprio mundo natural. Essa perspectiva parte do princípio observado por William James [1842-1910], quando descreve a experiência da *consciência cósmica* como uma ampliação do campo perceptivo, em que o indivíduo se sente pertencente a uma

totalidade maior que si mesmo. Conforme descreve James de maneira bastante poética: “Passamos da consciência ordinária para estados místicos como passaríamos de um menos para um mais, de uma pequenez para uma vastidão, de uma agitação para um repouso. Sentimo-los como estados reconciliativos, unificadores” (1991, p. 343-344). De acordo com James (1991), a fenomenologia dos estados místicos pode ser identificada através de quatro atributos essenciais: a inefabilidade, pela qual o fenômeno transcende as barreiras da linguagem comum; a qualidade noética (do grego *nous*, intelecto ou *insight*), que confere um sentido de revelação a partir de visões interiores, além do pensamento discursivo; a transitoriedade, pela qual, ainda que temporária, realiza impressões que reverberam no campo psíquico; e a passividade, que exprime a sensação de ser afetado por uma espécie de arrebatamento, diante de uma força macrocômica que desvanece as limitações do ego. Essa transição não é apenas uma modificação sensível, como também uma transformação na própria tessitura da experiência, na qual o eu se vê circunscrito por uma amplitude que o transpõe. Em diálogo com Aldous Huxley (2016), tais elementos vinculados à mística e aos simbolismos não apontam para uma desconexão com o mundo, mas para uma purificação perceptual que insere o indivíduo em uma ordem experiencial capaz de transfigurar o entendimento a respeito do ser e das coisas que fazem parte do todo.

A *mística da terra* pode ser compreendida como uma atitude meditativa e contemplativa diante da natureza, que reconhece o caráter sagrado, interconectado e vivo do ambiente natural, assim como da esfera planetária. Refere-se ao despertar de uma percepção ampliada que seja capaz de relacionar as dimensões físicas, mentais e espirituais. Essa cosmovisão, de um *misticismo da natureza*, apontado por Aldous Huxley, se vincula à concepção de *misticismo psíquico* de Ken Wilber (1995), a qual rompe com a visão dualista e hierárquica que opõe corpo e alma, humano e natureza, sensibilidade e inteligibilidade. Em vez disso, propõe uma percepção holística, na qual a fisiosfera, a biosfera e a noosfera se revelam como dimensões interligadas de um mesmo Espírito (ou *Over-Soul*) que abarca matéria, existência e cultura. Nessa perspectiva, as múltiplas formas de existência — animal, vegetal e racional — coexistem e se reconhecem como partes co-constitutivas de um todo vivo, no qual biodiversidade e relações recíprocas deixam de ser recursos de exploração antrópica para se tornarem dimensões sagradas da própria teia de realidade. Huxley (2016)

propõe que essa contemplação não é algo distante ou sobrenatural, mas uma disposição de consciência que permite ver o planeta Terra, como por exemplo as paisagens, os seres e os ciclos, como expressão do mistério do ser. É uma experiência de integração entre corpo, mente e mundo, capaz de gerar uma ética ecológica que tenha como base uma visão metafísica e sacramental da realidade, através de encantamento e reverência à vida.

Embora Ken Wilber (1995) mencione a ideia de um misticismo da natureza, para ele, o Espírito, em sua perspectiva transcendente, não se limita à natureza exterior, mas atravessa toda a esfera natural e imanente: “o Espírito permeia a natureza de ponta a ponta, permanecendo Ele próprio por trás da natureza, além da natureza, não confinado à natureza nem identificado com ela, mas nunca, em nenhum momento, separado ou apartado dela” (1995, p. 401, tradução nossa). Nessa perspectiva, o mistério insondável não se reduz às determinações biológicas. Na filosofia transpessoal e integral de Wilber, a naturalidade também abriga o extraordinário, o indecifrável que habita a potência vital do ser. Por outro lado, Huxley (2016) parece propor uma interpenetração entre espírito e natureza, uma vez que a experiência mística perpassa a relação entre o humano e o natural, o imanente e o transcendente, ao criticar uma visão reducionista da realidade e de maneira a propor uma correspondência direta entre cultura e meio ambiente.

De modo geral, Aldous Huxley propõe uma reflexão sobre os conceitos e significados atribuídos à relação entre ecologia, humanidade, cultura, linguagem e mundo. No ponto de vista de Elisa Fortunato (2022, p. 47-48, tradução nossa): “Acredito que Huxley traça um “caminho ecológico” que pode nos permitir encontrar uma saída para a catástrofe global que causamos, em parte por meio de nosso uso da linguagem”. O pensador visionário parece acreditar no despertar de uma mente integrada, por meio da qual possa revelar uma consciência ambiental mais ampla, a partir da interconexão entre microcosmo e macrocosmo, realidade interior e exterior, imanência e transcendência, humano e natureza, mística e ciência (Huxley, 2016). Nesse sentido, abre-se um novo horizonte perceptivo que possa ir além das dicotomias estabelecidas. De acordo com Huxley, para se atingir um entendimento mais elevado é preciso despertar para nossa dimensão mais visceral e essencial, isto é, aquela que pulsa sob a diversidade das formas e ciclos naturais. A análise interpretativa de uma *mística da terra* possibilita compreender a sensação de imensidão

e reconciliação entre a interioridade humana e o organismo planetário. Seu objetivo é, assim, gerar uma consciência que, ao reconhecer o caráter sagrado do mundo, também se reconhece como parte indissociável dele.

Conclusão: caminhos para uma percepção contemplativa da natureza

Diante dos impasses éticos e ambientais que marcam nossa época, a proposta conceitual de uma *mística da terra*, a partir da análise das conferências de Aldous Huxley (2016), se relaciona a uma experiência de pertencimento que reconhece a sacralidade imanente da natureza. Para ele, a superação do paradigma antropocêntrico exige não somente mudanças tecnológicas, mas uma transformação interior capaz de unir responsabilidade ética, reflexões metafísicas e contemplação estética que tragam sentido à existência e reforcem o compromisso humano frente aos desafios ambientais e técnico-científicos. É nesse contexto que surge sua noção de *idealismo realístico*: uma filosofia que concilia o reconhecimento dos fatos concretos com a aspiração por uma existência em harmonia com os demais seres vivos que participam organicamente da biosfera (Maurini, 2017). Embora Huxley reconheça que a população mundial tende a crescer de forma exponencial e, inevitavelmente, precisa-se expandir o território de habitação humana, ele persiste em evidenciar a urgência de minimizar os danos derivados de atitudes predatórias no ambiente natural. Os indivíduos racionais, ao cometerem crimes ambientais, estão cometendo violências contra si mesmos. Nessa lógica, todas as vidas importam. Se cuidarmos do solo, da água, da atmosfera, dos animais e vegetais, também estaremos cuidando de nós próprios. Ao defender um enraizamento, a partir do cuidado com a terra, a vida encontra sustentação e cria vínculos com o ambiente de modo interespecífico. Huxley parece propor a construção de pontes entre múltiplos seres, ou seja, de integrar diferentes maneiras de ser e de habitar no âmbito orgânico. Essa compreensão explicita a importância de se perceber o sagrado no mundo natural e de cultivar uma nova imaginação ecológica capaz de inspirar formas de viver regenerativas, conscientes e interconectadas.

A *mística da terra* e o *idealismo realístico* podem configurar novos caminhos a partir da criação de perspectivas filosóficas que possam estar integradas às ciências, às artes e à mística, a fim de se superar as crises

da contemporaneidade, desde o cientificismo tecnicista até a catástrofe ambiental. A proposta de Aldous Huxley visa cultivar uma percepção expandida que seja, ao mesmo tempo, crítica e contemplativa, ética e poética, comprometida com a realidade dos fatos e alinhada à valorização da sensibilidade, do mistério e da razão. Esse pensamento reverbera com a proposta de um retorno do sagrado, conforme formulado por Abraham, McKenna e Sheldrake (1992). Além disso, aproxima-se da intuição visionária de William Wordsworth (1800), para quem a sabedoria existencial e mística se revela na intimidade com a natureza. O conhecimento mais profundo sobre a condição humana surge da experiência sensível e direta com o mundo natural. Tanto em Wordsworth (1800) quanto em Huxley (2016), há a recusa de reduzir a sabedoria à racionalidade abstrata e técnica: o aprendizado ético e da mística emerge da contemplação viva dos fenômenos da Terra.

Em síntese, a concepção sugerida por Aldous Huxley se alicerça em uma ontologia relacional e não hierárquica, na qual o humano é compreendido como parte de uma totalidade viva e não como o centro do universo. Ainda que a própria natureza produza desequilíbrios em seus ciclos e metamorfoses, a intervenção humana tem provocado impactos negativos de alcance planetário (Marsh, 1885). Por isso, Huxley destaca a necessidade de agir racionalmente em favor da continuidade da vida, ao reconhecer o planeta como um organismo vivo que abriga inúmeras espécies responsáveis pela manutenção do todo. A leitura interpretativa e a sugestão conceitual denominada de *mística da terra* aponta para uma visão sacramental do mundo, ao propiciar uma percepção contemplativa que reconheça o encanto e o mistério da naturalidade, desde as criaturas microscópicas aos astros macroscópicos.

Diante do exposto, a reflexão sobre os entraves socioambientais e a proposição de atitudes transformadoras mostram-se prementes em tempos de crises ecológicas que põem em risco a perpetuação da vida no planeta. Para se atingir uma visão ética e contemplativa da natureza vem a ser preciso respeitar as relações orgânicas entre todos os seres que compõem os ecossistemas, ao reconhecer que a terra e os seres que nela habitam também tem seus direitos de existir no mundo. Portanto, a correlação entre filosofia, ciência, mística e criatividade, abre a possibilidade de cultivar modos de vida pautados no equilíbrio entre razão, sensibilidade

e ampliação da experiência perceptiva, com a finalidade de reintegrar a humanidade às raízes que sustentam a existência em sua organicidade.

Referências

ABRAHAM, Ralph; MCKENNA, Terence; SHELDRAKE, Rupert. *Caos, Criatividade e o Retorno do Sagrado: Triálogos nas fronteiras do Ocidente*. Trad. Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1992.

BAUCHWITZ, Oscar Federico. *A Sagração do Cotidiano: Mística e Política em Mestre Eckhart*. In: BAUCHWITZ, Oscar Federico (Org.). *Neoplatonismo: Mística e Política*. Natal: Caule de Papiro, 2023.

CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene, F.; STEFFEN, Will. The “Anthropocene” (2000). In: ROBIN, Libby; SÖRLIN, Sverker; WARDE, Paul. *The Future of Nature: Documents of Global Change*. p. 483–90. *Yale University Press*, 2013.

DEESE, Richard Samuel. *We are amphibians: Julian and Aldous Huxley on the future of our species*. University of California Press, 2014.

DE FREITAS, Jan Clefferson Costa. Metafísicas Caleidoscópicas: A Filosofia Psicodélica nas Portas da Percepção de Aldous Huxley. *Polymatheia - Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 17, n. 3, p. 100–127, 2024.

FORTUNATO, Elisa. Beyond Ecological Trauma: Aldous Huxley’s Theory of Language. *Comparatismi*, [S. l.], n. 7, 2022.

FORTUNATI, Vita. Aldous Huxley: a pioneer of an ecological and pacifist vision. *Cadernos de Literatura Comparada*, n. 50, p. 79-87, 2024.

GROF, Stanislav; GROF, Christina. *Emergência Espiritual: Crise e Transformação Espiritual*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 1989.

HUXLEY, Aldous Leonard. *As Portas da Percepção*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla e Thiago Blumenthal. São Paulo: Biblioteca Azul, 2015.

HUXLEY, Aldous Leonard. *A Situação Humana*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Biblioteca Azul, 2016.

MARSH, George Perkins. *The earth as modified by human action*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1885.

MAURINI, Alessandro. *Aldous Huxley: The Political Thought of a Man of Letters*. Lexington Books, 2017.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

WORDSWORTH, William; COLERIDGE, Samuel Taylor. *Lyrical Ballads: With Other Poems*. London: TN Longman and O. Rees, Paternoster-Row, 1800.

WILBER, Ken. *Sex, ecology, spirituality: The spirit of evolution*. Boston: Shambhala Publications, 2001.

Avistamento e escuridão: imagens fugidias e fabulações interespecíficas para tempos extremos

Sofia Porto Bauchwitz¹

Avistamentos: ver e ser visto

A minha pesquisa artística gira em torno da ideia do mar como combinação de experiências que vão do sal que sedimenta no chão às carcaças de animais encontrados nas praias. Lidar com esses restos e com suas imagens no processo poético é realizar uma sorte de anastilose com pedaços da história do mundo que nem sempre são visíveis. Este texto reflete, a partir dessa constatação, sobre modos de ver, fazer ver e ser visto. Ele se volta para as imagens fugidias que se constroem por mediação técnica, seja por meio do pincel ou da câmera de vídeo, e que jamais se deixam capturar por inteiro. Argumenta-se que tais imagens rompem com a lógica do rendimento constante e com a ilusão de acesso visual ilimitado, propondo um outro olhar, mais míope e poroso, capaz de frutificar em realidades turvas e efêmeras. Nesse percurso, a escuridão aparece não como ausência de visão, mas como condição fértil: um território onde o avistamento se dá entre lampejos e ocultamentos, convidando-nos a experimentar outras formas de presença e de esperança.

¹ DAV-UFPB.

Quando somos confrontados com as imagens científicas contemporâneas que, bem enquadradas e espetaculares, mostram-se como verdadeiros *reality shows* da vida privada do oceano, é normal sentir que estamos vendo *tudo o que há para ser visto*. De fato, a alta resolução dessas imagens parece apagar, por alguns instantes, a existência da série de lentes que nos separam daquilo que vemos: a lente da câmera, a lente da televisão, a lente do olho (Hayward, 2005). Mas a experiência junto a um animal como a baleia, ao contrário, permanece, mesmo quando em 4K cinematográfico, no campo do inapreensível, fazendo-nos entender que certas experiências estéticas brincam com a visibilidade: a baleia agencia sua própria presença por meio de um movimento que vai do aparecer ao ocultar-se.

A caça às baleias, historicamente denominada “baleação”, constitui uma prática de exploração que envolve tecnologias e estratégias específicas de avistamento e captura desses animais. Nesse sentido, o avistamento pode ser compreendido como uma prática de conquista – seja no sentido literal da caça e exploração de recursos naturais, seja no campo mais abstrato da construção de conhecimento e domínio visual sobre o mundo. Mas a etimologia da palavra “avistamento” remete a um fenômeno visual e perceptivo que se caracteriza pelo breve reconhecimento de um objeto ou evento à distância. Costuma-se associar o avistamento à visão de animais silvestres nas cidades ou OVNIS (Objetos voadores não identificados) no céu. A ideia de avistamento traz consigo, então, a sensação de termos participado de um evento excepcional, que abre espaço para o estranhamento de se ter pouca ou nenhuma certeza sobre aquilo que se viu.

Qualquer pessoa que tenha participado de uma expedição de observação de baleia sabe que fixamos o olhar na superfície do mar e qualquer pequeno indício de vida torna-se promessa de que talvez estejamos perto de ver aquilo que fomos encontrar. É uma peregrinação sem caminho certo ou em que todos os caminhos valem - como na *Caçada do Snark*, de Lewis Carroll, com sua trupe de marujos se guiando por um mapa do oceano sem menção alguma aos territórios. Em um passeio para ver a baleia, a expectativa alimenta uma única esperança que diz a cada momento um ‘*ainda não*’ promissor. É isso o que permite que estejamos

deveras presentes no fenômeno do avistamento, mesmo quando, muitas vezes, a baleia não se revele².

Como sou míope, minha relação com o mundo é borrosa. Para enxergar com clareza preciso corrigir um desvio ocular com o auxílio de dispositivos ópticos. É por isso que, para ver o que está longe, uso óculos de grau que se acoplam ao meu corpo, ficam presos atrás das orelhas e equilibrados sobre a ponte do meu nariz. Qualquer interferência nessas duas lentes que se posicionam paralelas aos meus olhos, seja um dedo que encosta na superfície de vidro ou um arranhão, altera a forma como o mundo se apresenta para mim. Segundo Karen Barad (2003), os aparatos são fenômenos *per si*. Um microscópio aproxima o que é diminuto, ampliando mundos que são invisíveis a olho nu e que podem, com sua mediação, serem estudados e manipulados; a câmera de vídeo observa - sem desejar ser vista - a vida privada dos animais; o óculos abre a possibilidade para que eu enxergue o mundo de duas maneiras: uma opaca, borrada e livre, e outra nítida e enquadrada. Talvez uma terceira maneira marque a verdade, a errância entre ver e não ver com a correção óptica de 2,75 graus no lado direito.

Essa experiência pessoal de ver através das lentes - e de saber que algo sempre escapa, mesmo quando tudo parece nítido - ecoa nas discussões contemporâneas sobre a mediação tecnológica da visão. A partir do filme *The Love Life of the Octopus* de Jean Painlevé e Geneviève Hamon, Eva Hayward (2005) analisa como os rastros que os aparatos deixam na imagem que produzem (pixelamento, *glitches*, ruídos) acabam por reforçar no espectador um senso de distanciamento, já que a possibilidade de ver o polvo em mínimos detalhes acontece concomitantemente à compreensão de que isto só é possível porque há uma lente específica acoplada a uma câmera que pôde descer até o fundo do mar e captar essas imagens para nós. Ou seja, constata-se a cada *frame* de vídeo que não há nada de natural no que vemos, que a ideia de acompanhar a vida privada do polvo é uma ilusão. A fantasia “do verdadeiro acesso visual” está fundada na crença na transparência da visão, a ideia que iguala o olhar a compreender e o

² Nesse estado de presença que apenas espera atentamente, nos fazemos um pouco mais animais. Tal como o carrapato que, segundo Felice Cimatti, não vive uma experiência, mas é ela própria - sem separação entre sujeito e sensação -, também nós nos tornamos parte dessa superfície de água em que corpo e mundo já não se opõem. Desconectando-nos do tempo humano que passa, o encontro com a baleia - ou com sua ausência - é esse esperar enamorado que se satisfaz em querê-la ver. Mais em: CIMATTI, Felice. *Filosofía de la animalidad*. Barcelona: Tercero Incluido, 2021.

compreender ao conquistar - quando, na verdade, não há separação entre a coisa e sua imagem.

Ainda que o anterior seja certo, há uma intensificação da experiência da transparência da visão por meio da ascensão das imagens sintéticas criadas por computadores. Com elas quase tudo ao nosso redor ganhou uma aparência fotográfica e por isso mesmo parece que o mundo, aquilo “que é acessível, isto com o que uma lida é possível ou necessária para o modo de ser do ente” (Heidegger, p. 228) se torna fechado e sem fala. É nesse espaço de troca constante - entre mim, que vejo o que a máquina capta ou cria, e interpreto o que é visto, mesmo que por meio de aparatos que ainda não sabem interpretar olhares nem narrar o que veem - que reside uma tarefa fundamentalmente humana. Cabe a nós, que habitamos a linguagem, contar as histórias que não foram vistas.

A boca e o estômago: ser engolido como forma de experiência radical

O Dentro da baleia tem uma baleia e outra baleia e todas elas se perdem de vista (2024) é um ensaio visual que narra a história de um ser humano que atravessa o abismo que é a baleia. A história começa pelo único olho que se pode enxergar do animal, e pelo qual o humano se faz um com a baleia - dentro de sua barriga.

Para descrever essa descida, traduzi para o papel, em pinturas, imagens-sensações que tenho junto à baleia: da carne branca, da garganta fechada, dos óleos extraídos de seu corpo, dos mastros de barcos e da fumaça que sai deles, das pimentas do reino adubadas com o pó feito de suas barbatanas, etc. Mas o resultado do vídeo permanece aberto, não satisfatoriamente acabado.

O fenômeno de ver e de tornar possível uma aproximação entre imagem criada e observador é uma experiência de mediação praticada pelo artista com implicações significativas, afinal, ninguém pode olhar pelos outros. Uma das implicações é que a percepção está ligada ao corpo de ponta a ponta, e por isso não é neutra. Aquilo que se quer traduzir acaba ficando no campo do opaco, não se mostra completamente – e é esse fracasso que acaba resguardando alguma verdade sobre o gesto poético vivido. Outra implicação, mais grave, reside na possibilidade de

se lograr alcançar a derradeira imagem que queremos tocar, que tocamos com nossos olhos: aquela imagem que mostraria finalmente a baleia que eu vejo. Mas isso significaria pôr fim à performance que a imagem faz em meus pensamentos.

O mecanismo pelo qual o ensaio da baleia mostra o encontro entre humano e animal é conhecido por todos, é pela fábula, como Derrida a apresenta: fábula como um dizer, uma declaração, uma conversa: “em todo o caso uma ficção que pretende ensinar-nos alguma coisa” (Derrida, 2023, p. 76), uma forma de propor ao outro um conhecimento não histórico. Derrida diz que a fabulação não está apenas nos ditos, nas criações artísticas propriamente ditas, nas imagens - mas que se expande para as ações diárias, para os confrontos presenciados e presentificados.

Nesse contexto, o ensaio em questão, mesmo vestido de inacabamento, é uma fábula que apresenta outra maneira de estar junto ao terror. Primeiro, passa-se pelo terror do contato com o animal que nos observa. Depois, uma vez engolidos pela baleia, surge o terror de não nos diferenciarmos mais dela. É nesse momento, ao sermos engolidos, que se dá uma morte simbólica: a do medo que tínhamos de encarar nossa descontinuidade no mundo. Depois, há outra vida que surge da fusão entre os dois entes, humano e animal: “O novo ser é, ele mesmo, descontínuo, mas traz em si a passagem à continuidade” (Bataille, 1987, p. 12). É dentro da baleia, portanto, que essa continuidade pode ser ensaiada à luz da fabulação: a baleia decompõe nosso corpo humano, reanima-se com nossos nutrientes, torna-se menos baleia no processo, humaniza-se. Afinal, não são nossos corpos necroindicadores em potencial? Ambas somos formas de vida baseadas no carbono e nossa morte alimenta uma rede de agentes que nos excede largamente em número. Deglutindo-nos, a baleia nos livra, finalmente, desse medo de perder o corpo.

Dentro da baleia, em devaneios retorcidos, nos movemos para alcançar a prometida imagem de um animal que está nos faltando — que havíamos abandonado ou que nos haviam obrigado a abandonar. Finalmente, quando já não há mais distinção entre humano e animal, resta-nos encarar o verdadeiro terror - “as operações militares, o barulho das armas, o estrondo das explosões e as matanças” (Derrida, 2023, p. 78) - com novos olhos, novas lentes para ver na escuridão - epistemológica, ontológica, ética — que nos trouxe até os tempos extremos que estamos vivenciando.

A baleia dessa fábula não é o Leviatã de Hobbes, não é um “animal-máquina de meter medo” que serve ao Estado. É o oposto disso: exige coragem logo de entrada. Mas talvez o verdadeiro oposto do medo não seja a coragem, e sim a esperança. É esta palavra, que hoje, melhor define o lado oposto do terror. É preciso olhar para o terror sem sucumbir. É preciso levantar esse véu que nos embaça a vista. A baleia permite isso, que vejamos o terror desde o lado de dentro, pelos olhos de um animal novo que agora somos, não mais nos vendo pelo espelho do gato, como no embaraço descrito por Derrida. Ela nos destrói o corpo para conseguirmos enxergar, ou, ressoando Zaratustra, ouvir com os olhos, ver com os tímpanos estourados. Essa baleia observada que nos retorna o olhar, transformando-se em abismo para nossa humanidade, é uma mediadora para dentro desse conhecimento alterado e esperançado: somos regurgitados por ela, jogados cheios de alterações novamente no mundo.

Ao retomar o mito de Lilith, Tony Chakar nos revela que por trás da imagem demoníaca e noturna que a tradição reporta a ela há um agenciamento contra a luz divina, contra esse deus vingativo e cruel que sacrifica animais humanos e não humanos diante de um “eis-me aqui, senhor”. Lilith invade as casas à noite, penetrando em sonhos, mas “se pensarmos esse vácuo não como um puro vazio, mas antes como um algo que contém milhões de possíveis universos”, então Lilith não é mais a devoradora de indefesos bebês, mas a portadora de um campo amplo de possibilidades onde o humano (antes feito a Sua imagem e semelhança) já não tem forma certa e não rege o universo buscando sempre o similar, o repetitivo, a assimilação de tudo que existe. Este mundo novo seria, nas palavras de Chakar, um lugar:

onde a vida não está necessariamente misturada com a morte, o amor com o ódio, a guerra com a paz; (...) Este é um universo onde a loucura da criação, o desígnio de Deus, o desígnio que nos foi dito por milhares de anos ser a perfeição, é substituído por algo mais, vamos chamá-lo de “ternura”, ou “Hanaan” (نَّانَح) em árabe; um universo onde as coisas anseiam umas pelas outras, onde tudo espera pelo outro, ouve o outro e deixa o outro crescer, separar-se e então retornar em uma dança sem fim, a dança da vida. (Chakar, 2016)

A urgência de uma ética da coexistência diante do abismo

Vivemos de mãos dadas com a ideia do Antropoceno e, ainda assim, nos vemos sem tempo de inventar outros modos de presença. Essa falta de tempo marca o grande problema das narrativas do fim do mundo. (Vishmidt, 2020). O tempo futuro deixa de ser apenas a continuidade natural do presente, e passa a ser uma possibilidade de melhoria ou piora. Nesse último caso, é tido como um tempo perdido: “roubaram meu futuro” é algo que costumamos ouvir. Nesse discurso, de alguma forma, o tempo perde potência transformadora. Resta apenas sua mais-valia: aquilo que ainda pode ser extraído dele por quem o possui. Mas usar o tempo como um recurso em uma narrativa distópica (ainda que baseada em dados científicos) só contribui para a reprodução da mesmice que nos trouxe até aqui. Cabe a nós, os que ainda temos tempo, não temer o futuro escasso e precário, mas encarar o presente como o verdadeiro obstáculo — e fazer algo com o que ainda resta.

A onipresença do futuro como presente resiliente pode ser equiparada a estar excluído de qualquer papel no futuro. Estar excluído de um papel no futuro não é nada mais, nada menos, do que estar excluído de um papel no presente, ou seja, do poder social e político. (Vishmidt, 2020, p. 92)

Encarar a imagem da catástrofe e participar dela, acredito, é uma forma de atuar no presente, uma vez que a catástrofe³ ocupa, em nossas vidas, um lugar visionário - presentifica o próprio fim do mundo por vir. É verdade que certo cinismo nos cerceia e vivemos antecipando a seguinte tragédia, a última notícia, mas essa iminência é intermitente: entre aparições, ela submerge. Paradoxalmente, é justamente essa quebra na rotina adoecedora e repetitiva do capitalismo que nos desperta para o presente. Essa percepção nos lança perguntas: o que fazemos com isso que acontece entre os avistamentos? Como uma catástrofe futura pode emergir na expressão poética e estética hoje?

A resposta a isso pode ser percebida nos processos artísticos que se alimentam dos vestígios e das ruínas. Artistas atentos ao que permanece – ao que sobra – estão pensando junto aos materiais visuais e mentais que

3 Segundo Ewa Domanska, o objetivo de todo exercício teórico deve ser o de inventar um “pensamento orientado para o futuro a fim de construir prognósticos alternativos (além da catástrofe)” (Domaska, 2024, p. 34)

vão se acumulando até se transformarem em monstruosidades que vão das personagens de horror e ficção-científica que alimentam a imageria contemporânea, às ilhas de lixo demasiado reais que habitam os oceanos e que se refugiam nas orlas de nossas praias. Esses monstros sacodem as nossas estruturas, são, de algum modo, fenômenos quase sublimes. (Vakhiv, 2017)

Então, em resposta ao o que faremos com isso que acontece entre os avistamentos, eu proponho seguir criando experiências sublimes politicamente engajadas com o futuro, que não se rendem à imagem da tecnologia como salvadora (de alguns) - como na tendência fascistoide das distopias tecno-mediadas (Vishmidt, 2020) ou no fetichismo científico (Boetzkes, 2022). Quando ver demais adoece e leva à inércia do corpo que não aguenta mais, é hora de fechar os olhos e trocar de corpo no escuro. Ou, como diz a artista chilena Cecília Vicuña, é hora de relaxar dentro do medo como “si fuera un tejido apretado que se suelta y te deja pasar” (Vicuña, 2025).

A potencial extinção da espécie humana é um fantasma poderoso. No entanto, não podemos deixar de olhar para os lados, enquanto latino-americanos, e constatar que a extinção vem sendo combatida pelos sobreviventes do projeto colonial até hoje. As maneiras e estratégias de guerra contra essa ideia-fantasma sempre estiveram aqui e cabe a nós deixar-nos contaminar com o avistamento de um futuro pós-humanista, no mínimo. Isso significa normalizar uma prática epistemológica mais porosa e relacional, que entende que nossa participação no futuro do planeta depende de como tratamos o que ainda está se dando a ver. A Terra-Gaia dará um jeito, como Krenak fala, de contestar a centralidade humana. Se olharmos com atenção, veremos que a Terra “pode nos deixar para trás e seguir o seu caminho” (2020), ela saberá viver no escuro. Isso é uma esperança, uma intuição que nos mantém caminhando.

Referências

BARAD, Karen. Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 28, n. 3, p. 801-831, 2003.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Tradução de Antonio Carlos Viana. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BOETZKES, Amanda. Staying with the Trauma: On the Trouble of Science-Fetishism, Predictive Coding, and Semiocide. In: GABRIELSON, Teena; HAMRICK, William

(orgs.). **Art, Ecology, and Ethics: The Aesthetics of Environmental Concern**. Nova York: Routledge, 2022.

CARROLL, Lewis. **A Caçada ao Snark**: uma agonia em oito crises. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Iluminuras, 2000.

CHAKAR, Tony. **Down with the World**. e-flux.com. Nov. 2016. Disponível em: <https://www.e-flux.com/architecture/superhumanity/68725/down-with-the-world>. Acesso em: 7 out. 2025.

CIMATTI, Felice. **Filosofía de la animalidad**. Barcelona: Tercero Incluido, 2021.

DERRIDA, Jacques. **A Besta e o Soberano**. Volume 1. Seminário (2001-2002). Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2023.

DOMAŃSKA, Ewa. **A história para além do humano**. Taynna Marino e Julio Benti-voglio (orgs.). Rio de Janeiro: FGV Editora, 2024.

HAYWARD, Eva. Enfolded Vision: Refracting the Love Life of the Octopus. **Octopus: Gender, Sexuality, and Biology in Painlevé's Films. Configurations**, v. 13, n. 1, p. 31-62, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

KRENAK, Ailton. “A Terra pode nos deixar para trás e seguir o seu caminho”. **Jornal da Universidade**, UFRGS, 12 nov. 2020. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/jornal/ailton-krenak-a-terra-pode-nos-deixar-para-tras-e-seguir-o-seu-caminho/>. Acesso em: 07 out. 2025.

PAINLEVÉ, Jean; HAMON, Geneviève. **The Love Life of the Octopus** [filme]. França, 1965.

VICUÑA, Cecilia. “El miedo distorsiona la realidad. Hay que aprender a relajarse dentro del miedo”. **El País US**, 05 jun. 2025. Disponível em: <https://elpais.com/us/2025-06-05/cecilia-vicuna-el-miedo-distorsiona-la-realidad-hay-que-aprender-a-relajarse-dentro-del-miedo.html>. Acesso em: 07 out. 2025.

VISHMIDT, Marina. Accumulating Futures. In: DE BRUYN, Eric C. H.; LÜTTICKEN, Sven (orgs.). **Futurity Report**. Berlim: Sternberg Press, 2020. p. 89-103.

IVAKHIV, Adrian J. The Event That Cannot (Not) Happen. In: TRIFONOVA, Teme-nuga (org.). **Contemporary Visual Culture and the Sublime**. Nova York: Routledge, 2017. p. 49-66.

Da arte como prática de pensamento: do siri à lateralidade do agora

Dra. Sofia Porto Bauchwitz¹
Ana Beatriz Queiroga Marques Couto²
Caroline Del Rio Degenari³

Este artigo, escrito a seis mãos, nasce da pesquisa desenvolvida no âmbito do projeto de extensão *Como se fôssemos outros: práticas para uma co-presença no mundo*, vinculado à Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal da Paraíba (Proex/UFPB) e coordenado por Sofia P. Bauchwitz. A partir dos processos do grupo, chegamos a um pequeno caranguejo de praia, erroneamente conhecido como siri ou, popularmente, como *maria-farinha*.

Em nossa tentativa de aproximação aos animais, no âmbito do projeto, algumas animalidades surgem como metáforas que nos ajudam a pensar. A primeira é a do cavalo selado, com o cabresto que o obriga a olhar apenas para frente, seguindo em linha reta. Domesticado, o animal é impedido de perceber o que está ao redor: as possibilidades, os caminhos alternativos, as escolhas que se abrem ao lado. Essa imagem ecoa nossa própria condição na sociedade ocidental, treinada a olhar o mundo como quem olha um quadro — de forma frontal, fixa, orientada por um olho único. É nesse ponto que podemos lembrar o que John Berger, em *Modos de ver* (1972), nos mostra: ver é, antes de tudo, uma escolha. Só vemos

1 UFPB.

2 UFPB.

3 UFPB.

aquilo que decidimos olhar. E nesse ponto, a atitude poética nos ajuda a perceber que há maneiras de quebrar a linearidade imposta. E outras imagens nos visita: o siri.

Se o cavalo representa a visão estreita e frontal, o siri nos oferece uma contra imagem, um modo de deslocamento lateral. Ele nos convida a pensar o “agora” como um campo aberto de bifurcações, no qual o futuro não se constrói apenas pela aceleração em linha reta, mas também pela capacidade de abrir caminhos oblíquos, errantes, que escapam à lógica do rendimento. É o siri que desenha na areia o caminho para desenvolver nosso conceito de *lateralidade do agora*. É para ele que olhamos para aprender, pois, como aponta Berger:

Os olhos de um animal, quando observam o homem, são atentos e desconfiados. O mesmo animal pode olhar do mesmo jeito para outras espécies. Ele não reserva um olhar especial para o homem. Mas nenhuma outra espécie, além da humana, reconhece como familiar o olhar do animal. Os outros animais são dominados por esse olhar. O homem toma consciência de si ao devolver esse olhar. (Berger, 1972, p.5)

O que significa, afinal, olhar para outras espécies, para o mundo atentamente? Seria encontrar modos de apresentar “o máximo do mínimo” da vida cotidiana, como exercitamos enquanto artistas? Durante a disciplina ministrada por Marcelo Coutinho, na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), fomos convocadas a investigar essa pergunta. A partir dela, chegamos ao ato de caminhar.

Caminhar é mais do que deslocar-se. É um gesto existencial, uma ação cotidiana que, quando observada com atenção, revela múltiplas camadas de sentido. Caminhar implica, muitas vezes, encontrar-se e perder-se, e procurar algo à frente no caminho que nem sempre se sabe o que é. Movimentar-se é, por si só, uma forma de construir sentido. Nesse contexto, o caminhar torna-se um manifesto de presença: cada passo é uma decisão em movimento, uma inscrição subjetiva no mundo.

Há gestos cotidianos que escapam ao olhar apressado. Permanecem à margem do óbvio e exigem uma atenção desacelerada, uma atenção que se transforma em escuta. O caminhar, nesse sentido, torna-se uma movimentação sensível marcada por desvios e intuições. Assim como o siri, que anda de lado, contorna seu espaço e se adapta aos passos dos banhistas, o corpo humano também pode se orientar por aquilo que lhe

escapa, pelo que vibra ao redor de forma infraleve. Aprender com o siri exige do nosso corpo um saber estar junto ao animal, junto ao seu mundo. É preciso praticar um corpo de pisadas leves e cuidadosas, quase como se disséssemos que é preciso olhar com os pés e pensar junto aos buracos que os pequenos bichos deixam na areia.

Em seu andar lateral, silencioso e atento, o siri propõe outro modo de existência. O gesto do siri é contido, quase mistério. Não parece querer ser visto, mas observa tudo. Sua imagem convida a pensar um corpo em escuta profunda, um corpo que reconhece a fluidez do instante e está disposto a mudar seu percurso sempre que algo estranho assoma. Por vezes, ele surge quase camuflado na areia: apenas os olhos atentos permanecem expostos, enquanto o corpo se esconde. Uma presença quase imperceptível, mas plenamente consciente do entorno. Por isso, para falar da *lateralidade do agora* precisamos falar de escolhas, tomadas de decisão, ensaios de liberdade. E o siri ajuda a pensar uma outra maneira de praticar liberdades. A liberdade necessária de agir, de romper com as amarras impostas sobre nós, profundamente enraizadas e condicionadas desde os primeiros momentos da nossa existência: diante da perspectiva do colapso humano na terra, estamos falando de uma sociedade que ainda sustenta a lógica da resiliência apesar de tudo, do desempenho contínuo, da alegria instagramável, da felicidade infinita. Esse contexto acaba nos adoecendo enquanto sociedade.

Visto a partir da perspectiva patológica, o começo do século XXI não é definido como bacteriológico nem viral, mas neuronal. Doenças neuronais como a depressão, transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (Tdah), Transtorno de personalidade limítrofe (TPL) ou a Síndrome de Burnout (SB) determinam a paisagem patológica do começo do século XXI. Não são infecções, mas infartos, provocados não pela negatividade de algo imunologicamente diverso, mas pelo excesso de positividade. (Han, 2010)

A sociedade, ou melhor, a hierarquia social em que estamos intrinsecamente imersos, nos coloca em cabrestos, olhando apenas para o chão e para o horizonte à frente, nos prometendo que essa é direção certa a ser seguida, ainda que isso signifique sofrer ou renunciar ao que brilha mais forte dentro de nós mesmos no caminho. Nos contentamos em repetir que,

no futuro, tudo terá valido a pena e, assim, condicionados por essa lógica, seguimos como verdadeiros *animais laborans* que somos.

Se alguém renunciasse à sua individualidade e se entregasse totalmente ao processo da espécie, desfrutaria, no mínimo, da serenidade própria de um animal. O *animal laborans* da modernidade tardia é, a rigor, tudo menos animalizado. É hiperativo e hiper neurótico. (Han, p. 42)

Do siri

Ocypode quadrata, o siri de praia ou *maria-farinha* é um caranguejo bastante comum no litoral brasileiro. O que mais chama atenção nesse animal é seu modo peculiar de andar, resultado de articulações que produzem um movimento semelhante a um “puxar e empurrar”, o que dificulta sua locomoção para frente e para trás. Apesar de seu andar lateralizado, o siri possui visão panorâmica: seus olhos, posicionados sobre hastes, permitem que ele enxergue todos os ângulos ao seu redor, inclusive simultaneamente, quase sem pontos cegos. Seu deslocamento lateral reflete essa capacidade de adaptação constante, já que seu trajeto muda de direção o tempo todo. É um abrir caminho sem passado ou futuro, que sugere, de forma sensível, a urgência de viver o agora.

Animais que usam a lateralidade costumam apontar seus olhos ou sensores para múltiplos pontos enquanto se movem. O siri pratica, em sua caminhada lateralizada, uma observação cautelosamente panorâmica. Isso acarreta que o predador não preveja com clareza o seguinte passo do siri, uma vez que a lateralidade rompe com o processo linear e frontal, abrindo-se a tomadas de decisão imprevistas. O predador precisaria, para burlar isso, entrar em uma coreografia incerta com o siri..

Se pensarmos junto à Heidegger uma divisão de mundo em que “a pedra é sem mundo”, “o animal é pobre de mundo” e “o homem é criador de mundo”, o que está dito é que a pedra não tem nenhuma relação com o mundo - o que, como artistas, ainda não conseguimos aceitar; o animal tem uma relação limitada e o ser-aí cria e interpreta o mundo a partir de um existir temporal e presente no mundo. O animal seria pobre de mundo por experimentar o mundo de uma forma errante, sem atravessar o tempo do passado para o futuro, ao modo do humano. O animal vive no presente guiado pelos seus instintos e pelo meio-ambiente onde está

inserido. Assim, tomando o siri como exemplo, ele não age no mundo de forma planejada, orientada ao futuro - ele apenas existe repetindo antigos ensinamentos que se inscrevem nele como lei de vida. Nesse sentido, entendemos que o animal não tem nem passado, nem futuro, mas apenas um agora. (Modenesi, 2018.)

Há também um conceito articulado por Gilberto Freyre que reforça essa ideia: o *tempo tríbico*. Um tempo não marcado por relógio ou presente e futuro, mas por vivência. Pensar em termos de tempo tríbico assume uma visão da existência na terra a partir da percepção temporal acumulada em um momento presente: futuro e passado abrem espaço no tempo atual para articular distintas noções de pertencimento, tradição, memória, imaginação, sonhos. Ou seja, a vida é sempre sentida desde uma perspectiva tripla.

No contexto social atual, em que o futuro surge, em um mesmo momento, como ameaça e ameaçado, e o passado como devedor do presente - insistir na cronologia e na percepção linear do olho único reluz como o verdadeiro problema. Num tempo presente habitado por dobras do tempo, *Kairós* reina cheio de cores, possibilidades, descobertas de novos caminhos e modos de caminhar. Assim, é pela lateralidade que escolhemos caminhar, pois “não há arte sem vivência; não há futuro sem presente; não há presente sem passado. O tempo que o homem vive é, afinal, um só, sendo assim tríbico” (Freyre, 1973, p. 19, apud Cardoso, 2023, p.9)

Da lateralidade do agora

Já existe um conceito similar ao que nos propomos, é o *Pensamento Lateral* do psicólogo Edward de Bono. O conceito aponta para o fato de que, socialmente, somos educados, tanto nas escolas quanto na vida cotidiana, a operar sob a lógica do pensamento vertical. Nessa lógica, diante de um problema ou de uma questão do dia a dia, são oferecidas soluções fixas “A”, “B” ou “C” e somos instruídos a escolher a melhor entre elas. Já no pensamento lateral, ao receber essas mesmas opções, analisa-se o que há de melhor em cada uma e, a partir disso, constrói-se uma nova solução, mais criativa e eficaz para a questão proposta (Bono, 1970). O caminho é tanto mais criativo quanto mais singular for.

A *lateralidade do agora* não trata exatamente dessas questões. Ela propõe, antes, uma atenção hipersensível como ferramenta de participação

no mundo, buscando nas relações interespecíficas modos de driblar o antropoceno. Para Evelyn Grossman:

Alguns corpos vibram ao menor contato. Percebem com extrema acuidade excitações externas as mais delicadas, toquem elas olhos, orelhas, pele ou qualquer outro órgão sensorial. Fala-se de hipersensibilidade ou de hiperestesia desde que a capacidade sensorial exacerbada (...) ameaça a todo momento transbordar (Grossman, 2016, p. 5)

Assumir um corpo que se aceita suscetível ao meio em que se encontra, vivendo em constante processo de fazer-se outro pela adaptação viva, é apostar em um estado alterado pelos estímulos prazerosos e dolorosos que invadem o espaço pessoal a cada instante. O cansaço e a dor, quando coletivizados, são faísca na criação de um corpo social crítico, uma comunidade que estaria disposta a combater as fontes desse sofrimento. Mas na sociedade cansada, o cansaço-do-eu próprio das sociedades neoliberais, torna as pessoas cada vez mais fechadas em si mesmas, ensimesmadas em processos de isolamento. Nelas, como diz Han, “o amor ao próximo se expressa como o manter distância”, no respeitar sem dissenso algum a distância que o outro cria em seu processo de recolhimento sanador.

A verdade, como a sentimos, é que se pusermos mais atenção à outras metodologias de vida, caminhos abertos e modos de caminhar, se escolhermos o modo de ser lateralizado do siri, talvez consigamos não sucumbir à soberania do medo, encontrando modos de estar junto aos outros apesar da intensidade das trocas. Ressoando Nietzsche e Merleau-Ponty, a capacidade de afetação e ressentimento, dessa pele porosa aos toques, que se arrepiam de tempo em tempo, é a base de todo pensamento e conhecimento. É a primeira imagem.

Diante do fim do mundo, como não nos deixarmos tomar pelo ressentimento? Ressentimento como essa sensação fantasma de uma dor já vivida que insiste em retornar como trauma. Mas, diante do trauma, talvez reste habitar a lateralidade do agora: um modo de viver o tempo que ainda nos cabe na Terra, assumindo que o Futuro não trará respostas - apenas um presente intensificado, um agora-presente. Nesse movimento situado, a lateralidade do agora se alimenta dos saberes que vêm das mentes errantes, das mentes que vagueiam, das mentes que se perdem em devaneios diante dos seres e coisas do mundo. Como nos lembra Anna Tsing, em *O Cogumelo no fim do Mundo*:

Encontros imprevistos nos transformam; nós não estamos no controle, nem mesmo de nós. (...) Indeterminação, a natureza não planejada do tempo, é assustadora, mas pensar pela precariedade torna evidente que é ela que também torna a vida possível. (Tsing, 2015, p. 20)

Nesse contexto, podemos dizer que a maria-farinha é um ser que consegue habitar plenamente o presente: um presente que é verdadeiramente presente. Não se preocupa em andar para frente ou para trás, vivendo a lateralidade de um agora, de uma sucessão de agoras que é a vida possível - mesmo em tempos extremos.

Referências

BONO, Edward de. **El pensamiento lateral**: manual de creatividad. Buenos Aires: Paidós, 2000.

CARDOZO, M. A. O tempo em Além do apenas moderno, de Gilberto Freyre (1973). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 32., 2023, Rio de Janeiro. **Anais do Simpósio Nacional de História: democracia e direitos humanos: desafios para uma história profissional**. Rio de Janeiro: ANPUH-Nacional, 2023. p. 1-17.

DERRIDA, Jacques. **A besta e o soberano**: seminário (2001–2002). v. 1. Tradução e notas de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage; Lisboa: Coleção Skiagraphia's, 2024.

GROSSMAN, Evelyne. **Corpos hipersensíveis**: para além da diferença dos sexos. Tradução de Ana Kiffer. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2016. (Coleção Pequena Biblioteca de Ensaios).

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

MODENESI, Jean Calmon; VASCONCELOS, Conrado. O ser do animal segundo Martin Heidegger. **Geografares**, Vitória, n. 27, p. 222–242, 2018.

TSING, Anna Lowenhaupt. **The mushroom at the end of the world**: on the possibility of life in capitalist ruins. Princeton: Princeton University Press, 2015.

Márgenes temporales y fuerza geofísica de la praxis. El desafío entre destino y arrepentimiento en el tablero de la historia creatural

Prof. Dott. Gianluca Cuozzo¹

El ser humano, en el último tramo del siglo XX, se descubrió como el mayor consumidor de tiempo. Del tiempo pasado, como en el caso de un automóvil con motor de combustión interna con el que quemamos, en pocos instantes, el sedimento de procesos geológicos que se remontan, como mínimo, al Mesozoico, es decir, a 65 millones de años atrás. Pero también del tiempo futuro, en el que proyectamos nuestras expectativas de vida y de bienestar. Es evidente que la historia, en estas últimas décadas, ha sufrido una aceleración y contracción aterradoras, acercándose a los umbrales de su recapitulación conclusiva (que llamaría “apocalipsis termodinámica”, remitiéndome a conocidas teorías físicas). Lo que aún nos parecía enmendable, hoy, a la luz de las guerras feroces que se propagan en varias partes del planeta, de la reciente pandemia, de la urgencia de una crisis ecológica sin precedentes y de las consecuencias inmensas de una praxis tecnológica cuyas repercusiones actúan a escala planetaria (desplazando el umbral de los efectos catastróficos de una escala temporal humanamente mensurable a una dimensión de orden geofísico), adquiere un aspecto fatal, casi como si nuestro presente estuviese gobernado -como ya lo había entendido Karl Löwith en *Das Verhängnis des Fortschritts* (1964)- por fuerzas oscuras frente a las cuales corremos

¹ Università degli Studi di Torino.

el riesgo de sentirnos completamente indefensos, como si el tiempo no alcanzara para permitirnos revisar nuestros proyectos altamente entrópicos.

El Día del Juicio es algo actual en cuanto nosotros, como integrantes de una especie que consume tiempo geológico en efímeras fracciones de instantes, compendiamos entrópicamente eras geológicas con nuestras acciones históricas puntuales (cuyos efectos, sin embargo, son de enorme magnitud). Hay un salto de escala de lo temporal a lo geofísico [Fig. 1], del que no somos conscientes, pero que actúa subrepticamente en cada ejercicio de libertad bajo la forma de una “astucia del apocalipsis”. En cada instante de nuestra existencia, gracias al alcance sistémico de las consecuencias de nuestras acciones («en cuanto ellas son capaces de actuar a escala planetaria») (Morton, 2018: 159), es como si juzgáramos el entero decurso histórico, realizando involuntariamente algo decisivo para toda la historia del planeta (actuamos en una escala temporal, pero los efectos de nuestras acciones son de orden global, incidiendo en los equilibrios del todo en la forma de un juicio sobre toda la historia de la evolución). Nuestro actuar se asemeja al fenómeno de transmisión de ondas de choque en los fluidos, llamadas *shock waves*, cuya propagación radial desde el centro (origen de la perturbación de estado del fluido, debida a una acción puntual) produce efectos imprevisibles, hasta el conocido fenómeno catastrófico del Tsunami [Fig. 2]. De allí, creo, la necesidad de redefinir la huella ecológica (*ecological footprint*) como pecado sistémico, o «culpa ecológica». Esta definición testimonia la «dramática rescisión de los lazos con el mundo real» de nuestro *modus vivendi* (Chelazzi, 2013: 267), que imaginamos no negociable (según el obsesivo mantra TINA: *there is no alternative*); cesura que acorta nuestra expectativa de futuro bajo la forma del Overshoot Day (es decir, el agotamiento de los recursos renovables en un año solar, que en 2024 cayó el 14 de mayo, siete meses antes del fin del año solar) en una aceleración progresiva de la historia que deja poco espacio para el pensamiento y para idear estrategias eficaces de salvación. Cada año, además, esta fecha se adelanta algunas semanas, dando así una idea de la contracción temporal de la que somos responsables en nuestro actuar. Es como si «malvendiéramos irracionalmente nuestro futuro» (Morton, 2022: 176), anticipando el día de nuestro ajuste de cuentas.

Respecto al peso anti-sistémico de nuestro actuar en el mundo, propongo un pequeño experimento mental, repetible en cada instante de

nuestra vida. Pensemos qué ocurriría si, en el aquí y ahora (en una suerte de Día del Juicio inmanente y profano), se nos presentaran de golpe todos los residuos producidos hasta ese momento por nuestras actividades de consumo: latas, envoltorios de plástico, esqueletos de animales, peces devorados, montañas de desechos orgánicos, CO₂, emisiones de metano, animales e insectos que han sido arrollados en las rutas y autopistas, etc. Se trataría de una especie de *expositio in apocalypsim* del lado nocturno de nuestra existencia (que yo llamo el *relectus*), visto desde el punto de vista del contrapaso sistémico como efecto (negativo) de cada una de nuestras acciones aparentemente constructivas, de donde se desprende el efecto-tara (de desecho), contradictorio y antisistémico, de una vida obsesivamente orientada a la búsqueda del bienestar material. De la escatología, entendida como el estudio de las cosas últimas y el fin de los tiempos, a la escatología, entendida como la expresión plural de lo pútrido, hay un paso breve, y no puede sino poner en cuestión lo que hacemos y realizamos cotidianamente, ignorantes en gran medida de las devastadoras consecuencias de nuestras acciones.

Fin de los tiempos (o el tiempo del fin)

¿Existe acaso un punto de contacto entre la escatología (el discurso sobre las cosas últimas) y la crisis ecológica (la triste realidad del agotamiento de las condiciones materiales de existencia para la vida en general)? ¿Hay también un reverso metafísico, teológico, de la crisis que atravesamos? Parto de una sensación que acompaña a los “espléndidos” días de sol que, nosotros europeos, observamos cada vez con mayor frecuencia en otoño, en los que parece que el tiempo se hubiera dado vuelta como un guante para ofrecernos una primavera renovada, sin lluvias y con los inevitables incendios que ponen en riesgo los últimos paraísos naturales. La ciencia, para quien tenga oídos para escucharla, es clara: el *countdown* ha comenzado, estamos entrando en el fin de los equilibrios sistémicos del planeta. Ese fin no está adelante como un futuro más o menos remoto; si «el reino de Dios está entre nosotros» (Lc. 17,20-21), vale lo mismo –en nuestra específica *Jetztzeit* histórica– para el *finis mundi*: está presente en los alimentos que ingerimos, en el aire que respiramos, en el agua que bebemos, junto con las montañas de plástico, el vaciamiento de los mares, la destrucción de los bosques, la transformación de la flora y de

la fauna (como en el caso de la mutación de las migraciones de aves y abejas desquiciadas cuyos panales se encuentran plenos de vida en otoño, entre otros). De este modo el mundo grita el desastre que hemos creado, erosionando los «cimientos de la tierra» (*Job* 28,4).

En este momento histórico estamos experimentando una inmensa aceleración del tiempo, precisamente por los efectos sistémicos de la crisis ecológica, como si el destino de lo humano se estuviera jugando en el aquí y ahora (en el que, por tanto, la historia del mundo parece encontrar su epílogo). También el Papa Francisco, en una exhortación apostólica, escribía que «asistimos a una inusual aceleración del calentamiento, con una velocidad tal que basta una sola generación –no siglos ni milenios– para advertirlo. La elevación del nivel del mar y el derretimiento de los glaciares –eventos que en la naturaleza ocurren en el transcurso de eras geológicas– pueden ser fácilmente percibidos por una persona en el curso de su vida, y probablemente dentro de pocos años muchas poblaciones deberán abandonar sus hogares a causa de estos eventos» (Bergoglio, 2023: 6). Como se advierte, consumimos enormes cantidades de tiempo en instantes aparentemente banales de nuestra vida. Cuando encendemos un motor de combustión interna estamos quemando en un instante el producto de la transformación de plantas y dinosaurios que vivieron millones de años atrás. El petróleo es fruto de sedimentaciones de materia orgánica que tardaron eras geológicas en formarse, y nosotros lo quemamos, despreocupada y velozmente, en breves períodos de vida histórica, lanzando a la atmósfera residuos de materia orgánica –en forma de CO₂– que datan, como advertíamos, de hace al menos 65 millones de años. Aún no sabemos, ni desde el punto de vista físico ni psicológico, qué puede significar todo esto; pero es seguro que aquí entran en conflicto dos dimensiones o escalas del tiempo que colapsan entre sí: una a medida humana, la otra ligada a procesos naturales de magnitud incomparable respecto a nuestras vidas y a nuestro principio de utilidad (aplicable en una proyección temporal muy limitada). De hecho, escribe el biólogo Guido Chelazzi, «si comprimiéramos toda la historia de la Tierra en un solo día, la presencia humana –por devastador que sea su impacto– correspondería al último minuto» (Chelazzi, 2013, 215); y, sin embargo, esta presencia insignificante a escala global corre el riesgo de poner fin a toda la vida en el planeta, por una alteración imprevista de la escala temporal en que vivimos, y ello debido a los inmensos efectos de nuestras actividades

productivas y nuestro consumo desmesurado [Fig. 3]: más precisamente, nos encontramos dentro del período Cuaternario, en la época llamada Holoceno y en la última edad geocronológica llamada Meghalayano (es decir, los últimos 4.200 años de la historia del planeta).

El drama es que nuestras acciones, cuyo efecto es de índole global, manifiestan en sus consecuencias un carácter inercial cuyos efectos podrían ser irreversibles. Al querer remediarlas, «siempre se llega demasiado tarde, porque ninguna intervención puede detener el proceso ya iniciado» (Bergoglio, 2023, 1.7). El peligro, entonces, es «alcanzar un punto crítico. Aun si este punto de no retorno no fuera alcanzado, los efectos serían desastrosos y habría que tomar medidas precipitadas, con costos enormes y consecuencias económicas y sociales extremadamente graves e intolerables» (Bergoglio, 2023, 56).

Esta sensación, en lugar de hacernos demorarnos serenamente en un presente satisfecho de sí mismo, genera ansiedad y perturbación a nivel subliminal. Del nihilismo confortable de la sociedad opulenta, del que hablaban Luigi Pareyson y Augusto Del Noce, hemos entrado en el cono de sombra de una nueva inquietud que puede conducir tanto a un cinismo depredador satisfecho de una inmanencia sin futuro, cuya garantía de goce tiene fecha de vencimiento próxima («gozamos mientras dure», rodeados de los «restos desagradables de una fiesta sucia, gigantesca, psicopática, ya sin la gente que había bailado toda la noche hasta caer al suelo») (Dick, 2008, 122). Asistimos así a un sentimiento de angustia por el probable *finis mundi*, que no nos permite dormir tranquilos. Dicho con Timothy Morton, la relación de nuestra especie con la «magnitud terrestre» está profundamente afectada por ese carácter oscuro e inquietante que hoy sentimos como un malestar profundo y generalizado frente a una amenaza indeterminada: «strangely familiar and familiarly strange – uncanny, escribe el autor (Morton, 2020, 50); sujetos a una grave forma de “fobia ecológica”. El oso polar [Fig. 4], en equilibrio sobre el último fragmento de iceberg a la deriva en el mar Ártico,² es la proyección psicológica más fiel de este malestar interiorizado llamado «ecoansiedad» o «ansiedad ecológica»: una «sensación generalizada de que las bases ecológicas de la existencia están a punto de colapsar» (Albrecht, 2019, 47). Esta percepción, radical y subrepticia, se manifiesta en repentinos (y aparentemente

² Osos polares a la deriva en un témpano de hielo, en LIFEPALE, disponible en: <https://www.lifegate.it/droni-orisi-islanda>.

inmotivados) ataques de pánico: como si el mundo se vaciara, se volviera cada vez más pequeño, faltara el aire respirable y se nos quitara el suelo (las bases bióticas) bajo los pies, en una reducción general de nuestras expectativas de vida. Dicen los especialistas que un síndrome semejante también se manifiesta en sentimientos de melancolía, estrés, alienación, depresión, sensación de pérdida, trastornos del sueño, impulsos suicidas y aumento incontrolado de la agresividad. Creo que cada uno de nosotros, en ciertos momentos de su vida, se ha encontrado en estas condiciones sin entender bien cuál era la causa... Estamos suspendidos, como sobre el vacío, entre guerras, pandemias y el posible colapso del sistema-mundo; como si nuestro fin fuera inminente, aunque resulta difícil hacer un cómputo exacto del tiempo que resta.

Una bellísima imagen de este síndrome paralizante frente a lo ineluctable fue ofrecida por el film de Lars von Trier *Melancholia* (2012), que narra la inminente colisión entre la Tierra y el planeta Melancholia [Fig. 5]: si dependiera de mí, parece decir la protagonista Justine (Kirsten Dunst), pospondría la acción hasta el fin de los tiempos; mientras tanto intento arrastrarme tirando de esos pesados «hilos de lana grises que se me enredan en las piernas [...] tan pesados que arrastran» –hiedra y raíces viscosas, en realidad– que me retienen en el suelo de una naturaleza lánguida y triste, impregnada de entropía y disolución. En este suplicio vegetal solo la colisión entre un planeta errante y tétrico, «deslumbrante de negra invisibilidad», y la Tierra inerte puede poner fin a esa «dialéctica en estado de arresto» –o «imagen de sueño» (Benjamin, 1986, 15)– en la que nada puede cambiar.³ Lo importante, parece decir el director complacido con el fármaco excesivamente estetizante de su arte (de hecho muy politizado), es que el colapso sea general, que involucre a toda la humanidad y, sobre todo, que sea bello de ver.

Sin embargo, ante la crisis es necesario actuar. Estamos como frente a un cruce de caminos, en el que se define el futuro de nuestra especie.

3 Entre las diversas interpretaciones de la *Melancholia I* de Dürero, hay quienes sostienen que la representación se inspira en la caída de un aerolito cerca de Ensisheim, entre Basilea y Colmar, el 7 de noviembre de 1492: este presagio milagroso enviado desde el cielo haría su aparición en el grabado dos veces: «Arriba, en el momento de la caída, una segunda vez, abajo, en la forma de un poliedro»: C. Makowski, *Albrecht Dürers Lucas Cranach mélancolie(s)*. Paris: Somogy Édition d'Art, 2012, p. 49. En este sentido, la interpretación ofrecida por la película de von Trier es hija de este "reduccionismo astrológico" aplicado a la interpretación de la alegoría de Dürero: «El hecho de no haber sabido hasta hoy vincular la caída del meteorito de Ensisheim [...] con sus dos representaciones, conectadas entre sí, presentes en la *Melancholia I* de 1514, ha bloqueado el camino a todos los posibles análisis iconográficos de este grabado único y sublime, grabado que solo ahora podemos comprender y analizar de manera detallada y coherente»: C. Makowski, *Albrecht Dürers Lucas Cranach mélancolie(s)*. Paris: Somogy Édition d'Art, 2012, p. 49.

Como escribía el economista turinés Aurelio Peccei, fundador del Club de Roma, si quieren actuar no busquen cifras exactas, datos matemáticamente seguros. No los tenemos, y cuando los tengamos será demasiado tarde. Nuestra ignorancia de los límites que existen en la capacidad de la Tierra para sostenernos es piramidal. Es igualada solo por nuestra voracidad, que nos empuja a aprovechar todos los recursos, lo más posible y lo más rápido posible. Sin embargo, tenemos indicios suficientemente confiables para darnos cuenta de cuán grande y grave es la degradación de nuestro hábitat terrestre. Este es dañado y saqueado tanto por una mayoría pobre que destruye sus recursos simplemente para sobrevivir día a día, como por una minoría rica e insaciable que consume y derrocha estos recursos desmesuradamente. Los millones de pobres no logran pensar en el mañana, los pocos otros no se preocupan por él (Peccei, 1974: 78).

Día del Juicio

Si la catástrofe ya está entre nosotros, entonces también el Día del Juicio podría ser un día cualquiera. Como ocurre en el mundo de Kafka –y pensemos en *El proceso*– asistimos a una secularización del Día del Juicio (*Weltgericht*) en el Juicio de todos los Días (*offen Tage, gemeine Tage*, conforme a la fórmula utilizada en el léxico jurídico del imperio carolingio) (Cantù, 1844: 225), según la cual este momento decisivo para la historia de la humanidad podría compendiarse en el «gesto más banal y ordinario» de cualquier ser humano: de modo que «en el instante supremo, el hombre, todo hombre, queda entregado para siempre a su gesto más ínfimo y cotidiano» (Agamben, 2005: 27). Escribe Kafka: «es solo nuestra concepción del tiempo la que nos hace llamar juicio universal al juicio final; en realidad se trata de un juicio sumarísimo (*Standrecht*)» (Kafka, 2013: 797), *in loco* –y cabe recordar que el término alemán hace referencia explícita a la ley marcial (*Lex Martialis, Kriegsrecht*), en virtud de la cual el ejercicio del derecho público, en condiciones absolutamente excepcionales, puede pasar a manos del comandante militar supremo, asistido por un tribunal llamado Corte Marcial.

Pienso que para comprender este juicio último en forma de condena (inapelable) en el aquí y ahora, se debe remitir al Manuscrito 483 (incluido en los Materiales preparatorios de las *Tesis sobre el concepto de historia*) de Walter Benjamin, un genial intérprete de las novelas y relatos de Kafka:

El dicho apócrifo de un Evangelio: juzgaré a cada uno por el acto en que lo encuentre (Justino, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 47: «en el estado en que os sorprenda, os juzgaré») —arroja una luz muy particular sobre el día del juicio. Recuerda una anotación de Kafka: el juicio final es una corte marcial [*Standrecht*]. Pero añade algo: el día del juicio, según este dicho, no se distinguiría de los demás días. Este dicho evangélico proporciona de todos modos el canon para el concepto de presente que el historiador hace suyo. Cada instante es el instante del juicio sobre ciertos instantes que lo han precedido (Benjamin, 1997: 91).

De modo análogo, escribe Benjamin en el fragmento *In der Sonne* (1932):

Existe entre los jasidim un dicho sobre el mundo por venir que dice: allí todo será dispuesto como aquí. Como es nuestra habitación, así será también en el mundo por venir; donde nuestro niño duerme ahora, allí dormirá también en el mundo por venir. Lo que llevamos puesto en este mundo, lo llevaremos también en el mundo por venir. Todo será como aquí —apenas apenas diferente (Benjamin, 2003, 329).

Me pregunto si esta perfecta actualidad del Día del Juicio, que se manifiesta en cada instante histórico como un posible momento de catástrofe, no sea precisamente lo que experimentamos ante la crisis ecológica. Allí donde la condena, que sopesa nuestra responsabilidad frente al daño irreversible infligido a los equilibrios de la vida, puede alcanzarnos en cada gesto singular, en el cual actuamos en favor o en contra de las leyes que rigen la naturaleza en sus infinitas interconexiones sistémicas. También por efecto de un perverso mecanismo de heterogénesis de los fines, que produce, en las consecuencias de nuestros actos, un salto de las repercusiones del plano individual al plano sistémico (potenciando enormemente la responsabilidad por los efectos de nuestro obrar). Aun sin conocer perfectamente esos vínculos que regulan ese sistema cerrado y autopoietico que es la vida —o, mejor dicho, quizá precisamente porque no los conocemos del todo—, escribía Arne Næss, deberíamos actuar siempre con extrema cautela, admitiendo nuestra ignorancia respecto de las consecuencias funestas de una praxis temeraria o, por lo menos, no del todo previsoras.

Los ecosistemas en los que intervenimos suelen encontrarse en un estado de equilibrio particular que se supone más benéfico para la

humanidad que un eventual estado alterado, con sus consiguientes efectos imprevisibles de vasto alcance. En general, sin embargo, es imposible recrear el estado inicial una vez que una intervención lo ha modificado, con consecuencias graves e indeseadas, mientras que la intervención misma, que por lo común apunta a obtener alguna ventaja miope para una pequeña porción de la humanidad, tiende a ser perjudicial para todas o para la mayoría de las demás formas de vida. El estudio de los ecosistemas nos hace conscientes de nuestra ignorancia (Næss, 1976: 1994).

El espectro del Juicio, en relación con nuestro obrar antisistémico, es inmanente al gesto singular, el cual produce —en las consecuencias que generamos a escala planetaria, en la que estamos necesariamente implicados— su propia condena: la misma extinción de la especie. Quisiera ejemplificar este “salto sistémico y consecuencial” del obrar con la imagen del rinoceronte captada por Brent Stirton en su fotografía *Memorial of a species*, ganadora del premio *Wildlife 2017*: se trata de un raro rinoceronte negro del África oriental,⁴ abatido por un cazador furtivo para apoderarse del cuerno (seccionado con motosierra), cuyo valor en el mercado negro supera al de cualquier sustancia estupefaciente existente.⁵ Un solo gesto se traduce aquí en un acontecimiento epocal, que genera un vacío en la cadena de especies presentes en el planeta, con un daño incalculable desde el punto de vista de las bases bióticas de la supervivencia en general, daño que coincide con la reducción del *pool* genético que sostiene la biodiversidad. Este empobrecimiento es causa de una verdadera «hecatombe florofaunística» (Chelazzi, 2013: 257)—circunstancia que, como es sabido, reduce las posibilidades de supervivencia de la propia especie humana, cuya salud general se garantiza mediante la biodiversidad presente en el sistema-mundo. Ahora bien, tal autocondena inscrita en el gesto singular, debido al colapso del tiempo sobre sí mismo por efecto de la fusión de dos órdenes de escala temporal (histórica en las intenciones del agente, geofísica en las consecuencias), nos convierte, como en un círculo vicioso o *loop*, al mismo tiempo en agentes y pacientes, científicos (quienes pretenden salvar el mundo) y verdugos, sujeto y objeto de un

4 B. Stirton, *Memorial to a Species* (Winner 2017 Wildlife Photographer of the Year): <https://www.nhm.ac.uk/wpy/gallery/2017-memorial-to-a-species>

5 El cuerno de rinoceronte, en 2019, valía aproximadamente 95 mil dólares por kilo, frente a los 91.600 dólares de la cocaína (valor de mercado en Italia); por lo que “calculando el peso de cada cuerno, cada rinoceronte puede representar un negocio que va de los 750.000 al millón de dólares”: *Il corno di rinoceronte è più caro della cocaina, inarrestabile il mercato nero*, en “La Stampa”, 27 de junio de 2019 (https://www.lastampa.it/la-zampa/2013/11/12/news/il-corno-di-rinoceronte-e-piu-caro-della-cocaina-inarrestabile-il-mercato-nero-1.35955413?refresh_ce).

obrar que escapa a todo control. Como seres singulares somos libres de elegir, mientras que como especie nos descubrimos de pronto en manos del destino (desencadenado por nuestras propias acciones individuales). Como en las mejores *detection stories*, el investigador es el criminal, y a menudo tiene la inquietante sensación de serlo (la pasión de Sherlock Holmes por Moriarty acaso resida entera en este secreto inconfesable) (Cuozzo, 2022: 249-250).

Como escribía Löwith en el ensayo citado, «a causa de las mismas fuerzas productivas que la humanidad ha desencadenado», hoy experimentamos «una extraña coincidencia de fatalismo y voluntad de progreso» (Löwith, 1985: 167); el progreso, junto con sus efectos colaterales, «pende hoy sobre nosotros, se ha vuelto nuestro sino». Nada más convincente, para describir la situación en la que hoy se encuentra el linaje humano, que volver a beber del mito de Prometeo, por un lado, y del del vaso de Pandora, por el otro: estamos, en efecto, a merced de fuerzas inmensas, desencadenadas por nuestra acción ciega, desmesurada y ultrajante; «la crisis ecológica es pandórica, obra del propio hombre» (Sennett, 2008:12); vano es intentar resistirla confiando en la «ciega esperanza» (Löwith, 1985: 167). El destino que se nos perfila, una vez más, sería el cielo plomizo que envuelve la melancolía dureriana (*Melancholia I*, grabado a buril de 1514).

Arrepentimiento

El Día del Juicio, decíamos, está en acto en cuanto nosotros, como miembros de una especie que consume tiempo geológico en fracciones de instantes, compendiamos entrópicamente eras geológicas con nuestras acciones históricas puntuales (cuyos efectos, sin embargo, son de orden global). Pero si la devastación del planeta tiene la forma teológica del pecado, el único remedio posible es el arrepentimiento. Ahora bien, con este concepto intento formular una doctrina de la praxis caracterizada –a través de bucles de retroalimentación de orden ético-práctico– por la posibilidad de volver sobre los propios pasos, retomando el hilo de la acción allí donde el producto bruto de ella (o efecto-tara) se muestra demasiado oneroso, insostenible desde el punto de vista de las consecuencias producidas en el ambiente circundante. Lo que el arrepentimiento pone en evidencia es el carisma de la reversibilidad inherente a nuestras acciones. El arrepentimiento es la única experiencia humana en que la historia resulta

de hecho reversible, desmintiendo lo que Gianni Vattimo definía como la «estructura edípica del tiempo», según la cual cada instante presente mata a su pasado más reciente, volviéndolo así a la par de una figura paterna ya no plausible de ser evocada en el recuerdo (Vattimo, 1974: 249). Esto permite una teoría de la praxis que contempla un proceso decisional a la inversa, hacia la aceptación de aquellas opciones de sentido que habíamos dado por descontadas, volviéndolas como tales inoperantes.

En esta posibilidad de reversibilidad de la acción, explicable científicamente a través de la teoría de los bucles de retroalimentación, se asoma sin embargo una dimensión de excedencia, que –para la teología– no parece poder resolverse en el plano de la pura inmanencia: me refiero al elemento de la gracia, sin la cual la recapitulación del tiempo implicada por el gesto arrepentido del individuo sería del todo impensable. Y es por este prodigio, radicado *ex parte hominis* en la memoria y en la facultad de elección, que Agustín podía quizá escribir «*etenim tu quoque, misericors Pater, plus gaudes de uno paenitente quam de nonaginta novem iustis, quibus non opus est paenitentia*» (*Confesiones* VIII 3,6). Véase, a este respecto, lo que señalaba el Papa Francisco en *La gracia del arrepentimiento*: «cuando nosotros hacemos el examen de conciencia o nos preparamos para la confesión, no debemos hacer solamente una lista de los pecados, como la guía telefónica o la lista que sale en los supermercados: no»; hay que reconocer más bien «este pecado que he cometido delante del Señor: siempre hacer el reporte: “Yo he hecho esto delante de ti”», sintiendo toda nuestra insuficiencia respecto al bien; porque «la vergüenza es una gracia», a la que sigue –del todo inexplicablemente, porque la acción humana y la divina no son simétricas– el perdón (Bergoglio, 2017).

En el fondo, el arrepentimiento no es nada diferente de la *docta ignorantia*, potenciación intelectual obtenida para Cusano a través de un don del *Pater luminum*: el saberse inadecuado respecto al conocimiento último de la verdad, tal que «*cui nihil scire, nisi quod ignoraret*» (Cusano, *De docta ignorantia*, I, c.1, n.6). Solo que aquí, en el caso del arrepentimiento, se trata de actuar en consecuencia a esta conciencia de la falibilidad, manifestando el propio replanteamiento, en la concreción de la acción, la posibilidad del error y, al mismo tiempo, la de un volver arrepentido sobre el proceso decisional mediante la percepción de un estado de vergüenza, en el que se percibe toda nuestra insuficiencia y, en consecuencia, la ansiedad de una mejora. El proceso deliberativo que tiene

como resultado una dada acción puede así ser atravesado a la inversa en la humildad y en la misericordia, hacia la aceptación de aquellas opciones de sentido que habíamos dado por descontadas, olvidándolas y volviéndolas inefectivas a favor de elecciones que aparecían graníticas.

Como todos saben, Ernst Bloch, para definir la utopía, remitiéndose justamente a Cusano, había utilizado la fórmula de la *docta spes* (Bloch, 2005, 102); a propósito del arrepentimiento, con referencia a la religión, podríamos hablar de una “docta ignorancia de orden práctico”, o *docta paenitentia*, que aconseja –frente a las consecuencias negativas de carácter sistémico producidas por nuestras acciones– revisar radicalmente el proceso decisonal, volviendo sobre las premisas de nuestras acciones con sentido de *verecundia* y *humilitas*. Pero, una vez más, hay que señalar cómo el arrepentimiento del individuo es poca cosa respecto a los efectos geofísicos desencadenados en el planeta por nuestro «paso en falso» estructural (*Predicament of Mankind*, como el Club de Roma definía nuestras acciones orientadas a la creación de un falso bienestar social) (Meadows, 1972: 10). Solo la gracia, mediante el don sobrenatural del perdón, podría permitir este pasaje de lo singular a lo universal, potenciando sobrenaturalmente los efectos de nuestras acciones –pero esta conversión religiosa de los efectos prácticos del plano histórico al geofísico no es objeto de tratamiento filosófico, y mucho menos de cálculos de orden científico. Este salto, en definitiva, solo puede ser esperado, poniéndonos frente a él con «humilde confianza» (para citar a Kant).

Podríamos entender mejor el punto en discusión remitiéndonos a la primera *Tesis sobre el concepto de historia* de Benjamin, donde se presencia una inédita partida de ajedrez, sobre el tablero de juego de la historia creatural, que opone un muñeco vestido de turco, que llamamos materialismo histórico, a cualquier otro jugador que quiera ganar la partida decisiva a favor o en contra de la salvación del mundo (para Benjamin se trataba del Nazismo, descrito como el Anticristo). Ahora bien, escribe Benjamin, el muñeco del materialismo puede ganar la partida únicamente si este es manejado, mediante hilos invisibles, por el enano de la teología, que está oculto agazapado bajo el tablero de juego: «vencer debe siempre el maniquí llamado “Materialismo histórico”. Este puede competir sin problema con cualquiera si toma a su servicio la teología, que hoy [...] es pequeña y fea y, entre otras cosas, no debe dejarse ver» (Benjamin, 1997: 21). Nosotros, bien mirado, estamos en la misma situación: solo podemos

esperar un salto de escala, en sentido positivo, en lo que respecta a las consecuencias de nuestras acciones, y que nuestros méritos individuales, a raíz de una íntima contrición, incidan en el todo, remediando una crisis global. Y esta esperanza, para ser fundada, solo puede tomar a su servicio la teología (cuyo punto fuerte, en la exaltación de la memoria, es el de ver en el tiempo un vector transitable en ambas direcciones: hacia adelante, hacia el futuro; y hacia atrás, mediante el arrepentimiento y el perdón, hacia un pasado que aún tiene mucho que decirnos).

A la luz de esta doctrina del arrepentimiento, y de la posibilidad de revisar los procesos deliberativos que llevaron a ciertas consecuencias catastróficas, la historia humana se perfila no tanto como una línea recta irreversible, cuanto más bien como una serie de nudos –o bifurcaciones decisivas– en que ejercitar determinadas opciones. En este sentido, tenía razón Augusto Del Noce en ver en la historia del pensamiento moderno la copresencia de más direcciones y tradiciones de pensamiento respecto a la de la secularización, entendida como proceso necesario e irreversible (Del Noce, 2010). El acontecer histórico aparece entonces constituirse en la superación de bifurcaciones ideal-reales altamente significativas, detrás de las cuales se esconde la posibilidad del arrepentimiento y del repliegue sobre lo ya-sido, en vista de una solución completamente nueva, compatible de hecho con el mundo en que vivimos y con los nuevos desafíos que este nos presenta. Escribía Benjamin, «es de importancia vital reconocer los pensamientos en la encrucijada, en un determinado punto de su desarrollo: eso quiere decir concentrar la nueva mirada sobre el mundo en puntos donde se debe decidir sobre su carácter reaccionario o revolucionario» (Benjamin, 1986: 1054).

Un ejemplo de este cruce de alternativas cualitativas, resueltas en el pasado reciente de un modo nada racional, favoreciendo elecciones discutibles aún hoy revocables (Benjamin diría precisamente hoy, en el instante decisivo de la «legibilidad histórica», pues muy probablemente «si no hacemos algo nosotros, para las generaciones futuras será demasiado tarde») (Passmore, 1986, 109), hace referencia a la invención del auto eléctrico. Ahora bien, es poco conocido que en los años '70 y '80 del Ochocientos, en Estados Unidos, se proyectaron y realizaron los primeros autos eléctricos, inventados para resolver los problemas de contaminación (el estiércol que se acumulaba en las calles en forma de fango) debido al intenso tráfico producido por los vehículos tirados por caballos: «en 1897

la máquina más vendida en Estados Unidos era un vehículo eléctrico: la Columbia Motor Carriage, de la Pope Manufacturing Company. Los vehículos eléctricos se vendían más que aquellos alimentados a vapor y a gasolina» (Standage, 2021: 66). Aún en 1914 Henry Ford tenía en mente un auto eléctrico de bajo costo, que pensaba proyectar con Thomas Edison [Fig. 10]. A decidir en favor de los motores a combustión fue el sentido de libertad que estos favorecían, pudiendo contar con una mayor autonomía (Standage, 2021: 67). Además, el motor eléctrico, de fácil mantenimiento, resultaba poco “viril”; acaso este podía ser adaptable a la imagen bastante patriarcal de la mujer, que solo necesitaba breves desplazamientos para hacer las compras en el vecindario. A los varones, en cambio, les gustaba tener que ver con motores sucios, que podían manipular con competencias técnicas casi “esotéricas”. ¿Pero no habría sido una gran ventaja apostar desde el principio por lo eléctrico, vistos los problemas actuales, desde la contaminación hasta la estructura geopolítica global, ligados a los combustibles fósiles? La gran disponibilidad de hidrocarburos ha sido un espejismo que duró poco más de un siglo, del que se desprendieron consecuencias devastadoras. De hecho, escribe Ivan Illich refiriéndose a los combustibles fósiles, «la equidad y la energía pueden crecer paralelamente solo hasta cierto punto»: el continuo esfuerzo de la industria por atiborrar a la sociedad con cantidades de energía cada vez mayores que degradan, empobrecen y finalmente frustran a la mayoría de la población, sofocada como está por los residuos (smog, polvo fino, CO₂, aceites usados, carcasas de autos que crecen como bosques de chapa oxidada en las periferias urbanas), por el embotellamiento de las vías de tránsito y enajenada por la obscena metamorfosis del espacio urbano por las nuevas exigencias de la viabilidad, que «transforma el territorio en una pirámide de circuitos recíprocamente inaccesibles» (Standage, 2021: 12), mientras el aire de nuestras ciudades se ha vuelto irrespirable.

Otro ejemplo podría hacerse respecto a la tecnología fotovoltaica y a la nuclear. Aquí, incluso, la proximidad cronológica de los dos descubrimientos/invenciones toca los lazos de consanguinidad entre los inventores en cuestión:

El efecto fotovoltaico, la creación de un potencial eléctrico bajo el efecto de la luz solar, fue descubierto en 1839 por Alexandre-Edmond Becquerel, que era el padre de aquel Henry Becquerel que, más tarde, descubriría la radiactividad. Así, ya en la segunda mitad del Ochocientos había quien intentaba fabricar celdas solares

con la idea de producir energía, aunque nadie sabía explicar cómo funcionaban (Bardi, 2011: 177).

Y, también a este respecto, podrían ser avanzadas las mismas observaciones sobre tasa de contaminación, funcionalidad y aporte de democracia ofrecido por las dos alternativas que se presentaron en la historia de las ciencias aplicadas; se trata, una vez más, de la confrontación entre una solución sucia (que se aprovecha de la momentánea opulencia energética no renovable) y una limpia (como emancipación de la «carencia que la sociedad industrial industrialmente cultiva» (Illich, 2005: 41) mediante la producción de excesos, los cuales, más allá de su ventaja inmediata, empobrecen el mundo y atentan contra la vida).

Metafísica de las libertades y juego de la salvación

Reflexionar, en este contexto apocalíptico, sobre categorías tales como la libertad (en sentido nouménico), el pecado ecológico, la naturaleza como complejo de interdependencias sistémicas y el arrepentimiento cibernético de la acción, confiere a nuestro pensamiento —hecho extremo como los tiempos que habitamos— un carácter epocal y una radicalidad totalmente nueva. La filosofía, en particular, es inducida a redescubrir el valor de la apuesta y del riesgo, según la enseñanza de Giuseppe Riconda (2016: 41); apuesta y riesgo a los que debe corresponder un fuerte compromiso ético en la lucha contra toda visión determinista de la historia. El tema del juego, en el sentido humanístico del *serio ludere*, ofrece el marco teórico de un nuevo paradigma de la acción, en el que podría darse —si tan sólo lográsemos deshacer el enredo temporal que nos clava a un presente granítico y sin salida— nuestra última salvación. Un autor como Cusano, en estas últimas consideraciones, nos será de gran ayuda.

Dios, con la creación del mundo, ofreció al hombre un campo de juego —bellísimo e improporcionable en su totalidad («indefinido», diría Cusano)—, dejándole la enorme posibilidad de volver a poner las cosas en su lugar (cambiar estrategia pragmática) cada vez que éste elija trayectorias de realización poco fructíferas, que no generan equilibrio y armonía en la realidad que nos rodea, en la que actuamos y obramos con entusiasmo (positiva o negativamente). Estas trayectorias de vida negativa

el filósofo Vincenzo Gioberti las llamaba «antiesquemas», verdaderas alteraciones ontológicamente erosivas de cuanto prevé el proyecto creativo originario divino: espacios vacíos, altamente entrópicos, en medio del mundo creado. Una imagen sugestiva y eficaz de esos “vacíos ontológicos”, entendidos como fuerzas activas que erosionan los cimientos del mundo de fantasía, la ofreció el escritor Michael Ende en la novela *Die unendliche Geschichte* (1979), que es mucho más que un relato fantástico. Hoy, gracias a la cibernética, sabemos que todo está conectado, como ya había intuido Giordano Bruno con su teoría de los vínculos: toda pequeña alteración de un dato marginal del planeta repercute en el todo de lo viviente. Y este todo, nosotros lo llamamos tendencialmente naturaleza–universo–mundo creado, cualquiera sea la acepción que se quiera dar a cada uno de esos términos. Yo lo definiría, con Löwith, el «todo existente por naturaleza», entendiendo sus equilibrios en sentido cibernético, conforme a la teoría de la dinámica de sistemas de Jay Forrester [Fig. 11] o de los flujos de la vida de James Lovelock (que, para describir los procesos vitales, utiliza los conceptos físicos de *conveyor-belt* (Lovelock, 2000: 5) y de anillo de retroalimentación, de modo que se mantienen, en las relaciones de lo viviente, «*relatively constant conditions by active control*») (Lovelock, 2000: 10).

Estas nuestras maniobras, a veces nefastas, en principio son siempre corregibles y enmendables: he aquí la gran bondad de Dios, que no quiere convertir la libertad del hombre —cosa metafísicamente grandiosa— en un peso insoportable, un fardo para el hombre, como querría hacer creer, en cambio, el Gran Inquisidor de que escribe Dostoyevski en *Los hermanos Karamázov*: según él, el ser humano debería renunciar al arbitrio para ser feliz, reduciéndose a un buen animal encadenado, al que se le aseguraría diariamente un pan para su mera subsistencia biológica (en una blasfema inversión del *Pater noster*).

La libertad, en el marco de una teología cristiana, no puede ser ofrecida al hombre junto con la sensación opresiva —aunque sólo sea como sospecha— de que ella es un fardo insostenible, del que sería mejor prescindir. Su puesta en ejercicio, innecesario decirlo, debe ser sin duda libre, sin prohibiciones, ataduras ni censuras preventivas de ningún tipo. Y así la entiende el hombre, desde su primer ejercicio. El mito del árbol del jardín del paraíso, con la relativa prohibición, es válido sólo retroactivamente; afirmarlo al comienzo de los tiempos volvería la vida

enteramente insoportable: este mito tiene más validez para nosotros hoy que para Adán y Eva, quienes tal vez ni siquiera tenían aún claro en la mente qué pudo significar actuar libremente (teniendo, en el jardín del Edén, todo lo inmediatamente deseable disponible). Muy distinto es que se trate de un aviso que puede hacerse valer sólo al final de los tiempos, cuando el hombre es maduro para comprender el sentido de su historia y su papel específico en ella. Como sostiene Franco Fabbro, «a diferencia de todos los demás organismos vivientes, los seres humanos, gracias a su psique, su lenguaje y su cultura, son —dentro de ciertos límites— libres de actuar y de aspirar al conocimiento consciente y a la “sabiduría”. Por estas razones son responsables de sus acciones constructivas (bien) o destructivas (mal)» (Fabbro, 2024, 14). Este mito bíblico, por tanto, es una esfinge que mira desde un tiempo remoto, el de los orígenes; pero contiene un aviso prospectivo, válido para nosotros, traducible en un llamado —provisto de rasgos de urgencia y peligro— que concierne únicamente a nuestra actualidad histórica, el aquí y ahora, en el que nuestra libertad se encuentra ante una encrucijada: donde puede perpetuar su proyecto nefasto, antiesquemático y nihilista (el disfrute sádico y egoísta de las últimas reservas disponibles), o bien arrepentirse en la forma de una *ars paenitentiae*, contrapuesta por otro acto libre, independientemente de nuestros cálculos: el perdón divino.

El Creador, respecto de un uso irresponsable de la facultad del libre albedrío, aunque no hubiera inhibido la posibilidad de errar, no obstante, en la historia, no nos priva de señales de peligro: filosóficamente, las llamaría “*warnings* de sistema” gracias a los cuales deberíamos entender que hace falta revisar drásticamente los proyectos perseguidos. La ciencia, de hecho, en el ámbito cibernético, los define como “*feedbacks* negativos”, análogos a los percibidos por el murciélago en forma de ultrasonidos mediados por el ambiente. Tal urgencia de revisión, nosotros, desde la perspectiva de una antropología de la praxis fundada éticamente, la hemos definido como facultad del arrepentimiento (ascendiendo desde los efectos hasta las causas de nuestras acciones). En este lugar preciso, el de la libertad en ejercicio en el tiempo histórico (en el que puede proceder adelante y atrás a lo largo del eje del devenir), la imagen bíblica de la manzana se clarifica como ocasión de ejercicio —por segunda vez— de una opción histórica libre, frente a un obstáculo imprevisto. Esta resolución libre, que duplica el tiempo remontándose hacia las premisas, es arriesgada

y sin seguridades preliminares; en todo caso, no tiene nada que ver con un impedimento metafísico que nos concierne, desde el inicio, como un reproche granítico y paralizante (lo que en cibernética se denomina un “bloqueo de los flujos dinámicos” que atraviesan la vida). Lo mismo, a bien ver, ocurre con la imagen del monolito en *2001: Odisea del espacio*, film de Stanley Kubrick de 1968 [Fig. 12]: ese objeto enigmático, que atraviesa la película como una suerte de providencia muda e indiferente a los destinos humanos, no impide la errancia de la historia humana, desde que el australopiteco —pariente cercano de las antiguas «bestias insensatas» de Giambattista Vico— comprende que puede usar un hueso, como prolongación del brazo y «multiplicador de energía» (Fabris, 2018: 93), como instrumento de ofensa, para agredir e incluso dar la muerte a sus semejantes. Con ese episodio, a nivel evolutivo, el ser humano se afirma como miembro de la especie perturbadora por excelencia, de modo que «tras haber adaptado a sí mismo los ecosistemas, descubrió que podía adaptar los ecosistemas a sí mismo» (Chelazzi, 2013: 201), pasando de la fase invasiva (a nivel de nichos ambientales) a la manipulación progresiva y radical de las componentes bióticas y abióticas de los ecosistemas para adaptar el entorno a sí.

A partir de ese momento, el *homo sapiens* tendrá que ver con un mundo tejido de mediaciones diversas, es decir, de instrumentos y prótesis inicialmente rudimentarias, que se volverán cada vez más evolucionadas, hasta las potencialidades simbólico-pragmáticas del instrumento (*Zeug*), siempre *in-vista-di*, tematizadas por Martin Heidegger en *Ser y tiempo* (1927). El ser del espíritu, como decía Hegel respecto de la frenología, «es un hueso»; quizá se trate justamente de ese hueso-instrumento de Kubrick, que, desde el punto de vista funcional, no es distinto de un iPad, un kaláshnikov o de un rayo láser de un guerrero Jedi. Si en ese tramo de la secuencia cinematográfica, sobre la cabeza del simio, surcara el cielo un aeroplano o una nave espacial, nadie podría, en rigor, sorprenderse. En el comienzo ya está contenido todo lo que ocurrirá a lo largo de los milenios sucesivos: desde los primeros automóviles con motor de combustión interna hasta los *shuttles* espaciales, del ábaco al megacomputador llamado HAL 9000. Como se decía, en ninguna fase de esta historia milenaria el don de la libertad comporta una imposibilidad o un límite mítico de ejercicio; al contrario, encuentra su plena realización sólo en el horizonte del perdón, que es un acontecimiento de verdad que

supera la puntualidad de los resultados históricos de nuestras acciones, haciéndolas capaces de incidir sobre el todo (superando, a la inversa, la brecha de escala temporal antes mencionada).

El Cusano en el *De ludo globi*, escenifica esta posibilidad de revisar los proyectos de vida, fundados en una sólida concepción metafísica y cristológica, mediante una verdadera filosofía del intento, que puede ser figurada con una praxis experimental (y a la vez un ejercicio lúdico): el juego de la pelota (esfera). Cada esfera, provista de una forma cóncavo-convexa, es un espíritu creado, lanzada hacia un campo de juego constituido por nueve círculos concéntricos, cuyo centro es el Verbo encarnado (la verdad, a la que se llega, intento tras intento, lanzamiento tras lanzamiento, por una trayectoria en espiral) [Fig. 13]. Asprezas del terreno, condiciones atmosféricas e imprevisibilidad del movimiento de la esfera sobre el plano irregular (puesto que cada vez que la pelota cóncavo-convexa toca el suelo presenta una parte distinta de su superficie gibosa) hacen de cada lanzamiento hacia el centro de los nueve círculos concéntricos un caso único e irrepetible. La fortuna, escribe Cusano al respecto, «puede llamarse aquello que acontece fuera de la intención», no pudiendo entrar sino como mera variable absolutamente imprevisible en la estrategia de juego del jugador. La pelota, en tal sentido, «no se mueve según la intención de quien la lanza, sino también según la fortuna» (Cusano, *De ludo globi*, I, n.55). Ese elemento de contingencia, que distingue profundamente cada tiro de otro independientemente de la intención del jugador, es ejemplificado por el Cusano mediante el lanzamiento de un puñado de guisantes sobre un pavimento plano: «se comportan de tal manera que ningún guisante se mueve ni se detiene igual que otro, y el lugar y el movimiento de cada uno es diferente» (Cusano, *De ludo globi*, I, n.84). Ese elemento de accidentalidad depende justamente de la contingencia, que tiene que ver con el azar, lo que no puede atribuirse a la responsabilidad de quien arroja los guisantes simultáneamente en un solo gesto y, por tanto, aparentemente de la misma manera.

En la experiencia lúdica del lanzamiento repetido de la esfera surge una reflexión embrionaria sobre la función heurística del error, sobre el arrepentimiento estratégico de la acción, sobre la dimensión conjetural del saber, de modo que el proceso de transformación del alma *ad Dei imaginem* (allí donde, en el principio, «*sic imago quod veritas*») (Cusano, *De visione Dei*, c.15, n.65) se abre a un espectro de posibilidades a menudo

contradictorias, o cuando menos no definitivas y revisables indefinidamente. Cada jugador, escribe Cusano, por más que no pueda saber de antemano «mientras la pelota está en movimiento, en qué punto se detendrá [...] sin embargo, sobre la base de la costumbre y del ejercicio» —y por tanto perfeccionándose constantemente en la trayectoria que imprime a su esfera, lanzamiento tras lanzamiento—, «se podrá prever con una conjetura verosímil si la pelota se detendrá en el círculo». Cada esfera, concluye el Cusano, «puede terminar su giro en el círculo, con el ejercicio de la virtud» (Cusano, *De ludo globi*, I, n.59): lanzamiento tras lanzamiento, intento tras intento, error tras error.

Es el misterio más alto de este juego, por el cual aprendemos que las inclinaciones y los modos naturales de proceder en línea curva se modifican con el ejercicio de la virtud de manera que, tras muchos cambios, mutables vueltas en redondo y desviaciones, podemos reposar en el reino de la vida. Ves que uno lanza la pelota de una manera y otro de otra, permaneciendo sin embargo en la pelota la misma curvatura. Se mueve y se detiene de modo distinto según la diversidad del impulso, y nunca sabemos con seguridad, antes de que se detenga, dónde finalmente se parará. Quien ve que la pelota, lanzada por uno, alcanzó el centro, y piensa en querer imitarlo, efectúa varios [lanzamientos] y progresa (Cusano, *De ludo globi*, I, n.54).

Este carácter provisional y revisable de toda conjetura y operación del pensamiento, tanto en el plano gnoseológico como en el ético y artístico, anticipa en el fondo los procedimientos de falsación de Karl Popper: la conciencia de la falibilidad humana, ya captada por Cusano en la paradójica fórmula de la *docta ignorantia* (según la cual «*nihil scire, nisi quod ignoraret*») (Cusano, *De docta ig.*, I, c.1, n.6), es el núcleo de toda teoría científica que asume la humildad y la incertidumbre constitutiva del saber racional; su criterio, escribe Popper, está dado por la falsabilidad, la conjeturalidad y la controlabilidad de toda hipótesis cognitiva. Este método, como se ha notado, adopta en Cusano la forma de un principio crítico que «implica la conciencia de la disimilitud intrínseca en toda similitud, sometiendo así ésta al método de la *docta ignorantia*, sin cuya presuposición la atención a la realidad mundana de carácter sensible decaería en efecto en idolatría» (Turner, 2001: 86). Escribe Popper:

cuanto más aprendemos sobre el mundo, tanto más consciente, específico y articulado será el conocimiento de lo que no sabemos,

el conocimiento de nuestra ignorancia. Esta es, de hecho, la fuente principal de la ignorancia: el hecho de que nuestro conocimiento puede ser sólo finito, mientras que nuestra ignorancia no puede ser sino, por necesidad, infinita (Popper, 2012: 57).

Ahora bien, todo cuanto contempla este juego místico, hecho de pruebas y errores, imprevisibilidad debida a factores contingentes, reconocimiento de la propia falibilidad y tentativa de perfeccionar el propio lanzamiento-apuesta en el campo de juego, es válido también para nosotros, atrapados en la singular coyuntura histórica en que vivimos: existe siempre un margen de imprevisibilidad del resultado de nuestras acciones que escapa a nuestro control y que a menudo, a la luz de consecuencias no previstas, nos impone revisar nuestros proyectos. Además, gracias a los prodigios de la técnica, los efectos de la praxis se han hecho geofísicos, conforme a aquel salto de escala temporal que habíamos supuesto. En tal sentido, estamos cada vez más resbalando rápidamente hacia una situación en la que ya no habrá posibilidad de revisar los resultados —a medio y largo plazo— de nuestro actuar, recurriendo a la sagacidad innata del murciélago. Los límites, hoy, los percibimos de pronto en circunstancias históricas precisas; y no tanto como una jaula predeterminada al acto de la donación del ser y de la libertad (según el mito bíblico interpretado en sentido demasiado literal), sino como una pérdida del tiempo del que disponemos para introducir, con juicio prudente y capacidad de arrepentimiento, variables —opciones racionales y éticamente creíbles— que puedan alterar sensiblemente cuanto hemos realizado hasta ahora con nuestro erróneo proyecto de civilización, proyecto que se topó en su camino con guerras, pandemias y, no por último, una crisis ecológica sin precedentes. Sólo el arrepentimiento podrá salvarnos. Porque más poderosa que la libertad es la constricción; ella es la realización histórica del mito de una libertad originaria del ser humano (que, quizá, Adán no sabía poseer) ante una prohibición que se traduce, en el plano de nuestro estar-históricos, en sentido del límite, capacidad de volver sobre los propios pasos, rebobinando el tiempo sobre sí mismo como una bobina en la que el antes y el después se encuentran mágicamente en un instante creativo, en que todo puede ser re-decيدido a la luz de los desafíos del presente. Se trata del instante del arrepentimiento, cuyo carisma podría resumirse en la fórmula pop *Erase and Rewind* (y que, sin embargo, filosóficamente, podría denominarse mejor “rememoración creativa”). Éste, sin embargo,

para ser eficaz, necesita ser verificado por el perdón, evento de la gracia que no puede preverse de ningún modo. Además, incluso en el *ludus globi*, Cusano dice que la pelota-alma podrá alcanzar el centro de la vida, Cristo, sólo si es auxiliada por una intervención directa del Verbo: en razón de sus méritos, pero nunca, sin embargo, suficientes para justificar la intercesión sobrenatural esperada (la cual se sitúa más allá del campo de juego mundano).

Dios, que es buscado en el movimiento, ayuda la buena y perseverante intención, y realiza la buena voluntad. Él es quien guía al fiel, lo conduce a la perfección y provee con su clemencia omnipotente la impotencia de quien pone su esperanza en él (Cusano, *De ludo globi*, I, 59).

Nadie puede decir si ese remontar desde los efectos hasta las causas, en el proceso deliberativo que acompaña cada una de nuestras acciones libres ante un grave obstáculo en la vía de la realización de los propios propósitos, podrá tener éxito: el problema es siempre el de remediar, con acciones históricas singulares, un daño causado de orden geofísico. Se trata, en todo caso, de un intento tan arriesgado (y quizá del todo infructuoso) como obligado. Es, en cualquier caso, la evidencia más clara de que en el corazón de nuestra voluntad hay un elemento noético, irreducible al plano fenoménico (porque, si así no fuera, sólo existiría el destino, y nada podría ponerse en discusión en una decisión a la inversa, que trastoca la línea del tiempo, haciéndonos responsables de lo que sucede, de lo que sucederá e incluso de lo que ya ha sucedido). El arrepentimiento, por así decirlo, es la activación de un centro de voluntad, nouménico en sentido kantiano, en el fluir de causas y efectos, inmune a la cadena fenoménica que éstos producen, sucesión a la que estamos habituados a atribuir un carácter irrevocable. Es como un vórtice implantado en medio de la historia, a partir del cual el entero acontecer (incluso el pasado) vuelve a ser posible. En el acto del arrepentimiento, cada individuo humano se vuelve un centro de resistencia y de proposición activa de valores, que desactiva el flujo unidireccional del tiempo. Cada uno de estos centros espirituales es *imago Dei*, o —diría Bruno— irradiación metafísica de un furor heroico, que trastorna el *continuum* de la vicisitud (usando una imagen, podríamos también definir esta situación como una partida de ajedrez contra la muerte (Cuozzo, 2023: 82-91), retomando la película de Ingmar Bergman *El séptimo sello*) [Fig. 14].

En el plano social, entonces, habría que pasar del pensamiento de la mera resiliencia —que deja poco espacio a la espontaneidad del agente— a aquel que articula el consorcio humano en una sociedad de individuos irreductibles, voluntariosos e intempestivos, que luchan contra el apretón de los tiempos, capaces de transformar la necesidad en libertad (el destino de la sustancia en ocasiones de lucha por el bien, en las que cada vez se decide el destino de la humanidad) y la estructura lineal del tiempo en “constelación kairológica”, donde se nos ofrece la ocasión propicia para remediar nuestros errores. La comunidad ecología, en definitiva, es un reino de fines, en el que los anillos de retroalimentación son introyectados y restituidos en forma de acciones ponderadas y arrepentidas en sentido sistémico, aun al costo de nadar contra la corriente de los acontecimientos; y esto gracias al arrepentimiento, que abolirá la estructura edípica del devenir e introducirá, en la humilde espera del perdón, el tiempo de la Gracia, al que debemos abrirnos para poder hipotetizar un salto de escala temporal a la inversa (de lo individual a lo sistémico, de lo histórico a lo geofísico). Que esto sea un argumento sólo para teólogos, no está dicho. Me propongo volver sobre estos temas, profundizando cuanto ya he escrito en otro lugar (Cuozzo, 2013). Aquí digo sólo que el tiempo de la gracia, como *phármakon* para conjurar la catástrofe, madura lentamente en la historia, y es el resultado de nuestras acciones orientadas a la construcción de una comunidad eco-social, resiliente y responsablemente abierta a la evaluación prudente y a la revisión crítica —*sub specie paenitentiae*— de las estrategias de subsistencia vigentes. En esto favorecidos por el binomio constituido por *oiko-logia* y *eco-logia*, por lo que sería deseable llegar a la superposición semántica entre *oîkos*, la casa o el ambiente de los organismos que entran en relación en un contexto dado, orgánico e inorgánico (Haeckel, 1868), y *Ἠχώ*, la ninfa Eco de la mitología griega, hija del Aire y de la Tierra, personificación del fenómeno físico del eco: «*vox tantum atque ossa supersunt; / vox manet, ossa ferunt lapidis traxisse figuram*» (Ovidio, *Metamorphoses* III, 338–339). Según esa superposición de significados, la ecología no se ocuparía tanto (y sólo) de la comunidad de los vivientes en sus relaciones recíprocas dentro de su común contexto habitable, sino también de su capacidad de reaccionar/corresponder creativamente (individual y colectivamente) a las consecuencias sistémicas allí producidas por sus propias actividades de transformación antiesquemáticas. Una comunidad responsable y pasible

de arrepentimiento, en tal sentido, es aquel consorcio habitacional de organismos vivientes que entran en una situación de correspondencia virtuosa y biunívoca entre sí y con las variaciones producidas por la praxis en el mundo circundante (*Umwelt*); son capaces de vivir su espacio-temporal como un campo de juego en el que apostar, cada vez, su destino, atravesando la historia en todas direcciones, adelante y atrás (en esto, entre otras cosas, nos favorece la física cuántica y la ecuación de Schrödinger $\psi^2(x,t)$ (Lederman, 2013, 22), relativa a la mecánica ondulatoria, según la cual un electrón, en un mismo instante, puede recorrer todas las trayectorias posibles alrededor del núcleo del átomo). Actuar responsablemente significa, por tanto, interactuar con el contexto y con las consecuencias de las propias acciones, sabiendo dar de vez en cuando respuestas adecuadas e innovadoras a los fenómenos de perturbación en él determinados, incluso poniendo en cuestión los propósitos de la propia obra y trastocando la línea del tiempo: hoy, la respuesta (*responsum*) por excelencia debería interiorizar el principio formulado por Hans Jonas, «actúa de modo que las consecuencias de tu acción sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana en la Tierra» (Jonas, 2009: 16). En caso contrario, como en la fábula de Ovidio, la ninfa Eco, en lugar de favorecer la comunidad bio-social de los vivientes, abierta y capaz de modelar el devenir a la inversa, resonará como el lúgubre lamento de nuestro tardío arrepentimiento, haciendo eco obsesivamente —entre los huesos inerte de las expectativas de bienestar— desde las profundidades de ese «agujero-mundo» (Dick, 2007: 139) erosivo del que nada puede volver (nuestra Tierra horriblemente desfigurada, transformada en la tumba de nuestros proyectos de crecimiento sin fin). Solos, intransigentes, sin esperanza de perdón y en busca desesperada de un mundo que ya no existe. En tal sentido, «aunque aquí, dentro del sistema existente, parezca no haber espacios para actos radicales de emancipación, el Salto de la Fe nos hace libres para una actitud absolutamente desprovista de escrúpulos» (Zižek, 2013: 574), que debe desmentir la pretensión de ausencia de alternativas.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. *Profanazioni*. Roma: Nottetempo, 2005.
- AGUSTÍN, Aurelio Hipponensis. *Confessiones*. VIII, 3, 6.
- ALBRECHT, Glenn. *Earth Emotions: New Words for a New World*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2019.

- BARDI, Ugo. *La terra svuotata. Il futuro dell'uomo dopo l'esaurimento dei minerali*. Roma: Editori Riuniti, 2011.
- BENJAMIN, Walter. *Manuscriptos preparatorios*. In: *Tesi sul concetto di storia*. A cura di G. Bonola e M. Ranchetti. Turín: Einaudi, 1997. p. 91.
- BENJAMIN, Walter. *Parigi capitale del XIX secolo. I "passages" di Parigi*. A cura de R. Tiedemann e G. Agamben. Tradução de R. Solmi. Turín: Einaudi, 1986.
- BENJAMIN, Walter. *Sotto il sole* (1932). In: BENJAMIN, Walter. *Opere complete*. v. V (Scritti 1932-1933). A cura de E. Ganni. Turín: Einaudi, 2003. p. 329.
- BERGOGLIO, Jorge Mario. Esortazione apostolica *Laudate Deum*. 4 de octubre de 2023. n. 6.
- BERGOGLIO, Jorge Mario. Meditazione mattutina nella cappella della Domus Sanctae Marthae. 6 de octubre de 2017.
- BLOCH, Ernst. *Il principio speranza* (1954-1959). Traducción de E. De Angelis e T. Cavallo. Milán: Garzanti, 2005.
- CANTÙ, Cesare. *Storia Universale*. v. V. *Schiarimento al libro XIII (Stato politico della Germania uscente il XV secolo)*. Turín: Giuseppe Pomba, 1844.
- CHELAZZI, Giuliano. *L'impronta originale. Storia naturale della colpa ecologica*. Turín: Einaudi, 2013.
- CUOZZO, Gianluca. *Regno senza grazia. Oikos e natura nell'era della tecnica*. Milán-Udine: Mimesis, 2013.
- CUOZZO, Gianluca. Il volto come "palinsesto alla rovescia" da Annibale Carracci a Sherlock Holmes. In: *Lexia*, n. 37-38, p. 249-250, 2022.
- CUOZZO, Gianluca. *L'eccezione in immagine. Storia, arte pittorica e cinematografia in Walter Benjamin*. Milán: Jouvence, 2023.
- CUSANO, Nicolás. *De docta ignorantia*, 1440 (Cusanus Portal: <https://cusanus-portal.de>).
- CUSANO, Nicolás. *De ludo globi*, 1463 (Cusanus Portal: <https://cusanus-portal.de>).
- CUSANO, Nicolás. *De visione Dei*, 1453 (Cusanus Portal: <https://cusanus-portal.de>).
- DEL NOCE, Augusto. *Il problema dell'ateismo* (1964). Bologna: Il Mulino, 2010.
- DICK, Philip K. *La penultima verità* (1964). Tradução de M. Nati. Roma: Fanucci, 2008.
- DICK, Philip K. *Ubik* (1969). Tradução de P. Prezzavento. Roma: Fanucci, 2007.
- FABRIS, Adriano. *Etica per le nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione*. Roma: Carocci, 2018. Libro electrónico.
- FABBRO, Fabio. *La svolta biopsichica. Quarantotto brevi meditazioni filosofiche controcorrente*. Roma: Astrolabio, 2024.
- HAECKEL, Ernst. *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. Berlin: G. Reimer, 1868.
- ILLICH, Ivan. *La convivialità Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo* (1973). Traducción de M. Cucchi. Milán: Red, 2005.
- JONAS, Hans. *Il principio responsabilità* (1979). Tradução de P.P. Portinaro. Turín: Einaudi, 2009.
- KAFKA, Franz. *Considerazioni, sul peccato, il dolore, la speranza e la vera via* (1917-

- 1918). In: KAFKA, Franz. *Confessioni e diari*. A cura de E. Pocar. Milán: Mondadori, 2013. p. 797.
- LEDERMAN, Leon M.; HILL, Christopher T. *Fisica quantistica per poeti* (2011). Traducción de L. Civalieri. Turín: Bollati Boringhieri, 2013.
- LOVELOCK, James. *Gaia. A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- LÖWITH, Karl. *Fatalità del progresso* (1964). In: LÖWITH, Karl. *Storia e fede*. Traducción de A. Mazzone e A. M. Pozzan. Roma-Bari: Laterza, 1985. p. 167.
- MAKOWSKI, Christophe. *Albrecht Durers Lucas Cranach mélancolie(s)*. Paris: Somogy Édition d'Art, 2012.
- MEADOWS, D.L., et al. *The Limits to Growth*. New York: Potomak Associates Book, 1972.
- MORTON, Timothy. *Ecologia oscura. Logica della coesistenza futura* (2010). Traducción de V. Santarcangelo. Roma: Luiss University Press, 2022.
- MORTON, Timothy. *Iperoggetti. Filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo* (2013). Traducción de V. Santarcangelo. Roma: Nero, 2018.
- MORTON, Timothy. *The Ecological Thought*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2020.
- NÆSS, Arne. *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita* (1976). Traducción de E. Recchia. Como: Red Edizioni, 1994.
- PASSMORE, John. *La nostra responsabilità per la natura* (1974). Traducción de M. D'Alessandro. Milán: Feltrinelli, 1986.
- PECCEI, Aurelio. *Quale futuro?*. Milán: Mondadori, 1974.
- POPPER, Karl. *Congetture e confutazioni* (1969). Tradução de G. Pancaldi. Bolonia: Il Mulino, 2012.
- RICONDA, Giuseppe. *Una filosofia attraverso la storia della filosofia*. A cura de M. Brignone. Milán-Udine: Mimesis, 2016.
- SENNETT, Richard. *L'uomo artigiano* (2008). Traducción de A. Bottini. Milán: Feltrinelli, 2008.
- STANDAGE, Tom. *L'auto sbagliata*. In: *Internazionale*, n. 1436, p. 66-67, 12, 19 de noviembre de 2021.
- THURNER, Martin. Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf. Der menschliche Selbstvollzug in Aenigma des Globusspiels bei Nikolaus von Kues. In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, n. 27, p. 86, 2001.
- VATTIMO, Gianni. *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milán: Bompiani, 1974.
- ŽIŽEK, Slavoj. *In difesa delle cause perse* (2008). Traducción de C. Azzurra. Roma: Ponte alle Grazie, 2013.



Impresso na
GRÁFICA CAULE DE PAPIRO
Rua Serra do Mel, 7989, Cidade Satélite
Pitumbu | Natal/RN | (84) 3218 4626
www.cauledepapiro.com.br

Vivemos tempos extremos: crises ambientais, catástrofes e horizontes em colapso. Este livro é um convite a refletir sobre como a metafísica — o pensamento dos limites e das fronteiras — pode nos ajudar a compreender e enfrentar os desafios mais urgentes da nossa época. Reunindo vozes de pesquisadores nacionais e estrangeiros, a obra abre novas perspectivas para habitar a Terra e reinventar o sentido da existência humana diante das ameaças que nos cercam. Mais do que filosofia, é um chamado à ação: pensar radicalmente para sobreviver e transformar o futuro.

