

Organizadores
Oscar Federico Bauchwitz
Eduardo Pellejero
Gilvânio Moreira

O Habitar e o Inabitual



Organizadores
Oscar Federico Bauchwitz
Eduardo Pellejero
Gilvânio Moreira

O Habitar e o Inabitual



UFRN

PPG
Pró-Reitoria de Pós-Graduação

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
ppgfil
EM FILOSOFIA

DEFIL
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor	José Daniel Diniz Melo
Vice-Reitor	Hênio Ferreira de Miranda
Pró-Reitor de Pós-Graduação	Rubens Maribondo do Nascimento
Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação	Fernanda Nervo Raffin
Diretora do CCHLA	Maria das Graças Soares Rodrigues
Vice-Diretor do CCHLA	Josenildo Soares Bezerra
Chefe do Departamento de Filosofia	Bruno Rafaelo Lopes Vaz
Vice-Chefe do Departamento de Filosofia	Maria Cristina Longo Dias
Coordenador do PPGFil	Eduardo Aníbal Pellejero
Vice-coordenador do PPGFil	Luiz Philipe de Caux

EDITORA PPGFIL/UFRN

Conselho Editorial Interno	Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes Cinara Maria Leite Nahra Daniel Durante Pereira Alves Eduardo Aníbal Pellejero Markus Figueira da Silva Oscar Federico Bauchwitz
Conselho Científico Internacional	Jelson Roberto de Oliveira (PUC-PR) Marcia Zebina (UFG) Maria das Graças de Moraes Augusto (UFRJ) Mario Teodoro Ramirez Cobián (Univ. Michoacana de San Nicolas de Hidalgo) Olimar Flores Júnior (UFMG) Olivier Feron (Univ. de Évora) Paula Fleisner (Univ. de Buenos Aires) Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid)

VI COLÓQUIO INTERNACIONAL DE METAFÍSICA

Comissão Organizadora

Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz

Prof. Dr. Eduardo Pellejero

Ms. Gilvânio Moreira

Comissão Científica

Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz

Prof. Dr. Eduardo Pellejero

Prof. Dr. José Gonzalez Ríos

Prof. Dr. José Ordóñez García

Realização

Programa de Pós-Graduação em Filosofia - UFRN

Revisão

Organizadores

Imagem

Anish Kapoor, sem-título, 1991

Capa

Andrey Chaves Rodrigues

Diagramação

Alexandre Sérgio da Mata Laurentino

Andrey Chaves Rodrigues

Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte.
UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA

O habitar e o inabitual/ Organizadores Oscar
Federico Bauchwitz; Eduardo Pellejero; Gilvânio Moreira.
-Natal: Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2021.
629p.: il. color.

ISBN 978-65-995185-1-5
VI Colóquio Internacional de Metafísica,
organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia
da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, em 2021.

1. Filosofia. 2. Metafísica. 3. Pandemia Covid-19.
I. Título II. Série.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 1

Elaborado por Ana Luísa Lincka de Sousa - CRB-15/748

Apresentação

O tema orientador deste livro surgiu como uma das consequências da crise sanitária que assolou o mundo e fez com que o ser humano se visse obrigado a desabituar-se de seus hábitos mais próximos e começasse a repensar o sentido da sua existência desde uma perspectiva inabitual. Frente à crise, pensar “O habitar e o inabitual” configurou-se como uma escolha acertada e necessária. Não só porque o tema pertence à história da Metafísica desde as suas origens e ainda hoje inquieta filósofos e pensadores de diversas áreas do saber, mas, sobretudo, porque aproximou reflexões que indicam a urgência de uma transformação do habitar humano e das relações que mantém com seus iguais e a própria terra. Tal transformação, urgente e remota, ainda está em curso, mas o primeiro passo, decisivo e alentador, já foi dado quando o nosso modo de habitar veio a ser questionado e, em consequência pensado.

Questionar pelo habitar envolve pensar no estar e fazer a experiência de mundo a partir do extraordinário e do inabitual. Torna-se necessária a reflexão sobre o sentido fundamental do inabitual, justamente porque nele e a partir dele o ser humano habita e constrói seu mundo. Heidegger escreveu que “o desenraizamento é o único apelo que convoca os mortais para um habitar”. Pôr-se à escuta desse apelo é propriamente o reconhecimento de uma disposição fundamental, a de não sentir-se em casa, de não “ter” mais o solo natal sob seus pés, de habitar no desterro. Com essas indagações procura-se meditar sobre nosso papel junto a nossa morada na terra e a condição pensante da existência humana no mundo. Trata-se de abrir e sustentar

um lugar que corresponda à insistência do pensar, algo que em nossa época se configura como um ato de resistência.

Cabe, sem dúvidas, agradecer o esforço daqueles que contribuem neste volume e participaram da programação do *VI Colóquio Internacional de Metafísica* organizado, como é habitual, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, e realizado, inabitual e remotamente, no começo de junho de 2021. Também se agradece com profundo apreço o trabalho incansável das servidoras Ellen Santos e Thiare Pacheco por viabilizar tecnicamente o evento e pelo apoio em cada etapa da organização. Finalmente, mas com a mesma franqueza, se agradece o apoio do Prof. Rubens Maribondo, Pró-reitor de Pós-Graduação, por apoiar e incentivar a ideia de realizar o evento em uma época tão adversa e pelos auxílios concedidos para a publicação deste livro que ora vem à luz.

Os Organizadores.

Sumário

Parte I Pensamento Antigo e Medieval

Polis y Eran Veh como palabras del fundamento <i>J. A. Antón Pacheco</i>	11
Espaço como lugar de acolhimento no Timeu de Platão <i>Gisele Amaral</i>	19
Marguerite Porete: habitar en lo inhabitual <i>Claudia D'Amico</i>	33

Parte II Pensamento Moderno e Contemporâneo

A semelhança que (não) implica identidade: do hábito em David Hume à estranhização em Viktor Chklóvski <i>Eduardo Antônio Barbosa de Moura Souza</i> <i>Italo Lins Lemos</i>	52
Seres racionais na cosmotragédia kantiana <i>Oscar Cavalcanti Bisneto</i>	72
O espanto em face a morte e sua relação com a religião e a filosofia na obra de Schopenhauer <i>Pedro Damasceno Uchôas</i>	81
O Modo de Ser da Genialidade: Entre o Habitar e o Inabitual do Gênio na Filosofia de Schopenhauer <i>Reneé Stiv Costa de Oliveira</i>	92
Nietzsche e a Crítica à “Metafísica da Linguagem” <i>Joelson Silva de Araújo</i>	106
A epoché husserliana e a suspensão do hábito: do objetivismo naturalista ao mundo da vida <i>Caio Lívio Sulpino Dantas</i>	123
La “divinización” contemporánea de los individuos humanos. Una mirada metafísica al problema del habitar en comunidade <i>Horacio A. Gianneschi</i>	138
Fenomenología y metafísica en Jean-Luc Marion <i>Matías Ignacio Pizzi</i>	173
Habitar esferas. Consideraciones sobre la existencia esferológica <i>José González Ríos</i>	185

O Digital como Modo Inabitual de Habitação: Uma análise do virtual em Flusser a partir dos conceitos de não-coisa e imaterialidade
Bruno Lemos Hinrichsen 206

Uma habitação convulsionada - A filosofia expulsou a natureza, a natureza encostou no mundo: reflexão breve sobre o paradigma pandêmico
Marcio Tavares d' Amaral 232

Parte III Heidegger - habitar e habitação

El (ficticio) hospicio del pensar
Fernando Gilabert 254

O Habitar na Morada do Ser: Pensar e meditar nos caminhos da linguagem
Francisco Ramos Neves 273

O habitar e o inabitual na oposição entre o páthos da distância ou nobreza e o éthos do ponto de vista da utilidade
Bruno Camilo de Oliveira 290

Sobre o Habitar Existencial
Gilvanio Moreira 310

Historicidade e existência: modos do ser humano habitar no mundo
Alexandre Soares de Sousa 329

Habitar el espacio: el paseo del Dasein entre los no-lugares de Foucault
Miguel Grijalba Uche 346

El acogimiento del ser y el desahucio del ente
José Ordóñez-García 385

Parte IV Arte, Natureza e Pensamento

Aliança Afetiva: Aproximações entre o pensamento de María Zambrano e Ailton Krenak
Ana Paula Mendes de Oliveira 407

Habitando a Natureza: por uma “Pedagogia do Despertar” a partir de um diálogo com as paisagens de H. D. Thoreau
Clodomir Andrade 430

¿Qué es lo Queer dentro de la Teoría Queer? Indagaciones de una Metafísica de la Indeterminación Absoluta
Daniel Sicerone 444

Habitar la naturaleza: Heidegger y la interpretación de los versos 41-44 de Los Titanes de Hölderlin <i>Danilo Serra</i>	457
Um outro habitar: Convergências entre Heidegger e Krenak na compreensão do habitar moderno europeu <i>Leonardo Domingos</i>	479
O Lugar da Arte na Habitação e na Habituação Humana <i>Edrisi Fernandes</i>	492
Deslocamentos no Fazer Artístico: Entre o Habitar e o Caminhar <i>Rafaela Jemmene</i>	536
Avistamento: quando o extraordinário se perde de vista <i>Sofia P. Bauchwitz</i>	550

Parte V Arquitetura e Espaços

Arquitetura do Inútil: uma olhada em Bruno Taut <i>Oscar Federico Bauchwitz</i>	562
A Estética Wabi-Sabi: Habitar o Inabitual da Imperfeição e da Impermanência <i>Luiz Fernando Fontes-Teixeira</i>	580
Construindo o inabitual: Heidegger e a Arquitetura <i>Marilene Aduque</i>	594
Ecopoética arquitetônica: uma perspectiva sobre o habitar <i>Maristela Moraes de Almeida</i>	607
A cidade re-flexiva: Discursos e práticas urbanas <i>Rodrigo Castro Orellana</i>	614

Parte I

Pensamento Antigo e Medieval

Polis y Eran Veh como palabras del fundamento

J. A. Antón Pacheco¹

La idea de este trabajo es dar una visión de las nociones de *polis* y *Eran Veh* no como realidades políticas sino como categorías metafísicas. Ambas nociones (cada una dentro de su particular especificidad, la griega y la irania respectivamente) coinciden en aportar la posibilidad de una instalación en un ámbito de sentido: constituyen habitación y morada, abren un mundo para que sea habitado y vivido. No quiero decir, evidentemente, que *polis* y *Eran Veh* sean lo mismo, sino que presentan rasgos fenomenológicos que permiten establecer analogías. *Polis* y *Eran Veh* marcan una referencia cualitativa frente al caos de la indeterminación. Desde esta perspectiva, *polis* y *Eran Veh* tienen que ver con una consideración del espacio en tanto determinación y configuración, es decir, en tanto realidad cualificada. Así, pues, hay que hablar más bien de lugar que de espacio, para evitar un concepto de espacio como recipiente o continente o dimensión indeterminada.

A partir de estas consideraciones podemos apreciar cómo los términos del fundamento ontológico adquieren una especial importancia y presencia precisamente en el seno de estas figuras que son ellas mismas fundamento. Son palabras del fundamento y alojan la residencia de las palabras del fundamento.

La *polis* es el lugar metafísico donde acecen los acontecimientos que fundan ontológicamente y posibilitan la

¹ Universidad de Sevilla.

Presencia y emergencia del ser. Esta idea de polis como lugar cualitativo tiene mucho que ver con la definición aristotélica de lugar en *Física* IV, 212 a: << ...el límite del cuerpo rodeado (...) El límite inmóvil de aquello que contiene>>. Decimos esto en el sentido en que el *topos* designa siempre el surgimiento de la determinación por el límite y por tanto la posibilidad de la aparición del ordenamiento ontológico: de la misma manera acaece la *polis* bojeando el terreno y sustrayéndolo del caos. La riqueza conceptual que encierra esta definición aristotélica de lugar (y también su cierta oscuridad), motivó un gran desarrollo especulativo por parte de los neoplatónicos: Jámblico, Porforio, Proclo, Damascio, Simplicio... todos ellos interpretan la cita aristotélica sobre el lugar en términos de luz e incorporabilidad, es decir, como apertura a la presencia y a la determinación. Y con ello, creemos, conectan con el contenido profundo de la reflexión aristotélica².

En cuanto espacio cualitativo, la *polis* abre un horizonte ontológico y delimita el orden significativo. Por eso, en el fragmento de Heráclito en el que se alude a la muralla de la ciudad, hay que ver en la muralla no tanto una medida defensiva como el boje que delimita el lugar de la aparición de lo habitable: <<Ha de luchar el pueblo por su ley igual que por su muralla>> (frg. 44). El *nomos* que distribuye partes y determina (pues aquí se trata del *nomos* en su aspecto también metafísico y no político) cumple la misma función que la muralla en cuanto límite, separación y discriminación. También la *Dike* se encuentra en este

² Para esta cuestión puede verse Philippe Hoffmann, *Faos et Tópos: le fragment 51 (v. 3) des Places* (p. 28 Kroll) des Oracles Chaldaïques selon Proclus et Simplicium (Corollarium de loco), en Adrian Lecerf-Lucia Saudelli-Helmut Seng (éds.), *Oracles Chaldaïques: fragments et philosophie*, Universitätsverlag Winter Heidelberg, 2014.

terreno: no es un término jurídico ni político sino metafísico: es la diosa que distribuye lote y parte.

En gran medida, esta misma reflexión es válida para la arquitectura, hasta el punto de que la arquitectura puede constituir una ontología regional como modo privilegiado de apertura al sentido. La arquitectura (casa o templo) abre un espacio, signa una extensión, enraíza la morada, constituye orientación y dirección (es decir, hace la función de *quibla*). La *polis* forma parte de este ámbito de significar la presencia.

La noción de *êtos* (morada) está recogida privilegiadamente en la fenomenología de *polis*, y en consecuencia también las de logos, cosmos, arizmós, metron, *morfé* y todas aquellas palabras que designan el orden, la determinación y la armonía frente al caos y la indeterminación oscura de lo hílico. Es decir, la *polis* como lugar metafísico, da un lugar a todas esas categorías para que se instalen y aparezcan. Y en reciprocidad, también la *polis* está constituida de logos, cosmos, *arizmós*, *metron* o *morfé*. Donde hay morada hay apertura a la posibilidad de relación, de lenguaje, de ordenamiento, de convivencia.

Traducimos *êtos* por morada, como es ya habitual, basándonos en el fragmento 119 de Heráclito: “Para el hombre la morada es el ángel”. El sentido de *êtos* como morada, lugar familiar, guarida de animales, está ya atestiguado en Homero (*Ilíada* 6, 511, *Odisea* 14, 411). Traducimos *daimon* por ángel porque creemos que ambas nociones responden a una fenomenología análoga: mediación, álter ego y pertenencia a lo sagrado. Por cierto, también en el zoroastrismo encontramos una figura semejante, que lleva a cabo las mismas funciones: la *fravarsi*.

Eran Veh es un término iranio (en lengua pahleví; en avéstico es *Aryana Vaejah*) que significa “el lugar de la estirpe de los iranos”, es decir, allí de donde provienen los

iranios. Tiene, pues, una connotación local y geográfica, y parece que su ubicación originaria fuera la Sogdiana o la Bactria. Sin embargo, este término va a ir tomando una serie de características que van a hacer de él un espacio espiritual y simbólico, un lugar meta-empírico y meta-histórico que no se encuentra en ningún mapa. Existe de hecho otro término iranio que marca muy bien la diferencia con respecto a *Eran Veh*. Nos referimos a *Eran Sahr*, el imperio iranio (más en concreto, el imperio sasánida). En efecto, en esta expresión sí encontramos una referencia al imperio persa como una magnitud política y territorial, es decir, localizable en un mapa. Sin embargo, el *Eran Veh* solo tiene referencias espirituales: según el *Yasna* 9. 14 y el *Vendidad* I, en el *Eran Veh* Aura Mazda creó el primer hombre, Gayomard, y la primera pareja de animales; allí nació Zaratustra y recibió la revelación del Ahunvar (el Logos prolaticio del zoroastrismo) y de la religión avéstica, allí ofreció Zaratustra el primer sacrificio a Anahita, y allí surgirá el Saosyan o Mesías mazdeo. Es decir, en el *Eran Veh* acaecen todos los acontecimientos trascendentales que afectan a la humanidad y a la creación toda. Significa la emergencia de inteligibilidad y sentido. El *Eran Veh* es creado en medio del mundo (*In medio mundi*, dice Henry Corbin) es el séptimo *késvar* (clima o país) rodeado por los otros seis climas o países. El rico simbolismo del centro es completamente aplicable al *Eran Veh*, como por otra parte también lo es a la idea de *polis* metafísicamente fundada.

Como es normal en el medio dualista iranio, el *Eran Veh*, creación de Ahura Mazda, ha de tener su contrapartida. Aquí se trata de la creación llevada a cabo por Angra Mainyu, la potencia del mal, de un territorio que es la contraposición frontal de todo lo que significa ordenación y disposición, es decir, el *Eran Veh*. Se trata, pues, de la inhabitabilidad representada por las figuras de lo inhóspito, de lo árido, de lo ábrego. En cierta medida, con

Eran Veh sucede lo mismo que con paraíso. Este término proviene del avéstico *pairi-daiza*, lugar para encerrar los animales³; en griego es *parádeisos*; en arameo *pardaysa*, y en hebreo *pardes*: en todos estos toma el sentido de lugar protegido, lugar con agua corriente y árboles, huerto. Y a partir de ahí llega a significar paraíso como estado de plenitud, espacio espiritual y trascendente⁴. Por cierto, este *pairi-daeza* zoroastriano no deja de estar profundamente relacionado desde un punto de vista fenomenológico, con el *Eran Vej*, como leemos en unas memorables reflexiones de Henry Corbin⁵

Según estas características, el *Eran Veh* puede ser considerado como el lugar donde reluce por excelencia la *jorrah*, esto es, la gloria luminosa de Ahura Mazda, la presencia epifánica del ser, la luz que ilumina todo lo que supone crecimiento y buena disposición frente al caos obra de Angra Mainyu. Esta insistencia irania en la *jorrah* (palabra emparentada con *svar*, sol; y con *svarnara*, espacio luminoso) en el aparecer resplandeciente como figura privilegiada de la presencia de lo sagrado, hace que sea inherente al pensamiento iranio una metafísica de la imagen y de lo óptico.

Al comparar la noción griega de *polis* con la noción zoroastriana de *Eran Veh*, hemos querido hacer dos aproximaciones a la idea de lugar como morada propia y específica del ser humano en la medida en que aquellos dos conceptos proporcionan habitabilidad y fundamentación. Es decir, dos aproximaciones a una experiencia cualitativa, antes que cuantitativa, del espacio frente al caos. En el caso de la *polis*, un análisis de su contenido nos acerca a la morfología del lugar cualitativa y espiritualmente vivido,

³ Sorprendente y significativamente, igual que el significado arcaico de *êtos*.

⁴ Cf. Michel Tardieu, *Le Paradis Chaldaïque* (fr. 107 et 165), en *ibid*.

⁵ Henry Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, Buchet/Chastel, París, 1979.

experimentado. Por eso la hemos puesto en relación con la noción aristotélica de *topos*, lo cual a su vez nos conduce a la simbología de la ciudad, del templo, de la piedra, de la casa, del límite...es decir, a la simbología de aquellas referencias axiales que marcan y demarcan la presencia del sentido. Permítaseme citarme con respecto a esto mismo:

Efectivamente, el espacio cualitativo es límite y regulación del espacio homogéneo. Así, *témenos* y *téplum* significan lugar recortado (el verbo *temno* es cortar) y delimitado. La noción de delimitación es muy importante en todo esto, pues el lugar sagrado es el espacio ontológicamente fundado que se diferencia y se recorta con respecto al espacio homogéneo y cuantitativo. El lugar sagrado es el cosmos frente al caos. Aquí entra en juego el simbolismo especialmente relevante de la ciudad como determinación y delimitación de lo conocido y reconocido ante lo caótico y profano. De la misma manera que hay un tiempo heterogéneo (cualitativo) que se distingue del tiempo homogéneo (cuantitativo), hay un espacio heterogéneo que se recorta de entre la espesura de lo homogéneo. Y ese es el papel metafísico que desempeña la ciudad (...) El acto de construir la ciudad es una operación estrictamente sagrada y ontológica (...) ⁶.

El *Eran Veh* se alinea, como hemos dicho, en esta fenomenología. Representa por antonomasia el espacio cualitativo y espiritual, por eso se descentra geográficamente, localmente; puede estar en cualquier parte porque no está en ninguna parte. Su ubicación es espiritual y cualitativa: está allí donde acontecen los acontecimientos esenciales, trascendentales. No se encuentra en el mundo: abre la posibilidad de un mundo, genera un mundo. Lo podemos comparar a la figura de

⁶ J. A. Antón Pacheco, "La construcción. Notas sobre el tiempo y el espacio cualitativos", *Pensamiento*, vol. 64, núm. 240 (Madrid 2008) 289-314.

Agarta y de otros lugares simbólicos que representan también el centro del mundo. Y también la *polis* representa simbólicamente el centro del mundo y de igual manera puede adquirir connotaciones que hacen de ella una realidad espiritual, no ubicable en un espacio concreto: la Jerusalén celeste es el mejor ejemplo.

A estas dos nociones básicas que hemos brevemente analizado, se puede añadir asimismo el término hebreo de *macón*, que significa lugar. Pero también designa un atributo de Yavé o incluso puede convertirse en un nombre de Yavé: lugar en su sentido esencialmente cualitativo es donde se hace presente Yavé, donde aparece la Presencia. Vuelvo a citar mi artículo:

Ni que decir tiene que *macón* se trata de un lugar que se vive de manera espiritual y cualitativa, pues es una morada fundamentada sólidamente. Esta es la esencia del espacio en cuanto lugar cualitativo: es siempre una morada, allí donde se habita y se reside, allí donde la mera referencia física del espacio se transforma en referencia espiritual. En definitiva, el lugar es fundamento, y funda la posibilidad de sostenerse, de crear una morada, de hacerse presente. La raíz de *macóm* es *cum*, que quiere decir mantenerse firme, establecer, levantar, fundar. A tenor de esto, el lugar es donde metafísicamente se levanta la morada⁷.

No considero forzado aproximar el *macom* hebreo al *topos* aristotélico. Como tampoco es forzado la aproximación de la *polis* griega al *Eran Veh* iranio. Todos apuntan hacia la fundación y el otorgamiento de morada.

⁷ Ibídem.

Referencias

ANTÓN PACHECO J. A. "La construcción. Notas sobre el tiempo y el espacio cualitativos", *Pensamiento*, vol. 64, núm. 240 (Madrid 2008) 289-314.

CORBIN Henry, *Corps spirituel et Terre céleste*, Buchet/Chastel, París, 1979.

HOFFMANN, Philippe "Faos et Tópos: le fragment 51 (v. 3) des Places (p. 28 Kroll) des Oracles Chaldaïques selon Proclus et Simplicium (Corollarium de loco)" In: LECERF, Adrian/ SAUDELLI, Lucia/ SENG, Helmut (Eds) *Oracles Chaldaïques: fragments et philosophie*, Universitätsverlag Winter Heidelberg, 2014.

TARDIEU, Michel. *Le Paradis Chaldaïque (fr. 107 et 165)*, In: LECERF, Adrian/ SAUDELLI, Lucia/ SENG, Helmut (Eds) *Oracles Chaldaïques: fragments et philosophie*, Universitätsverlag Winter Heidelberg, 2014.

Espaço como lugar de acolhimento no Timeu de Platão

Gisele Amaral⁸

“Ninguém pensa, ninguém fala, mesmo que diga ou pense o falso, que não reconheça a existência do lugar”.

(Bergson)

Dentre as grandes lições que aprendemos com Aristóteles, uma delas é a de que há entre a física e a metafísica uma tênue fronteira. Graças a essa fronteira, Aristóteles ora interpretou os eventos físicos como inspiração para as suas investigações metafísicas, ora o contrário, procurou demonstrar que os princípios físicos só podiam ser explicados a partir de concepções metafísicas. Desde a etimologia do termo *metafísica*, *ta meta ta physika* (as coisas que extrapolam as coisas físicas), desconhecido pelo próprio Aristóteles, o que se vê é que a *metafísica* nomeou uma espécie de expansão do entendimento que os gregos antigos tinham originalmente acerca da *physis*. Claro que é imprescindível que façamos um esforço de abstração do sentido moderno que a física assumiu enquanto disciplina do conhecimento e que, através dessa abstração, sejamos capazes de apreender de maneira mais aprofundada o relacionamento que os antigos tinham com a noção de espaço ou lugar, tanto no sentido físico quanto no sentido metafísico desde uma perspectiva filosófica, o que significa, nesse contexto, desde uma perspectiva ontológica.

⁸ Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

Tal constatação é importante pois, de certo modo, ela evidencia uma preocupação muito presente entre os filósofos gregos não apenas em identificar o lugar físico, material de tudo que experienciamos no real, mas, sobretudo, um interesse e uma curiosidade conceitual (inteligível, aplicando o vocabulário de Platão) em relação ao sentido desse lugar físico na vida humana. Esse recuo até às origens do pensamento ocidental poderá nos ajudar a melhor entender a diversidade que a noção de espaço, bem como a de lugar alcançaram inclusive nos tempos atuais. Afinal, hoje falamos em espaço sideral, espaço aéreo, espaço vital, espaço alternativo, espaço nulo, espaço virtual, lugar de trabalho, lugar de meditação, lugar de descanso etc. Assim, não será difícil constatar a diversidade da aplicação dos termos espaço e lugar na vida cotidiana, muitas vezes sendo algo bastante comum utilizá-los como sinônimos.

Entre os filósofos gregos mais antigos, comumente denominados pré-socráticos, não havia uma distinção clara entre as noções de lugar e de espaço. *Topos* e *chora* eram termos gregos que poderiam ser tomados indistintamente como espaço e lugar. No entanto, é possível traçar algumas delimitações a partir da própria ocorrência desses dois étimos na antiguidade grega. *Chora*, por exemplo, não se referia a um local ou a uma posição, mas era usado para dizer terra, região, solo e é um termo mais antigo do que *topos* (antes de Ésquilo não ocorre de se encontrar *topos* nas fontes escritas). Nesse sentido, *chora* significava qualquer extensão ocupada por algo, qualquer algo, tanto artefatos produzidos pelo ser humano, quanto os próprios entes naturais. A ideia era sempre a de uma extensão, seja bi- ou tridimensional, ocupada ou a qual poderia ser ocupada. Algra observa, porém, que “na antiguidade nem os experimentos empíricos nem os matemáticos desempenharam qualquer papel relevante nas filosofias do

espaço” (Algra 1990, p. 31), por isso, o debate filosófico partia de uma terminologia comum para designar espaço ou lugar disponível no vocabulário grego da época. No âmbito da tradição filosófica, no período clássico, a distinção entre espaço e lugar começa a ganhar maior evidência e, no caso de Platão, ainda que de modo sucinto, é na cosmologia do *Timeu* onde vamos encontrar muitos elementos para incrementar essa discussão.

O *Timeu* – que é, no fundo, muito mais um monólogo do que um diálogo, tal como ocorre nos demais textos –, é a obra na qual Platão dedicou passagens memoráveis sobre a sua reflexão acerca do espaço e também onde a narrativa sobre a noção de *receptáculo*⁹ se desenvolve como exposição do lugar de acolhimento e habitação do *kosmos aisthetikos* e de tudo o que nele é e há de real. O desenvolvimento da explicação sobre a existência de um *receptáculo* é relevante para a investigação acerca da relação que há entre o mundo sensível e a região das ideias inteligíveis, uma vez que o universo estético (*kosmos aisthetikos*) não poderia existir, exceto pela primazia do *kosmos noetos* (isto é, do universo inteligível).

Segundo Platão, o mundo visível teria sido criado a partir de um modelo que é sempre e nunca devém (um modelo eterno, que contém as essências eternas dos seres viventes, no qual estão as ideias, ordenadas pela ideia do bem). Esse mundo sensível é o mundo do movimento, das mudanças, portanto, o mundo que não cessa de nascer (Platão, 1986, 27d a 29b). O demiurgo tem um papel fundamental na produção desse mundo sensível e ele é apresentado no *Timeu* como uma espécie de artífice que

⁹ *Hypodochē* é um substantivo feminino grego, com origem no verbo *hypodechomai*, e significa recepção, acolhimento, hospedagem; especialmente com o sentido de acolhimento hospitaleiro.

elabora sua cópia a partir de um paradigma original inteligível.

O trabalho do demiurgo consiste na elaboração harmoniosa de elementos preexistentes, cuja origem não chega a ser perscrutada dentro do sistema cosmológico platônico. Trata-se de uma criação a partir de elementos dados, sendo a função do demiurgo ordenar e combinar esses elementos olhando para o modelo divino e imitando a beleza que lhe é própria. Vale ressaltar que o demiurgo platônico não é o equivalente ao criador *ex nihilo* que conhecemos, por exemplo, através da teologia monoteísta cristã.

Nesse ordenamento, representado pelo *kosmos*, está determinada a mistura entre as almas e os corpos, seguindo uma espécie de receita que dá forma às cópias segundo o paradigma da sempiternidade. “Pôs a inteligência na alma e a alma no corpo, e construiu o universo segundo tal critério, com o propósito de levar a cabo uma obra que fosse, por natureza, a mais bela e perfeita que se poderia imaginar.” (Platão, 1986, 30c). É assim que Platão descreve a composição entre corpo e alma, reconhecendo a alma como o lugar que abriga a inteligência e o corpo, por sua vez, como a morada provisória dessa alma.

E esse demiurgo não trabalha sozinho! Ele é auxiliado pelos seus agentes, uma espécie de deuses subalternos, que são responsáveis pela formação dos corpos dos seres vivos, pelos deuses dos astros fixos (Platão, 1986, 40 a-b), pela Terra, pelos planetas e pelos deuses da mitologia (Platão, 1986, 40d-e).

Na astronomia de Platão, além dos movimentos circulares regulares e de direção invariável, portanto, dos astros que estão fixos, há também os astros erráticos, que apresentam os movimentos irregulares que aparecem no céu. O modelo platônico era geocêntrico, portanto, a terra estava no centro do mundo (40 c), *heillomenon*, enrolada

em torno do eixo do universo. Toda essa matéria sobre as teorias astronômicas de Platão foi sempre muito controversa mesmo entre os antigos, começando pelo próprio Aristóteles, que teria conhecido de perto as teorias de Platão, uma vez que ainda era seu discípulo na Academia quando ele escreveu o *Timeu*: “Aristóteles admite que Platão foi o primeiro a dizer qualquer coisa de significativa sobre o espaço”. (Rickert, 2007, p. 253).

Em todo o caso, essa hipótese de que a Terra se movia foi posteriormente refutada por Aristóteles, em seu tratado *sobre o Céu*, onde ele afirma que a Terra não poderia estar em movimento, nem para fora do seu centro, nem no seu próprio eixo.

Coerente com as prioridades de sua metafísica, Platão não demonstra qualquer interesse na elaboração de uma explicação acerca da matéria, como vamos encontrar, posteriormente, na teoria da substância de Aristóteles, por exemplo. Como Platão parte de raciocínios abstratos para explicar o universo sensível e todos os eventos visíveis a ele pertinentes, inclusive a Terra como o lugar da nossa habitação, isto que poderíamos chamar de teoria do espaço, ou uma teoria do lugar tem a sua relevância subordinada à Necessidade – *ananke*, afinal, quem determina a ordem da natureza, segundo ele, é *Ananke*, um tipo de divindade cuja função é estabelecer a ordem natural de todas as coisas. Em *Leis*, Platão chega a afirmar que “nem o próprio Deus é capaz de lutar contra a Necessidade (Platão, 1980, 818b). Trata-se de uma Necessidade divina (por isso, mencionei acima se tratar de um tipo de divindade) à qual o demiurgo se alia e, através dessa aliança, domina a Necessidade com a inteligência, fazendo com que cada coisa seja o que sua natureza determina, pois somente a razão (*nous*) pode minimizar ou controlar a ação da Necessidade.

Depois de considerar o universo em seu aspecto formal, inteligível, bem como em relação à composição, à

mistura característica do universo sensível, o Demiurgo parece insatisfeito quanto a essa divisão que, na descrição inicial da criação fazia distinção entre o paradigma e a cópia. Essa insatisfação do criador no diálogo lança uma segunda saudação à divindade, apelando, desta vez, para o desenvolvimento da nova descrição de uma nova criação cuja exposição que Timeu considera estranha e insólita.

Trata-se da exposição de um terceiro gênero (*triton allo genos*), que não é nem o modelo, nem a cópia, mas algo que Platão apresenta como uma espécie difícil e obscura, matriz de tudo o que devém: o *receptáculo*, um gênero que ele compara com a mãe.

Toda a obscuridade apontada por Platão está na inconstância provocada pela mudança característica dos elementos da natureza:

Para começar, vemos perfeitamente que o que denominamos água, ao condensar-se, segundo cremos, vira pedra e terra, e ao fundir-se e dissolver-se, esse mesmo corpo se transforma em vento e ar; o ar vira fogo quando se inflama, e, por um processo inverso, o fogo, contraído e extinto, retoma a forma do ar, como o ar, tornando a reunir-se e a condensar-se, vira nuvem e neblina, das quais, outra vez, comprimidas ainda mais, deflui a água, para desta, de novo, sair terra e pedra. A esse modo, como parece, tais elementos transmitem, em ciclo, o nascimento de uns aos outros. Então, a ser assim, se nenhum deles não se mostra nunca sob a mesma forma, de qual poderá alguém afirmar com segurança que é tal coisa e não outra, sem se envergonhar consigo mesmo? Não é possível. (Platão, 1986, p. 49 b-c).

Embora Platão não tenha uma teoria da matéria, como afirmamos anteriormente, a controvérsia sobre se o *receptáculo* de Platão deveria ser tomado como espaço ou como matéria está presente entre os seus intérpretes. No cerne dessas teorias, está a inconstância própria do mundo sensível (obviamente, dotado de matéria) e do desafio que

os antigos enfrentaram quanto à necessidade de se supor alguma estrutura capaz de acolher e de dar sustentação aos elementos sensíveis, uma vez que são, por sua própria natureza, elementos corpóreos. A ideia de espaço como um *container* alcança até mesmo a primeira definição de espaço que encontramos num dicionário da língua portuguesa: “Extensão ideal, sem limites, que contém todas as extensões finitas e todos os corpos ou objetos existentes ou possíveis” (Houaiss 1990, p. 1221). Na modernidade, Kant identifica essa condição ideal de espaço como uma forma intuitiva e apriorística a partir da qual a sensibilidade organiza a experiência sensorial, estabelecendo inclusive relações e distâncias entre objetos percebidos simultaneamente.

Afinal, como entender esse terceiro gênero, que não é nem o modelo, nem a cópia, mas que de certo modo se relaciona com eles na medida em que os recebe, que os contém, em suma, que os acolhe?

Ao longo do texto do *Timeu*, encontramos algumas analogias usadas por Platão para descrever esse terceiro gênero que é o *receptáculo*: uma lâmpada de ouro; uma mãe que, junto com um pai, produz filhos; uma espécie de bálsamo, de óleo que funciona como base neutra para várias fragrâncias. Essas analogias evidenciam a ausência de características próprias desse gênero que é o receptáculo, sugerindo, sobretudo, a adaptabilidade necessária para acolher todas as diversidades do universo sensível, pois, uma vez que os elementos físicos jamais persistem no que são ao longo do tempo, nenhum deles se mostra nunca sob a mesma forma: a água, ao condensar-se, vira pedra e terra, e ao fundir-se e dissolver-se, se transforma em vento e ar e assim sucessivamente. Se os elementos corpóreos, materiais, portanto, sensíveis estão marcados pelo movimento, pela mudança, o *receptáculo* funciona como um tipo de substrato permanente que, em

sua neutralidade, possibilita a realização de todas as transformações, também chamadas nascimento, devir, ou seja, transformações características da inconstância dos elementos e dos entes particulares, enfim, dos elementos sensíveis. Esse *receptáculo* não constitui propriamente uma *matéria*, mas é, segundo Platão, *chora*, entendida como condição *sine qua non* para que essas transformações pudessem ocorrer. O caráter *sui generis* do *receptáculo* consiste no fato de, mesmo não sendo matéria (e justamente por isso), ser capaz de se envolver com a matéria dos entes sensíveis – uma vez que ele acompanha todas as transformações decorrentes do devir – e, ao mesmo tempo, de funcionar como lugar espacial onde elas subsistem. Uma interpretação bastante distinta daquela que iremos encontrar posteriormente na filosofia de Aristóteles, que admitia a existência do lugar como algo bem determinado.

Na *Física*, Aristóteles apresenta, algumas razões como prova da existência do lugar (*topos*). Essa demonstração é decisiva, ao menos para introduzir a questão sobre o que é o lugar; uma questão, como o próprio Aristóteles descreve, de modo semelhante a Platão, repleta de dificuldades. A precisão da definição aristotélica de lugar depende, em grande parte, da sua teoria da matéria e da forma, sobretudo, segundo ele afirma, porque, o lugar não é nem matéria, nem forma, nem intervalo.

Por que, para Aristóteles, o lugar não é *matéria* nem *forma*? O principal argumento por ele utilizado para refutar uma definição de lugar como *matéria* ou *forma* tem base na sua concepção do *hilemorfismo*, segundo a qual *matéria* e *forma* não se separam do objeto. Ao conceber que os lugares são separáveis dos seus ocupantes, Aristóteles entende que é possível que *um certo x* deixe o seu lugar e vá para outro lugar qualquer, enquanto *um certo y* toma o lugar anteriormente ocupado por *x*. Mas, para se deslocar

do lugar onde estava para outro lugar, esse *x* carrega consigo tanto a sua *matéria*, quanto a sua *forma*. Assim, o lugar é pensado por Aristóteles como um limite imóvel. Outra refutação interessante é a que Aristóteles apresenta contra a noção de *espaço* defendida por Platão como extensão. Segundo Platão, o espaço é indissociável de um corpo, pois ele é a sua extensão, enquanto o *diastema* seria o intervalo não ocupado por nenhuma parte desse corpo. Aristóteles argumenta que se o *diastema* tivesse existência por si mesmo e permanecesse estático no conteúdo de um determinado recipiente onde os corpos se movimentam, seria necessário supor uma infinidade de lugares contidos nesse mesmo lugar, o que seria, segundo ele, algo inadmissível.

Assim, a proposta aristotélica é basicamente a de explorar um sentido de lugar como ocupação, considerando que o autor não tem nenhuma teoria do *espaço* que seja independente das pré-condições espaciais da mudança de uma coisa movente. Portanto, para compreendermos essa concepção de lugar como limite imóvel, além de estudar a noção de *matéria*, é preciso, sobretudo, esclarecer o que Aristóteles entende por mudança e como se dá a distinção entre as diversas formas de mudança por ele concebidas: a geração e a corrupção, a alteração, o aumento e a diminuição e, especialmente, o deslocamento. Segundo Morison, “Aristóteles disse desde o início que os lugares são importantes por causa da mudança em relação ao local, isto é, ao deslocamento”. (Morison, 2002, p. 54).

A principal interlocução que Aristóteles estabeleceu com a tradição da filosofia antiga no tocante ao problema da mudança se deu inicialmente com os filósofos pré-socráticos, particularmente com a crítica que ele elabora ao monismo eleático. A sua argumentação se sustenta na admissão do movimento e da pluralidade como pressupostos fundamentais para que se realize o estudo da

natureza, da *physis*. Se tudo fosse imóvel, para Aristóteles não faria sentido sequer conceber os entes naturais, por isso, ele considera como o maior desafio do estudioso da natureza encontrar o método científico adequado à finalidade de descrever o fenômeno do devir, característico dos entes naturais. Nesse sentido, a física, enquanto ciência, deve, por princípio, delimitar os princípios de inteligibilidade do devir. Desse modo, inclusive, a vinculação entre as suas teorias da linguagem e a sua ontologia parece bem justificada, pois o estudioso da natureza deve ser capaz não apenas de observar, como também de descrever o fenômeno do devir, supondo-se que os entes naturais devêm, isto é, entendendo a natureza como Aristóteles a entendeu, a saber, como princípio interno de movimento e de repouso.

Segundo Aristóteles, a concepção eleática do ser como uno e imóvel implicava a existência do vazio, *de per se* inconciliável com o monismo proposto pelos eleatas. Uma tentativa de solução para este conflito que fosse capaz de explicar algumas formas de mudança, como por exemplo a geração, a corrupção e a multiplicidade, surgiu entre os antigos com Leucipo, o fundador do atomismo. Mas, para corroborar essa explicação, seria necessário admitir a existência do vazio no papel de não-ser. Ao se moverem no vazio, as infinitas partículas chamadas *átomos* produziram a geração e a corrupção através de sua associação ou dissociação. O movimento dos átomos explicaria a alteração produzida pela mudança de posição, além da mudança decorrente do aumento ou da diminuição, através da aquisição ou da perda dos átomos de um corpo. Aristóteles, contudo, rejeita também esta tese sobretudo porque ela lhe pareceu insuficiente para explicar o movimento local dos corpos físicos, já que os átomos, pela sua ínfima constituição, não são sensíveis. A refutação da tese atomista foi pormenorizada por Aristóteles de muitos

modos, porém aqui importa explorar o aspecto da mudança decorrente do movimento local, pois, como afirmamos anteriormente, a suposição do lugar é decisiva para o estudo da natureza, pois as coisas que supomos existir, existem em algum lugar; e o tipo mais comum de mudança é, segundo ele, justamente a mudança de lugar, que ele chamou de movimento local.

As perguntas mais elementares introduzidas por Aristóteles na investigação sobre o *lugar* são as seguintes: 1. Se lugares têm ou não existência; 2. De que modo eles existem? e 3. O que eles são? As duas últimas dependem, naturalmente, de uma resposta afirmativa à primeira pergunta, principal postulado para a demonstração de toda a sua teoria. No primeiro capítulo do Livro IV da *Física*, Aristóteles constata que, segundo a opinião comum, os seres estão em alguma parte, pois o não-ser não está em parte alguma; afinal, pergunta Aristóteles, onde estaria o *tragelaphos* ou a esfinge? A ausência de lugar para os seres que não existem também reforça a postulação da existência do lugar para os seres que existem. A primeira prova disso parece ser o deslocamento dos elementos, por ele denominada *antimetastasis* – a *metastasis* é um tipo de mudança que se dá por distanciamento, por isso era a palavra usada pelos gregos também para designar a emigração e o desterro. A *antimetastasis* significa, nesse contexto, um deslocamento recíproco ou em direções contrárias. Aristóteles usa o seguinte exemplo: num vaso, onde havia ar, num dado momento, há um deslocamento e, num momento seguinte, passa a haver água, evidenciando que o lugar (*ho topos*) é algo distinto dos corpos que entrando e saindo do vaso, se deslocam. Portanto, se algo muda de lugar, é preciso haver um lugar para a mudança e algo que tenha um lugar, significa, algo que está em um lugar (*en topoi*).

Em *Física* IV, Aristóteles (1990, 208^b1) afirma que corpos que se sucedem uns a outros já são testemunho suficiente de que, sob eles, há um lugar imóvel ao qual chegam uns após outros. Lá onde havia água, há ar, depois outra coisa lá haverá. Jamais o lugar poderia se confundir com as coisas que nele estão contidas. O exemplo clássico de Aristóteles é aquele da água contida num vaso. Enquanto a água permanece no vaso, ela parece estar confundida com o vaso, como se fossem uma única coisa. Mas se a água for substituída pelo ar (como dizemos, se esvaziarmos o vaso), dando oportunidade para a ocupação do ar, isto nos mostra que o vaso não se confunde nem com a água, nem com o ar. Em suma, seja qual for o lugar de algo, este algo estará nele. Essa explicação é decisiva para a proposta de Aristóteles de compreensão do lugar como ocupação. O lugar não é o espaço, tampouco o vazio; seja lá o que for, o lugar é algo que depende dessa ocupação.

De modo distinto e coerente com a sua concepção do *receptáculo*, tomado como um terceiro gênero, que não seria ele mesmo nem o ente, nem o devir, Platão nos oferece um tipo de gênero especial porque é o gênero que contempla a união imprescindível entre as ideias e os particulares configurados como coabitantes de um mundo sensível e de uma realidade espaço-temporal bem determinada. Trata-se de um gênero capaz de proporcionar vínculo entre ser e devir, considerando que o receptáculo é o *espaço* (*chora*) de todas as transformações. O receptáculo funcionaria como uma espécie de invólucro que desempenha, no domínio do espaço, um papel semelhante ao papel da ideia no domínio inteligível. Por isso, essa noção platônica de *chora* representada pelo *receptáculo* não deve ser tomada como um substrato material fixo, tampouco no sentido de vazio, ou com qualquer correspondência com o ausente.

A interpretação de *chora* entendida a partir da noção de *receptáculo* como invólucro de todo o real revela uma compreensão de espaço com o caráter de algo permanente, ainda que em constante mudança. O *receptáculo* denota uma impressão ou molde, isto é, algo capaz de criar uma impressão em outra coisa, porém, sem jamais assumir o caráter do que nele foi impresso. Mais do que isso, a noção platônica de *hypodochē* descortina a possibilidade de entender o espaço como um gênero dotado de plasticidade, de maleabilidade e de adaptabilidade, por conseguinte como uma espécie de gênero invisível e sem forma, mas do qual todos os entes visíveis dependem para serem os entes que são. Semelhante a algo que contemplamos em conhos, como afirma Platão, como “quando dizemos que tudo o que existe deve necessariamente estar nalgum lugar e ocupar determinado espaço, e o que não se encontra nem na terra nem em qualquer parte do céu, é nada”. (Platão, 1986, 52b). Portanto, o *receptáculo* seria um tipo de agente da natureza, ainda que não possa ser percebido por nenhum dos sentidos e que não possa mesmo ser claramente pensado.

Referências

ALGRA, Keimpe. *Concepts of Space in Greek Thought*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1994.

ARISTÓTELES. *Physique*. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

MORISON, Benjamin. *On location: Aristotle's concept of place*. Oxford Aristotle Studies. Oxford: Clarendon Press, 2002.

PLATÃO. *Leis. Diálogos*. Vol. XII-XIII. Coleção Amazônica. Série Farias Brito. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará 1980.

PLATÃO. *Timeu. Diálogos*. Vol. XI. Coleção Amazônica. Série Farias Brito. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986.

RICKERT, Thomas. Toward the Chora: Kristeva, Derrida, and Ulmer on Emplaced Invention. *Philosophy & Rhetoric*, Penn State University Press, v. 40, n. 3 (2007), pp. 251-273.

Marguerite Porete: habitar en lo inhabitual

*Claudia D'Amico*¹⁰

Ciertos detractores de la metafísica durante el siglo XX han sido también detractores de la consideración histórica de la filosofía. Desde esta perspectiva, traer a nosotros las voces del pasado solo tiene sentido si ayudan a discutir y resolver las cuestiones actuales, de otro modo su abordaje se vuelve completamente injustificado. Sin embargo, el filósofo contemporáneo Bernard Williams, citado por el medievalista John Marenbon en un excelente trabajo sobre el sentido de estudiar lo que denomina “filosofía anticuada”, muestra que una de las funciones fundamentales del historiador-filósofo es la de procurar hacer familiar lo que es inhabitual. Así como el filósofo procura que lo habitual se vuelva extraño, formulando la pregunta por lo obvio, el historiador-filósofo nos conduce a habitar mundos ajenos para volverlos propios. La actitud ante el pasado propuesta por Williams se distancia así explícitamente de la actitud de la filosofía analítica: mientras esta propone solo escuchar las voces del pasado que pueden participar en los debates contemporáneos, aquél propone escuchar a aquellas que *no* podrían ser escuchadas como participantes en tales debates y que, de este modo, ponen en duda todos los supuestos que los debates contemporáneos no ponen de manifiesto. A este extrañamiento propuesto por Williams suma Marenbon una

¹⁰ Universidade de Buenos Aires (UBA), Universidade Nacional de La Plata (UNLP), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

cuestión de segundo orden que justifica con creces traer a estas voces filosóficas del pasado: ellas nos ayudan a reconstruir nada menos que una respuesta a la pregunta qué es la filosofía. (Marenbon, 2011, pp. 65-78)

Sin renunciar a la diacronía que implica hacer historia ni descontextualizar a los pensadores y sus doctrinas, intentaremos habitar de algún modo un mundo extraño o inhabitual para nosotros, el de la Baja Edad Media. Y dentro de este tiempo, algo todavía más extraño: la producción escrita de una mujer. Una mujer en busca del ser absoluto, desvinculado de todo, una mujer para la cual el ser es *sin porqué*. Este intento reunirá dos cuestiones específicas de este coloquio. Por una parte, conducirá a una modalidad del habitar, en este caso la del extrañamiento y con esto ayudará indirectamente a responder la pregunta qué es metafísica toda vez que los planteos de la pensadora que visitaremos involucra cuestiones relativas al ser y la nada. Por otra, intentará mostrar hasta qué punto esta escritora y su libro proponen una vía de ascenso para el alma que habita distintos territorios hasta arribar al país de la libertad.

Todo lo que sabemos de Marguerite Porete proviene de los documentos inquisitoriales que la llevaron finalmente a la hoguera en 1310. En estos documentos se la llama “beguina” y hay una alusión a su escrito, aunque no se declara su título. Sabemos que se trata de *El espejo de las almas simples*. Se trata de un libro redactado en lengua vulgar, su título completo en francés antiguo picardo original: *Le mirouer des simples âmes anientis* y acaso una segunda parte ... *et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*.

El escrito en muchos de sus tramos se presenta en la forma de un diálogo entre la Razón y el Amor. Su estructura es difícil de trazar, sin embargo su objetivo es claro: mostrar siete etapas que transita el alma para alcanzar lo absoluto.

Este proceso *in via*, es decir en la existencia temporal, tiene como cima el anonadamiento y mientras que *in patria*, se promete la gloria eterna.

Para comprender más la naturaleza de este escrito es necesario, en primer lugar, reconstruir muy brevemente el contexto de la religiosidad femenina en la Baja Edad Media, para luego, en un segundo momento, presentar algunos tópicos del texto que pongan de manifiesto la originalidad de su propuesta como inhabitación de la nada.

Así pues, comencemos por unas pinceladas acerca del primer tema. Uso el término “pinceladas” porque me gustaría referirme sintéticamente a la religiosidad femenina al modo de alguien que pinta un cuadro general, el cuadro no será completo pero pretende ser ilustrativo.

Casi dos siglos antes, hacia el año 1100 circuló un manual de dirección espiritual para mujeres que tuvo gran éxito. Llevaba como título *El espejo de las Vírgenes* y prueba de su gran circulación son los 54 manuscritos en que se conserva. El manual es anónimo y fue escrito en la región de Colonia. Además de un elogio de la virginidad, este *Espejo* trata sobre la organización de una comunidad de monjas y de su vida espiritual (Bernards, 1953) El manual censura los géneros anárquicos de vida religiosa: la mujer debe elegir el mundo --esto es casarse-- o el claustro, es decir la internación en alguna de las instituciones constituidas para tal fin. Una vez que ha elegido el claustro su bien máspreciado debe ser la virginidad pues la pérdida de la virginidad rompería su matrimonio con Cristo. Para nuestro tema en particular es necesario poner de manifiesto el requisito que debían cumplir las organizaciones que acogieran a estas mujeres, la Iglesia condenaría poco más tarde, en un concilio en 1139, las comunidades de mujeres no institucionalizadas.

En pleno siglo XII hay más monasterios para mujeres que para hombres. Llegan allí niñas huérfanas o simplemente pequeñas de familias numerosas a las cuales no se las puede casar porque no hay dote para todas o bien por alguna deficiencia física. Pero no solo vírgenes llegan a los claustros. Los monasterios en muchos casos son refugios para esposas repudiadas o viudas. De modo que incluso entre las abadesas pueda haberlas vírgenes como la gran Hildegarda de Bingen, como no vírgenes, como la enorme Eloísa, abadesa a pesar suyo. Sin embargo, como expresa este *Espejo* del siglo XII el ideal de la virginidad se erige como máximo signo de la pureza.

En el siglo XIII las grandes órdenes religiosas tuvieron su versión femenina: las cistercienses, las dominicas, las franciscanas o clarisas. Pero junto con esto comienzan a darse nuevas formas de religiosidad femenina muy distantes de la organización institucional. Daremos dos ejemplos: las reclusas y, para acercarnos a nuestra autora, las beguinas. Vamos a las primeras. Cobra mucho éxito la reclusión permanente en oración a cambio de manutención. En el volumen dedicado a la Edad Media de *Historia de las Mujeres* editado por George Duby y Michelle Perrot se describe la situación. Mujeres que se encierran solas, en unas sencillísimas chozas instaladas en los centros vitales de los burgos —el cementerio, la iglesia, la muralla, el leprosoario—y son alimentadas por la caridad de quienes pasan. La iglesia aprobaba la práctica pero la tenía bien controlada, el propio obispo daba la extremaunción a la reclusa antes de encerrarla y sellar la puerta, y a partir de entonces y hasta su muerte, ella solo se comunicaba con el exterior por un ventanuco donde ingresaba la comida. La mayoría de estas reclusas eran, por lo general, laicas, pobres y si procedían de una buena posición eran pecadoras arrepentidas que rezarían toda la vida para la

expiación de sus propios pecados y los del mundo (Klapisch-Zuber, 1992, 291).

Por otra parte, ya desde fines del siglo XII habían aparecido los beguinatos, ubicados sobre todo en la zona de Flandes, del Rhin y de Brabante. Se trataba de comunidades de mujeres dedicadas al trabajo manual y la asistencia a los enfermos, la razón de vivir juntas muchas veces tenía que ver con el desamparo: era una manera de tener cobijo y trabajo. Ellas no estaban sometidas a una orden religiosa ni a la curia, se sometían a la autoridad municipal y, en cierta medida, estaban “protegidas” por el municipio. De acuerdo a un documento de un beguinato de Estrasburgo para el ingreso se exigía conducta intachable y, en lo posible, virginidad, pero una vez adentro no se requería un voto de castidad de por vida. Podían probar por unos meses y si descubrían que era la vida para ellas hacían voto de obediencia y castidad pero siempre por tiempo determinado. Como el trabajo que hacían era remunerado -aunque muy mal remunerado--, cada una podía administrar sus ganancias. Proponían llevar la vida apostólica predicando, trabajando o mendigando. Muchas veces estas mujeres vagaban por las calles y pasaban de ser consideradas santas a ser consideradas prostitutas.

En los tiempos de Marguerite los beguinatos tenían ya casi un siglo de funcionamiento. Un documento del año 1300, especie de censo de la zona que indicamos, declara la existencia de 74 monasterios de dominicas frente a 169 beguinatos.

Es curioso porque la pincelada que trazamos de los beguinatos los muestra como lugares vinculados a la vida activa más que a la contemplativa y parece un poco extraño que en este contexto aparezca un escrito con la densidad mística de la obra de Marguerite. Sin embargo, no es extraño que ese escrito proponga habitar lo que llama *el*

país de la libertad pues los beguinatos, a diferencia de las órdenes, no imponían reglas.

En los documentos inquisitoriales Marguerite es mencionada como una *beguina clériga*. Con todo, no es seguro que viviera en un beguinato. Se ha señalado que con el término “beguina” puede hacerse referencia acaso no a lo que Marguerite era en realidad sino más bien a cómo se la percibió: es decir, como una mujer soltera cuya vestimenta, devoción y comportamiento público presentaban una imagen marcadamente distinta del resto. El término no transmite un estatus legal formal y, como vimos, podía tener connotaciones de la piedad femenina fuera del matrimonio o del claustro. Esas connotaciones podían ser positivas o negativas según el contexto. Los eclesiásticos parisinos, por ejemplo, eran plenamente capaces de usar “beguina” como término de alabanza o como término de oprobio. En resumen, Marguerite “era” una beguina, simplemente en virtud de ser percibida bajo ese encabezado por quienes la rodeaban. La naturaleza exacta de su vida material y social no es revelada por el término y, a excepción de la condena, no hay documentos que acrediten su condición.

Pero además se dice “clériga”. Las religiosas por lo general no tenían estado clerical. Con el término “clériga” querían decir “letrada”, una tesis audaz considera que fue una copista de profesión y como tal una mujer con acceso a las letras. Basta leer unas páginas de su texto para advertir que tuvo una sólida formación. Conoce las escrituras, las autoridades y aun a influyentes maestros de su tiempo, sin embargo su escrito es doblemente provocativo: no solo está escrito por una mujer fuera del marco institucional sino que, además, está escrito en lengua vulgar.

En 1306, unos años antes de la condena, el obispo de Châlons a quien ella había presentado el texto, la acusó de herejía e hizo quemar el libro. Ordenó a Marguerite no

escribir ni difundir sus ideas. Ella desobedeció. Hay quienes sostienen que los últimos capítulos son una especie de explicación de los puntos que podían parecer sospechosos. Ella estaba convencida de su ortodoxia incluso hay testimonios de maestros célebres de la época que la apoyaron. El libro vuelve a ser examinado en París por una comisión de teólogos en 1309. Esto nos da una idea de la profundidad conceptual del texto: ya no basta el obispo sino una comisión de teólogos. Vuelve a ser condenado y Marguerite es encarcelada. Después de estar un año en prisión en silencio y sin retractarse, el 31 de mayo de 1310 la inquisición la condena a la hoguera en la Plaza de Grève en el corazón de París. Podría pensarse si la condena tuvo que ver esta vez con los contenidos del texto o más bien con su desobediencia y su obstinación.

Hay un dato curioso: la condena es a Marguerite y su libro, sin que se mencione su título en el acta. Podríamos preguntarnos ¿Cómo sabemos que el libro que se quemó con Marguerite fue el *Espejo*? Una vez que Marguerite es ejecutada, el texto en francés antiguo es traducido al latín y comienza a circular bajo la autoría de un varón, un supuesto clérigo francés anónimo. Recién una nota publicada por Romana Guarnieri en *L'Osservatore Romano*, en 1946, titulada *Lo 'Specchio delle anime semplici' e Marguerite Poirette*, demostró que este era el libro de aquella beguina. Recientemente se han vuelto a revisar los argumentos de Guarnieri y la evidencia filológica, manuscrita y contextual sigue indicando claramente que la autora del *Espejo* era una mujer ligada a los círculos religiosos organizados que escribían en la parte de los Países Bajos Francófonos cerca de Valenciennes, alrededor de 1300 (Field, Lerner, Piron, 2017).

Luego de su muerte, el libro fue usado por los teólogos como material para redactar otras condenas como

la que sufrieran los hermanos del libre espíritu y también para condenar a las beguinas en general.

Como se sabe, no es la primera referente de la religiosidad femenina de la cual se conservan obras. Los antecedentes son muchos. Algunos tienen que ver con lo que se denomina una mística del amor y otros ligados a otros paradigmas como el de la Dama Pobreza. La originalidad del texto de Marguerite reside en que si bien comienza con una imagen que evoca el amor cortés, puramente espiritual, rápidamente se sumerge en un lenguaje apofático, ligado a lo que llamamos vía negativa.

Como anticipamos, los *Specula* son un género literario en la Edad Media, suelen ser textos moralizantes o bien que proponen una vida ejemplar, como los llamados “Espejos de príncipes” o el mencionado “Espejo de las vírgenes”. Estos elementos se encuentran en el *Espejo* de Marguerite junto con otros muy reconocibles procedentes de textos amorosos del amor cortés o figuras alegóricas al modo del *Roman de la Rose*, pero todos ellos son tratados a fin de ser superados.

Desde el *Prólogo* de la obra aparece el tema del habitar. Marguerite llama la atención con un ejemplo de lo que denomina el *amor mundano* para ilustrar algo concerniente al *amor divino*:

Hubo una vez una doncella, hija de rey, de gran corazón y nobleza, así como de gran coraje, que vivía en un país extranjero. Sucedió que la doncella oyó hablar de la gran cortesía y nobleza del rey Alejandro y al instante su voluntad le amó por el gran renombre de su gentileza. (cap. 1, p. 51)¹¹

¹¹ Sigo en todos los casos la traducción de B. Garín (Marguerite Porete, 2005) realizada sobre la edición crítica de R. Guarnieri y P. Verdeyen (Marguerite Porete, 1986).

Siguiendo el modelo del amor cortés, presenta al alma como una doncella que ama a su rey. Dios es ese rey que está *Loingprès* (lejoscerca). Hace pintar una imagen del rey para que, aun estando lejos, sentirlo cerca, sin embargo eso no le hace superar la situación de extrañamiento, de no estar donde debe estar, de no habitar el territorio que le pertenece:

Pero aunque tenga su imagen, eso no quita que me halle en tierras extrañas y lejos del palacio (cap. 1, p.52).

El reconocimiento de lo ajeno, de lo extraño, esta suerte de alienación, son en este caso el motivo del movimiento del alma: ella, la doncella, debe volverse entonces un espejo que devuelve la imagen del rey, esto implica necesariamente un tránsito desde tierras lejanas hacia lo más cercano, el propio interior. Este espejo de Marguerite como todos los espejos refleja, y cuanto más recto y sin mancha, refleja mejor. Para reflejar perfectamente debe pasar por diversas etapas hasta liberarse completamente de la diferencia entre el rey y su imagen. No es un dato menor destacar la confianza que tiene Marguerite en la virtud del espejo. Cabe precisar que durante la alta Edad Media, apenas si se hizo uso del espejo, hasta que en el siglo XIII se inventó la fabricación de los de vidrio y de cristal de roca sobre lámina metálica o con amalgama de plomo o estaño que permitió un reflejo de una marcada precisión. Así, si bien escribir algo que en su título tiene la palabra *Espejo* puede tener la intención de inscribir la obra en un género literario que tenía antecedentes, en el texto de Marguerite la imagen del espejo vuelve una y otra vez en varios sentidos.

En primer lugar, puede decirse que el escrito es él mismo un espejo que refleja a la propia Marguerite. Ella lo expresa del modo siguiente:

Hubo una vez una criatura mendicante que por
largo tiempo buscó a Dios en criatura... y nada

encontró sino que permaneció hambrienta de lo que mendigaba. Y cuando vio que no encontraba nada se puso a pensar; y su pensamiento le dijo que fuera a buscar lo que reclamaba en el fondo nodal del entendimiento de la pureza de su supremo pensar, y allí fue a buscarlo esta mendicante criatura y pensó que escribiría sobre Dios... y así escribió esta mendicante lo que estáis oyendo; quiso que sus prójimos encontrasen a Dios en ella a través de sus escritos y palabras... y haciendo esto, diciendo esto y queriendo esto seguía, sabedlo, mendigando y presa de sí misma. (cap 96, p. 144)

En este proceso la escritura del libro se vuelve parte del camino de liberación que nace de ese tránsito hacia la interioridad (Garí, 2005, 21) No pocas veces Marguerite llama la atención sobre esto en el texto: *mientras escribo....*, dice hablando de su propia experiencia o *este libro dice....*, es decir hay una escritura consciente. La escritura también se vuelve para ella un espejo adonde se refleja su sí mismo en busca del abandono de las tierras extrañas y finalmente del abandono de sí (Bothe, 1994)

Esa escritura liberadora para sí misma tiene claros destinatarios:

Hijos de la Santa Iglesia —dice Amor—por ustedes he hecho este libro a fin de que oigan, para valerse mejor, la perfección de la vida y el estado de paz a los que puede llegar la virtud de la Caridad (cap. 2, p.52).

De entrada se anuncia que se describirán siete estados. Como anticipamos, seis son posibles de ser alcanzados *in via*, el séptimo solo *in patria*. Los primeros son regidos por la Razón, y a la vez se relacionan con la iglesia institucional, a la que llama la “iglesia pequeña”; los siguientes están regidos por el Amor y se vinculan con lo que llama la “iglesia grande” entendida como superación de la ley. “Razón” y “Amor” aparecen a su vez como personajes

que dialogan en la obra. Ciertamente se complementan pero indudablemente el segundo supera con creces a la primera.

El camino trazado por el entendimiento de razón es el camino de la virtud que Marguerite invita a superar por lo que llama “el entendimiento de amor”. Este se logra cuando la Caridad, que es otro nombre de Amor, es verdadera, y deja de ser virtud. La liberación de las virtudes es un tópico fundamental de la obra. Precisamente uno de los artículos condenados es aquel en el cual el alma se ha liberado completamente de las virtudes y declara: *Era tan estúpida cuando las servía, que no se los puedo expresar con mi corazón...* y finalmente en una especie de poema dice:

Virtudes, me despido de vosotras para siempre
tendré el corazón más libre y más alegre,
Serviros es demasiado costoso, lo sé bien,
Puse en otro tiempo mi corazón en vosotras,
sin reservas.
Era vuestra, lo sabéis, a vosotras por completo
abandonada.
Era entonces vuestra sierva, ahora me he
liberado...
Es maravilla que haya escapado con vida.
Pero, como es así, poco importa ya:
me he separado de vosotras.
Doy por ello las gracias al Dios de las alturas;
el día me es favorable.
Me he alejado de vuestros peligros,
en los que me hallaba con gran contrariedad.
Nunca fui libre hasta que me desavecé de
vosotras.
Partí lejos de vuestros peligros y permanecí en
paz (cap. 122, p. 172).

El tema de las virtudes naturales y sobrenaturales fue muy frecuentado en el siglo XIII, no solo desde la perspectiva de la espiritualidad sino como objeto de análisis de muchos maestros escolásticos (Dubois, 2017, 174). Marguerite trae en ese sentido un tópico muy transitado: el amor supera a todas las virtudes. Sin embargo, la novedad es que el amor no es el fin del camino para el alma. El alma

que ama y sabe que ama todavía obra mientras que su fin último es no obrar, debe anonadar su voluntad. Dice Marguerite: “El alma no obra ni para Dios, ni para ella misma, ni para su prójimo... Ya no es, pues Dios es en ella...” El alma, pues, ha alcanzado la nada, un lugar de indistinción en la cual se une a Dios sin diferencia.

Para ilustrar esto Marguerite aporta varias metáforas, algunas muy tradicionales que son particularmente adecuadas para expresarlo, como la imagen del hierro fundido en el fuego. Pero para referirse a la in-habitación del territorio de la libertad utiliza imágenes poco frecuentes relativas a la desnudez opuesta al vestido, y a la nobleza y al linaje opuestos a la servidumbre. El país de la libertad no es el lugar que el alma habita, es más bien para Marguerite el territorio que se libera para ser habitado u ocupado por la divinidad. Allí, el alma no es sierva de Dios ni practica la piedad. No busca a Dios sino que se vacía para recibirlo. Afirma: *Dios no tiene donde poner su bondad sino en mí, ni tiene otro albergue que pueda serle mejor...* (cap. 117, p. 161)

Así el alma no solo ha superado la razón y la virtud, ha superado el amor y se ha convertido en nada. En palabras de Marguerite:

el alma se ha convertido en nada y lo tiene todo y por ello no tiene nada, lo quiere todo y no quiere nada, lo sabe todo y no sabe nada... Y así no desea ni desprecio ni pobreza, ni martirio ni tribulaciones, ni misas ni sermones, ni ayunos ni oraciones, y da a la naturaleza todo lo que le pide sin remordimientos... (cap. 7 p. 56)

El ingreso en lo que llama el país de la libertad representa para el alma el abandono de su infancia. Ha dado muerte a la razón y hasta al amor al que había llamado “Dios”. El abandono de la infancia no la conduce hacia

delante sino que la vuelve atrás: ha regresado a su ser primigenio.

Esta Alma -dice Amor- ya no sabe hablar de Dios, pues está anonada respecto a todos sus deseos exteriores, a sus sentimientos internos y todo apego del espíritu, en la medida que hace lo que hace por la práctica de buenas costumbres, o por mandamiento de Santa Iglesia, sin ningún deseo, pues en ella, la voluntad que producía el deseo, está muerta (n.7)

Marguerite llama al alma anonadada, alma noble. Se ha señalado con mucha frecuencia las similitudes de algunos enunciados del *Espejo* con algunas ideas vertidas por el maestro Eckhart en sus sermones alemanes. La noción de nobleza es una de estas semejanzas. Todavía más, hay ciertos textos donde las fórmulas utilizadas por el Maestro Turingio parecen copiar las de la beguina clériga. Sin detenernos con profundidad en este tema, a modo de ilustración, baste comparar, como lo han hecho muchos especialistas, el texto que acabamos de leer con lo expresado en el Sermón 52, *Los pobres de espíritu* (McGinn, 1997: 13). Dice el Maestro allí: “un hombre pobre es el que nada quiere, nada sabe y nada tiene”. Al igual que Marguerite, Eckhart con el “nada quiere” apunta contra la piedad de los santos, el hombre pobre debe estar “tan vacío de su voluntad creada como cuando todavía no era”. Con el “nada sabe”, Eckhart invita a vaciarse de todo saber: Dios no es un ser ni es inteligible. Con el “nada tiene” aparece el camino de libertad entendida como liberación de todas las cosas y liberación del mismo Dios. Eckhart por fin ruega a Dios que lo vacíe de Dios para llegar allí donde él y Dios son uno.

Las semejanzas son ciertamente significativas. Se ha dicho que Eckhart pudo conocer el *Espejo* en su primera estadía en la Universidad de París en 1302-3 y que

ciertamente supo de la muerte de Marguerite en 1311 cuando realizó su segunda estadía. Dos grandes eruditos alemanes como, Josef Koch, uno de los editores de la obra latina de Eckhart, y Herbert Grundmann, estaban convencidos de que el libro de Marguerite fue una fuente del pensamiento de Eckhart. Grundmann especula que Eckhart pudo haber visto copias del tratado de Marguerite confiscadas durante y después del proceso de inquisición que comenzó en 1309 con el arresto de Marguerite y terminó con su muerte un año después, incluso cree que Eckhart visitó la casa de su inquisidor, un dominico.

Aunque esto no halla suficiente evidencia, lo innegable es que Eckhart no pudo no tomar contacto con el libro pues circulaba bastante por París desde la primera condena en Valenciennes en 1306. De hecho la propia Marguerite relata en el epílogo cómo había buscado apoyo después de aquella condena para evitar su encarcelamiento:

hubo muchos clérigos que leyeron este libro... El primero de ellos fue un fraile menor de gran renombre, vida y santidad, al que llamaban fray Juan ... Este fraile dijo que este libro había sido hecho verdaderamente por el Espíritu Santo y que si todos los clérigos del mundo lo oyeran, suponiendo que lo entendieran, no sabrían contradecirlo en nada. Y rogó, en nombre de Dios, que fuera bien custodiado y lo vieran pocos. Y dijo también que era tan elevado que él mismo no alcanzaba a entenderlo. Luego lo vio y lo leyó un monje cisterciense, llamado Franco de la abadía de Villiers. Y dijo que de acuerdo con las Escrituras cuanto este libro dice es verdad. Luego lo leyó un maestro en teología, llamado maestro Godofredo de Fontaines. Igual que los otros, no dijo nada malo del libro. Si bien dijo que no era conveniente que muchos lo conocieran ... De todas formas, dijo que el alma no puede alcanzar la vida divina o el divino modo de ser hasta que alcanza el camino que este libro describe... (cap. 140, p. 197)

La búsqueda del apoyo que ciertamente no resultó suficiente, ubica a Marguerite en diálogo con reconocidos teólogos de su tiempo. Incluso el último que se nombra, Godofredo de Fontaines, es uno de los primeros receptores de la obra de Proclo, lo que significa que sabía elegir a interlocutores que pudieran entender. Todos le dieron un sabio consejo: el libro no debía circular porque no podía ser comprendido por cualquiera.

Eckhart pudo también ser uno de esos interlocutores que no solo entendió sino que al tomar contacto con el libro tomó algunas de sus ideas, recordemos que el sermón mencionado es posterior a su segunda estadía en París, y al mismo tiempo cuando en esta estadía conoció el lamentable destino de Marguerite pudo haber prefigurado el suyo. Con todo, como se sabe, su propio proceso terminará de un modo muy diferente con la condena póstuma de algunas pocas proposiciones. La suerte de un dominico varón, que había enseñado en la Universidad de París, aun cuando se expresara en lengua vulgar, no podría ser el mismo que el de una simple beguina sin protección institucional. Esta referencia cobra aún más sentido, si se pretende juzgar qué podía significar para una mujer de este tiempo, proponer un camino de libertad o liberación: indudablemente el territorio que se pretendía habitar tenía muy distintas connotaciones que las que podía pensar un varón acomodado en su propia orden —aun con los procesos que debió enfrentar— y con una brillante la vida académica y pastoral.

En suma, el libro de Marguerite es sobre todo una invitación a sí misma y a los otros a habitar el país de la libertad, una libertad concebida como liberación, como un librarse-de, vaciar la casa para que sea habitada.

Si en la primera parte del escrito, Marguerite escribe para sí misma como propio camino de liberación; en la

segunda, señala a los otros el camino a fin de revelarles algunos misterios. En ambas se relata una experiencia y en ambas la palabra comunicada es también experiencia liberadora.

Los siete estados del alma son descriptos como auténticos modos de habitar, desde los territorios más ajenos y desconocidos hasta la propia patria. Precisamente, la patria de la gloria eterna es conquistada en el último estado pero los estados inmediatamente anteriores son pensados como territorios también de conquista: se ha logrado la liberación expresada en imágenes. En el quinto estado apela a la imagen del fondo y del abismo, en el sexto a una imagen vacía, la de la nada.

Entonces esta Alma [en el quinto estado] se asienta en el fondo de lo bajo, donde no hay fondo, por eso se hace hondo...Entonces esta alma cae de amor en nada, nada sin la cual no podría ser toda. Y es tan profunda la caída, que el Alma no puede levantarse de ese abismo

Entonces se halla el Alma en el sexto estado liberada de todas las cosas, pura y clarificada, pero no glorificada; pues la glorificación pertenece al séptimo estado en el que alcanzaremos la gloria de la que nadie sabe hablar. Pero esta Alma, así de pura y clarificada, no ve ni a Dios ni a ella, sino que Dios se ve a sí mismo en ella, por ella y sin ella; él, es decir Dios, le muestra que no hay sino él. Por ello no conoce nada el Alma sino a él, y no ama sino él, ni alaba sino él, pues no hay sino él. (cap. 118, p. 167)

La escritura como experiencia de interioridad es un paso para el alma que quiere convertirse en espejo que refleje la divinidad sin distancia. El título del capítulo 119 destaca esa unidad pensada por Marguerite para su texto: *Cómo el Alma que hizo escribir este libro se excusa por haberlo hecho tan largo en palabras que parece pequeño y*

breve a las Almas que moran en la nada y que de amor han caído en ese estado.

Marguerite, una vez encarcelada y hasta su muerte guardó silencio: llevó a la práctica su propia propuesta, anonadó la palabra.

Luego de su muerte su libro ya no le perteneció, se enmascaró tras otros autores y lenguas hasta mediados del siglo XX en que se atribuyó definitivamente la autoría de aquel libro.

Hoy en el siglo XXI, las voces vuelven del pasado y el historiador y la historiadora de la filosofía trata de hacerlas familiares. Si por un momento, logramos sentirnos cerca de algo tan lejano, el objetivo ha sido logrado. La misma pregunta de ayer nos convoca hoy: la pregunta por el ser, la pregunta por el habitar, la pregunta por la nada.

Referencias

BERNARDS, Matthäus. Das Speculum virginum als Überlieferungszeuge fröhscholastischer Texte. *Theologie Und Philosophie*, 1953, vol. 28, no 1.

BOTHE, C. (1994). "Writing as Mirror in the Work of Marguerite Porete", *Mystics Quarterly*, 20, 3, 105-112.

DUBOIS, D. (2017). "Natural and supernatural virtues in the thirteenth century: the case of Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls", *Journal of Medieval History*, 43, 2, 174-192.

MARGUERITE, Porete. *El espejo de las almas simples*, trad. de Blanca Gari. Madrid: Siruela, 2005.

MARGUERITE, Porete. *Le mirouer des simples ames*. Ed. GUARNIERI, Romana; VERDEYEN, Paul. *Corpus Christianorum LXIX. Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii*, 1986.

FIELD, Sean L.; LERNER, Robert E.; PIRON, Sylvain. A return to the evidence for Marguerite Porete's authorship of the Mirror of Simple Souls. *Journal of Medieval History*, 2017, vol. 43, n. 2, p. 153-173

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Tomo II. La Edad Media, en G. Duby e M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Buenos Aires-México, Taurus, 1992.

MARENBON, J., Why Study Medieval Philosophy?. In: *Warum noch Philosophie?* (pp. 65-78). München, De Gruyter, 2011.

McGINN, Bernard (ed.). *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. Bloomsbury Publishing, 1997.

Parte II

Pensamento Moderno e Contemporâneo

A semelhança que (não) implica identidade: do hábito em David Hume à estranhalização em Viktor Chklóvski

Eduardo Antônio Barbosa de Moura Souza¹²

Italo Lins Lemos¹³

“A imaginação do homem é naturalmente atraída para o sublime, deleita-se com tudo o que é remoto e extraordinário, e irrompe impetuosamente nas mais distantes partes do espaço e do tempo para fugir dos objetos que o hábito tornou-lhe demasiado familiares.”

(Hume, Investigação sobre o Entendimento Humano, p.218)

“A finalidade da arte é oferecer o objeto como visão e não como reconhecimento: o procedimento da arte é de ostranênie dos objetos, o que consiste em complicar a forma, em aumentar a dificuldade e a duração da percepção.”

(Chklóvski, Arte como Procedimento, pp. 161-162)

1. Introdução

Neste capítulo, analisaremos os conceitos de hábito e ‘estranhalização’ a partir das perspectivas de David Hume e Viktor Chklóvski, respectivamente. Apresentaremos, na seção 2, a famosa teoria do hábito de Hume, tomando como

¹² Professor do Instituto Federal de Pernambuco, Doutorando em Design na Universidade Federal de Pernambuco.

¹³ Professor da Universidade Estadual de Maringá, Doutor em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina.

referência as obras *Tratado da Natureza Humana* ([1739] 2009) e *Investigação sobre o Entendimento Humano* ([1748] 2003). De acordo com Hume, o hábito é um instinto essencial para a condução e a manutenção da vida humana, pois é a condição de possibilidade para os raciocínios sobre eventos futuros e para a formação das crenças nas relações de causa e efeito, na identidade pessoal e na existência de um mundo exterior às percepções de um sujeito (Cf. Lemos, 2016). No entanto, o hábito produz uma automatização da percepção, que por sua vez pode nos levar a perder a sensação de vida. Na seção 3, tomaremos como base o artigo *Arte como Procedimento* de Chklóvski ([1917] 2019) e mostraremos que o estranhamento causado pela percepção poética pode aumentar a duração dos objetos em nossa percepção. A consequência do aumento da duração dos objetos em nossa percepção culmina em um resgate da sensação de vida, que fora ofuscada pelo hábito.

1. Do hábito em David Hume

O projeto da epistemologia humeana é o de descrever a nossa “geografia mental” (Hume, 2003, p. 28), ou seja, perfazer um mapeamento das capacidades da mente humana, como as capacidades de raciocinar, recordar e imaginar. Nesse sentido, o seu primeiro objeto de análise são as percepções da mente, que são entendidas como todo e qualquer conteúdo mental. As percepções se dividem em impressões e ideias: as impressões são “todas as nossas percepções mais vívidas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos ou exercemos nossa vontade” (Hume, 2003, p. 34). As impressões são, assim, tudo o que se passa pelos cinco sentidos (a visão, a audição, o olfato, o paladar e o tato), além das nossas paixões e emoções (como o prazer

e a dor, o medo e a coragem, etc.). Por outro lado, as ideias são “as percepções menos vívidas, das quais estamos conscientes quando refletimos sobre quaisquer umas das sensações ou atividades já mencionadas” (Hume, 2003, p. 34). Ou seja, as ideias são as imagens mais fracas e lânguidas que são originadas a partir das nossas impressões. Em uma distinção intuitiva, as impressões equivalem às nossas sensações, enquanto as ideias equivalem aos nossos pensamentos (Cf. Hume, 2009, T. 1.1.1.1, p. 25).

As percepções — neste caso, tanto as impressões como as ideias — também podem ser classificadas como complexas ou simples. Elas serão ditas complexas caso as suas propriedades possam ser separadas (como a divisão que podemos fazer mentalmente da ideia da bandeira do Brasil, que pode ser fracionada na cor amarela, na cor verde, na cor azul, etc.), enquanto serão ditas percepções simples caso as suas propriedades não possam ser separadas (como um único matiz da cor amarela), constituindo, assim, um tipo de ‘átomo perceptivo’. A importância da distinção entre percepções complexas e simples se dá em função do que na literatura secundária ficou conhecido como o Princípio da Cópia, que estabelece que *“todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão”* (Hume, 2009, T. 1.1.1.7, p. 29).

Se “parece pouco controversa a afirmação de que nossas ideias são apenas cópias de nossas impressões, ou, em outras palavras, que nos é impossível *pensar* em alguma coisa que não tenhamos anteriormente *experimentado* pelos nossos sentidos, externos ou internos” (Hume, 2003, p. 97), então se segue que para que saibamos da legitimidade de uma ideia complexa, basta que apliquemos o Princípio da Cópia, isso é, basta que

separemos uma ideia complexa até encontrarmos as ideias simples que a compõem. Caso as ideias simples sejam encontradas, teremos, assim, a garantia de sua base empírica. Caso as ideias simples não sejam encontradas, teremos boas razões para suspeitar da legitimidade da ideia complexa. Porém, nem todas as ideias complexas, quando separadas, resultarão em ideias simples que correspondem diretamente às impressões simples. Por exemplo, as ideias que estão direcionadas ao futuro. Afinal de contas, como podemos ter qualquer impressão de um acontecimento que ainda não aconteceu? A resposta se dá, em certa medida, através do papel que o hábito desempenha.

Como Hume afirma, o hábito é o “grande guia da vida humana” (Hume, 2003, p. 77). É em função do hábito, em conjunção com as capacidades projetivas da faculdade da imaginação, que conseguimos extrapolar o que a experiência sensível nos fornece e, dentre outras coisas que serão explicitadas no que se segue, formar irrefletidamente a crença de que os eventos futuros serão tal como os eventos passados. Se o sol nasceu em todas as manhãs em que estive vivo, e se há uma multiplicidade de relatos historiográficos de que os nossos antepassados têm observado o desenrolar coerente e constante deste mesmo fenômeno no decorrer dos últimos milênios, por que haveríamos de duvidar que o sol nascerá amanhã? Esta indagação, que pode ser compreendida como uma constatação, baseia-se em uma extrapolação — diga-se de passagem, uma extrapolação *imprescindível* — da nossa experiência sensível, na medida em que a sensibilidade, caso seja tomada exclusivamente e sem conexão com a atuação do entendimento, fornece-nos dados insuficientes para fazermos sentido da nossa experiência.

O que nos é passado pelos nossos cinco sentidos são impressões de sensação brutas. Se pudéssemos regressar ao momento em que observamos o primeiro objeto de

nossas vidas, possivelmente o rosto da médica ou da parteira que assistiu o nosso nascimento, notaríamos que muito provavelmente não reconhecemos esse objeto como sendo um objeto de um tipo específico. Ao invés de experienciarmos um rosto enquanto um rosto de alguém, teríamos observado uma série desconexa de raios luminosos e ruídos aleatórios, além da ocorrência de sensações desagradáveis que alguns anos mais tarde aprenderíamos a chamar de ‘frio’ ou de ‘fome’. Como George Berkeley argumenta na obra *Um Ensaio para uma Nova Teoria da Visão* ([1709] 2008), um cego de nascença que retoma a sua capacidade visual provavelmente não possui, de imediato, as condições de relacionar os objetos que ele conhecia pelo tato com os objetos que ele agora contempla através de seus olhos. O ponto que extraímos deste caso é o de que não simplesmente experienciamos o mundo, mas que *aprendemos* a experienciá-lo.

Há, evidentemente, diferentes pesos epistêmicos para os processos através dos quais formamos as nossas crenças sobre o que é ou poderia ser o caso no mundo. Em alinhamento com a tradição empirista, o critério que Hume estabelece como sendo determinante para a justificação das nossas crenças é precisamente a experiência sensível, no sentido da ocorrência de impressões de sensação que são interpretadas pelo entendimento como sendo sobre objetos ou eventos de um tipo específico. Porém, como podemos valorar o que não experienciamos, a exemplo dos eventos futuros? Caso intentemos preservar a validade dos princípios lógicos de não-contradição e do terceiro excluído, a crença de que o sol nascerá amanhã e a crença de que o sol *não* nascerá amanhã não podem ser ambas verdadeiras, nem ambas falsas. À luz do problema dos futuros contingentes, mesmo que nenhuma das crenças seja verdadeira *agora* (pois o evento ainda não ocorreu e, assim, ainda não há um fato ao qual uma das proposições

possa corresponder), necessariamente uma e somente uma delas será verdadeira *amanhã*.

Se, de um lado, seja estritamente pelas sensações, intuição, racionalidade ou por uma atuação conjunta dessas faculdades, não temos acesso privilegiado às engrenagens¹⁴ da natureza; por outro lado, não seria pragmaticamente ou evolutivamente vantajoso para a humanidade caso formássemos as nossas crenças apenas no momento em que um objeto ou evento fosse experienciado sensivelmente. Se esse fosse o caso, então não teríamos desenvolvido as nossas ciências, pois, por exemplo, o que nos garantiria que a vacina que estamos na iminência de receber para nos imunizarmos contra a COVID-19 teria qualquer eficácia? Ou, analogamente, o que nos daria a segurança de que esta mesma doença seja causada por um vírus, e que este vírus seja transmitido principalmente quando uma pessoa infectada o expõe pela tosse ou até mesmo pela respiração? Por que se tornou imperativo que evitemos aglomerações e façamos uso de máscaras quando sairmos de nossas residências? Como podemos chegar a saber que tais procedimentos, seja relativo à cura ou à transmissão desta doença, continuarão a acontecer assim no futuro, se todas essas informações foram estabelecidas por experiências passadas?

Hume argumenta que a razão pela qual acreditamos que o futuro será tal como foi o passado se dá na medida em que observamos repetidas vezes que o futuro tem sido como o passado. É importante delimitar, no entanto, que não estamos nos referindo à repetição de eventos históricos que acontecem em função da influência humana, como as guerras e as revoluções, mas das operações da natureza.

¹⁴ Empregamos o termo mecanicista 'engrenagens' para nos referir à natureza apenas como um recurso estilístico que consideramos apropriado para destacar como a natureza foi concebida durante o período moderno.

Nesse sentido, a natureza tem atuado sempre com constância e coerência, de forma que o sol tem nascido todos os dias, o fogo tem incendiado pedaços de madeira com baixa umidade, a ingestão de líquidos tem nos hidratado, etc. Não obstante, se em algum dia o sol não nascer, por exemplo, devemos tentar compreender esse evento surpreendente por meios naturais, ao invés de sobrenaturais. A constância da natureza é tão notável que Hume, no *Tratado da Natureza Humana*, chama de *provas* as expectativas que não se frustraram (até então), de modo que elas “estão inteiramente livres de dúvidas e incertezas” (Hume, 2009, T.1.3.11.2, p. 157); em contraste com a *probabilidade*, que é “a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza” (Hume, 2009, T.1.3.11.2, p. 157).

O argumento que Hume apresenta, que em meados do século XX ficou conhecido como o Problema da Indução, parece incorrer em uma petição de princípio. Afinal de contas, o que nos garante que o curso da natureza permanecerá sempre coerente? As experiências do passado dizem respeito estritamente ao passado (e são geralmente preservadas com um alto grau de vivacidade em função da memória), enquanto podemos apenas conjecturar sobre o futuro. Além disso, dado que estamos lidando com questões de fato (questões empíricas) ao invés de relações de ideias (questões conceituais), é perfeitamente concebível (portanto, de acordo com Hume, possível) que o curso da natureza se modifique. Conceber um dia em que o sol não nasça não gera uma contradição, diferentemente da concepção de um solteiro que seja casado ou de um triângulo que possua cinco ou seis ângulos internos. Esta resposta transparece o ceticismo humeano: nada nos garante que a natureza continuará operando da mesma forma, pois, como mencionamos, não temos qualquer acesso privilegiado às suas engrenagens.

A maneira como formamos a crença de que o futuro será tal como o passado não é, portanto, estritamente racional. Em outras palavras, não podemos apresentar um argumento dedutivo válido ou uma demonstração (em sentido matemático) de que o funcionamento do mundo seguirá de acordo com as nossas expectativas. Felizmente, como Hume argumenta, a responsabilidade de formar a crença na constância da natureza não foi legada à nossa racionalidade, mas ao hábito, que é “um certo instinto de nossa natureza” (Hume, 2003, p. 215) que nos leva a forjar a premissa cuja ausência nos conduziria à petição de princípio:

Esse princípio é o hábito ou costume. Pois sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do hábito. (Hume, 2003, p. 74).

Temos aqui alguns termos-chave, como *repetição*, *propensão* e *nenhum raciocínio*: o hábito é um instinto que nos leva automaticamente a ter uma expectativa de que o futuro será tal como o passado, mesmo que não possamos assegurar a infalibilidade desta constatação. Ou seja, em termos estritamente metafísicos, estabelecemos uma relação de identidade entre os eventos do futuro e do passado quando, na melhor das hipóteses, há somente uma relação de semelhança.

Hume classifica a relação de identidade em ao menos dois sentidos: como identidade numérica e como identidade qualitativa. Ambos os sentidos são estabelecidos de acordo com a permanência dos objetos no decorrer do tempo. Assim, a identidade numérica é a relação que determina que um objeto continua sendo *numericamente o mesmo*, isso é, que ele permanece *um e o mesmo* no

decorrer do tempo; enquanto a identidade qualitativa é a relação que determina que um objeto *preservou as suas qualidades*, isso é, que as suas *propriedades permaneceram as mesmas* no decorrer do tempo. Portanto, o seguinte desafio filosófico se apresenta: como um objeto consegue preservar a sua identidade numérica quando a sua identidade qualitativa é destruída? Em outras palavras, uma vez que os objetos da experiência (em uma acepção heraclítica) estão em constante mudança, como eles continuam sendo os *mesmos* objetos que estabelecem as *mesmas* interações causais, apesar de suas propriedades terem se transformado?

Novamente, a resposta reside no hábito, que, através da imaginação, projeta uma identidade onde há somente semelhança entre os objetos relacionados. Desse modo, para além de uma acepção cotidiana e aparentemente insignificante, como nos hábitos de acordar no mesmo horário ou de apertar o interruptor de luz quando entramos em um cômodo (que apertamos reiteradamente mesmo quando a lâmpada que se encontra no cômodo não funciona), notamos aqui que o hábito tem um papel central na formação das crenças em relações de causa e efeito (na medida em que, mesmo que não possamos experimentar uma relação de conexão necessária entre dois eventos, estamos habituados a ver os mesmos eventos se seguindo), na preservação de uma identidade pessoal (pois mantemos a compreensão de que sou um 'eu' numericamente idêntico no decorrer do tempo, apesar das mudanças qualitativas pelas quais passamos no decorrer de nossas vidas), e até mesmo na compreensão de que os objetos que se encontram no mundo externo continuam em existência quando não são experienciados (pois não podemos demonstrar que esse seja o caso, mas estamos apenas habituados a encontrar os mesmos objetos do nosso

cotidiano de modo coerente quando voltamos a experienciá-los).

Essa é a razão pela qual, de acordo com a perspectiva de Norman Kemp Smith, ([1941] 2005), o hábito e a imaginação têm o papel de formar *crenças naturais*, isso é, crenças que são irresistíveis e necessárias para a manutenção da humanidade no mundo. Como Hume afirma:

Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar meios a fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer. Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação. (Hume, 2003, p. 77).

O hábito é, então, um recurso essencial para a sobrevivência humana. No entanto, como veremos na próxima seção, justamente por seu caráter irrefletido, o hábito frequentemente automatiza a nossa sensação de vida. Analizaremos, a seguir, a partir da perspectiva de Viktor Chklóvski, como a percepção poética consegue quebrar o automatismo gerado pelo hábito e, em certa medida, resgatar a sensação de vida.

3. Da estranhização em Viktor Chklóvski

No processo de criação de hábitos delineado por Hume, Chklóvski reconhece a mesma lei da economia perceptiva, apontando que, “se examinamos as leis gerais da percepção, observamos que, quando as ações se tornam habituais, transformam-se também em automáticas.” (Chklóvski, 2019, p. 160). Por conseguinte, a percepção desse tipo faz com que o objeto *resseque*:

primeiro, sua percepção, e em seguida o
próprio fazer também resseca,

automatizando-se. Esse processo é o que ele vai caracterizar como o mero *reconhecimento* do objeto. Se contextualizarmos essa argumentação a partir da teoria estética do formalismo russo, movimento do qual participou, esse tipo de percepção que visa à economia é chamada *percepção prosaica*. O tipo de discurso caracterizado por essa percepção possui “frases inacabadas e suas palavras pronunciadas pela metade. É um processo cuja expressão ideal é a álgebra, que substitui os objetos por símbolos” (Chklóvski, 2019, p. 160).

Em suma, Chklóvski defende que, por meio da construção do hábito, tendemos a perder a sensibilidade de um determinado objeto. Não obstante, o nosso próprio fazer – ou seja, nosso próprio estar no mundo – pode também ser ressecado por meio dessa percepção automatizada. Para exemplificar a generalização desse processo, ele nos coloca uma entrada do diário de Lev Tolstói, em 1º de março de 1897, em que o autor relata sua experiência de limpar sua sala. A certa altura, Tolstói relata ser incapaz de lembrar se havia limpado ou não o seu divã de tão habituais e inconscientes que eram seus movimentos – e, enfim, chegando à conclusão que, se ele agiu inconscientemente, “é exatamente como se eu não tivesse realizado a ação” (Tolstói em Chklóvski, 2019, p. 161). Então, ele generaliza esse processo, apontando que, “se ninguém viu conscientemente, se toda a vida complexa de tanta gente se passa inconscientemente, é como se essa vida não tivesse existido” (Chklóvski, 2019, p. 161).

Assim, temos que hábito, automatização e inconsciência são correlatos e se originam na mesma percepção prosaica, aquela na qual Tolstói estava engajado enquanto limpava sua sala e tornou impossível saber se o divã foi limpo ou não. Chklóvski discute esse processo de automatização em seu artigo de 1917, *Arte como procedimento*, em que estabelece uma querela nos termos

da teoria literária com os simbolistas. Esses argumentavam que, se as leis gerais da percepção tendem à economia, então, os objetos artísticos devem comunicar o máximo possível por meio de uma imagem poética o mais sintética quanto possível.

Entretanto, conforme demonstrado com Tolstói, a economia da percepção leva à algebrização, à automatização e, em última instância, à inconsciência; ao ressecamento do objeto. Além disso, a imagem poética defendida pelos simbolistas seria apenas um dos procedimentos utilizados pela arte. Por conseguinte, não é possível fazer uma analogia simples entre a linguagem prosaica e a linguagem própria da poesia. Assim, toda poesia – e toda arte – buscaria *intensificar a sensação das coisas* por meio de diversos procedimentos. Logo, é necessário apresentar uma nova categoria de percepção, contrária à percepção prosaica: a *percepção poética*.

Ou seja, “o que chamamos arte (...) existe para retomar a sensação de vida, para sentir os objetos, para fazer da pedra, pedra.” (Chklóvski, 2019, p. 161). Assim, em oposição ao reconhecimento da percepção prosaica, “a finalidade da arte é oferecer o objeto como visão e não como reconhecimento” (*Id., op. cit.*); ao contrário da lei da economia, que abrevia a forma, seu objetivo fundamental é complicá-la a fim de dificultar e aumentar a duração da percepção. Nesse sentido, essa percepção pode ser engendrada pela linguagem poética, cuja finalidade explícita é – ao contrário da economia da linguagem prosaica – desautomatizar a percepção. Para realizar isso, existe o procedimento geral da arte: o *ostranênie*.

Esse neologismo, cunhado pelo próprio Chklóvski, já apresenta discussões e ambiguidades em si; a própria tradução é exemplar disso, conforme apontado por Sher ([1990] 2009) para o inglês:

A palavra russa *ostraniene* (substantivo) ou *ostranit'* (verbo) é um neologismo, um fato em si de suprema importância em um crítico tão inclinado à perspicácia e trocadilhos sérios como Chklóvski é. Não há tal palavra nos dicionários russos. É claro que o prefixo *o* (*ostraniene*), em geral utilizado para implementar uma ação (apesar de esse ser apenas um dos seus muitos usos contraditórios), pode ser compreendido como aplicado a duas raízes simultaneamente, isto é, tanto *stran* (estranho) quanto *storon* (lateral, que se torna *stran* em verbos como *otstranit'* [remover, colocar de lado]). (Sher, 2009, pp. xviii-xix, tradução nossa).

Em sua tradução para o português, Guerizoli-Kempinska (2010) sugere outra grafia no alfabeto ocidental, *ostranienie*. Além disso, contextualiza duas traduções anteriores – “singularização” e “desfamiliarização” – a partir de suas tradições teóricas. Ainda assim, o conceito escapa essas determinações:

Há algo de irônico nas aventuras do neologismo proposto por Chklovski, que, ao inaugurar a aventura da primeira teoria moderna da literatura com fortes pretensões ao caráter científico, desencadeia ao mesmo tempo uma verdadeira confusão terminológica. A palavra “остранение” não deixa de fato de ser traduzida e re-traduzida, tornando-se altamente hesitante e incerta através de propostas tão ousadas como “étrangéification” em francês (Jaccard, 2005, p. 52) ou ainda de tentativas de transposição explicativa, a saber, “desautomatização”, que traz uma descrição do efeito do estranhamento, a superação do automatismo da percepção. (Guerizoli-Kempinska, 2010, pp. 64-5)

Apenas em 2019, *Arte como procedimento* foi traduzido integral e diretamente para o português por David Molina, que relata a mesma dificuldade de tradução (Chklóvski, 2019, nota 19). Ele enumera cinco pressupostos para a tradução do termo colocados por Berlina (2017): 1) apoio na obra mais ampla de Chklóvski; 2) referência à raiz

etimológica do russo *stran*; 3) preservar a estranheza do neologismo; 4) causar o próprio efeito, e; 5) considerar os duplos sentidos com os termos relacionados. Por conseguinte, defende que:

“Estranhalização” propositalmente romperia com o uso em português da expressão “singularização”, presente numa tradução anterior, e capturaria o efeito metalinguístico do original: se “estranhar” é um achar estranho, “estranhalizar” é um fazer estranho. (Molina em Chklóvski, 2019, nota 19, p. 162)

Portanto, adotaremos essas considerações e conclusões: a grafia *ostranênie* e, como tradução, adotaremos o termo *estranhalização*.

Com esse conceito, Chklóvski desloca o eixo da discussão da teoria literária: do objeto literário – o texto, a palavra, a imagem – para a percepção que esse objeto causa. Essa mudança é crucial para compreendermos a premissa central da teoria estética do formalismo russo: “o objeto pode ser então: 1) criado como prosaico e percebido como poético; 2) criado como poético e percebido como prosaico” (Chklóvski, 2019, p. 157). Isso constitui uma profunda ruptura com as concepções estéticas dominantes, pois retira qualquer imanência artística dos objetos da arte e deposita a qualidade artística na recepção, no espectador. Em última instância, “isso indica que o caráter estético de um objeto – o direito de ser vinculado à poesia – é fruto de nossa percepção” (Chklóvski, 2019, p. 157). Portanto, o debate passa a ser centrado na *percepção* que é gerada pelo objeto artístico.

Uma das sentenças mais importantes do texto é aquela em que o autor define a arte, que aparece grifada em quase todas as versões do texto, exceto na tradução de Berlioz (Shklovsky, 2017). As variações de tradução dessa frase são radicais, o que reforça a relevância da cautela

para discutir e comparar tanto as versões do próprio termo quanto dela.

(...) a arte é um meio de experimentar o devir do objeto, *o que já é “passado”* não importa para a arte. (Chklóvski, 1976, p. 45, grifo nosso).

(...) a arte é uma maneira de viver o fazer-se das coisas, e *aquilo que está pronto* não importa na arte. (ШКЛОВСКИЙ, 1990 em Guerizoli-Kempinska, 2010, p. 64).

A arte é um meio de viver a feitura do objeto; *aquilo que já foi feito* não interessa em arte. (Chklóvski, 2019, p. 162, grifo nosso).

Arte é um modo de experienciar o fazer de algo, mas *a coisa feita* em arte não é importante.¹⁵ (Shklovsky, 1917 em Robinson, 2008, p. 89, tradução e grifo nossos)

Arte é o modo de viver por meio do fazer de uma coisa; *o que foi feito* não importa em arte.¹⁶ (Shklovsky, 2017, p. 80, tradução e grifo nossos).

Guerizoli-Kempinska (2010) aponta que a tradução para o português de Oliveira Toledo (1976) – a primeira das quatro acima – é uma transposição da tradução francesa, o que explica as discrepâncias entre a tradução do conceito (“singularização”) e do trecho – especialmente o nosso grifo. Julgamos necessário, portanto, discutir detidamente esse trecho para justificarmos a adequação do conceito de estranhalização em sua dimensão metafísica, a fim de contrapor ao processo de criação de hábito e, por conseguinte, a automatização e inconsciência da vida. Assim, poderemos pensar a semelhança que não implica identidade.

O ponto nodal da discussão a seguir será a aparente contradição na definição de arte de Chklóvski: o fazer de uma coisa, ao mesmo tempo que a coisa feita não importa.

¹⁵ “Art is a way of experiencing the making of a thing, but the thing made in art is not important.”

¹⁶ “Art is the means to live through the making of a thing; what has been made does not matter in art.”

A fim de elucidar essa definição, Robinson (2008) apresenta uma distinção de quatro coisas:

Coisa 1: a pedra como objeto, experienciada ou sentida ou “somaticamente vista”

Coisa 2: a pedra como redução algebrica ou “reconhecida” da Coisa 1, que na verdade não provoca sensação alguma.

Coisa 3: a imagem poética da pedra como representação da Coisa 1.

Coisa 4: o próprio poema (Robinson, 2008, p. 94, tradução nossa).

Se tomarmos esse esquema como base, podemos compreender que a passagem da Coisa 1 para a Coisa 2 consiste no processo de construção do hábito e a consequente automatização da percepção; esse processo ocorre por meio da percepção prosaica. Uma vez que a Coisa 1 está submetida ao ressecamento de sua forma, ela perde a capacidade de provocar uma sensação e passa a ser apenas *reconhecida*. Retomando a imagem de Tolstói, nós deixamos de ter consciência da experiência de limpar a sala e nos tornamos incapazes de lembrar se o divã foi limpo ou não; nesse sentido, é como se a Coisa 1 *não tivesse existido*.

Entretanto, a Coisa 3, “o que chamamos arte, então, existe para retomar a sensação de vida, para sentir os objetos, para fazer da pedra, pedra” (Chklóvski, 2019, p. 161). A passagem da Coisa 3 para a Coisa 1 é exatamente o que ele descreve como *arte*: o procedimento de estranhalização, “o que consiste em complicar a forma, em aumentar a dificuldade e a duração da percepção” (Chklóvski, 2019, pp. 161-2). Por fim, a Coisa 4 é aquilo que “sobra” do processo de estranhalização: “o que já é ‘passado’”, “aquilo que está pronto”, “aquilo que já foi feito”, “a coisa feita”, “o que foi feito” – aquilo que grifamos nas diferentes traduções acima. Desse modo, reiteramos o argumento de Chklóvski em sua querela com os simbolistas e defendemos que o *ostranênie* apresenta amplitude

metafísica: ao destituir o objeto artístico de uma imanência poética, deslocamos o foco para a percepção engendrada pela obra de arte.

Desse modo, o objeto artístico não importa em arte. Ou seja, nenhuma obra possui qualidades poéticas imanescentes, uma vez que elas podem, também, ser automatizadas. Isso é verificável, por exemplo, pelo reconhecimento de clichês na história da arte, que são nada mais do que imagens que um dia foram poéticas e, ao se repetirem, se tornaram prosaicas. Não obstante, isso significa que o processo de automatização pode permear qualquer aspecto da nossa existência – como Tolstói coloca: “se toda a vida complexa de tanta gente se passa inconscientemente, é como se essa vida não tivesse existido” (Tolstói em Chklóvski, 2019, p. 161); ou ainda, conforme o próprio Chklóvski (2019), “o objeto resseca, primeiro como percepção, e depois como o próprio fazer” (p. 160). O *próprio fazer* corresponde precisamente à nossa existência no mundo.

De outra perspectiva, isso significa que a estranhização também não está restrita aos domínios da Estética enquanto campo de conhecimento ou institucional. O *próprio fazer* também permeia as diferentes traduções apresentadas nos seguintes termos: “viver o fazer-se das coisas”, “viver a feitura do objeto”, “experienciar o fazer de algo”, “viver por meio do fazer de uma coisa”. Nesse sentido, a arte, conforme definida por esse formalista, não deve mutilar nossa relação com a experiência da vida; a forma artística não é disjunta da vida, nem deve ser autonomizada dela, mas deve ser tida como aquilo que é capaz de *retomar* a vida. Por isso, “o ato da percepção é, na arte, um fim em si, e deve ser prolongado” (Chklóvski, 2019, p. 162) e sua finalidade é “a visão; o objeto artístico é ‘artificialmente’ criado de modo que a percepção se detenha nele e alcance o máximo de sua força e duração” (Chklóvski, 2019, p. 172).

Portanto, argumentamos que o delineamento de Chklóvski para o processo de estranhalização responde à dinâmica da construção do hábito conforme apontada por Hume. Nesse sentido, enfatizamos que “a sensação de não identidade *apesar da semelhança* é crucial” (Chklóvski, 2019, p. 172, grifo nosso). Isso significa que as percepções prosaica e poética não podem ser autonomizadas; elas precisam coexistir e estar em constante movimento. Se, de um lado, tudo se tornar habitual, então não haverá sensação de vida, de outro, se tudo se estranhalizar, também não haverá sensação de vida.

4. Considerações finais

A partir das formulações sobre as capacidades projetivas para a formação do hábito em David Hume, admitimos que a extrapolação mental de identidade entre passado e futuro é necessária para a sobrevivência da espécie humana. Afinal, a partir dessa capacidade imaginativa, é legítimo esperar que, assim como ocorreu durante gerações humanas a fio, amanhã, o sol continuará a nascer no leste e se pôr no oeste. Assim, a inconsciência que o processo de automatização acarreta é fundamental e necessário, inclusive, para intensificar a complexidade da vida humana em sociedade.

Por outro lado, apontamos que tal economia da percepção e inconsciência engendrada pelo hábito coloca questões que assumem contornos não apenas estéticos, mas éticos. Conforme colocado por Lev Tolstói em seu diário, se não estamos conscientes de nossas ações, “é como se eu não tivesse realizado a ação. (...) se toda a vida complexa de tanta gente se passa inconscientemente, é como se essa vida não tivesse existido” (em Chklóvski, 2019, p. 161). Nesse sentido, junto aos demais formalistas russos, Viktor Chklóvski propôs uma teoria da literatura

calcada na percepção que a linguagem é capaz de engendrar em nós. Assim, foi possível associar a forma artística a um tipo específico de percepção que se opõe àquela algebraica, automatizante.

Nossa argumentação teve como objetivo defender uma dimensão metafísica junto a outras releituras recentes da estranhização (Robinson, 2008; Berlina, 2017). Essa defesa está fundamentada na argumentação da teoria estética formalista: a percepção poética não é uma característica imanente a objetos especificamente artísticos, mas sim fruto do engajamento da percepção de cada indivíduo. Assim, a estranhização adquire uma dimensão ético-estética capaz de nos fazer retomar a sensação da vida.

Referências

BERLINA, Alexandra. Translator's Introduction. In: SHKLOVSKIĬ, Viktor (Ed.). *Viktor Shklovsky: a reader*. Trad. Alexandra Berlina. New York: Bloomsbury Academic, an imprint of Bloomsbury Publishing Inc, 2017.

BERKELEY, George. Um Ensaio para uma Nova Teoria da Visão e A Teoria da Visão Confirmada e Explicada. Tradução, apresentação e notas de José Oscar de Almeida Marques. In. *Cadernos de Tradução*, n. 16, pp. 1-109, [1709] 2008.

CHKLOVSKI, Victor. A Arte como Procedimento. In: OLIVEIRA TOLEDO, Dionísio de (Org.). *Teoria da Literatura: Formalistas russos*. 3a. ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1976.

CHKLÓVSKI, Viktor. Arte como procedimento. Tradução de David G. Molina. In. *RUS*, v. 10, n. 14, pp. 153-176, [1917] 2019.

GUERIZOLI-KEMPINSKA, Olga. O estranhamento: um exílio repentino da percepção. *Gragoatá*, v. 29, n. 2, p. 63–72, 2010.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora da UNESP, [1739] 2009.

HUME, David. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, [1748] 2003.

LEMO, Italo Lins. *O papel da imaginação na epistemologia de Hume*. Dissertação (mestrado) — Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2016.

OLIVEIRA TOLEDO, Dionísio de (Org.). *Teoria da Literatura: Formalistas russos*. 3a. ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1976.

ROBINSON, Douglas. *Estrangement and the somatics of literature: Tolstoy, Shklovsky, Brecht*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008. (Parallax).

SHER, Benjamin. Translator's Introduction. In: SHKLOVSKY, Viktor. *Theory of prose*. 4a reimpressão. Traduzido por Benjamin Sher. Introdução por Gerald L. Bruns. Champaign & London: Dalkey Archive Press, [1990] 2009.

SHKLOVSKIĬ, Viktor. *Viktor Shklovsky: a reader*. Tradução de Alexandra Berlina. New York: Bloomsbury Academic, an imprint of Bloomsbury Publishing Inc, 2017.

SMITH, Norman Kemp. *The Philosophy of David Hume: With a New Introduction by Don Garrett*. Londres: Palgrave MacMillan, [1941] 2005.

Seres racionais na cosmotragédia kantiana

Oscar Cavalcanti Bisneto

1) Introdução

O papel central que o homem ocupa na economia interna do sistema kantiano, seja do ponto de vista estrito da epistemologia, seja do ponto de vista mais amplo da moralidade, sempre constituiu uma espécie de lugar comum, algo como um princípio autoevidente. Afinal de contas, não é senão do sujeito transcendental que partem as categorias, ou seja, as leis que estabelecem as relações causais entre os fenômenos, sendo também desse mesmo sujeito que os postulados da razão prática, que organiza o mundo da moralidade entre os homens, partem. Além do mais, o homem, diferente de tudo na natureza, é o único ser que participa do reino dos fins; aliás, somente ele deve ser entendido como fim em si mesmo. Ora, se é assim, se tudo acaba girando em torno do homem, o *antropocentrismo* funciona de fato como uma marca *indissociável* da filosofia de Kant.

Acontece, porém, que numa obra um tanto negligenciada, publicada em 1755, há um pequeno capítulo – ainda mais negligenciado –, intitulado *Welcher einen Versuch einer auf die Analogien der Natur gegründeten Vergleichung zwischen den Einwohnern verschiedener Planeten in sich enthält*¹⁷, em que fica claro o caráter não *antropocêntrico* tanto da fase juvenil como de todas as fases

¹⁷ Ensaio sobre uma comparação entre os habitantes dos diversos planetas fundada nas analogias da natureza.

posteriores do filósofo de Königsberg. Trata-se da terceira parte do *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*¹⁸, livro no qual Kant apresenta a um só tempo uma teoria *cosmológica*, com uma descrição da estrutura do universo, e *cosmogônica*, com uma demonstração do processo de criação de todo o edifício do mundo (Santos, 1989, p. 132).

Em vista disso, sobretudo para contextualizar um pouco o tema do meu trabalho, algumas palavras devem ser mencionadas agora sobre o pensamento cosmológico kantiano, esboçado, como dito acima, na obra de 1755.

2) Cosmotragédia

Engana-se, já de saída, quem supõe que a ocupação com questões cosmológicas teria sido um mero arroubo de juventude ou mesmo algo apenas secundário no pensamento de Kant. Pelo contrário, pode-se dizer com segurança que questões dessa natureza possuem “na sua obra um lugar nuclear e desenvolvem-se com constância ao longo de toda a sua produção filosófica” (Santos, 1994, p. 449).

Sempre apoiado, lembra Leonel Ribeiro, nas já consagradas concepções cosmológicas da época, e tendo ainda como base as leis da mecânica clássica de Newton (Santos, 1994, p. 448), Kant sustenta que, além do planeta Terra, existem – num universo agora infinito – outros tantos planetas habitados por *seres racionais*, e que estes seriam, para lástima da vã vaidade humana, tão ou mais perfeitos que o homem. A rigor, ainda que a tese da habitabilidade de outros mundos possuísse naquela época quase o status de um *postulado prático*, a originalidade de Kant, como logo veremos, reside acima de tudo no modo como ele

¹⁸ História Universal da Natureza e Teoria do Céu.

hierarquiza os *seres racionais* numa determinada estrutura cosmológica (Santos, 2010, p. 226).

Seja como for, fato é que a perspectiva cosmológica kantiana já tinha ido além do seu tempo quando afirmou que o universo como um todo existe com um único propósito, a saber, transformar-se numa confortável morada para os *seres racionais*, ou, esteticamente falando, transformar-se em objeto de admiração a ser apreciado pelos *seres racionais* em toda a vastidão da sua infinitude. Na verdade, além de ser infinito, segundo Kant o universo tal como o conhecemos, isto é, estruturado *sistematicamente* belo e ordenado, não brotou senão do caos. No exato sentido de que toda a matéria presente hoje, de forma ordenada, no edifício do mundo, estava no início dispersa, desordenadamente, em toda a extensão do espaço infinito.

De modo que, se, antes da formação do universo, toda a matéria estava dispersa no caos infinito, isto só pode significar que este caos é de fato inesgotável na sua tarefa de fornecer matéria prima para a formação de sistemas de mundo ordenados. Donde a força da assertiva kantiana de que “a criação não é obra de um instante” (Kant, 2004, p. 112), ela “nunca está terminada (Kant, 2004, p. 113), porque da mesma forma que o que resta da série de tempos que compõem a eternidade continua a ser *infinito* e o que passou *finito*, também a esfera da natureza já configurada continua a ser apenas uma parte pequena do cosmos; [cosmos este] que contém os germes dos mundos futuros, que se esforçam por sair do estado bruto do caos em períodos mais ou menos longos. Ela [a criação] começou um dia, mas não acabará nunca (Kant, 2004, p. 114).

Dito de outra maneira, o ato da criação se configura como eterno simplesmente porque também se configura como eterno o processo harmônico de extração da ordem a partir do caos. Ocorre, porém, que tudo aquilo que foi extraído do caos retornará, cedo ou tarde, ao mesmo caos

quando a função que a natureza lhe prescreveu tiver chegado ao fim; pois tudo o que existe tem de estar submetido à lei inexorável de criação e destruição da natureza¹⁹. Tal *cosmotragédia* kantiana deixa-se mostrar de forma ainda mais clara na sentença de acordo com a qual “tudo o que é finito, tudo o que tem um movimento e uma origem, é portador da marca da sua natureza limitada, [por isso] deve perecer e ter um fim” (Kant, 2004, p. 117).

Mas, cabe indagar, como um processo de tal magnitude é possível? Como se dá o evento segundo o qual a ordem brota do caos e volta a sucumbir ao mesmo caos, numa espécie de luta necessária e eterna, e que ocorre exclusivamente para a preservação da própria natureza?

De acordo com Kant, a gênese de toda a harmonia do universo – com suas galáxias, constelações, sistemas planetários, satélites, etc., e tudo isso girando em torno de um único *ponto central de atração* – funciona de tal modo unicamente em função das leis newtonianas de atração e repulsão; que nada mais são do que as forças naturais responsáveis por todo o movimento ordenado que existe no universo. Aliás, não foi senão esse mesmo *movimento*, cujo ponta pé inicial fora dado pela *força de atração*, o responsável direto pela criação de todo o edifício do mundo. E se existe um equilíbrio no cosmos, isto é, se, apesar de estarem sempre em movimento, as galáxias, os sistemas planetários, os satélites que orbitam em torno dos planetas, não entram em rota de colisão, não se chocam uns com os outros, isto mais uma vez se deve à existência na própria

¹⁹ Frisa Kant, “quando, na sua longa duração, um sistema de mundos esgotou toda a série de transformações que a sua constituição pode abraçar, e quando por isso se tornou um membro supérfluo da cadeia dos seres, nada é mais natural do que obrigá-lo a desempenhar o último papel de todas as coisas finitas no espetáculo das metamorfoses constantes do universo: só lhe resta pagar o seu tributo à morte” (Kant, 2004, p. 119).

matéria das já mencionadas leis de atração e repulsão, tal como foram estabelecidas por Newton.

No entanto, se é assim, ou seja, se o cosmos é *eterno* no tempo e *infinito* no espaço, como é possível saber algo plausível a seu respeito, sobretudo quando se leva em consideração o caráter bastante frágil do conhecimento humano? Segundo o próprio Kant, ainda que em assuntos como esses não possa haver espaço para *precisões absolutas* ou *certezas definitivas* (Kant, 2004 p. 33), ele possui como sólido ponto de apoio um conjunto de princípios que, juntos, oferecem-lhe como que um *suporte racional* para a formulação das suas conjecturas cosmológicas.

Entre esses princípios, dois merecem destaque aqui, a saber: o de *continuidade* (segundo o qual não pode haver saltos na natureza), e o da *cadeia do ser* (de acordo com o qual tudo o que existe está interligado numa interdependência absoluta e hierárquica, na qual nenhum membro da cadeia pode faltar). Tais princípios formam o arcabouço lógico-epistemológico com base no qual nosso autor pode estabelecer analogias verosímeis entre fenômenos físicos, formulando assim suas conjecturas a respeito não só do *cosmos*, como também das características dos diversos tipos de *seres racionais* que o habitam. Ou seja, se entendermos, por exemplo, o modo como funciona o nosso sistema solar e, além disso, o modo como se deu a sua gênese, segundo Kant a mesmíssima lógica pode ser estendida, com base no *princípio de analogia*, a todo o edifício do mundo; isso tanto do ponto de vista da sua estrutura atual, como do da sua origem.

Seres racionais

Uma vez demonstrado, embora bem superficialmente, em que consiste a cosmologia kantiana,

passo a abordar agora o tema específico do meu trabalho: a ampla comunidade dos *seres racionais*, o qual ocupa a terceira e última parte do *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, na forma breve de um apêndice. Ainda aqui, em vez de dar vazão à livre imaginação, Kant continua a seguir – sempre o mais de perto possível – o *fio condutor* (*Leitfaden*) das relações físicas. A rigor, isso faz com que cada conjectura kantiana aqui esboçada reivindique a mesma força de uma convicção fundamentada numa verdade demonstrada (Kant, 2004, p. 157).

Por esse mesmo motivo, embora a tese da *habitabilidade* de planetas longínquos tivesse naquele período histórico – como foi dito acima – quase o peso de um *postulado prático*, Kant jamais se permitiu aceitá-la de forma gratuita. Pelo contrário, sua intenção ao longo de todo o *Allgemeine* consiste em convencer o leitor *unicamente* com base em argumentos o mais verosímeis possível, ao mesmo tempo em que reivindica, após denunciar que a vaidade humana sempre se funda em preconceitos, que “examinemos as coisas sem uma opinião já formada” (Kant, 2004, p. 151).

Por exemplo, repetidas vezes, o leitor é lembrado do fato de que a Terra nada mais é do que um astro infinitamente minúsculo diante da imensidão do cosmos infinito; com certeza, infinitamente menos relevante para a economia do universo do que um ínfimo grão de areia para a economia do próprio planeta Terra. Portanto, se existem áreas do nosso planeta – que é notadamente finito – totalmente desertas, por qual motivo não poderia ocorrer o mesmo fenômeno num universo obviamente infinito? (Kant, 2004, p. 150).

Correlato a isso, do fato de que o *telos* de cada um dos planetas é ser habitado, como já mencionado, não se segue forçosamente que todos eles o sejam, haja vista que muitos deles sequer atingiram ainda as condições físicas

necessárias para se tornar um espaço habitável, isto é, uma morada (Kant, 2004, p. 149). Contudo, vale indagar, quais seriam as causas necessárias e suficientes que tornariam essas condições possíveis? Segundo Kant, quanto mais afastado o planeta se encontrar em relação ao seu *centro de calor*, mais perfeitas serão as suas constituições físicas elementares. Os elementos constituintes, por exemplo, que formam a matéria do astro mais afastado do Sol tendem a ser por isso mais leves e sutis, ou seja, mais perfeitos. Ao passo que, de modo inversamente proporcional, quanto mais próximo estiver do seu centro de calor, menos perfeita será a sua matéria constituinte.

Sendo assim, com base nesse sistema, o nosso planeta ocuparia precisamente um *ponto intermédio*, pois estaria igualmente distante tanto do Sol como de Saturno – tido na época como o último planeta do nosso sistema solar. Quanto às características dos seres que habitam os planetas, Kant deduz que, se, por um lado, essa relação com o centro de calor produz um efeito diferente nas propriedades da matéria de que os planetas são constituídos, por outro, essa diferença também se faz sentir, na mesmíssima *proporção*, nas faculdades intelectivas dos seus respectivos habitantes.

De tal modo que, quanto mais próximo estiverem do centro de calor tanto mais imperfeitas serão suas capacidades intelectuais e morais. Conforme Kant,

é mais verossímil que a identidade moral das criaturas inteligentes deve estar submetida a uma lei determinada, segundo a qual ela será tanto mais perfeita e tanto mais excelente quanto mais o seu lugar de habitação esteja afastado do Sol. (Kant, 2004, p. 160).

Percebe-se nesta passagem que tal estrutura *cosmológica* hierárquica implica uma efetiva diferença na constituição intelectual e moral dos habitantes dos planetas. De tal modo que, quanto mais próximo estiver do seu centro

de calor, mais sujeito o indivíduo estará às inclinações sensíveis, já que suas ideias não podem ser nem claras nem distintas; tornando-se assim uma criatura forçosamente escrava de toda sorte de erros e vícios (Kant, 2004, p. 163).

No que diz respeito aos seres que ocupam as áreas mais afastadas do sistema, pode-se dizer que eles se encontram de todo livres tanto do vício como do erro. A perfeição das suas faculdades espirituais os torna inabaláveis diante das tentações apresentadas pela constituição material do seu corpo; sobretudo porque nesses seres racionais perfeitos as paixões que emanam da matéria são demasiadamente fracas.

Bastante diferente, porém, é a condição humana que na hierarquia dos seres ocupa exatamente o escalão do meio, a uma igual distância dos dois extremos da perfeição. Se, por um lado, a proeminência dos seres racionais de Júpiter e Saturno excita o nosso desejo e nos humilha perante a nossa inferioridade, por outro, podemos encontrar um motivo de contentamento e satisfação na contemplação das criaturas inferiores que, nos planetas Vênus e Mercúrio, ficam bem abaixo do nível de perfeição da natureza humana. (Kant, 2004, p. 157)

Numa palavra, somos como que a via média entre a perfeição e a imperfeição *absolutas*. E, dessa forma, Kant chega à conclusão de que em toda a hierarquia dos seres racionais apenas o homem possui a faculdade de pecar (Kant, 2004, p. 164). A principal razão para isso é que o ser humano não é senão um “*istmo*, suspenso entre dois mundos” (Santos, 2010, p. 225), o sensível e o inteligível, travando uma luta interna incessante, na qual pode sublimar sua existência ou degradá-la enfim ao nível de uma besta (Santos, 2010, p. 225).

Por fim, jamais devemos subestimar o impacto que, no início da modernidade, a alteração da imagem do cosmos provocou sobre a imagem que a humanidade nutria

de si mesma (Santos, 2010, p. 220). Acostumada anteriormente com a confortável ideia de que simbolizava como que a obra prima da criação num universo *limitado e finito*, agora, diante das novas descobertas astronômicas, ela se vê de todo apequenada diante de um cosmos assustadoramente *ilimitado e infinito* (Santos, 2010, p.220).

Conclusão

Para finalizar, cabe lembrar que meu propósito aqui foi tão somente trazer algumas palavras a respeito dos *seres racionais* na *cosmotragédia* kantiana, chamando a atenção para as consequências negativas que essa teoria acarretou para o supracitado lugar comum segundo o qual o autor da Crítica do Juízo seria devedor de uma já então obsoleta visão *antropocêntrica* da realidade. Pois, como vimos, o homem, para Kant, não só não é o fim último da criação, sua obra-prima, como também dele não se pode encontrar qualquer sinal na natureza que aponte para uma necessidade *exclusiva* de sua respectiva existência.

Referências

KANT, Immanuel. *Teoria do céu, história natural e teórica do céu ou ensaio sobre a constituição e a origem mecânica do universo segundo as leis de Newton*. Trad. Graça Barroso. Lisboa: Ésquilo, 2004.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *A antropocosmologia do jovem Kant*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Poética do cosmos – Poética da razão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Analogia e Conjectura no pensamento cosmológico do jovem Kant. Campinas, *Kant e-Prints*, v. 4, n. 1 (Jan-Jun) 1989, p. 131-136.

O espanto em face a morte e sua relação com a religião e a filosofia na obra de Schopenhauer

Pedro Damasceno Uchôas²⁰

De modo geral, Schopenhauer apresenta algumas questões principais que motivam a produção filosófica e que dizem respeito à experiência de mundo a qual o homem, aquele que pensa e raciocina e, raciocinando, se questiona sobre a realidade do mundo e do existir, está sujeito. Dentre essas questões, ele situa três principais: a existência do mal ou mau (padecimento físico e material e moral), da constatação do caráter condicionado da realidade efetiva do mundo e da consciência da morte, que se deixa resumir, mais apropriadamente, como aquela consciência de si como ser finito (Schopenhauer, 2015, p. 195 ss.). Toma-se aqui como principal e objeto de análise o papel que a consciência da finitude tem na origem do pensamento filosófico e do espanto diante da realidade, como produtor do sentimento de estranhamento face o mundo, caminho da constatação da inabitualidade do mundo em que o ser humano vive. No entanto, para que as questões, e, no caso específico, a questão acerca da consciência da morte possam adquirir seu sentido mais profundo, é necessário expor, ainda que rapidamente, o percurso que leva até elas. No caso da morte, mais objetivamente, é preciso distinguir entre a característica racional da intelectualidade humana e o “intelecto” animal em geral, no qual não há racionalidade,

²⁰ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e bolsista CAPES/DS.

mas somente a capacidade do entendimento de conhecimento intuitivo. Ora, como será mencionado, apenas os seres humanos podem conhecer abstratamente, e, por isso, pensar o passado e o futuro, adiantando a ideia de uma morte e refletindo sobre a entrada na vida. Uma vez que Schopenhauer estabelece uma comparação entre as questões do que haveria após a morte, e de seu caráter limitante, e do que haveria anteriormente ao nascimento, de maneira que o espanto da finitude se refere a ambas (Schopenhauer, 2005, p. 363)²¹.

Da finitude constitutiva do mundo e do espanto

Primeiramente, a teoria do conhecimento apresentada pelo autor na primeira parte de *O mundo como vontade e como representação* pretende conduzir à questão acerca da realidade última do mundo. Através da explicação do modo pelo qual a realidade efetiva é condicionada à relação sujeito-objeto e às formas da representação, é colocada a questão acerca de seu ser incondicionado: ora, se toda a existência como conhecimento (nas figuras do *princípio de razão suficiente*) é condicionada pela sua relação ao sujeito de conhecimento, o que o mundo é senão esse mero aparecimento, ou existir para a representação *como* um mundo de tal e tal forma? Com a introdução dessa questão, Schopenhauer dá continuidade ao plano de *O mundo* e investiga a única experiência que, de seu ponto de vista filosófico, não se deixa determinar inteiramente pelas formas do princípio de razão: a vontade. No panorama da explicação geral da obra, ao problema da unilateralidade da

²¹ Sobre isso, pode-se conferir todo o trecho do §54 de *O mundo* que discute a questão da presentificação da Vontade de vida e do questionamento acerca da eternidade e da morte que se inicia em: "Consequentemente, não temos de investigar o passado anterior à vida, nem o futuro posterior à morte, mas antes temos de conhecer o presente como a única forma na qual a Vontade aparece [...]". (SCHOPENHAUER, 2005, p. 363).

existência do mundo como representação (ou como sempre um mundo para o sujeito de conhecimento e suas formas do conhecer) Schopenhauer pretende fornecer a solução do que esse mundo é em si mesmo, independente dessas formas. Para isso, procura por aquela *experiência* particular que não se determina *inteiramente* pelas formas da representação, a fim de chegar, finalmente, ao que a ela não se limita. Assim, podendo adquirir um “conhecimento especial” do mundo em seu existir independente (*Realität*) (Schopenhauer, 2005, p. 157). Isso porque o sujeito, mais que um *mero espectador* do mundo, ou condição de todo condicionado da representação, é também algo *no* mundo, nele se encontra por meio de sua experiência com o corpo próprio, ou aquele único objeto entre objetos que não é simplesmente uma coisa extensa, mas pertence a ele (no que consistirá o início do argumento analógico, assim conhecido, e no estatuto especial do corpo próprio na obra de Schopenhauer) (Schopenhauer, 2005, p. 158).

Após o longo argumento analógico apresentado na abertura da segunda parte do livro, o autor chegará à conclusão de que, em verdade, aquilo que o mundo é em si mesmo, para além do seu determinado modo de existir, é uma vontade una, porque indivisível e inquantificável, que se manifesta segundo muitos graus distintos em todas as espécies de coisas que existem e que compõem a realidade multifacetada do mundo tal como o conhecemos. Dentre essas manifestações, aquela em que a vontade se manifesta de modo mais evidente é o ser humano, fato esse que possibilita inclusive o conhecimento humano da realidade do mundo (Schopenhauer, 2005, p. 172)²².

²² Para uma explicação detalhada dessa concepção, pode-se conferir o longo §23 de *O mundo*, no qual o autor expõe os principais argumentos para a unidade da Vontade e sua distinção em relação à unidade do conceito. Nele, Schopenhauer argumenta em favor de uma concepção da Vontade como uma na medida em que é alheia a todas as formas que conferem individualidade,

Contudo, como mencionado, é particular dessa manifestação da Vontade que o ser humano tenha sido dotado de um intelecto no qual se encontra a capacidade racional do pensar, cujo fim último pode ser reconduzido à manutenção de sua própria vida, como condição de pensamento dos motivos de ação, representação concernente ao agir humano e, assim, ao caráter específico de sua *habitação*. O termo *habitação* é aqui utilizado como o modo específico de existência do ser humano no mundo de acordo com a filosofia schopenhaueriana. Ou seja, que para o ser humano haja condições de vida determinadas essencialmente pelo modo como nele a Vontade se manifesta. Assim sendo, os seres humanos são dotados de um intelecto que o permite conhecer, segundo as formas do espaço, tempo e causalidade (ou o *princípio de razão suficiente do devir*) e também raciocinar, tornando possível a colocação do mundo em dúvida e, por conseguinte, o pensar filosoficamente o mundo, como sugere Schopenhauer no início do §1 de *O mundo*.

“O mundo é minha representação.” Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. E de fato o faz. Então nele aparece a clarividência filosófica. Torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra (Schopenhauer, 2005, p. 43).

Ou seja, que o ser humano seja aquele em cuja forma do conhecer já esteja inscrita a possibilidade do espanto, e, assim, da filosofia como uma maneira de trazer a constatação do mundo como representação à consciência abstrata (do pensar) e de a partir dela desenvolver uma

permanecendo uma, assim, por uma espécie de argumento negativo, ou seja, que por sua independência em relação a espaço, tempo e causalidade não pode ser individual (Schopenhauer, 2005, p. 171-179).

visão da realidade mais completa do mundo, daquela que inclua tanto o condicionado da experiência quanto o incondicionado do ser em si mesmo. Mas sua própria intelectualidade, como o texto de *O mundo* argumentará ao longo de seu desenvolvimento, não passa de uma manifestação da Vontade de vida, ou seja, objetivação do em si do mundo em uma de suas manifestações, ainda que seja a mais tardia de todas elas²³. Embora essa conclusão seja difícil e contenha em si mesma a síntese do conteúdo de boa parte do movimento interno de *O mundo*, pode-se afirmar que a racionalidade humana é manifestação da vontade de conhecimento, e que, desse modo, como tudo o mais que existe, está à serviço da vontade. É capacidade sua, como raciocínio, a capacidade de pensamento de *motivos de ação*²⁴, e, para tal, a conservação de instantes distintos e de reflexão, de acordo com o que pode o homem pensar e conceber seu passado e seu futuro, mesmo que eles não possuam uma existência tal como a do presente, na qual a Vontade de vida é sempre constante e se afirma.

Sobre isso, Schopenhauer desenvolve uma importante reflexão já no tardio §54 de *O mundo* acerca da presentificação contínua da Vontade de vida e do presente como “aquilo que sempre existe e se mantém firme e imóvel,

²³ Sobre esse tema, conferir o §27 de *O mundo*, no qual Schopenhauer expõe detalhadamente a sucessão de graus de manifestação da Vontade em uma gradação de níveis que percorrem toda a natureza, iniciando-se com as *forças naturais* e se concluindo com o ser humano, no qual aparece a consciência refletida (Schopenhauer, 2005, p. 215).

²⁴ Segundo a teoria do agir exposta por Schopenhauer em *O mundo*, a ação cognoscível nos seres se dá em três graus distintos: como causalidade, como excitabilidade e como motivação. Como causalidade ela ocorre de modo recíproco entre dois corpos e é encontrada em toda a natureza inorgânica; a ação por excitabilidade ocorre entre as plantas, segundo o que seus movimentos não são conhecidos propriamente segundo suas formas (espaço, tempo e causalidade); e a ação por motivos, que pode ser por motivação de um determinado evento conhecido por meio dos sentidos (nos animais em geral) e pela motivação do pensamento de algum evento ou de algum conteúdo, o qual ocorre unicamente nos seres humanos (Schopenhauer, 2005, p. 177).

e, empiricamente apreendido, é o mais fugidio de todos” (Schopenhauer, 2005, p. 362). Contrariamente a todos os outros seres dotados de conhecimento, no entanto, o homem conserva em si o que não mais existe, seu percurso de vida e seu passado, e aquilo que ainda nem sequer veio a existir, o seu futuro, muitas vezes pensado e expresso através da capacidade prática da razão de planejamento de ação (Cf. §12 de *O mundo como vontade e representação*). Somente assim, diante da concepção do passado de si mesmo e de seu próprio futuro é que o ser humano tem diante de si um começo de sua existência, como o nascimento, e o seu final, como a previsão de sua morte futura, a antecipação do que ainda não é e que virá a ser, inevitavelmente. Pensa, desse modo, e se questiona: o que eu era antes de existir e o que haverá após o fim da minha própria existência? Questão essa que, pensa o autor, configura-se como enigma perante o mundo e o seu dever ininterrupto, fonte da disposição filosófica.

A disposição filosófica propriamente dita consiste, antes de tudo, na capacidade de nos espantarmos diante daquilo que é comum e cotidiano, com o que justamente temos ocasião de fazer do universal da aparência um problema nosso; enquanto os investigadores nas ciências reais espantam-se tão somente com escolhidas e raras aparências, e o seu problema é meramente reconduzir estas às aparências mais conhecidas. Quanto mais baixa é uma pessoa em termos intelectuais, tanto menos enigmático tem a existência mesma para ela: antes, para tal pessoa, tudo o que existe, e como existe, parece entender-se por si mesmo (Schopenhauer, 2015, p. 196).

É imprescindível que a noção de vida deva aqui ser considerada segundo as conclusões oriundas da segunda parte da obra, na qual o viver foi definido como manifestação da Vontade e sua afirmação contínua, e, como tal, como aquilo que, fruto e manifestação de um

querer constante e imparável, não se pode realizar plenamente (Schopenhauer, 2005, pp. 363-365). Assim, o ser humano sempre quer e, por sua própria natureza, manifestação do querer segundo um determinado grau seu na figura do caráter inteligível, não cessa de desejar. Por isso, não alcança nunca a satisfação completa de sua vida. Assim, como consideração de suma importância, mas aqui apenas mencionada por critério de exposição, a própria natureza da vida, e, nesse caso, particularizada no pensamento humano como vida humana, impede sua realização completa e sua “felicidade final”. Ora, que vida é essa que tendo se iniciado e que virá a findar, não tem em seu curso uma realização plena da felicidade humana? Vida essa que recebida como dádiva (Cf. §54 de *O mundo*) não pode ela mesma ser suficiente para suas demandas, sendo manifestação do desejo contínuo, mas não fornecendo os meios para supri-los?

O enigma, nesse sentido, não nasce unicamente da indagação acerca da realidade das representações para além do condicionamento das formas do conhecimento do sujeito, e do corpo próprio como objeto entre objetos, mas da vida compartilhada por todos os indivíduos como algo finito, frágil, sujeito ao sofrimento injustificado, constitutivo da vida, à expiação, à não realização de felicidade plena, ao desejo ininterrupto por aquilo que não pode ser plenamente satisfeito. O enigma é o de uma existência que não se justifica, de uma vida que, em seu curso pensado, quando posta diante de cada indivíduo, deveria ser de outra maneira para se auto realizar. Dessa questão origina-se também a religião, não como um sistema coeso e ordenado de conhecimentos que podem ser acessados e desenvolvidos por cada leitor, como no caso da autonomia da investigação filosófica, mas deve algo que se aprende e em que se crê sobretudo por intermédio de uma pessoa dotada de

autoridade²⁵. Nesse sentido, a busca por uma significação do mundo enigmático possui sua “certificação exterior a si, que como tal chama-se revelação, documentada através de signos e milagres” (Schopenhauer, 2015, p. 200).

Nesse sentido, um todo ordenado de pensamentos, diante da certeza assustadora da morte e do espanto em relação à condição humana, busca esclarecer e elucidar a natureza dessas manifestações, “para fornecer um clareamento sobre aquilo através do que, em um ou outro sentido, estaríamos condicionados” (Schopenhauer, 2015, p. 200). Tentativa à qual Schopenhauer atribui a designação de *metafísica*, incluindo-se a religião como um tipo de “metafísica popular”. É, portanto, no fazer do universal do mais comum da vida um problema, como a finitude, que o pensamento metafísico tem seu início enquanto a tentativa de compreensão do mundo “mais além da possibilidade da experiência” (Schopenhauer, 2015, p. 200) com o intuito de lançar uma luz, “para falar em termos populares, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível” (Schopenhauer, 2015, p. 200). O autor ilustra a questão acerca da finitude em um contraexemplo, no qual, como é possível perceber, pensa-se, em exercício, como o homem “habitaria” o mundo caso sua existência não fosse marcada caracteristicamente por um fim inevitável e pela consciência desse fim: “Se a nossa vida fosse sem fim e sem sofrimento, talvez a ninguém ocorresse perguntar por que o mundo existe e por que tem precisamente essa índole, porém, tudo se entenderia por si mesmo.” (Schopenhauer, 2015, p. 197).

Uma vez que, neste caso, a questão acerca da finitude e do funcionamento do mundo apenas pode surgir com a certeza da morte e a experiência temporal do

²⁵ Para uma explicação mais detalhada e pormenorizada do surgimento da religião a partir do enigma do mundo no pensamento de Schopenhauer conferir *O problema da verdade na filosofia e na religião como sistemas metafísicos* (Uchôas, 2018).

indivíduo, sem eles todo o mundo se explicaria por si mesmo, teria em si o seu esclarecimento. Em um mundo onde não há finitude não é possível que surja a questão acerca do por que os seres possuem inevitavelmente um fim, ou como o sofrimento de uma vida pode ser justificado no período de uma existência curta. Um mundo de infinitudes, por exemplo, rechaçaria a possibilidade de qualquer indagação filosófica que tivesse por base a reflexão acerca do término e do condicionamento temporal de todos os indivíduos. Portanto, o início de um sistema metafísico, da tentativa de compreensão mais profunda do mundo, tem em seu ponto de partida a condição na qual é colocado o ser humano, a vida mesma.

Conclusão

Portanto, Schopenhauer compreende a experiência da finitude individual como o ponto de vista em geral da metafísica, como a necessidade inata de buscar explicações para questões respeitadas ao mundo que não podem ser respondidas a não ser através ou da filosofia como "decifração", ou da religião como uma compreensão "alegórica", sendo aquela que compõe pensamentos (dogmáticos) e os emprega de modo a justificar o valor da vida humana tal como é. Assim, a tese de Schopenhauer em relação ao surgimento do pensamento metafísico deve ser vista aqui como a necessidade humana de esclarecimento, oriunda de seu espanto característico, sem a qual pensamento metafísico algum é possível.

Nenhum ser, exceptuando-se o humano, espanta-se com a própria existência; mas, para todos, a existência entende-se por si mesma, ao ponto de não a notarem. Da calma do olhar dos animais fala também a sabedoria da natureza; porque nos animais a vontade e o intelecto ainda não se separaram suficientemente para que possam

espantar-se um com o outro quando se reencontram. Assim, aqui, cada aparência pende firmemente do tronco da natureza, do qual brotou, e compartilha da inconsciente onisciência da mãe de todas as mães. – Só depois, quando a essência íntima da natureza (a Vontade de vida em sua objetivação) ascendeu vigorosa e magnanimamente pelos dois reinos dos seres sem consciência, e em seguida pela longa e ampla série dos animais, é que finalmente, com o aparecimento da faculdade de razão, logo no ser humano, a essência íntima da natureza chega pela primeira vez à introspecção: então espanta-se com as próprias obras e pergunta-se o que ela mesma é. Mas o espanto dessa “essência íntima da natureza” é tanto mais sério pelo fato de aqui pela primeira vez estar com consciência em face da morte e também se impõe, ao lado da finitude de toda existência, em maior ou menor medida, a vaidade de todo esforço. Com essa introspecção e esse espanto nasce, portanto, a necessidade de uma metafísica, própria apenas ao ser humano: este é, pois, um *animal metaphysicum*. (Schopenhauer, 2015, p. 195).

Pode-se concluir que a consciência da morte, e não somente a morte, é posta como origem da filosofia e traz consigo a estranheza do habitar um mundo como aquele por nós conhecido e nos qual vivemos. Ainda que sejam finitos, os animais em sua generalidade não vivem com a consciência da morte por não poderem raciocinar sobre ela. Sua principal reação em relação ao perigo iminente da morte é sempre a tentativa de sua conservação. Completamente destituídos de seu adiantamento reflexivo, ou do pensamento de seu fim, eles se esforçam continuamente por afirmar a Vontade de vida, sendo essa sua natureza mais fundamental. Vivem o presente e nele se esforçam pela conservação da existência: ora, para eles não há passado nem futuro, e sempre um presente absoluto e eterno. Como as manifestações da Vontade em graus

distintos e específicos, ou como espécies de coisas, eles apenas afirmam seu caráter e o expõem em seu curso de vida, que, vindo a findar, representa apenas o fim de uma vida individual que precede a continuidade de seu tipo: a morte não é fim do grau de objetivação da Vontade. Afinal, Schopenhauer destaca recorrentemente a imortalidade do grau de objetivação como indestrutibilidade do ser em si. A vida do ser humano, em verdade, apenas é distinta porque acompanhada da consciência refletida da morte, que, por outro lado, ainda que atormentadora e chocante, dificuldade no “habitar o mundo”, pode receber um certo esclarecimento tranquilizador por meio da experiência estética do puro sujeito que intui as Ideias e pela negação da Vontade de vida, que sucede o reconhecimento do ciclo infindo e infeliz de sua afirmação irracional e essencial.

Referências

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação, tomo I*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação, tomo II*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*. Tradução e apresentação de Oswaldo Giacóia Jr. e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora Unicamp, 2019.

UCHÔAS, P. D. *O problema da verdade na filosofia e na religião como sistemas metafísicos*. In.: *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 15, n. 1, jan-jun 2018, pp. 46-56.

O Modo de Ser da Genialidade: Entre o Habitar e o Inabitual do Gênio na Filosofia de Schopenhauer

*Reneé Stiv Costa de Oliveira*²⁶

1. Introdução

O presente trabalho tem como enfoque o estabelecimento de um horizonte filosófico-metafísico na elaboração de uma perspectiva delineada na experiência estética, formulada e discutida por Arthur Schopenhauer (1788-1860), no âmbito de seu corpus metafísico, no que concerne, sobretudo, à sua Metafísica do Belo, levando-se em consideração a questão da genialidade, tanto do ponto de vista do modo-de-ser do gênio, quanto ao habitar e a sua inabitualidade no mundo.

A Metafísica da Imanência, tal qual desenvolvida pelo citado filósofo, contempla o gênio como um marco epistêmico na compreensão de sua Teoria das Ideias, desenvolvida à luz do pensamento platônico, o que ao menos possui substancial influência, como é assumida pelo filósofo ao fim do Livro II, quando é antecipada a discussão, no âmbito da Filosofia da Natureza e que, doravante, discutir-se-á, o pensador, acerca da Ideia no contexto da Metafísica do Belo (Schopenhauer, 2015a, p. 151).

Nesse sentido, é na relação entre Ideia e genialidade, que Schopenhauer irá enraizar a discussão em

²⁶ Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

torno do desenvolvimento da compreensão do que seja um puro sujeito do conhecimento, ou seja, como o gênio pode alcançar um conhecimento puro e como a ideia engendra uma perspectiva metafísica no tocante a sua contemplação desinteressada.

Por outro lado, Schopenhauer pavimenta um caminho argumentando como é possível esse “salto” do sujeito cognoscente a ideias ou, mais especificamente em termos próprios da sua metafísica, como se dá o esvaziamento da vontade no sujeito, não obstante temporário, às ideias tudo no contexto da contemplação desinteressada.

A construção do pensamento schopenhaueriano se dá em uma relação em diversos níveis com a perspectiva da sua organicidade metafísica, visto que a partir de um ponto de partida, o seu edifício filosófico vai se desdobrando. Nessa inter-relação, a qualidade da genialidade é desenvolvida ao longo dos Livros que compõe sua obra capital que é “O mundo como vontade e como representação”, livro este que está disposto na perspectiva de uma epistemologia (Livro I), Metafísica da Natureza (Livro II), Metafísica do Belo (III) e Metafísica dos Costumes (Livro IV).

No entanto, a exposição central acerca do gênio é dada por Schopenhauer, no âmbito de sua Metafísica do Belo (Livro III), especialmente no § 30, pois neste livro, o pensador irá antecedentemente delimitando uma exposição acerca das características comuns, dessemelhantes e singulares em torno da coisa em si e da Ideia. Assim, tanto para uma quanto para outra Schopenhauer reclama Kant e Platão, respectivamente.

Ora, dado que a coisa em si kantiana, Schopenhauer a denominou de vontade, esta é a pedra angular de todo o horizonte que permeia o citado corpus metafísico. De modo que, a vontade é interpretada como um

impulso cego e inconsciente que se apresenta no mundo da representação através dos fenômenos, através da relação sujeito-objeto. Assim, a vontade, como coisa em si, jamais é conhecida e não podemos ter um conhecimento acerca dela enquanto tal, mas ela dá indícios de si através do fenômeno, visto que ela é o móvel da representação, ou melhor a realidade interior que existe em cada representação singular.

Sem embargo, a vontade, como coisa em si, sendo o impulso de todo fenômeno e que jamais é conhecida em si mesma e que, através da interpretação analógica, Schopenhauer a ampliou para todo o mundo, portanto, o mundo como representação é vontade, sendo esta um ponto de partida e não um resultado, chega-se à compreensão de que a vontade é tudo aquilo que se apresenta no complexo das representações, seja do ponto de vista orgânico ou inorgânico.

No entanto, essa vontade desempenha um papel de estruturador daquilo que Schopenhauer denomina de querer-viver, em outras palavras, o “impulso-formativo” é a expressão da vontade, em que última instância, no âmbito dos processos fisiológicos dos organismos, é força que esquadrinha e dá extensão aos organismos. Do mesmo modo que, as expressões naturais da elasticidade, eletricidade e gravidade correspondem, igualmente, essa força comum à todos os fenômenos que Schopenhauer denominará de graus de objetivação da vontade.

No entanto, a vontade, no Livro II é discutida à luz de uma Metafísica da Natureza, razão pela qual ela é compreendida como esse móvel de toda fenomenalidade, uma vez que possui uma natureza de hegemonia em relação ao intelecto, pois a vontade em si mesma é destituída de intelecto, apenas no homem a mesma possui o intelecto como uma faculdade de conhecer, com vistas a

se relacionar com o mundo exterior, no tocante a autoconservação e reprodução.

Por outro lado, é no Livro III onde haverá uma espécie de subversão da tendência do Livro II, uma vez que é na Metafísica do Belo em que a vontade será suspensa. Na Metafísica da Natureza somos determinados por essa vontade e, portanto, nossas ações são direcionadas à satisfação desse querer insaciável. Por isso, o indivíduo se vê considerado em uma série de relações de coisas com outras coisas, com o objetivo específico da vontade conservar-se no mundo, sendo este tipo de relação meramente instrumental.

Nessa toada, o presente trabalho se desenvolverá através da perspectiva em que a genialidade se engendrará, em contraposição ao conhecimento ordinário ou ao modo-ser comum que os indivíduos ancoram em suas vidas. Demonstrando que o fator da genialidade no indivíduo é uma excepcionalidade, de modo que o gênio possui um modo de ser próprio, pois a natureza lança ao mundo milhares de indivíduos, mas apenas alguns gênios e, dessa forma, tendo em vista a possibilidade de contemplação das ideias o indivíduo genial possuirá uma capacidade de ver além do princípio de razão.

2. A Metafísica da Vontade: o horizonte do pensamento schopenhaueriano

A doutrina do pensamento schopenhaueriano se constitui de um todo orgânico e que suas partes se ajustam e se completam. A consideração sobre o gênio perpassa, dessa maneira, a compreensão dos temas e desdobramentos inerentes aos Livros I a IV que compõe sua obra capital que é o Mundo como vontade e representação. A articulação das reflexões acerca da genialidade se engendra, a partir do fio condutor do mundo tomado como

representação (Livro I), princípio de razão e conhecimento comum, atravessando a Metafísica da Natureza (Livro II) e Metafísica do Belo (Livro III), onde o gênio adquire sua significação mais autêntica.

Inicialmente, a fim de se compreender como se dá a apreensão do gênio na Metafísica da Vontade, é necessário delimitar o eixo teórico à apresentação apenas às considerações de Schopenhauer propriamente sobre o gênio, isto é, busca-se responder as seguintes questões: Qual o modo de ser da genialidade, quem é o gênio e onde ele habita?, permitindo lançar os aspectos que são circunscritos pelo filósofo no Livro III, no § 30 e seguintes, de O mundo, sem adentrar e tratar dos desdobramentos da contemplação estética e as respectivas formas de produção artísticas a exemplo da música, poesia e arquitetura que são objetos de análise na Metafísica do Belo.

Dito isso, torna-se imperioso, no tocante à consecução dos interesses aqui propostos, o resgate de temas fundamentais da Metafísica Imanente de Schopenhauer, a saber: o primado da vontade sobre o intelecto, o conhecimento comum, a função do intelecto e a concepção e interpretação da Ideia na articulação do pensamento do filósofo.

Preliminarmente, o ponto de partida de toda a filosofia de Schopenhauer e a estruturação seu pensamento metafísico busca responder a seguinte questão: o mundo é redutível apenas a meras superfícies das representações? No afã de buscar uma resposta a essa questão, Schopenhauer, como herdeiro de Kant, conserva as noções de coisa em si e fenômeno, e desenvolve seu pensamento à luz da filosofia crítica.

No entanto, o ponto concorde de Schopenhauer ao seu mestre é de um resultado de um em-si incognoscível, inerente ao fenômeno, mas a inflexão ao pensamento kantiano residirá no reconhecimento de que a coisa em si,

em Schopenhauer, será interpretada como vontade, conforme a noção da “*denominatio a potiori*” (Damasceno, 2012, p. 152).

Isso porque, a coisa em si não será absolutamente incognoscível, por essa via, mas é o que possuo de mais concreto e imediato no conhecimento de minha autoconsciência, que é a intrínseca volição individual. Com efeito, após realizar o procedimento analógico, a partir do corpo, especificamente entre vontade individual e o mundo, chega-se ao resultado de que a vontade é o ponto de partida e o mundo como representação é o resultado desse mesmo impulso latente de todos os fenômenos individuais.

Ao reconhecer que o mundo é primordialmente vontade, Schopenhauer institui seu dogma fundamental que é o primado da vontade sobre o intelecto, e que os objetos que constituem o complexo das representações, são resultados de uma vontade livre e destituída de intelecto, cega e sem intuições. Nesse sentido, a razão, em Schopenhauer, possuirá um caráter, como dito, secundário, no organismo animal, uma vez que hegemonicamente o organismo é vontade, este possui na sua unidade uma bipartição fundamental que se dá nos atos de vontade, a exemplo dos impulsos sexuais, as funções digestivas e fisiológicas que são independentes à função cerebral. Ademais, Schopenhauer reconhece a identidade entre os atos do corpo como sendo atos de vontade, ou seja, a tese da identidade vontade e corpo. Por outro lado, na objetivação do conhecer, a vontade instrumentalizou no organismo o cérebro como órgão que possui a faculdade de conhecer e produtor de representações abstratas e conceituais com a finalidade de auxiliar a vontade no seu ímpeto do querer-viver e nas funções de autoconservação, sendo o intelecto um instrumento da vontade. Nesse sentido, o intelecto é escravo da vontade.

Por outro lado, Schopenhauer ao discernir dois tipos de representações, a saber a intuitiva e abstrata, conduz-nos à compreensão que as representações de natureza intuitiva são as que mais se aproximam da essência do mundo, pois é o que de imediato nos afeta. Esse tipo de representação é o que possuímos de imediato nas formas de sensibilidade e que, uma vez as afecções exteriores intuídas poderão serem alçadas às representações abstratas decompostas em conceitos, articulações e discursos, no entanto, esse tipo de consideração abstrata terá um valor secundário, pois há um distanciamento da essência do mundo e através desta representação não é possível acessar à essência do mundo, pois está um passo ou mais distante da essência do fenômeno.

Com efeito, uma vez a vontade se objetivando no mundo, através das formas do intelecto, isto é, tempo, espaço e causalidade, a vontade, neste ínterim representação, será um objeto para um sujeito e será intuída. De modo que, objetivada no desejo de conhecer será dotada de um intelecto que se prestará a auxiliar a vontade nas suas ações. Em outras palavras, o intelecto será o lugar onde os motivos serão apreendidos, a fim de que a vontade possa se manifestar, enquanto ação humana, desta ou daquela maneira.

3. O Gênio na filosofia de Schopenhauer

3.1 O conhecimento, a Ideia e o indivíduo genial

Por conseguinte, o conhecimento que está disposto na realidade é o tipo de conhecimento ordinário, o qual está condicionada na cadeia de causa e efeito, sendo um tipo de conhecimento que serve à vontade. Esse tipo de conhecimento é tipicamente racional e que auxilia na vida prática, trata do modo o próprio conhecimento científico que

auxilia a vontade na sua relação com o mundo, pois é conhecimento de coisas ou fenômenos entre si e que se diferencia do conhecimento artístico, o qual constituirá como um conhecimento que se liberta do serviço da vontade, como doravante será demonstrado.

A ciência segue a torrente infinda e incessante das diversas formas de fundamento e consequência: a cada fim alcançado ela é novamente atirada mais adiante, nunca podendo encontrar um objetivo final ou uma satisfação completa (Schopenhauer, 2015a, p. 213).

De outro lado, embora a Ideia não seja um produto do intelecto e que é preexistente a ele, para Schopenhauer, a Ideia desempenha um papel substancial e fundamental na elaboração e interpretação da metafísica imanente uma vez que é a pura representação ou representação em geral. Além de herdeiro e tributário da filosofia de Kant, Schopenhauer no tocante à Ideia, reclama e subsumi em seu pensamento a Ideia, sob o ponto de vista platônico, a qual servirá como fundamento da multiplicidade, sujeita a turvação da representação imperfeita e individuada.

A Ideia desempenha seu papel tanto no âmbito da Filosofia da Natureza (Livro II) quanto na Metafísica do Belo (Livro III) de O mundo, no entanto, encontra sua exposição mais autêntica neste último livro, pois é a expressão maior que a Ideia atinge, porquanto é na contemplação estética que a Ideia possui seu lugar originário e autêntico.

Importa esclarecer que, Schopenhauer, embora se utilize tanto da coisa em si, quanto da Ideia, em sua filosofia, ambas possuem características comuns, mas sentidos e “funções” diversas no tocante a exposição do pensamento do filósofo. Isso porque, a coisa em si, a qual é interpretada como vontade e, igualmente, à Ideia estão alheias ao tempo, espaço e causalidade e, por conseguinte, ambas conservam seu caráter originário de unidade.

Por outro lado, a Ideia não se submete ao princípio de razão e não lhe cabe pluralidade, tampouco mudança apenas seu correlato empírico a espécie que nasce e perece. Os indivíduos ou espécies são expressões ou objetividades mediadas da ideia. A Ideia reside fora da esfera de conhecimento do indivíduo, mas excepcionalmente podem ser objeto de conhecimento por parte de um sujeito cognoscente, isto é, o sujeito puro do conhecimento. A Ideia pode ser apreendida intuitivamente.

Em Schopenhauer, o conhecimento estético é objetivo, pois dado por meio da objetivação das Ideias, mas que parte de um sujeito cognoscente “puro” (rein Subjekt des Erkennens), por isso despidido de qualquer referência a objetos que se relacionam entre si no domínio do conhecimento científico e do senso comum, por meio das modalidades do princípio de razão. Trata-se, pois, de uma representação de tipo especial, um sujeito puro que se refere a um objeto também “puro”, isto é, destacado quer das cadeias causais das representações intuitivas, quer das cadeias dedutivas das representações abstratas. A este sujeito é atribuída a qualidade de gênio, pelo tipo especial de conhecimento que propicia, através da Ideia estética que realiza a fusão sujeito e objeto, só possível no caso da ausência da mediação pelo princípio de razão. O que marca o gênio é, pois, a possibilidade de desinteressar-se, isto é, de destacar seu conhecimento da multiplicidade de objetos que só existe enquanto ligada entre si e que constitui o teatro das aparências (Cacciola, 2012, p. 33)

Diante disso, a vontade é coisa em si e que se objetiva adequadamente na Ideia que se expressa no mundo da multiplicidade, conforme o princípio de individuação, no complexo universal das representações, submetidas ao tempo e espaço. Portanto, a vontade, enquanto coisa em si, é o impulso, o qual não pode ser intuída, conservando seu caráter de incognoscibilidade. O que pode ser intuito é a

matéria, no sentido de *stof*, a qual está submetida ao espaço-temporalidade.

Com efeito, é no § 34 que Schopenhauer discorrerá sobre os modos de indivíduo e sujeitos puro do conhecimento e como se dá a transição do conhecimento servil, com a finalidade de demonstração de como se engendra supressão, excepcional e temporária da vontade e, por conseguinte, do conhecimento comum e sua ascense ao mundo puro da representação, isto é, a *Ideia*.

O indivíduo possui o conhecimento ordinário que é o conhecimento causal e de coisas isoladas, sobretudo, na perspectiva de causa e efeito, onde se buscam o onde, o quando, o porquê e o para quê das coisas (instrumentalismo), se assentam em conceitos da razão e no pensamento abstrato, o qual se dá em um dado lugar e um dado momento (está condicionado na cadeia de causa e efeito). Dessa maneira, é um tipo de conhecimento que serve ao indivíduo e, por conseguinte à vontade.

A partir de toda essa consideração objetiva do intelecto e da sua origem, infere-se que ele está destinado à apreensão de fins, de cujo alcançamento depende a vida individual e a sua propagação, mas de modo algum a representar a essência em si das coisas e do mundo, que existe independentemente de quem conhece (Schopenhauer, 2015b, p. 343).

Por outro lado, o sujeito puro do conhecimento é aquele que faz a transição e libertação desse tipo de conhecimento comum. Esse sujeito, não é mais só indivíduo, mas um puro sujeito que conhece, é destituído de vontade e não segue mais o princípio de razão, se libertando, portanto, do serviço da vontade. Como tal, o puro sujeito do conhecimento contempla o objeto que lhe é oferecido e, momentaneamente, foge à relação com os outros objetos, de modo que este sujeito é absorvido ou submergido na contemplação, ou melhor dizendo, na

intuição pura da natureza, ao contemplar uma construção, penhasco, uma paisagem ou uma obra de arte. O puro sujeito do conhecimento se perde por completo no objeto, esquecesse-se do próprio indivíduo, é o claro espelho do objeto, “o claro olho cósmico”, não havendo diferenciação de quem intui do intuído, trata-se, portanto, do modo de ser da genialidade.

4. O modo de ser da genialidade e a experiência estética: o habitar e o inabitual

Esse modo de ser é a qualidade própria de perceber no objeto contemplado o conhecimento puro da ideia, a essência do objeto, a qual não é mais revestida pelas formas comuns da representação espaço-temporal e turvadas por ele. Mas, a transformação de um indivíduo em um puro sujeito do conhecimento, na medida em que corpo e objeto tornam-se tão somente únicos, pois há o esquecimento do corpo

Com efeito, alçando o conhecimento às formas eternas e atemporais ou a objetividade imediata, ou seja, a Ideia, o gênio é aquele que possui clarividência para produzir um dado objeto artístico, haja vista a senda que possui no alcance da contemplação da Ideia, de modo desinteressado, mediante a atividade própria que possui.

Trata-se, pois, de um desinteresse por qualquer objeto exterior cuja representação nos condicione, contraposto a uma autônoma tomada de interesse pela própria liberdade da vontade, na qual se encontra satisfação. Será também no belo que, como na lei moral, tal satisfação incondicionada e universal será encontrada (MORAES, 2010, p. 148)

Nesse sentido, a genialidade comunica o conhecimento das Ideias, conhecimento este essencial e independente de toda relação, o qual não é submetido a

tempo-espaço, e seu produto é o estofa da Arte, a qual expressa-se na música, poesia ou arte plástica, apreendidos intuitivamente e por pura contemplação (Schopenhauer, 2015a, p. 213).

Pois a arte retira o objeto de sua contemplação da torrente do curso do mundo e o isola diante de si, e esse particular, que era naquela torrente fugidia uma parte ínfima a desaparecer, torna-se um representante do todo, um equivalente no espaço e no tempo do muito infinito: a arte se detém nesse particular, a roda do tempo para: as relações desaparecem: apenas o essencial, a Ideia, é seu objeto (Schopenhauer, 2015a, p.213).

Considerando que o em-si da Ideia é a vontade e na multiplicidade, na perspectiva do princípio de individuação, todos são única e mesma essência, isto é, vontade, o puro sujeito do conhecimento, ao absorve-se na própria intuição das Ideias, conduz a vontade ao seu autoconhecimento, naquilo em que ela visa se objetivar, isto é, a Ideia. Há uma interconexão entre sujeito, vontade e ideia, uma vez que o sujeito é o correlato empírico da ideia (espécie) e o seu em-si é vontade, a Ideia é a objetividade adequada e a vontade a coisa em si, em um perfeito equilíbrio.

Segundo Janaway (2003, p.97), “a verdadeira morada do gênio é a percepção imaginativa, não o pensamento conceptual”. A imaginação é um componente da genialidade, pois o gênio “ver nas coisas não o que a natureza efetivamente formou, mas o que se esforçava para formar” (Schopenhauer, 2015a, 215), de modo que ela amplia a visão do gênio, sendo a sua própria condição, mas não é expressão por si do gênio, pois podem existir pessoas com bastante fantasias e que podem ser “pessoas comuns”. Isso significa, afirmar que o gênio habita, concomitantemente, de modo objetivo à natureza e de modo subjetivo à Ideia, visto como possui uma capacidade “excedente” de intelecto tem a condição de possibilidade de

esquecer-se de si, de modo que pode ser predicado como o “límpido olho do mundo”, naquilo que se presta a fazer continuamente no objeto artístico.

Ainda em consonância com Janaway (2003, p. 98): “Os gênios são raros por serem, num certo sentido, antinaturais”, residindo aí sua inabitualidade. Eles se diferenciam dos eruditos, possuem capacidade intelectual em atividade associada ao sentimento, podendo exibir excentricidade, bem como semelhança com a loucura, então aí reside o inabitual do gênio, uma vez que são excepcionais produtos da natureza, na medida em que possuem a qualidade de se libertarem da “servidão cognitiva”. Como decorrência dessa capacidade, os gênios não se adequam ao seu tempo e lugar, pois são desassossegados e inabituais.

Sem embargo, as pessoas comuns e gênios não se confundem, pois os indivíduos são produtos da natureza aos inúmeros e que são incapazes a plena contemplação desinteressada. Ao contrário, o gênio possui conhecimento em excedentes, conhecimento este que furta-se ao serviço da vontade. Isso justifica o modo, inclusive, desajeitado do gênio, pois ele se esforça em apreender intuitivamente a Ideia e não a relação entre coisas. Segundo Schopenhauer (2015a, p. 217): “para a pessoa comum, a faculdade de conhecimento é a lanterna que ilumina o seu caminho; já para a pessoa genial, é o Sol que revela o mundo”; ainda segundo Schopenhauer (2015a, p. 220): “aqueles que intuíram fora da caverna a verdadeira luz do Sol e as coisas que verdadeiramente são (as Ideias) não mais conseguem ver no interior da caverna, pois seus olhos foram desacostumados à escuridão e, portanto, não reconhecem as sombras lá de baixo”.

Referências

DAMASCENO, Francisco W. M. Ética e metafísica em Schopenhauer: a verdadeira liberdade e o sentido moral do mundo. In: COSTA, B. N. Costa; ARRUDA, José Maria; CARVALHO, Ruy de. (Org.). *Nietzsche, Schopenhauer: gênese e significado da genealogia*. Fortaleza: EdUECE, 2012.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. São Paulo: Loyola, 2003.

MORAES, Dax. Desinteresse e comprazimento estético: considerações acerca da apreciação estética kantiana por Schopenhauer face às de Hegel e Heidegger. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 19, n. 28, p. 145-167, dec. 2010. ISSN 0104-6675.

Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfp/article/view/316>>. Acesso em: 02 aug. 2021.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015a.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015b.

Nietzsche e a Crítica à “Metafísica da Linguagem”

Joelson Silva de Araújo²⁷

Nos textos de juventude, Nietzsche faz algumas críticas ao pensamento de Parmênides, mais especificamente na obra *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873). Nesse período, as ideias de Heráclito de Éfeso, contrárias ao pensamento de Parmênides, já atraíam o pensamento do jovem Nietzsche. As ideias do filósofo de Eleia eram de que só existe realmente o Ser, que somente ele pode ser conhecido pelo homem através do exercício da razão. “O ser, imutável, eterno, perfeito, inteligível, é o fundamento de todo o existente, o substrato que dá suporte àquilo que se manifesta” (Barrenechea, 2011, p. 190).

Segundo Nietzsche, o pensamento de Parmênides é que os sentidos nos enganam, eles não mostram a verdade, não conseguem expressar verdadeiramente o que se manifesta. Assim, esse mundo, tal como vemos através dos sentidos, é considerado como aparente e ilusório. O filósofo de Eléia acredita que o vir-a-ser constante das coisas é uma ilusão que nos engana a respeito do Ser imutável, eterno e imóvel que fundamenta tudo o que existe.

Todavia, o que Parmênides tem a ver com a crítica de Nietzsche à linguagem metafísica? A obra mais adequada para responder a tal questão talvez seja *Crepúsculo dos ídolos* na qual ele considera que a origem da dualidade metafísica se dá com Parmênides na escola

²⁷ Doutorando em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL- UFRN.

dos eleatas²⁸. Foi ele, talvez, o fundador da metafísica ocidental. Mas, como se caracteriza a metafísica? Por que o autor de *Zaratustra* se mostra contrário às ideias metafísicas? Bem, para esclarecer, principalmente, quais são as principais características da metafísica ocidental, Miguel Angel, em seu artigo intitulado *Nietzsche e o discurso filosófico: uma “linguagem pessoal”*, diz o seguinte:

A metafísica ocidental caracteriza-se, assim, como a procura permanente de um fundo, de uma *arché*, original. Ao mesmo tempo, pretende sempre encontrar uma finalidade, um *telos*, para recuperar a vacante perdida na origem. Para tal pensamento, é preciso tentar desvendar o fundamento, revendo aquilo que dá suporte ao real. A filosofia, nessa visão transcendente, possui a tarefa de desvelar esse substrato inteligível que dá sentido e finalidade ao mundo. Pretende, portanto, pensar o estante, aquilo que está fixo, cristalizado, aquilo que está no âmago da realidade *sub espécie aeternis*, que não muda, que se encontra para além do tempo e da história. O tempo, na sua fugacidade, no seu caráter efêmero, é considerado aparente, falso. A metafísica rejeita, assim, o não estante, o ins-tante, postulando a tensão incessante em procura do Ser, compreendido como o imutável e constante (Barrenechea, 2011, p. 187).

Diante de tais características apresentadas, Nietzsche se mostra contrário a todas elas. Primeiro, por não acreditar que exista uma *arché*, uma causa primordial que explique todas as coisas do mundo e nem tampouco acredita que podemos encontrar esse *telos*, ou seja, essa finalidade que dá sentido ao mundo. Segundo, só existe justamente o vir-a-ser, o tempo no seu caráter efêmero e transitório. Ao contrário disso, Parmênides considerou que

²⁸ Eleatas refere-se aos filósofos gregos da escola da cidade de Eléia, que, além de Parmênides, tinha Xenófanes e Zenão. Todos eles defendiam a crença na unidade e imutabilidade do ser.

a razão só reconhece o que é, o Ser. Parmênides instaura a crença na correspondência entre ser e pensar, ao dizer: “Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser, e nada não é” (Parmênides, 1973, p. 148). O nada não pode ser pensado e nem expresso porque não é, só o ente que é ser pode pensado. A correspondência entre pensamento e linguagem, para Parmênides, revela a identidade do ser daquilo que é. Contrário a essa ideia, Nietzsche assinala que essa crença representa a capacidade de simplificação da linguagem e, principalmente, das palavras. Para ele, Parmênides confiou demais nas palavras e nas suas idiossincrasias, “ele mergulhou no banho gelado de suas terríveis abstrações” (Nietzsche, 2011, p. 83) e esqueceu que

as palavras são apenas símbolos das relações das coisas umas com as outras se conosco, não tocam a verdade absoluta em lugar nenhum; e mesmo a palavra “ser” designa a relação mais universal capaz de unir todas as coisas, bem como a palavra “não-ser” (Nietzsche, 2011, p. 88).

Para Nietzsche, é justamente aí que reside a origem da metafísica dicotômica, uma forma de pensar que se baseia na separação ou oposição de conceitos. Desse modo, sua crítica é direcionada às “categorias conceituais da metafísica grega” (Nietzsche, 2011, p. 88). No entender do filósofo, a tradição filosófica ocidental, a partir de Parmênides, começou a postular a crença em conceitos como se eles fossem imutáveis, sem história e, principalmente, passamos a acreditar em “conceitos mais elevados”, como, por exemplo, o Ser. Como também se passou a considerar o conceito de não Ser como um conceito baixo, que não é verdadeiro e que só nos leva ao erro e ao engano. Tais considerações aparecem claramente nas obras pós *Zaratustra*, principalmente em *Além do bem e do mal*, quando Nietzsche, em tom

demasiado irônico, fala sobre um dos principais preconceitos dos metafísicos. Diz ele:

Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? [...] Semelhante gênese é impossível; [...] as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seu seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ – nisso, e em nada mais, deve estar sua causa!” – Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos. [...] A crença fundamental dos metafísicos é a *crença na oposição de valores* (Nietzsche, 1992, p. 10).

Esse julgamento moral de que a verdade tem, necessariamente, de vir do ser, constitui um típico preconceito metafísico que surgiu a partir de Parmênides. Também a esse respeito, em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche, ainda com seu riso e ironia inconfundíveis, fala sobre outro preconceito metafísico de acreditar que as coisas de alto valor não se tornaram, já são, desde sempre, causa de si mesmo:

O que vem no final – infelizmente, pois não deveria jamais vir! – os “conceitos mais elevados”, isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios eles põem no começo, *como começo*. [...] Todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – nenhum deles pode ter se tornado, *tem de ser causa sui* (Nietzsche, 2006, p. 27).

No entender do filósofo, essa separação ou oposição de valores operada pela metafísica fez com que os conceitos fossem divididos entre elevados e baixos, levando, desse modo, os conceitos para o âmbito moral. Ou

seja, elevados são, de acordo com a tradição filosófica, os mais gerais, como, por exemplo, o verdadeiro, o ser, o incondicionado, o perfeito. Já baixos são aqueles que não são causa de si mesmo, como: o erro, o não ser, o imperfeito, isto é, as exceções, os casos particulares. Portanto, eles acreditam que um conceito não pode nascer do seu oposto. Contrário aos metafísicos que creem em oposições, Nietzsche assinala que existe apenas “uma sutil gama de gradações” (Nietzsche, 1992, p. 31). Nietzsche compreende que há uma disposição que muitas vezes é ascendente entre as palavras. Porém, toda forma de julgamento moral foi criada pelos homens.

A partir do que já foi explicitado, torna-se claro que a crítica nietzschiana tem como objetivo a “eliminação das dicotomias metafísicas” (Suarez, 2007, p. 58). A efetivação de tal objetivo aparece, principalmente, em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (Nietzsche, 2006, p. 32).

Para os metafísicos, o conceito de verdade não pode ter como causa o erro, esse é o principal pressuposto, aí reside à moralização dos conceitos operada pela metafísica. Assim, “Nietzsche percebe que certos grupos linguísticos produzem um efeito ‘eleático’ ou ‘metafísico’, enquanto que outros não produzem” (Suarez, 2007, p. 68). Os conceitos que não produzem o efeito “eleático” são, segundo Nietzsche genealogista, de “primeira ordem”, não têm a sua valoração questionada, pois são considerados como *causa sui*.

Entretanto, o que fez os filósofos acreditarem nos conceitos sempre sob a perspectiva da eternidade? E como eles conseguiram postular a crença no conceito de ser por

tanto tempo? Por que eles acreditam que certos grupos de conceitos são mais verdadeiros, rígidos e duráveis do que outros? Nietzsche assinala que essas crenças só foram possíveis através da gramática e resultam de idiossincrasias ou falsas crenças dos filósofos que se perpetuaram ao longo da tradição metafísica. Alguns aspectos contribuíram para os conceitos se tornarem eternos, como, por exemplo:

A falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer um *honra* a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos (Nietzsche, 2006, p. 25).

Na ótica nietzschiana, os filósofos nunca consideraram a historicidade de um conceito, jamais procuraram investigar sob que condições ele surgiu e se desenvolveu. Para eles, os conceitos são o que sempre foram e serão sempre o que já são. Tudo o que eles fizeram, no entender de Nietzsche, foi acreditar cegamente nos conceitos. São eles, os metafísicos, idólatras de conceitos. Eles mumificam os conceitos, ou seja, dão a eles sentido unívoco e desprezam todas as outras possibilidades de entendimento. “O que é não se *torna*; o que se torna não é...” (Nietzsche, 2006, p. 26). O ódio à noção do vir-a-ser vai tão longe que os filósofos metafísicos acreditam no Ser e como não podem conhecê-lo, o que eles fazem é transferir – e não resolver – o problema. Já que não conseguem se apossar do ser, o que fazem é transferir o problema para o não ser, isto é, seu oposto considerando-o como enganador e de baixo valor. Assim, Nietzsche explica esse problema da seguinte maneira:

Agora todos eles crêem, com desespero até, no ser. Mas como dele não se apoderam, buscam os motivos pelos quais lhes é negado. “Deve haver uma aparência, um engano, que nos impede de perceber o ser: onde está o enganador?” – “Já o temos”, gritam felizes, é a sensualidade! Esses sentidos, *já tão imorais em outros aspectos*, enganam-nos acerca do verdadeiro mundo (Nietzsche, 2006, p. 25).

Eles consideram que os sentidos nos enganam, pois tudo que mostram são apenas aparências que nos impedem de conhecer o mundo verdadeiro. Todas essas falsas crenças, na ótica nietzschiana, derivam dos efeitos “a-históricos” da linguagem, da mumificação dos conceitos. Essa forma de pensar, segundo Nietzsche, teve a linguagem, essa “velha e enganadora senhora” (Nietzsche, 2006, p. 28), e a gramática a seu favor, visto que a própria composição da linguagem passou de uma simples organização formal ou convencional a uma complexa estrutura moral em que tudo tem que ser verdadeiro. Ainda em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche comenta sobre a crença na gramática e como ela foi decisiva para a consolidação da metafísica ocidental:

Na realidade, nada até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos! [...] A “razão” na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livremos de Deus, pois ainda cremos na gramática... (Nietzsche, 2006, p. 28).

Para Nietzsche, até o conceito Deus resulta de nossa crença na razão metafísica. Assim, não só a filosofia postulou a crença no ser baseando-se na metafísica como também a teologia se baseou na gramática para postular a existência de Deus, isto é, a teologia se baseou nas regras e crenças gramaticais, que estabelece parâmetros, definindo o que é certo e o que é errado.

Nietzsche entende que o primeiro a acreditar no Ser foi Parmênides que, assim, deu origem à metafísica dicotômica. Porém, também Sócrates, posteriormente, foi decisivo e, talvez, foi o primeiro a tentar “mumificar” os conceitos. Por meio de sua dialética, ele foi o primeiro a priorizar a razão metafísica em detrimento dos instintos, foi o primeiro a querer definir conceitos, procurar o seu “por quê?”. Se, para Nietzsche, Parmênides foi o primeiro a postular a crença no ser, Sócrates foi o primeiro a utilizar a “razão” na filosofia, isto é, ele foi o primeiro a querer prender a palavra e torná-la universal do mesmo modo que o conceito. Ele colocou a racionalidade contra os instintos. O pensamento instintivo dos gregos não necessitava de definições e esclarecimentos. Entretanto, Sócrates queria “a mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto [...]” (Nietzsche, 2006, p. 22). Sobre os efeitos e transformações que a dialética socrática provocou na sociedade grega, Nietzsche esclarece em *Crepúsculo dos ídolos*:

Com Sócrates, o gosto se altera em favor da dialética: o que acontece aí propriamente? Sobretudo, um gosto *nobre* é vencido; com a dialética, a plebe se põe em cima. Antes de Sócrates se rejeitava, na boa sociedade, as maneiras dialéticas: eram tidas como más maneiras, eram comprometedoras. A juventude era advertida contra elas. [...] É indecoroso mostrar todos os cinco dedos. É de pouco valor aquilo que primeiramente tem de se provar (Nietzsche, 2006, p. 19).

Sócrates foi um dos principais responsáveis pela afirmação crescente da universalização e moralização de toda a racionalidade ocidental. Para Nietzsche, Sócrates e Platão, “os homens mais sábios” (Nietzsche, 2006, p. 18), sempre mostraram certa aversão ou dúvida quando se trata da vida; eles fizeram sempre o mesmo julgamento da vida,

um julgamento depreciativo no qual defendem que a vida não vale nada.

A partir de Sócrates começa essa busca pela luz da razão que tem como um dos objetivos mensurar o valor da vida. Mas, segundo Nietzsche, eles lutaram em vão, pois “o valor da vida não pode ser estimado” (Nietzsche, 2006, p. 18), nenhum vivente pode avaliar a própria vida, pois todos nós fazemos parte dela; portanto, para que qualquer um possa avaliar a vida é necessário estar situado em uma posição fora da vida, coisa que nós não podemos.

Nietzsche critica a dialética socrático-platônica, esse instrumento utilizado para se buscar a verdade, ao afirmar que ela venceu o gosto nobre; Sócrates, que adveio da plebe, conseguiu pôr em voga a dialética como o último recurso que se tem para vencer o adversário, pois, como afirma Nietzsche, “o dialético *tira a potência* do intelecto do adversário” (Nietzsche, 2006, p. 20). A dialética é um instrumento que deixa o adversário bravo, pois questiona a todo tempo seu conhecimento, fazendo todos pensarem que aquele conhecimento é falso. No método dialético percebe-se a racionalidade a todo preço como também o desprezo aos instintos. Torna-se claro que ao colocar questões que almejam encontrar a verdade, ocorre um desprezo pelas atividades instintivas, legítimas representantes da desmesura e da incomensurabilidade das ações humanas.

Dentre os filósofos citados e criticados por Nietzsche nas obras pós *Zaratustra*, também figura os nomes de René Descartes e Immanuel Kant, principalmente em *Além do bem e do mal*, no capítulo *Dos preconceitos dos filósofos*. Nietzsche considera que tudo que eles fizeram foi “curvar as coisas às suas ideias ao invés de moldar o seu pensamento pelas coisas” (Suarez, 2007, p. 57).

A respeito de Descartes, fundador do racionalismo moderno, Nietzsche assinala que o filósofo se equivocou ao considerar “uma série de afirmações temerárias” como “certezas imediatas”, diz ele:

se decompunho o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente uma algo que pensa, que pensar é uma atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar (Nietzsche, 1992, p. 22).

Esse trecho do pensamento cartesiano analisado por Nietzsche refere-se, certamente, as *Meditações metafísicas*, nas quais o filósofo francês diz o seguinte: “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso” (Descartes, 1983, p. 84). Para Nietzsche, Descartes considerou como “certeza imediata” um pensamento que ele próprio construiu a partir de várias conjecturas e pressuposições. Para Nietzsche, tal consideração não passa de um equívoco, de um típico preconceito da razão metafísica que usa a gramática a seu favor. Ainda no mesmo aforismo de *Além do bem e do mal*, Nietzsche questiona a proposição cartesiana “eu penso”:

No lugar dessa “certeza imediata”, em que o povo pode crer, no caso presente, o filósofo se depara com uma série de questões da metafísica, verdadeiras questões de consciência para o intelecto, que são: “De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de falar de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamento?” (Nietzsche, 1992, p. 22).

Para Nietzsche, Descartes não respondeu a nenhuma dessas questões, ele construiu seu pensamento a partir de

afirmações gramaticais que não representam nenhuma “certeza imediata”, o que existe no seu pensamento são apenas afirmações e preconceitos populares criados a partir de uma falsa causalidade. Por que preconceitos populares, como assim? Ora, na obra *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*, Rosana Suarez considera que Nietzsche leva uma das mais famosas frases de Descartes para o plano cômico²⁹, assinala que o “pai do racionalismo moderno” desconsiderou tantas questões porque agiu segundo o *hábito*. Diz ela:

O fato de que tais questões tivessem sido descuradas pelo filósofo ingênuo decorreria de que, para alguém de sua disposição alerta, ele se tivesse deixado lograr por um adversário no qual a filosofia sempre reconheceu um sucedâneo do sono: o *hábito* (Nietzsche, 1992, p. 22).

Nesta senda, Descartes suplantou as suas dúvidas concluindo segundo o *hábito* gramatical e segundo superstições lógicas. Para Nietzsche, Descartes esqueceu que

um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas um suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. [...] Aqui se conclui segundo o *hábito* gramatical: “pensar é uma atividade,

²⁹ Rosana Suarez assinala que Nietzsche analisa a filosofia sob uma ótica irreverente em que insere alguns filósofos no plano cômico, assim ela escreve: Mas o que faz o irreverente Nietzsche? Como ele leva uma das mais célebres passagens da filosofia para o plano cômico? A resposta é simples: dando a entender que *René Descartes não despertou das noites que antecederam às suas meditações*; que, como num sonho, o filósofo se conformou – como diz Bergson – a curvar as coisas às suas ideias ao invés de moldar o seu pensamento pelas coisas. (*Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*, p. 57)

toda atividade requer um agente, logo -”
(Nietzsche, 1992, p. 23).

Para Nietzsche, Descartes deixou-se enganar quando considerou o “Eu” como causa do pensamento. Ele se baseou no pensamento causal e nas regras gramaticais que postulam a crença de que atrás de todo predicado se esconde um sujeito, uma substância que “sobrevêm como uma ‘obrigação’ da linguagem” (Suarez, 2007, p. 58).

O tom irônico com que Nietzsche trata o pensamento dos principais filósofos da metafísica ocidental, principalmente em *Além do bem e do mal* e *Crepúsculo dos ídolos*, revela um novo aspecto da sua crítica à linguagem conceitual que não havia aparecido nos textos de juventude. Esse novo aspecto, como assinala Rosana Suarez, mostra uma concepção em que “a linguagem não é apenas um *veículo* permanente de chistes, trocadilhos e alusões”, como o filósofo apresentou em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, “ela chega ao estatuto de um *personagem cômico central*, deflagrador de toda a comicidade” (Suarez, 2007, p. 59).

Isto é, para Nietzsche, a linguagem, cheia de embustes e desvios, é uma personagem que possibilita mostrar a história da filosofia como uma grande “peça cômica”. A história da filosofia é cheia de “situações de logro, de ilusionismo, de quiproquó” (Suarez, 2007, p. 59), provocadas pela crença exacerbada na linguagem e, conseqüentemente, na respeitável gramática. O autor de *Além do bem e do mal* afirma que já é hora de deixarmos de acreditar na gramática:

Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade na gramática? Todo o respeito às governantas: mas não seria tempo de a filosofia abjurar da fé das governantas? (Nietzsche, 1992, p. 42).

A ironia nietzschiana denuncia essas situações de logro e equívocos nas quais os filósofos estiveram sempre envolvidos. A comicidade da linguagem aparece, segundo Nietzsche, a partir do momento em que os “ingênuos” filósofos, acorrentados nas teias gramaticais, esquecem e acreditam ser a linguagem a expressão adequada da realidade e não reconhecem que a linguagem e a gramática foram criadas pelo próprio homem, portanto são apenas antropomorfismos, meios válidos apenas enquanto sistema de signos necessário para a vida humana. Por essas situações de logro eles são “estranhos comediantes e enganadores de si mesmos”.

Os filósofos, segundo Suarez, *“que tanto amam a vigília, sofrem de um sono crônico; o despertar de que se orgulham é um despertar entre aspas, um quiproquó, um sonho que sucede a um outro sonho”* (Suarez, 2007, p. 61). O riso nietzschiano se mostra diante de situações como esta, ou seja, como eles podem achar que o sono e os sonhos nos enganam se eles sempre se basearam neles para fazer filosofia? Não existe despertar na filosofia, tudo o que existe na filosofia até agora resulta da crença em hábitos gramaticais, revestidos de intenções morais.

Desse modo, Nietzsche considera que a história da filosofia sempre foi “a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” (Nietzsche, 1992, p. 13). A “razão” na filosofia se constituiu sempre a partir de preconceitos populares, intenções morais e hábitos gramaticais. Assim “como também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira” (Nietzsche, 1992, p. 13).

Toda a metafísica se desenvolveu a partir de idiossincrasias que tiveram sempre o respaldo da linguagem e suas regras gramaticais. Desse modo, o homem se tornou

preso às teias gramaticais que ele mesmo criou e vítima ao acreditar que todas as coisas são pura e simplesmente do jeito que os conceitos dizem que são.

Para Nietzsche, também Kant, em sua obra *Crítica da razão pura* se equivocou, pois se baseou em hábitos gramaticais e na chamada falsa causalidade ao tratar dos *juízos sintéticos a priori*. Tal crítica ao pensamento kantiano é claramente observado em *Além do bem e do mal*. Primeiramente, Nietzsche diz:

Antes e acima de tudo, Kant se orgulhava de sua tábua de categorias, ele dizia com essa tábua nas mãos: "Isto é a coisa mais difícil que já pôde ser realizada em prol da metafísica". – compreenda-se bem esse "pôde ser"! Ele estava orgulhoso de haver descoberto no homem uma nova faculdade, a faculdade dos juízos sintéticos *a priori*. (Nietzsche, 1992, p. 17).

Para Nietzsche, os *juízos sintéticos a priori* não foram uma descoberta, mas sim uma criação inteiramente de Kant, criada a partir de uma falsa causalidade. Mas que diferença isso faz? Kant supôs ter descoberto, ou seja, para ele essa faculdade já existe no homem como algo intrínseco. Já Nietzsche acredita que a faculdade dos juízos sintéticos *a priori* foi uma invenção do próprio Kant que acreditou na tão respeitada e governanta gramática. De que forma está embutida no pensamento kantiano a falsa causalidade? Rosana Suarez, de forma clara e coerente, responde a essa pergunta na sua obra *Nietzsche comediante*:

Ao investigar as condições de possibilidade do conhecimento através dos juízos sintéticos *a priori*, Kant, [...] resolve "gramaticalmente" a questão. Substantiva e substancializa o conhecer numa "faculdade", uma *virtus* "conhecitiva" ou "conhecente": a "*virtus* dos juízos sintéticos *a priori*". Interrogando um verbo, convoca um sujeito (um "autor", uma *causa*) que se converte, pelo uso corrente do

substantivo na linguagem, em *coisa*. “Conhecer é possível por causa de uma *causa*, isto é, por causa de uma *coisa* (uma ‘faculdade’)”: esta seria a pseudo-explicação do filósofo “sonhador”, num burlesco discurso tautológico (Nietzsche, 2007, p. 63).

Kant atribui uma causa ao conhecer, essa causa seria a faculdade dos juízos sintéticos *a priori*, conhecer seria o verbo substancializado que se transforma em *coisa*, e os juízos sintéticos *a priori* seriam a *causa* dessa substância. Simplesmente assim, segundo Nietzsche, Kant resolveu o problema. Concebendo as coisas assim, dentro da lógica gramatical, ele desenvolveu seu pensamento de forma inevitável. Por quê? Nietzsche responde:

Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças a comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interditado a certas possibilidades outras de interpretação do mundo (Nietzsche, 1992, p. 26).

Para Nietzsche, do mesmo modo que a gramática favorece a criação de uma imagem fixa e estável do mundo, posição presente na maioria dos sistemas filosóficos, ela também impede que interpretemos o mundo de outra maneira, ou seja, móvel e mutável. Ela impede a crença na mudança constante das coisas. Como impede outras possibilidades de interpretação do mundo, assim, muitos acreditam que a tão sonhada e procurada verdade se encontra na “filosofia da gramática”. Pensando dessa forma, Nietzsche questiona Kant. Diz ele:

É tempo finalmente de substituir a pergunta kantiana, “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”, por uma outra pergunta: “por que é *necessária* a crença em tais juízos?” – isto é, de compreender que, para o fim da

conservação dos seres como nós, é preciso *acreditar* que tais juízos são verdadeiros; com o que, naturalmente, eles também poderiam ser *falsos*! (Nietzsche, 1992, p. 18).

Se todo conhecimento é produzido pelo homem, Nietzsche questiona: por que devemos acreditar que tais juízos nos levam a um conhecimento “verdadeiro”? Diante de uma crítica tão contundente não só a Kant, mas também a vários filósofos, como vimos ao longo desse capítulo, em que Nietzsche nos faz ver os inúmeros equívocos cometidos pela razão metafísica ou pela “metafísica da linguagem” (Nietzsche, 2006, p. 28), é de suma importância esclarecer que a crítica nietzschiana aos filósofos e à linguagem metafísica é, antes de tudo, irreverente e, ao mesmo tempo, corretiva.

A crítica é irreverente ou “desrespeitosa” porque Nietzsche não elabora um tratado argumentativo, ele não usa as mesmas armas dos filósofos, ele não vai tentar provar logicamente que a sua posição é a mais correta. A própria escrita nietzschiana que é concisa, em forma de aforismos, evidencia isso. Por isso, diz Rosana Suarez:

Quem espera encontrar em Nietzsche um embate “justo” com a filosofia se decepciona. Não há aqui a moeda corrente da argumentação, o apelo à neutralidade e ao discernimento do leitor. Isso seria impossível, pois Nietzsche não pretende apresentar-nos a filósofos “razoáveis”, passíveis de ser interrogados minuciosamente. Ao contrário, ele nos introduz a uma cena risível, onde, ao som de equívocos radicados *na própria linguagem*, circulam moedas falsas e ouro de tolos, onde se trocam aproximações interessadas por asserções neutras, se trocam invenções por descobertas, trivialidades por veredictos (Suarez, 2007, p. 69).

Ainda segundo Rosana Suarez, a ótica nietzschiana é irreverente por não se curvar ou aceitar os meios empregados pela filosofia. O que Nietzsche faz é trazer os

filósofos para uma cena risível, provocada porque esses “estranhos comediantes e enganadores de si mesmos” (Nietzsche, 1992, p. 15) que se consideram imunes ao engano, acreditam que nunca se enganam e que tudo que pensam é o resultado do desenvolvimento da razão. A crítica aos aspectos “metafísicos” da linguagem representa o esforço pelo reconhecimento de que a linguagem não é mais do que criações humanas, antropomorfismos que só tem sentido para o homem.

Referências

BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche e o discurso filosófico: uma “linguagem pessoal”. São Paulo, *Cadernos Nietzsche*, n. 28, p. 183-209, 2011.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Abril, 1983. (Coleção Os pensadores).

NIETZSCHE. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Organização e tradução Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2011.

NIETZSCHE. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

SUAREZ, Rosana. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

A epoché husserliana e a suspensão do hábito: do objetivismo naturalista ao mundo da vida

Caio Lívio Sulpino Dantas³⁰

1) Introdução

De início, é importante realçar a assertiva de Husserl (2012, p. 4) de que a humanidade ocidental ou europeia teria surgido a partir da filosofia grega e, portanto, seria uma humanidade teórica ou científica. O surgimento da racionalidade filosófica, bem como o surgimento de uma consciência científica, seriam a marca espiritual da cultura europeia, seu *telos* (finalidade) e *entelekheia* (consumação).

A *crise das ciências europeias*, descrita por Husserl, está presente no ideal filosófico-científico iniciado com Platão e neoplatônicos, dada sua visão da filosofia como conhecimento ligado à alma e à liberdade. Contudo, a constituição metodológica de Platão, a qual incumbe à ciência como *ciência do ser*, voltada a investigar a natureza do conhecimento (o que será levado adiante com a *lógica* de Aristóteles). Não preceitua a verdade objetiva, mas discute seu fundamento conceitual.

Para Platão (2016, p. 217), como discorre na República 477b, o saber verdadeiro é aquele que advém do ser, e não do não ser, devendo aquele se sobressair

³⁰ Mestre em Filosofia pela UFPB, Mestrando em Direito pela UFPB, Graduado em Direito pela UEL, Licenciando em Filosofia pela UFPB.

também ao conhecimento sensível. Renega, desse modo, pela própria ordem de sua dialética-metafísica, a prevalência da opinião e imaginação como fontes do saber genuíno, pois estas categorias representariam um meio termo entre ser e não ser.

O caráter prioritariamente científico da Europa, gestado no projeto platônico, teria se acentuado com a modernidade, especialmente na segunda metade do século XIX, com a busca do homem pela exatidão científica. Nesta tarefa científica, ocorre uma espécie de deixar-se conduzir cegamente pela prosperidade conferida com a ascensão das ciências positivas (Husserl, 2012, p. 3). A visão de mundo europeia veio a se tornar independente da correlação geral das ciências em torno da significação de verdade. Tornou-se independente por internalizar a justificação do seu propósito metodológico nos resultados alcançados. Em outras palavras, a ciência europeia se justifica nos resultados tecnológicos, como garantias da verdade no ser.

Por maior que fosse a confiança na órbita de uma filosofia universal de base teorética, o descaminho deste arranjo se fez sentir, de modo bastante simbólico, no contraste entre os resultados numerosos das ciências positivas e a incapacidade de auto elucidação do homem. A famosa frase, “meras ciências de fatos produzem meros homens de fatos (Husserl, 2012, p. 3), indica o problema da alienação aos fatos e à técnica – embora a técnica, dada sua capacidade factual, seja empregada também como ciência para Platão e, portanto, igualmente ligada ao que derradeiramente é.

Por conseguinte, Husserl se opõe à tentativa de resolver filosofia em uma tendência sistemática exclusiva. Dentre estas tendências estariam o psicologismo, o historicismo, o fisicalismo, naturalismo, positivismo, e demais modelos racionais de explicação limitadora do devir.

Ocorre que a validade indiscriminada da cientificidade moderna tomou o papel de centro no projeto dialético, contudo não em harmonia com a metodologia do *devoir-être*. A filosofia ocidental teria passado a desprezar o horizonte epistemológico aberto (previsto em Platão), atendo-se a determinadas compreensões limitadas do comportamento do ente-mundo a partir da ciência. Ao circunscrever a ciência primeira (metafísica) à determinação de uma corrente teórica em específico, Husserl acusa de *objetivista* o modelo ocidental de cientificidade, seguindo sua tentativa de resolver este problema.

2) Objetivismo e Crise

Ao *objetivismo*, credita-se o encerramento ou desvio da filosofia originária (a *ἐπιστήμη*), pela cientificidade secundária (*τέχνη*), no sentido da objetividade que domina metodologicamente as ciências positivas. Objetividade que vai além das ciências positivas, conferindo à filosofia propriamente um sentido positivista de suporte e divulgação universal (Husserl, 2012, p. 4). Como Husserl (2012, p. 55) sugere, objetivismo é perguntar por verdades objetivas, acreditando haver validades incondicionais no conhecimento. A crise das ciências europeias se mostra, assim, na transformação da ciência técnica em um dogma universal, pautado na crença da incondicionalidade científica no tocante à objetivação dos entes, o que corresponde ao objetivismo.

O compasso desta epistemologia distorcida teria levado a um desencantamento do mundo. À perda de sua magia, como escreveu Max Weber (2004, p. 106). Ou, como quiseram os frankfurtianos, “a liquidação da natureza espiritual [...] estaria presente no endereçamento do destino europeu, que declina a nível existencial por ter se aliado à ciência técnica como substituto do mito” (Adorno,

Horkheimer, 2006, p. 26). Já Husserl relaciona o desvio moderno da cientificidade primeira à perda do sentido da humanidade (ou do humanismo).

Ao alertar que a metafísica, ao invés de poder produzir efeitos, experimenta uma dissolução interna (Husserl, 2012, p. 8), Husserl está tanto elogiando as possibilidades conquistadas pelas ciências, quanto reconhecendo a perda do sentido do homem de si, com o movimento científico moderno. Para Husserl, o *dualismo* galilaico e cartesiano, em especial, estariam por traz do objetivismo.

Galileu defendeu um modelo universal de corpos astronômicos encerrados em si, a par da matematização deste mundo (Husserl, 2012, p. 48). Tal indução matemática às coisas, no modelo de Galileu, uniu matemática e o ente total em uma só e mesma unidade que preserva estes dois elementos. Para Husserl (2012, p. 17) Galileu uniu uma teoria apriorística à empiria, de modo a in-distinguir as figuras espaciais geométricas e o espaço da experiência sensível. Teria confundido indissocialmente *corpos intuíveis* com *corpos geométricos*. A consequência dos argumentos de Galileu são tais que, se o universo está escrito em caracteres geométrico-matemáticos, então a *physis* não seria mais que um conjunto verificável de operações aritméticas. De maneira que, o estímulo pelo saber restaria previamente limitado pelo horizonte aritmético, geométrico, lógico e físico.

Já com Descartes, ficou patente esta separação entre a razão humana, ligada ao ente psíquico e ligada à natureza em si, como elo objetivado pelo pensamento. É neste dualismo cartesiano, por sua vez, que reverbera o discurso da *mathesis universalis* extraído de Galileu, como modelo de apreensão e diferenciação da natureza através da matemática. “Foi Descartes quem concebeu a ideia moderna da filosofia universal e, de imediato, a conduziu a

um curso sistemático: uma filosofia com o sentido do racionalismo matemático” (Husserl, 2012, p. 59). Não seria suficientemente oportuno para Descartes descrever a própria subjetividade humana à luz da linguagem matemática de domínio do ente, isto é, à luz da revolução científica com que estava às voltas em seu tempo?

O pensador francês foi capaz de inscrever a posse da uma substância psicológica no interior do sujeito, *como sujeito*, proprietário de consciência real frente aos objetos. Paul Ricoeur (2009, p. 47) argumenta que a verdade física, em Descartes, é matemática, e sua empreitada de dúvida serviria apenas para reforçar o objetivismo. Com efeito, a *dúvida metódica* pode ser compreendida tal qual um exercício de confirmação do ente matemático, ora dissociado da experiência intuitiva relativa ao ente, ou subjetiva em sentido forte.

Neste sentido, mesmo o duvidar das ilusões, dos sonhos, do gênio maligno ou da flexibilidade da cera quente, nas *Meditações Metafísicas*, serviriam mais à soberania do racionalismo matemático, como princípio mais universal e elevado da razão. Ou seja, serviriam à soberania do *subjectum* racional ligado à matemática, como afirma Heidegger (1987, p. 106): “Descartes não duvida por ser um céptico, mas deve tornar-se alguém que duvida porque coloca o matemático como fundamento absoluto e procura, para todo o saber uma base que lhe corresponda”. E, completa, mais à frente, esta visão sobre Descartes:

Até Descartes, tinha valor de sujeito qualquer coisa que subsistisse por si mesma; mas agora o eu torna-se um sujeito peculiar, um sujeito em relação ao qual todas as outras coisas se determinam agora como tais. Porque elas recebem, de modo matemático, pela primeira vez, a sua coisalidade, de uma relação fundante com os princípios mais elevados e com o seu sujeito (o eu), tais coisas são essencialmente aquilo que, em relação ao sujeito,

permanece como um outro, que está em face dele com *objectum*. As próprias coisas tornam-se *objectos*. (Heidegger, 1987, p. 108)

Com efeito, pelo olhar dos fenomenólogos, o *cogito* cartesiano estabelece um dualismo induzido, mediante a redução da natureza a objetos do conhecimento, justamente a partir da dúvida no pensamento. Ou seja, o *cogito* fortalece a separação entre a razão e o mundo, hierarquizando e cindindo o pensamento ou consciência acima e aparte dos objetos da natureza. A este dualismo hierárquico, cuja semente moderna está em Descartes, Husserl dá o nome de *objetivismo naturalista ou fisicalista*. Dizemos que é naturalista-fisicalista, ao mesmo tempo, porque é sempre a naturalidade que é deslocada a uma região de determinação matematizante, tornando-se ela também uma objetivação determinística de sua subjetividade.

Ora, crer nas justificativas de um mundo tal não seria o equivalente a habitar, em última análise, uma região não natural, mas instrumentalizada? Este parece ser o escopo a que o objetivismo nos reduz, a saber, subsistir em um território indiscriminadamente objetivado. Território arraigado de discurso explicativo, excluído até mesmo o corpo somático das análises, como indica Husserl (2012, p. 63) sobre a dúvida cartesiana. Em suma, o que está em jogo com o objetivismo é a independência do ente natural, empírico, histórico ou intelectual, de sua relação com o outro de si, devido ao liame entre sujeito e objeto estabelecido na modernidade. Este liame reduz, com a dúvida metódica, todo o mundo de possibilidades à partícula racional do Eu.

De modo que, filosofias inteiras foram produzidas com base no *a priori* relacional nascido da centralidade do ego (*cogito*) moderno. E, por conseguinte, a reunião de todas as ciências e, igualmente, de todas as culturas ora globalizadas pela racionalidade europeia, teria levado a

humanidade a uma espécie de visão comum da tarefa objetivista da Razão. A união entre ciência e ser, levada adiante por Galileu e Descartes através da física e da matemática, tornara-se a hipótese da realidade mesma, como uma consciência habitual do desvio platônico. Deste germe, de um mundo objetivamente matematizado, decorre a filosofia objetivista, que está, para Husserl, na raiz da crise das ciências europeias.

Com o Renascimento, a humanidade grega é reintegrada ao pensamento europeu, sobretudo concorrendo com os preceitos cristãos. Este desvelamento da cultura clássica acabou (re)inaugurando a crença em uma intelectualidade livre e universal. Para os medievais, o próprio mundo, a razão e teleologia que nele residem, seriam decorrentes do seu princípio divino, Deus. Fundiu-se, desta feita, o preceito de racionalidade ligada ao divino, com a racionalidade clássica, na forma de uma nova cientificidade.

3) *Metafísica e Ciência*

A ciência moderna é tida, por Husserl, como resíduo histórico da forma metafísica de conhecimento. O que, além de ser a raiz do projeto científico, é “um título para ideias e ideais ‘absolutos’, ‘eternos’, ‘supra temporais’, válidos ‘incondicionalmente’” (Husserl, 2012, p. 5-6). Se na história do homem europeu, guiado pela racionalidade platônica, o sentido da razão é posto em questão, então, do mesmo modo, também será questionada a história e o destino de sua forma espiritual.

Quando afirma que a cientificidade “em vez de poder de fato produzir efeitos, este ideal experimenta uma dissolução interna” (Husserl, 2012, p. 8), Husserl não está se dirigindo às possibilidades das ciências diversas, mas ao sentido de verdade que, presumivelmente, reúne as várias

ciências autonomamente. Esta reunião de todas as ciências e, igualmente, da visão de todas as culturas concernidas em uma mesma matrícula humanitária, a humanidade europeia, indica a marca comum da humanidade europeia. O que, para ele, conduz a uma espécie de divindade espiritual da totalidade do conhecimento científico que se dá a si, como racionalidade iniciada na Grécia.

Que apreende a humanidade europeia, no homem antigo, como o essencial? Após alguma hesitação, o essencial não é senão a forma de existir 'filosófica': o dar-se livremente a si mesmo, a toda a sua vida, as suas regras, a partir da razão pura, a partir da filosofia. A filosofia teórica é a primeira coisa. Tem de se operar uma observação do mundo que seja refletida, livre dos vínculos do mito e da tradição em geral, um conhecimento universal do mundo e do homem numa absoluta ausência de pressupostos – reconhecendo finalmente, no próprio mundo, a razão e a teleologia que nele residem, e o seu princípio supremo: Deus. (Husserl, 2012, p. 4-5)

Husserl relaciona deus ao problema da ciência na história, problema do absoluto teleológico (fazendo aqui referência a Hegel). Estes temas, por serem temas metafísicos, ou que têm sentido na ideia de Razão, estão acima da pretensão de exatidão da facticidade científica. Contudo, o potencial científico, que alcança níveis de exatidão cada vez maiores, impede-nos de pensar o problema da ciência sem pensar o seu regime de possibilidade no todo. Angela Ales Bello ressalva que a aceitação de deus para Husserl é tanto um princípio de significação último das coisas, termo necessário de um processo desencadeado de um pensar, quanto a ideia de um deus filosófico, expressão de absoluto e fundamento (Bello, 1998, p. 100-101).

Se o culminar objetivista desempenha um papel ativo na inversão dos polos 'ciência técnica' e 'ciência do ser', colocando em primeiro lugar a técnica e não a metafísica,

isto se dá porque a ciência moderna se encontra situada cada vez mais autônoma à epistemologia. Neste sentido, seria o objetivismo uma consequência da origem metafísica da filosofia, ou seja, seria mais um vir a ser da empreitada platônica em busca do elo de universalidade filosófica? Esta é uma pergunta que Husserl, de certo modo, endereça à metafísica europeia, isto é, seu propósito e destino. Na medida em que a era moderna mobiliza como que uma repetição e transformação universal do sentido da tarefa filosófica (Husserl, 2012, p. 10), afigura-se íntima a relação entre o universal divino e o destino da Europa.

O autor afirma que a deterioração da crença na razão por parte do homem europeu proporciona, também, algo semelhante à sua própria identidade – uma identidade estreitamente perfilada ao *cogito ergo sum*. A busca pelo verdadeiro espírito europeu, na qualidade de meta ideal, esta empreitada da filosofia antiga e aplicada a uma *tarefa*, correspondeu ao afastamento da confiança na opinião (*doxa*), como já dito. Trata-se do afastamento das formas de conhecimento imaginativas, e ligadas à sensibilidade. O resultado histórico desta reconfiguração da filosofia, cujo produto é o ceticismo, não se desligaria da ideia primeira do conhecimento como epistemologia congregadora.

O ceticismo em relação à possibilidade de uma metafísica, o desmoronamento da crença numa filosofia universal como condutora do novo homem, significa precisamente o desmoronamento da crença na 'razão', entendida tal como os antigos contrapunham à *doxa* à *episteme*. É ela que a tudo aquilo que supostamente é, a todas as coisas, valores, fins, confere em última instância um sentido, a saber, a sua referência normativa àquilo que, desde os inícios da filosofia, era designado pela palavra verdade – verdade em si – e, correlativamente, pela palavra entre – ὄντος ὅν [o que é]. Assim, cai também a crença numa razão 'absoluta' a partir da qual o mundo tem o seu sentido, a crença no sentido da história, no sentido da humanidade, na sua

liberdade, nomeadamente como a capacidade de o homem prover à sua existência humana individual e geral um sentido racional. (Husserl, 2012, p. 9).

Vê-se que todos estes temas estão interligados: ciência e metafísica, teleologia e divindade, destino de uma cultura e propósito desta cultura. Desse modo, Husserl avalia que as disputas de seu tempo são, antes de tudo, aquelas travadas “entre a humanidade já arruinada e a que ainda se mantém radicada, e que luta por esta radicação, ou por uma nova” (Husserl, 2012, p. 10). Aquela é a humanidade entregue ao ceticismo, entregue à negatividade de que a filosofia possa ainda conservar uma tarefa de comunhão da cientificidade. Já a segunda, à qual Husserl se filia e reconhece como a verdadeira, é a humanidade da busca teleológica, a humanidade da incursão histórica na cultura filosófica através da *Fenomenologia*.

Para tanto, Husserl elege a Fenomenologia a nova epistemologia, explicitadora do sentido das facetas da cultura da razão. No seio desta *ciência de rigor* mora a dúvida tocante ao *telos* da cultura europeia, isto é, ao termo de sua projeção. Discussão esta que abarcará tanto o evento do resultado cético e colapsado da crise, quanto a aspiração do antídoto fenomenológico (a pretendida forma husserliana de encarar a filosofia e as ciências).

4) Epoché e Mundo da Vida

Para Husserl, então, a filosofia, através da ciência e da técnica, realizou o homem europeu em seu ideal (platônico) de produzir uma humanidade científica. Mas, ironicamente, também o aprisionou do contato originário com, o que Husserl compreende ser, a natureza espiritual do mundo, e a fonte do saber, o *mundo da vida*. Husserl defende, pois, que há um mundo transcendental, “pré-dado

como ‘o’o mundo, o universal-comum (...) o solo permanente de validade” (Husserl, 2012, p. 99), por trás de qualquer objetivação do todo.

O mundo costumeiro ou habitual, mundo dado usualmente ao homem, é o mundo naturalizado pela tradição, o qual praticamos uma relação inquestionada com o hábito, com a realidade à nossa volta. Desde a metafísica platônica, e principalmente com a substancialização aristotélica de Descartes em diante, este tem sido o mundo retratado. Como mundo do *horizonte* rotineiro, nós o admitimos dada uma *atitude natural*, a saber, dada uma compreensão latente deste significado do mundo, dada uma “normalidade ininterrupta” (Husserl, 2012, p. 117).

A atitude natural é a compreensão de mundo que se encontra decantada, é a aceitação inquestionada do ente mundo. É uma espécie de *pístis*, de confiança nas coisas como estão, e difere, portanto, da dúvida e questionamento com relação ao *aberto* do mundo, que é a ontologia do *mundo da vida* da vida sugere. Seja pelos ensinamentos da psicologia, seja a partir do que é validado impessoalmente pela ciência, e mesmo a partir dos saberes tradicionais (pré-científicos e extra científicos), todos são tidos por atitude natural.

Contra a atitude natural, Husserl sugeriu o conceito de *epoché*, a redução fenomenológica ou transcendental. Visa produzir uma espécie de ascese, uma transcendência, do conhecimento já esperado das coisas. Trata-se de um exercício cético, que atua sobre um determinado tema, suspendendo por um instante sua validade e hábito. Ou, nas palavras de Husserl, é “uma alteração na qual não mais vivemos como até aqui, como homens de existência natural na efetivação constante da validade do mundo pré-dado, mas pelo contrário, abstermo-nos permanentemente dessa efetivação” (Husserl, 2012, p. 121).

Durante esta fase do último Husserl, a Fenomenologia passa por uma virada transcendental ou universal, na medida em que radicaliza o sentido de mundo natural ingênuo. Husserl busca atingir, com a mudança de atitude da *epoché*, a totalidade do mundo. Não apenas entes isolados, objetos e ciências individuais, mas o ente na totalidade é o alvo da redução, que coloca em circuito a *ontologia do mundo da vida*, e retira de circuito a compreensão objetivista-naturalista do mundo (Husserl, 2012, p. 141).

Enquanto o objetivismo conduz o ente à totalidade para declará-lo independente do papel coletivo de sujeitos ao mundo, o transcendentalismo husserliano conduz à transcendência do ente (Husserl, 2012, p. 55) para reintegrar este sujeito ao todo. E, mais, a *epoché* transcendental nos permite retirar de circuito o grau máximo de habitualidade do ente. Tanto o que veio ao ser do ente-mundo, quanto qualquer outro ser deste ente universal. Mesmo porque em estado de *epoché* não há como tal este ou aquele mundo bem definidos. Quer dizer, o *mundo da vida* é passível de transcendência na medida em que a subjetividade revelada no exercício da *epoché* é uma *subjetividade transcendental*, a saber, nasce da relação do homem com o mundo, e não primordialmente do homem com a ciência objetiva do ente.

A própria relação entre nossa identidade reconhecida, e porventura qualquer outra subjetividade que venha a desembocar, parte deste caráter transcendental. Ou dizendo de outro modo, a subjetividade do *mundo da vida* é sempre *intersubjetividade*. Seja entre o Eu e demais Eu's, seja entre o Eu e o mundo. E, nestas relações está toda a fonte de sentido da Razão. De modo que, da morada primeira de todo ser e ente, qualquer sentido ou intuição pode desembocar, transformando e conferindo novas

causas ao *logos* a partir desta transcendência no ente transcendental.

O *mundo da vida*, pré-matemático e pré-linguístico, abarca todas estas nuances de ser, pois mesmo o mundo natural ingênuo, e a atitude natural, são modos do mundo transcendental se dar. Assim, o caminho da *epoché* ao *mundo da vida* nos afasta do olhar viciado do objetivismo naturalista, que insiste em declarar a experiência de vida a partir de um horizonte delimitado. Curiosamente, é a inversão de uma atitude natural conformada para um atitude teórico des-objetivante, que, para Husserl, nos permite um retorno à filosofia, ao seu olhar e às suas questões originárias frente ao mundo.

Revelar-se-á progressivamente e, por fim, inteiramente, que o único caminho possível para ultrapassar a ingenuidade filosófica que reside na 'cientificidade' da filosofia objetivista tradicional é o correto retorno à simplicidade ingênua da vida, mas numa reflexão que se eleve acima dela, relação que abrirá as portas à nova dimensão já repetidamente anunciada. (Husserl, 20212, p. 47)

5) Conclusão

Conforme expusemos de maneira sintética, Husserl realiza a *epoché* do mundo impregnado de objetivismo, em qualquer ciência, mesmo sobre a ideia diretora de um possível conhecimento objetivo de mundo. O filósofo realiza este procedimento de modo a retornar ao ideal platônico de cientificidade, voltada ao ser e à conceptualidade dialética, não se resignando aos efeitos empíricos das coisas. Efeitos estes, cujas ciências modernas se voltaram completamente, sendo esta a crise husserliana: a epistemologia moderna, que impõe resultados à frente da cientificidade própria à filosofia.

A pedra de toque moderna desta crise teria surgido com Galileu e Descartes e o dualismo induzido ao sujeito,

dadas as conclusões extraídas das equações matemáticas do primeiro, e do *cogito* do segundo, para a tradição ocidental. A dúvida cartesiana justificaria um deus racional, encarregado de toda a ideia metafísica presente na razão europeia desde a Grécia antiga. O objetivismo naturalista ou fisicalista é, pois, a visão de mundo produzida neste conjunto ocidental de visão de mundo, ora tomado pelas ciências matemáticas, dada sua forma particular de conhecer e tratar a *physis*.

Desse modo, a solução fenomenológica trazida por Husserl passa pela retirada de circuito destas validades da tradição, valorizando uma concepção espiritualista do mundo, como terreno transcendente de sentido, e arraigado de vida. Não meramente definível pela classificação naturalista da natureza, o qual a compreende por estigmas bem definidos. O *mundo da vida*, através da *epoché*, é simplicidade intuitiva no trato com o mundo e com as coisas, deixando de lado a habitualidade da atitude natural, ora condescendente com a mundaneidade objetivo-científica e inquestionada.

Abre-se, assim, com a conquista da inabitualidade da *epoché*, a esfera da (inter)subjetividade transcendental, donde é possível perceber as conexões espirituais de sentido entre os fenômenos e sujeitos. Buscando mesmo compreender o sentido divino da Razão na história do mundo, não mais um evento metafisicamente derradeiro, mas como uma possibilidade divina do todo no todo.

Referências

ADORNO, Theodor W.; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

BELLO, Angela Ales. *Culturas e Religiões*. Tradução de Antônio Angonese. Bauru SP: EDUSC, 1998.

DESCARTES, René. *Discurso do Método e Meditações*. Tradução de Roberto Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Que é uma Coisa?*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987.

HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

PLATÃO. *A República de Platão*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2016.

RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Tradução de Ephraim Alves. Petrópolis RJ: Vozes, 2009.

WEBER, MAX. *A ética protestante e o “espírito” do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

La “divinización” contemporánea de los individuos humanos. Una mirada metafísica al problema del habitar en comunidad

Horacio A. Gianneschi³¹

Atendiendo al título de nuestro trabajo, comenzaremos indicando la perspectiva, calificable de “metafísica”, desde la que creemos que bien podría hablarse de una suerte de “divinización de los individuos humanos” en nuestra era, para poner énfasis luego en algunas de las características y de las consecuencias de ese *factum*, entre estas últimas, el problema del *habitar* en comunidad.

I. La perspectiva: La filosofía entendida como metafísica.

En una gran medida, a lo largo de toda su historia, la filosofía –que no puede despegarse de su propia historia– parece haberse comprendido a sí misma como un intento de constituirse en un interrogar, en un discurso, incluso en un saber, que podría calificarse de *universal*, entendiendo esta universalidad en una *doble dimensión*: la dimensión de la *extensión*, conforme con la cual la filosofía ha aspirado a constituirse en un interrogar por, en un discurso sobre, en un saber que abarque, la totalidad de la realidad (en algunos casos, sin más –y entonces habiendo pretendido albergar en sí a todos los saberes particulares, es decir, habiendo

³¹ Universidad Nacional de San Martín – Argentina.

pretendido constituirse en el único saber—, mientras que, en otros casos, desde alguna determinada perspectiva —y entonces habiendo pretendido constituirse en un saber entre otros, en todo caso, con cierta primacía respecto de los demás, pero preservando siempre la autonomía de los saberes regionales—); y la dimensión de la *profundidad*, de conformidad con la cual la filosofía ha pretendido interrogar por, o constituir un discurso sobre, o alcanzar el conocimiento de, los primeros principios o causas que fundamentan la realidad en su conjunto y, en virtud precisamente de su universalidad, que fundamentan también nuestro conocimiento de, y nuestra acción sobre, ella. Es decir, en gran medida, podríamos sostener, la filosofía parece haberse comprendido a sí misma como “metafísica”, como un interrogar al que la expresión originaria τὰ μετὰ τὰ φυσικά bien podría corresponderle, al menos en un sentido etimológicamente defendible (su sentido originario, lo sabemos, documentos disponibles en mano, nos es inaccesible³²), a saber: entendiendo ese μετὰ

³² Con la expresión τὰ μετὰ τὰ φυσικά, o la palabra única en la que ésta se convirtiera desde que se la vierte al latín en el siglo XII de la mano de Jacobo de Venecia, ocurre algo análogo a lo que I. Kant sostenía respecto de la palabra “absolut” (cf. K. r. V. A 324 = B 380 s.), a saber: estamos ante una expresión de la que, por una parte, parecería que en filosofía no podemos prescindir, pero, por otra, no podemos emplear con seguridad debido a la multiplicidad de significados que conlleva luego de usos y abusos tan prolongados a lo largo de su historia; seguramente estamos ante una de esas expresiones que en su significado primitivo fueron apropiadas para designar algo a lo que ninguna otra expresión disponible en el mismo idioma convenía exactamente —la ausencia de palabra nunca significa la ausencia de la cosa—, pero hemos perdido —al parecer, irremediablemente— aquel significado originario, lo cual, sin duda, ha favorecido los tan diversos usos de la expresión. Las importantes investigaciones llevadas a cabo a mediados del siglo XX, especialmente por P. Moraux (1951) y H. Reiner (1954), atendiendo, entre otros documentos, a los comentaristas antiguos de Aristóteles y a los catálogos antiguos de las obras del Estagirita, no han dado como resultado más que conjeturas razonables respecto del posible significado originario de la expresión, así como también en relación con quién pudo haberla acuñado: ¿Aristón de Ceos? (cf. P. Moraux, *op. cit.*, p. 314), ¿Eudemo de Rodas? (cf. H. Reiner, *art. cit.*, pp. 235-237). Así y todo, estas investigaciones, como también la llevada a cabo por A.-H. Chroust (1961),

(+ el correspondiente acusativo) –como lo entendía, v. gr., A. Schopenhauer, 2004b, p. 212 y 2004a, p. 578– con el significado de “detrás de”, otorgando así a τὰ μετὰ el sentido de “lo que está *detrás de*”, como *fundamento* (tal vez *oculto*) de aquello de lo cual está detrás: en este caso, precisamente τὰ φυσικά, parte de la expresión que, atendiendo a un antiguo sentido de φύσις, podemos entender como “la realidad en su conjunto”, como “lo que es en su conjunto” (τὸ ὄν, τὰ ὄντα) –cf., v. gr., Aristóteles, *Metafísica* Γ 3, 1005 a 29-33–.

La pregunta filosófica, la pregunta metafísica así entendida, *i. e.* la pregunta por la realidad en su conjunto, por los principios o fundamentos últimos de la realidad, aparece *explícitamente* recién en el marco del llamado por H.-G. Gadamer “*terreno solido*”, “*Fester Boden*” –desde el punto de vista textual, claro– de la filosofía, es decir, en Platón y Aristóteles³³: τί τὸ ὄν; (*Metafísica* Z 1, 1028 b 4), τί ὄντως ὄν; (cf. *República* VI 490 b; *Fedro* 247 e y 249 c; *Sofista* 240 b³⁴), τί πρῶτως ὄν; (cf. *Metafísica* Z 1, 1028 a 30; Θ 1, 1045 b 27). Esto no excluye que podamos retrotraernos en la historia e incluso hablar, como el mismo Gadamer (1989, pp. 364-390), de una “*Vorgeschichte der Metaphysik*”. Tal vez podamos decir que el preguntar

han echado por tierra, en nuestra opinión (cf., sin embargo, entre otros, la de I. Düring, 1966, pp. 591 s. y 286 s.), la famosa *leyenda* acerca del origen –supuestamente de la mano de Andrónico de Rodas, el famoso editor de las obras de Aristóteles en el siglo I a. C.– y significado originario meramente bibliotecario o bibliotecológico de la expresión, leyenda por primera vez explicitada en todos sus detalles por J. G. Buhle, 1788, pp. 41 s., y convertida desde entonces en una supuesta verdad científica, repetida una y otra vez en manuales, en las mejores enciclopedias del mundo y entre aristotelistas de talla (cf. H. Reiner, 1955, pp. 84 ss.).

³³ Cf. el cap. III de H.-G. Gadamer, 2014, cap. precisamente titulado “Il terreno solido: Platone e Aristotele”, y el mismo cap. de *idem*, 1996, titulado “Fester Boden. Platon und Aristoteles”.

³⁴ Vid. también, p. ej., *República* V 477 a: τὸ παντελῶς ὄν (cf. *Sofista* 248 e); *Fedro* 247 c: οὐσία ὄντως οὐσα; *Sofista* 248 a: τῇν ὄντως οὐσίαν.

filosófico, metafísico, entendido como lo hemos propuesto, parece venir determinado ya desde su *Vorgeschichte*, en particular desde el –texto llegado a nosotros como– *Περὶ φύσεως* de Parménides, como un preguntar que no puede no responderse siempre (aunque a veces nos olvidemos de ello) con modestia, con humildad. En efecto, la parte llamada “cosmológica” o “cosmológico-cosmogónica” del poema (cf. DK 28, desde B 8, v. 50, en adelante), que parece constituir un intento de brindar una explicación, por así decirlo, de la totalidad de la φύσις, de la realidad en su conjunto (de cómo se ha originado, de las fuerzas intervinientes en su constitución y su desarrollo, de sus elementos o materiales constitutivos, etc.), está, en el poema, en la vía de la δόξα, y no en la de la ἀλήθεια, donde gobiernan las verdades tautológicas. La filosofía –aquel “bien mayor que el cual”, según Platón, *Timeo* 47 a-b, “no ha llegado ni llegará jamás a la estirpe mortal como don de los dioses”–, la metafísica, en sus más hondos orígenes, es ya una “metafísica de la humildad” (A. Machado, 1969b, p. 111), es ya φιλοσοφία, con la carga de modestia correspondiente a nuestra palabra; es ya, de entrada, un adiós a cualquier posibilidad de pensar sin suponer, un adiós a cualquier pretendida “filosofía sin supuestos”. La idea de una filosofía sin supuestos, la famosa *Voraussetzungslosigkeit* de E. Husserl, no sería –porque nunca pudo, no puede y no podrá no serlo jamás – más que un *desideratum*. Una filosofía con la pretensión de proceder sin ninguna clase de suposiciones, más que φιλο-σοφία, sería, sin más, σοφία³⁵, tal vez más digna o propia de dioses

³⁵ Cf. G. W. F. Hegel, 1970, p. 14: “Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme - dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum Wissen ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein ist es, was ich mir vorgesetzt.”; *ibidem*, p. 74: “Das Ziel aber ist dem Wissen ebenso notwendig als die Reihe des Fortganges gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet und der Begriff dem

que de mortales. De lo que se trata, pues, ya en los comienzos, es de la consciencia filosófica de la *carencia de la absolutez del punto de partida*, de la consciencia filosófica de que toda metafísica y, en general, todo pensamiento inevitablemente están, estuvieron y estarán suspendidos en una *decisión*.³⁶ Es en virtud de este preciso y precioso rasgo

Gegenstände, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam, und auf keiner früheren Station ist Befriedigung zu finden.” (Subrayado en el original).

³⁶ En efecto, no hubo, no hay ni habrá necesidad intrínseca alguna que constriña a la *elección* de aquello que oficie de *ὄντως ὄν* o *πρῶτως ὄν*, que constriña a la *decisión* respecto de lo que oficie de lo primero o fundamental (*πρῶτον, πρότερον, ἀρχή*). Estas elecciones o decisiones en torno a lo que oficia de fundamento, de punto de partida de cada filosofía o metafísica –y, en general, de todo pensamiento–, escapan, por definición, a cualquier *demonstración*, pero escapan también a cualesquiera *verificaciones empíricas*, por la razón de que son precisamente estas elecciones o decisiones las que fundan o establecen en cada caso las reglas y los criterios de toda verificación, reglas y criterios que, por tanto, no pueden aplicarse, sin moverse en un *círculo vicioso*, a esas decisiones o elecciones que los fundan o establecen como tales (cf. W. V. O. Quine, 1969, p. 53: “What makes ontological questions meaningless when taken absolutely is not universality but circularity” y P. Aubenque, 2009, p. 83). A cambio, o precisamente por ello mismo, toda metafísica –en rigor, toda metafísica no dogmática o *crítica*– necesariamente conlleva la reflexión inmanente e incesante –¡es imposible aquí el descanso!– sobre sus condiciones de posibilidad, es decir, sobre las condiciones que hacen posible la comprensión de la realidad en su conjunto que la misma metafísica propone; conlleva la reflexión inmanente e incesante sobre lo que en el seno de dicha comprensión oficia de fundamento último, de punto de partida, es decir, sobre lo que esa comprensión da por *supuesto*, sabiendo (y esta sabiduría sí que es antigua) que eso supuesto no es, ni puede ser, *absoluto* (*fundamentum* e *inconcussum*, del mismo modo que *vérité* y *ferme* o *assurée*, son, al parecer, *pace* Descartes –cf. *infra*, n. 13–, palabras antitéticas). Esta reflexión inmanente de toda metafísica crítica inexorablemente deja abiertas las puertas tanto a la posibilidad –tal vez, con el tiempo, la necesidad– de la propia mutación de la metafísica de la cual se trate (una *philosophia* o *metaphysica perennis* sería una *contradictio in adjecto*) como a la posibilidad –tal vez, la necesidad– de su coexistencia (sucesiva y contemporáneamente) con otras metafísicas e incluso –todo hay que decirlo– abre las puertas al cuestionamiento de su propia legitimidad y de la legitimidad de cualquier metafísica posible, de cualquier metafísica imaginable, es decir, en definitiva, abre también las puertas a la posibilidad –cuando menos, al planteo de la misma– de que la metafísica, la filosofía (la del caso, o cualquiera fuere) –y éste es tal vez el riesgo que siempre se ha de aceptar correr–, no pertenezca a otro género que al de la literatura fantástica (cf. J. L. Borges, en M. E. Vázquez,

—que algunos no encuentran antes de Sócrates³⁷—, y no por otro motivo, que creemos que puede decirse, parafraseando la famosa expresión de la *Einführung in die Metaphysik* de M. Heidegger, que el solo poema parmenídeo convierte en absolutamente innecesarias bibliotecas enteras de literatura filosófica (cf. M. Heidegger, 1983, p. 104). Puede notarse, dicho sea aquí no precisamente de paso, que las célebres palabras que abren nada menos que los *Segundos*

2010, p. 159: “... la literatura fantástica puede confundirse con la filosofía y con la religión, que son acaso otras formas de la literatura fantástica.”). Sobre la sospecha, la *desconfianza* en general respecto de todo pensamiento, y sobre todo respecto del pensamiento de uno mismo, lo que refleja una posición de “escepticismo extremado”, es decir, una posición escéptica incluso —y esto en honor de la coherencia— respecto del escepticismo, *vid.* las coherentes, además de bellas, páginas de A. Machado: 1969a, pp. 11, 31 s., 66-68, 78, 80 s., 104-106, 140-142, 150, 157, 166 s., 168-172, 175-177, 180-184; 1969b, pp. 29 s., 43 s., 49, 54-56, 60, 69, 72, 83 s., 88-90, 99-100, 106-108, 138-141. El “escepticismo extremado”, dicho sea no precisamente de paso, de ninguna manera parece constituir una forma de escepticismo paralizante, que llega a inhibir la búsqueda, sino todo lo contrario (cf. A. Machado, 1969b, p. 90, donde se entiende el “escepticismo” como “una franca y sincera rebusca de la verdad”), que encuentra en la duda la vía de su propia superación (cf. A. Machado, 1969b, p. 60: “Aprende a dudar, hijo, y acabarás dudando de tu propia duda”). Respecto del escepticismo rechazado por A. Machado, *i. e.*, el escepticismo dogmático, cansino y melancólico, cf. *idem*, p. ej., 1969a, p. 78 y 1969b, pp. 83 s.

³⁷ Según P. Aubenque, 2003, pp. 18 s., se inicia en Sócrates —para quien, a diferencia de lo que ocurría para su mayor discípulo, la dialéctica no era el arte de “interrogar y responder (*ἔρωτῶν καὶ ἀποκρίνεσθαι*)” (es justamente Platón, por boca de su personaje Sócrates, el que esto afirma: cf., *v. gr.*, *Crátilo*, 390 c), sino sólo de interrogar (cf. Jenofonte, *Memorabilia* IV 4, 9-10 y, sobre todo, Aristóteles, *Acerca de las refutaciones sofísticas* 34, 183 b 7 s.: ... *Σωκράτης ἡρώτα ἀλλ’ οὐκ ἀπεκρίνετο· ὡμολόγει γὰρ οὐκ εἰδέναι*, conjuntamente con 11, 172 a 23-24, 30-32)— lo que con A. Machado hemos aquí denominado “metafísica de la humildad” y que él denomina “*métaphysique aporétique et critique*”. Desde una posición como la de A. Machado, referida *supra*, n. 5, el celeberrimo dicho socrático “contiene la jactancia de un excesivo saber, puesto que olvidó añadir: y aun de esto mismo no estoy completamente seguro.” (A. Machado, 1969b, pp. 139 s.; subrayado original). Cf., asimismo, J. L. Borges, en J. L. Borges y O. Ferrari, 1998a, p. 171: “... yo no tengo ninguna certidumbre, ni siquiera la certidumbre de la incertidumbre”. Cabe notar que, como ha destacado J. Serna Arango, 2006, p. 73, lejos de conducir al nihilismo, el escepticismo de Borges, por paradójico que resulte, no lo hace menos combativo. Baste recordar al respecto el fr. 41 de J. L. Borges, 1993b, p. 390: “Nada se edifica sobre la piedra, todo sobre la arena, pero nuestro deber es edificar como si fuera piedra la arena...”

analíticos de Aristóteles (I 1, 71 a 1-2) no parecen constituir otra cosa que la asunción de este rasgo inicial, “prehistórico”, de la metafísica y del pensamiento en general: *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητική ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως*.³⁸

II. La dirección adquirida por el responder a la pregunta metafísica desde el comienzo de la época moderna

Cada época de la historia parece haber *decidido* dar una respuesta (al menos, una respuesta *predominante*) – que caracteriza a la época en cuestión como tal– a la pregunta por los primeros principios o fundamentos de la realidad (y de nuestra comprensión de la misma y de nuestra acción sobre ella), es decir, a la pregunta filosófica, a la pregunta metafísica.³⁹ Y la sucesión de diversas respuestas a esta pregunta, como la correspondiente sucesión de diversas épocas –o de diversos momentos dentro de cada época–, no precisa entenderse,

³⁸ Cf., más ampliamente, 71 a 1 - 71 b 8 y el comentario de E. Treptow, 1966, p. 42. Cf. A. Machado 1969b, p. 121: “bueno es tener prejuicios sin los cuales no es posible pensar”.

³⁹ Cf. M. Heidegger, 1996, p. 430: “Jedes Zeitalter der abendländischen Geschichte gründet in der jeweiligen Metaphysik”. Debería notarse que, al parecer, la filosofía, la metafísica, *sólo* es capaz de pensar que cada época de la historia parece haber decidido dar una respuesta (al menos, una respuesta predominante) a la pregunta filosófica, a la pregunta metafísica, respuesta asumida, puesta a disposición y preservada por cada época, la cual, de ese modo, recibe su respectiva delimitación histórica. Ahora bien, *por qué* a su vez esto es o parece ser así, la metafísica, la filosofía, no parece poder pensarlo, tal vez ni siquiera sea capaz de preguntarlo; apenas si es capaz de pensar que es o parece ser así. La filosofía, la metafísica, en virtud de su propio y modesto saber, llega quizás a saber en qué medida ella *no* puede saber algo esencial. Y con el saber –si es que llega a ser un saber– de lo que no puede saberse –saber de la mayor impotencia del pensamiento– tal vez comience –¡si es que no termina!– justamente el saber primordial de la filosofía, de la metafísica.

hegelianamente, como una sucesión necesaria⁴⁰, sino que tal vez baste con ser entendida, menos pretenciosamente, heideggerianamente, como una sucesión no meramente casual.⁴¹

Nos interesa aquí destacar solamente la dirección que el responder a la pregunta metafísica toma desde el comienzo de la época moderna hasta la era actual, para detenernos mínimamente en esta última, conscientes de las dificultades de comprender la época en la que se vive, en la medida en que, como advertía R. Guardini (cf. 1950, pp. 9 s.), el carácter de una época sólo se vuelve completamente visible cuando ella se hunde. Nos interesa este retorno a los inicios de la modernidad porque, admitida la caracterización heideggeriana de la época moderna –algunos matices y reservas importantes mediante, en la explicitación de los cuales no podemos ahondar aquí– como la época de la internalización del ὑποκείμενον, del *subiectum*, del fundamento, como la época en la que “la *Subiectitāt* se vuelve *Subjectivität*”⁴², o, sin más, como la época de la

⁴⁰ Cf. G. W. F. Hegel, 1966, p. 92 –cf. *idem*, 1971a, p. 38–; *idem*, 1966, p. 122 –cf. *idem*, 1971a, p. 54–; *idem*, 1966, pp. 145 s. Vid. también *idem*, 1966, p. 7 –cf. *idem*, 1971a, p. 15–; 1966, pp. 123, 124 s., 125 s. –cf. *idem*, 1971a, pp. 55 s.–; *idem*, 1971b, p. 461.

⁴¹ Cf. M. Heidegger, v. gr., 1969, p. 9; *idem*, 2006, p. 18 y 1977b, p. 135.

⁴² M. Heidegger, 1997, p. 411. Podemos adoptar aquí la distinción heideggeriana entre *Subiectitāt* y *Subjektivität*. La primera es más general y sirve para indicar la caracterización correspondiente a toda la metafísica, desde sus comienzos hasta la actualidad, en la medida en que hace referencia al ὑποκείμενον, al *subiectum*, al fundamento en un sentido abarcador, independientemente del fundamento del que se tratare, independientemente de si ese fundamento es un yo (cualquiera fuere también el yo del que se tratare); en términos del propio Heidegger: “el nombre *Subiectitāt* nombra la unitaria historia del ser”, o bien: “en su historia como metafísica, el ser es continuamente *Subiectitāt*”. La segunda, la *Subjektivität*, aparece como un modo específico de la *Subiectitāt*, ya que hace referencia exclusiva al yo (cualquiera fuere su tipo) como sujeto-fundamento, a “la interpretación “egoísta” del *subiectum*” (*ibidem*, p. 51), es decir, refiere exclusivamente al *subiectum* destacado desde Descartes en adelante. Este modo de fundamentación, este modo de la *Subiectitāt*, aparece cuando el representar humano, el hombre

“metafísica de la subjetividad (*Metaphysik der Subjektivität*)”⁴³, la época que llamamos “contemporánea” parecería formar parte aún, ser un momento más, de la modernidad así caracterizada. Un momento más, con sus correspondientes peculiaridades, claro, pero como peculiares son también cada uno de los diversos momentos, de los diversos tipos de sujeto-fundamento que aparecen en escena desde el inicio de la época moderna, y que van desde el *cogito* cartesiano como *fundamentum inconcussum* o *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*⁴⁴, hasta el *Übermensch* nietzscheano como “super-

representante, reivindica exclusivamente para sí el nombre de “sujeto”, de manera tal que *subiectum* y *ego*, sujeto y yo, se volverán sinónimos, siendo lo representado por ese sujeto-fundamento recién ahora propiamente *obiectum*, lo que yace (*iectum*) frente a (*ob*) el sujeto que lo fundamenta. (Cf. *ibidem*, pp. 410-413 y 395 s.). Paralela a la distinción entre *Subiectität* y *Subjektivität* es la distinción respectiva entre el *Wesensbegriff* y el *Begriff* de sujeto o *subiectum* (cf. *ibidem*, pp. 124 s. y pp. 161 s.).

⁴³ Cf. M. Heidegger, v. gr., 1997, pp. 170, 171, 177, 206, 211, 218, 343, 347, 350; 1976, pp. 318 y 404; 1999, pp. 5, 134, 189, 241, 242, 243, 247. Para más referencias, vid. F. Jaran y C. Perrin, 2013, p. 84.

⁴⁴ Estas expresiones, que M. Heidegger utiliza en relación al *cogito* cartesiano (cf., respectivamente y para rererir tan sólo a dos lugares conocidos de su obra, 1967, p. 24 y 1977, p. 106) –aunque no sólo en relación al principio de la filosofía del filósofo de La Flèche–, son literalmente ajenas al propio Descartes. Cf., sin embargo, las “Secundae responsiones” de las *Meditationes de prima philosophia*, donde Descartes habla del “*fundamentum*, cui omnis humana certitudo niti posse mihi videtur” (AT, VII, 144, 24-25); la “*Meditatio secunda*”, donde leemos “...magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod *certum* sit et *inconcussum*.” (AT, VII, 24, 11-13); la “*Quatrième partie*” del *Discours de la méthode*: “Remarquant que cette vérité: *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n’étaient pas capables de l’ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais” (AT, VI, 32, 18-23); o la “*Seconde Partie*”: «Jamais mon dessein ne s’est étendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fonds qui est tout à moi» (AT, VI, 15, 4-6). (Los subrayados nos pertenecen). Vid. también *Principia philosophiae*, Pars prima, VII: el título del párrafo reza: “Non posse a nobis dubitari, quin existamus dum dubitamus; atque hoc esse *primum*, quod ordine philosophando cognoscimus” (AT, VIII, 6 s., margen); y el cierre del mismo párrafo: “... haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium *prima* et *certissima*, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.” (AT, VIII, 7, 7-9). (Subrayado nuestro, exceptuada la proposición del *cogito* en la última cita). Cf.,

especie (*Über-Art*)”⁴⁵ de hombre –para la que, por supuesto, no hay viejo o antiguo Dios que no esté muerto⁴⁶– que se asume a sí misma como *voluntad de poder* (= “*das innerste Wesen des Seins*”) ⁴⁷, y, por tanto, como fundamento incondicionado de la imposición de valores, o, lo que es lo mismo en Nietzsche, como fundamento incondicionado de lo real, de *lo que es*; habiendo pasado, entre otros – permítasenos aquí ser extremadamente reductivos y esquemáticos–, por el “sujeto trascendental” kantiano, por el “sujeto absoluto” hegeliano, por la “clase social” del “proletariado” como sujeto-fundamento destinado a, y apto para, la transformación de la realidad en la filosofía de K. Marx. El tránsito desde el inicio de la modernidad hasta el momento actual *parece* poder concebirse como un tránsito continuo desde una “*metafísica de la primera persona del plural*” (un sujeto-fundamento único que comienza siendo un yo que es un nosotros-todos y que, después de su máxima expansión en Hegel, se irá restringiendo a un nosotros-la-mayoría y luego a un nosotros-algunos) a una “*metafísica de la primera persona del singular*” (una pluralidad de sujetos-fundamentos equivalente a los yoes individuales, cada uno de los cuales se presenta, o intenta presentarse, como el único sujeto-fundamento de la realidad y de la

asimismo, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, donde se habla de la certeza o verdad de que yo, que dudo y no puedo dudar de que dudo, soy (cf. AT, X, pp. 514-518), en definitiva, “de la verdad de este razonamiento (de veritate hujus ratiocinii)”, a saber: “*dubito, ergo sum*, vel, quod idem est, *cogito, ergo sum*” (AT, X, p. 523, subraya el propio Descartes) como de “*primum principium*” (*ibidem*, pp. 518 y 527) o de “*prima omnium, quas cum aliqua methodo cognoscere possumus*” (*ibidem*, p. 527; subrayamos nosotros en estas dos últimas citas).

⁴⁵ Cf. F. Nietzsche, 1988c, p. 98.

⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 102: “*Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.*” –diess sei einst am grossen Mittage unser letzter Wille!– Also sprach Zarathustra.”; *ibidem*, p. 357: “*Gott starb: nun wollen wir, – dass der Übermensch lebe.*” (subraya siempre Nietzsche).

⁴⁷ Cf. F. Nietzsche, 1988d, Nachlaß Frühjahr 1888, 14[80], p. 260.

acción sobre ella); como un tránsito continuo en el que un inicial sujeto-fundamento único, cuya unidad o identidad fuera adquiriendo diversas formas, termina fragmentándose, atomizándose, como Leucipo y Demócrito fragmentaran y multiplicaran en átomos el Ser-Uno de Parménides o de Meliso. En términos heraclíteos (cf. DK 22 B 2), como un tránsito desde un λόγος (razón, fundamento), que nos es *común* (ξυνός), a una pluralidad de λόγοι (“razones”, fundamentos) dispersos e inconexos, a una pluralidad de ἴδιαι φρονήσεις, sabidurías propias de cada uno.

III. Nuestra era como la era de la “divinización del individuo humano en cuanto individuo”

A ese *factum* que, al parecer, caracteriza, desde un punto de vista metafísico, a la era actual, y que la inscribiría *aún* en la época moderna, a ese haberse puesto (a ese pretender ponerse o simular ponerse) cada individuo humano, en cuanto individuo, en cada caso, como único fundamento último de lo que es y, por tanto, de lo que ha de hacerse (ética y políticamente), tal vez podríamos llamarlo – a la luz de la peculiar interpretación de la tesis protagórica del *homo mensura* llevada a cabo por Platón en el *Teeteto*– “divinización del individuo humano en cuanto individuo”. Reparemos muy brevemente en el texto platónico para aclarar la posibilidad de esta denominación, conscientes, por lo pronto, de que “toda denominación es ya un paso hacia la interpretación” (M. Heidegger, 1997, p. 187).

Por boca de Sócrates, en 152 a, Platón introduce por primera vez en el diálogo la famosa tesis de Protágoras con las siguientes palabras, que se supone incluyen las que fueron proferidas por el propio sofista de Abdera (cf. DK 80 B 1):

En efecto, en alguna parte, dice [sc. Protágoras] que el hombre es medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son (φησὶ γάρ που πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὥς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὥς οὐκ ἔστιν)

Una mirada relativamente atenta al desarrollo del diálogo pone de manifiesto que Platón entiende la tesis “*el hombre es medida de todas las cosas*”, no en el sentido de “*el hombre*” como especie o género humanos, sino en el sentido de *todos y cada uno de los hombres*. Que esto es así, por lo demás, puede verse explícitamente, a nuestro entender, en los dos lugares siguientes del diálogo (166 d y 183 b-c), en los que Platón reformula las tesis protagórica, siempre en boca del mismo Sócrates:

*...en efecto, cada uno de nosotros es medida de lo que es y de lo que no es (...μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μὴ)
...todo hombre es medida de todas las cosas... (...πάντ' ἄνδρα πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι...)*

Lo que –desde el punto de vista que intenta una comprensión de lo que parece constituir la posición metafísica contemporánea predominante– resulta sumamente interesante son las dos siguientes vinculadas consecuencias que Platón, nuevamente por boca de Sócrates, extrae de la tesis protagórica en cuestión, habiéndola entendido en la dirección antes indicada. En primer lugar (cf. 161 b - 162 a), “*si cada uno es medida de su propia sabiduría (...μέτρῳ ὄντι αὐτῷ ἑκάστῳ τῆς αὐτοῦ σοφίας)*” –vemos aquí otra reformulación de la tesis del sofista o una implicancia directa de la misma–, no hay razón para considerar, por un lado, a Protágoras como sabio y maestro de los demás, y, por otro, a otros como ignorantes que deban frecuentar (y, sobre todo, pagar) las lecciones de Protágoras. La consecuencia para el sofista como maestro

resulta así fatal: nadie puede ser maestro de otro, pues, por hipótesis, nadie es más sabio que otro. En segundo lugar (cf. 162 c), ningún hombre es inferior “en sabiduría a cualquiera de los hombres o *incluso de los dioses* (σοφίαν ὅτουοῦν ἀνθρώπων ἢ καὶ θεῶν)”. Como se ve, ahora se asocia, siempre en la interpretación platónica, la implicación de la tesis de que “no hay más sabiduría que la propia” – para decirlo esta vez con A. Machado, 1969a, p. 171– a una suerte de divinización del individuo humano, en la medida en que su propia sabiduría no reconoce absolutamente ninguna otra instancia suprema, instancia que se equipara a la de los dioses.

Ahora el antiguo Dios (o los antiguos Dioses), coherentemente, depende (o dependen) del individuo humano divinizado, y no sólo depende (o dependen) *gnoseológicamente*, sino también *ontológicamente*. Al parecer, sólo desde esta posición metafísica fundamental, desde una comprensión profunda de la posición metafísica que contemporáneamente parece ser la predominante, puede un monje contemporáneo, como R. M. Rilke en su *Das Stunden-Buch* (1907, pp. 22s.), *orar* del siguiente modo (y podemos nosotros, cada uno de nosotros, comprender su *oración*):

Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe?
 Ich bin dein Krug (wenn ich zerscherbe?)
 Ich bin dein Trank (wenn ich verderbe?)
 Bin dein Gewand und dein Gewerbe,
 mit mir verlierst du deinen Sinn.
 Nach mir hast du kein Haus, darin
 dich Worte, nah und warm, begrüßen.
 Es fällt von deinen müden Füßen
 die Samtsandale, die ich bin.
 Dein großer Mantel läßt dich los.
 Dein Blick, den ich mit meiner Wange
 warm, wie mit einem Pfühl, empfangen,
 wird kommen, wird mich suchen, lange –
 und legt beim Sonnenuntergange
 sich fremden Steinen in den Schoß.
 Was wirst du tun, Gott? Ich bin bange.

No parece, pues, que no haya hoy más dioses. Más bien parece que nosotros, los individuos humanos, en cuanto individuos, ocupamos el lugar de los antiguos dioses (cf. Nietzsche, 1988c, pp. 324 s. y 1988b, pp. 480 s.). No parece que nos hayamos liberado de cultos y altares. Los altares permanecen como los lugares en los que los individuos humanos se rinden culto a sí mismos (cf. E. Sabato, 2000, p. 62). Tal vez asistimos, pues, a una suerte de arte, el arte de auto-proponernos o de auto-inventarnos como dioses: una suerte de *auto-teo-poesía*. La aparición en nuestros tiempos de textos como *La sculpture de soi* de M. Onfray⁴⁸ –entre tantos otros, e incluso entre tantos de ese mismo autor⁴⁹– tal vez no sea el resultado de un proceso (dialéctico) necesario, pero tampoco parece ser una mera casualidad.

⁴⁸ El título de este libro de M. Onfray (2014) no puede no remitirnos, en última instancia, a Plotino, *Enéadas* I 6, 9: ... *καὶ μὴ παύσῃ τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα*, ... *γὰρ οὐ κέσῃς ἐσculpῖρ τὴν ἰδίαν ἐστῆν*. Naturalmente, las palabras del tratado plotiniano están enmarcadas en un contexto absolutamente diferente, que tiene que ver con la necesidad del alma de purificarse si es que pretende *contemplar a Dios y la Belleza* (θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν).

⁴⁹ Del mismo M. Onfray, cf. 2013, pp. 36 s.: “cette ontologie... impose qu’on sache essentiel l’individu, sûrement pas le sujet, l’homme ou la personne. ...ce qui fait l’irréductibilité d’un être, c’est son individualité, et non sa subjectivité, son humanité o sa personnalité. C’est l’individu qui souffre, peine, a froid et faim, va mourir ou s’en tire, c’est lui, dans sa chair, donc dans son âme, qui subit les coups, sent progresser les parasites aussi bien que la faiblesse, la mort ou le pire. Toute nouvelle figure à inscrire sur le sable après la mort de l’homme passe par cette volonté délibérée de réaliser l’individu et rien d’autre.”; p. 158: “L’individu surgissant de ce mois de Mai constitue le pendant politique de la naissance du Je dans la philosophie de Descartes. Émancipé de toute attache scolastique et théologique, l’individu formulé en Mai 68 se définit moins par son rapport au travail, à la famille et à la patrie, à la société et au Léviathan, que dans la relation entretenue avec lui-même. L’autonomie, au sens étymologique, c’est-à-dire la capacité à être pour soi sa propre fin, sa propre cause et propre raison, apparaît comme la quête essentielle de tout un chacun qui se trouva concerné par les événements de cette époque.”; p. 232: “...le seul espoir, solipsiste, gît dans la possibilité d’une sculpture de soi”.

IV. La “divinización del individuo” como heredera de determinadas características de concepciones filosófico-teológicas preexistentes

Tratando de precisar un poco la caracterización del *factum* en cuestión, tal vez podamos decir que no cualquier “traje de Dios” parece haberse calzado el individuo contemporáneo. La “divinización del individuo” parece heredar determinados rasgos de concepciones filosófico-teológicas preexistentes.

Por un lado, v. gr., parece ser heredera de una posición teológica (monoteísta, por supuesto) determinada, sc. el llamado *voluntarismo teológico*, que privilegia, de entre los atributos divinos, la libertad infinita y la omnipotencia por sobre cualesquiera otros atributos, la razón entre ellos. En efecto, esta divinización de los individuos es una divinización, no de lo que los individuos tenemos en común con los otros individuos humanos, sino de lo que nos es más propio en tanto individuos, de lo que más nos individualiza, sc. de la *voluntad*, del querer (habría que profundizar en la relación directa de esta dimensión con la actual absoluta prioridad de la *πρᾶξις* por sobre la *θεωρία*)⁵⁰.

⁵⁰ La prioridad de la *πρᾶξις* por sobre la *θεωρία* ha sido prácticamente un principio en toda la modernidad. Bastaría recordar al respecto la paradigmática traducción que hace el *Faust* de Goethe, desde el “sacro original” a su “alemán querido” (cf. vv. 1222 s.), del primer versículo del *Evangelio de Juan*: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*. Luego de tres intentos que no lo convencen: “Im Anfang war das Wort!” (v. 1224), “Im Anfang war der Sinn.” (v. 1229), “Im Anfang war die Kraft!” (v. 1233), termina por verter “Im Anfang war die Tat!” (v. 1237). Y también en boca de Faust: “Die Tat ist alles” (v. 10188). No sería inoportuno rememorar aquí cómo el primado de la razón práctica sobre la teórica en I. Kant se convierte luego en J. G. Fichte en la primacía absoluta de la razón práctica. Para no extendernos demasiado y referirnos ya a la cumbre de la filosofía moderna, no ha de olvidarse lo que el propio Hegel, 1966, p. 22, dice de “der Geist der Welt”, a saber: “Sein Leben ist *Tat*” (subrayado original). Todo esto sea dicho, claro, para no aburrir con las célebres, y a este propósito tardías, tesis de Marx sobre Feuerbach (1978, pp. 5-7), casi todas las cuales bien podrían

Por otro lado, la divinización actual del individuo parece ser heredera del llamado *nominalismo*, al mismo tiempo que se diferencia de esta posición: en efecto, el actual privilegio absoluto de cada uno de los individuos humanos en tanto individuos que implica la divinización en cuestión no es sólo en desmedro del universal “hombre” – en esto coincidiría con el llamado nominalismo–, sino también y, sobre todo, en detrimento de los *otros* individuos –en esto ya se diferenciaría de tal posición–. Jorge Luis Borges, uno de esos poetas que en sus creaciones suelen

citarse a este respecto: cf. esp. las tesis 2, 8 y, obviamente, la tesis 11. En fin, más actualmente, J.-P. Sartre 1996, p. 51: “il n’y a de réalité que dans l’action”.

En este marco de la prioridad de la *πρᾶξις*, el rol de la *voluntad*, en sus distintas formas, no podía no ser esencial a la “metafísica de la subjetividad”. Cf., a este respecto, M. Heidegger, 1997, pp. 411 s.: “Für die neuzeitliche Geschichte der Metaphysik spricht aber der Name Subjektivität nur dann das volle Wesen des Seins aus, wenn nicht nur und nicht einmal vorwiegend an den Vorstellungscharakter des Seins gedacht wird, sondern wenn der appetitus und seine Entfaltungen als Grundzug des Seins offenkundig geworden sind. Sein ist seit dem vollen Beginn der neuzeitlichen Metaphysik *Wille*, d. h. *exigentia essentiae*. »Der Wille« birgt vielfaches Wesen in sich. Er ist der Wille der Vernunft oder der Wille des Geistes, er ist der Wille der Liebe oder der Wille zur Macht” (vid. también *ibidem*, pp. 270-272, 308 s., 429 y 431). Especificaríamos, por nuestra parte, que en el momento actual de la modernidad (época en la que aún estamos) el individuo humano es quien se asume a sí mismo como voluntad de poder, y no ya el *Übermensch* nietzscheano, que, en cuanto tal, como hemos destacado, no es un ser humano individual, sino un tipo, una especie, una “super-especie” de hombre.

Como ha destacado M. Heidegger en muchas oportunidades –cf., p. ej., 1996, pp. 495 s.–, desde los inicios de la época moderna, en paralelo a la internalización del fundamento, lo *verum* se transforma en *certum*, la *verdad* se transforma en *certeza*, la *verdad* se transforma en *tener-por-verdadero*. Y si a la época moderna, a la época de la “metafísica de la subjetividad”, la intentamos comprender, desde sus comienzos hasta nuestros días, como un tránsito de una *metafísica de la primera persona del plural* hacia una *metafísica de la primera persona del singular*, ese tener-por-verdadero transitará desde un *tener-por-verdadero por parte de*, y *para*, un sujeto que es un nosotros, hacia un *tener-por-verdadero por parte de*, y *para* –por más pretensiones de universalidad que en cada caso tuviere–, *el sujeto singular, individual, del caso*, es decir, un tener-por-verdadero no compartido, en el que lo verdadero es lo tenido por tal en cada caso por el individuo humano del caso y no tiene validez –pretensiones de universalidad por parte del individuo en cuestión a un lado–, en principio, más allá de la que tiene para el individuo humano del caso.

recoger lo determinante de una época, nos refleja esta herencia-diferencia en el poema *Tú*. Leemos en sus primeros versos (J. L. Borges, 1993c, p. 491):

Un solo hombre ha nacido, un solo hombre ha
muerto en la tierra.
Afirmar lo contrario es mera estadística, es
una adición imposible.
No menos imposible que sumar el olor de la
lluvia y el sueño que antenoche soñaste.

Seguramente Borges había recorrido en detalle el *Juan de Mairena* de Antonio Machado, como lo iremos poniendo de manifiesto. En una de sus primeras páginas (A. Machado 1969a, p. 10), en efecto, puede leerse:

L'individualité enveloppe l'infini. –El individuo es el todo.– ¿Y qué es, entonces, la sociedad? Una mera suma de individuos. (Pruébese lo superfluo de la suma y de la sociedad.) Por muchas vueltas que le doy –decía Mairena– no hallo manera de sumar individuos.

/.../

El alma de cada hombre –cuenta Mairena que decía su maestro– pudiera ser una pura intimidad, una mónada sin puertas ni ventanas, dicho líricamente; una melodía que se canta y escucha a sí misma, sorda e indiferente a otras posibles melodías – ¿iguales? ¿distintas?– que produzcan las otras almas. Se comprende lo inútil de una batuta directora. Habría que acudir a la genial hipótesis leibnitziana de la armonía preestablecida. Y habría que suponer una gran oreja interesada en escuchar una gran sinfonía. ¿Y por qué no una gran algarabía?

Siguiendo con el poema borgeano *Tú* (J. L. Borges, 1993c, p. 491):

Ese hombre es Ulises, Abel, Caín, el primer hombre que ordenó las constelaciones, el hombre que erigió la primer pirámide, el hombre que escribió los hexagramas del Libro de los Cambios, el forjador que grabó runas en la espada de Hengist, el arquero Einar Tamberskelver, Luis de León, el librero que

engendró a Samuel Johnson, el jardinero de
Voltaire, Darwin en la proa del Beagle, un judío
en la cámara letal, con el tiempo, tú y yo.
Un solo hombre ha muerto en Ilión, en el
Metauro, en Hastings, en Austerlitz, en
Trafalgar, en Gettysburg.
Un solo hombre ha muerto en los hospitales,
en barcos, en la ardua soledad, en la alcoba
del hábito, y del amor.
Un solo hombre ha mirado la vasta aurora.
Un solo hombre ha sentido en el paladar la
frescura del agua, el sabor de las frutas y de la
carne.

Aunque los individuos humanos sean innumerables, en cada caso no hay más que *uno solo*. Aun cuando la muchedumbre colme el globo terráqueo, no hay un mundo compartido, sólo mundos propios, inconexos, que se cruzan. En el “archipiélago de hombres islas incomunicados entre sí” (L. Marechal, 2015, p. 146), cada individuo humano es un mundo, es *su* mundo. “Como el dios de los monoteísmos por naturaleza impar, cada hombre está solo” (J. Serna Arango, 2007, pp. 58 s.)⁵¹. Así lo advierte el poeta argentino, que se encarga al final, en el último verso (J. L. Borges, 1993c, p. 491), por si cupieran dudas, de poner de manifiesto la ironía que impregna el título de su poema, pues ningún genuino *tú* aparece en él para ninguno de los *yoes* individuales mencionados:

Hablo del único, del uno, del que siempre está solo.

Si cada uno de los individuos humanos es un mundo, el mundo para cada uno ni les excede ni les sobrevive. Genialmente apela Borges al recurso poético de un individuo que *decide* suicidarse. Cuanto efectivamente conoce el suicida, cuanto ha comprendido, cuanto ha percibido, cuanto ha imaginado, cuanto ha creado, todo *lo que es* para él, si no falla en su intento, se perderá para

⁵¹ Seguimos muy de cerca la interpretación de J. Serna Arango (cf. 2007, esp. pp. 57-63) de los textos de J. L. Borges que abordamos.

siempre. Así lo leemos en *El suicida* (J. L. Borges, 1994, p. 86):

No quedará en la noche una estrella.
No quedará la noche.
Moriré y conmigo la suma
Del intolerable universo.
Borraré las pirámides, las medallas,
Los continentes y las caras.
Borraré la acumulación del pasado.
Haré polvo la historia, polvo el polvo.
Estoy mirando el último poniente.
Oigo el último pájaro.

Lego la nada a nadie.

El individuo se revela aquí como amo y señor del mundo, de *su propio* y *único* mundo. Mundo del que dispone *hasta* el momento final, incluso *en* el momento final y *del* momento final. El último verso, “Lego la nada a nadie”, extrema la coherencia: De lograr su cometido, no sólo no quedará nada para legar, tampoco hay *nadie* a quien legar. Es que, en sintonía con la *metafísica de la primera persona del singular*, nunca hubo, para este individuo y su mundo, *otro mundo* que no fuera el de él ni *otro individuo* que no fuera él.⁵²

⁵² Cf. A. Machado, 1969a, pp. 180-183: “El problema del amor al prójimo –habla Mairena a sus alumnos–... nos plantea agudamente otro...: el de la existencia real de nuestro prójimo, de nuestro vecino... Porque si nuestro prójimo no existe, mal podremos amarle. Ingenuamente os digo que la cuestión es grave. Meditad sobre ella. ...el solipsismo podrá responder o no a una realidad absoluta, ser o no verdadero; pero de absurdo no tiene pelo. Es la conclusión inevitable y perfectamente lógica de todo subjetivismo extremado. ...Es evidente que cualquier posición filosófica –sensualista o racionalista– que ponga en duda la existencia real del mundo externo convierte *eo ipso* en problemática la de nuestro prójimo. Sólo un pensamiento pragmático, profundamente ilógico, puede afirmar la existencia de nuestro prójimo con el mismo grado de certeza que la existencia propia, y reconocer a la par que este prójimo nos parece englobado en el mundo externo –mera creación de nuestro espíritu–, sin rasgo alguno que nos revele su heterogeneidad. Dicho de otra forma: si nada es en sí más que yo mismo, ¿qué modo hay de no decretar la irrealidad absoluta de nuestro prójimo? Mi pensamiento os borra y expulsa de la existencia –de una existencia en sí– en compañía de esos mismos bancos en que asentáis vuestras posaderas. ...En suma, tras las fronteras de mi yo

Si *lo que es es lo que es* para cada uno, por lo tanto, *lo que ha de hacerse es lo que cada uno cree que ha de hacerse*. Borges hace aparecer implicadas estas dos dimensiones en su breve relato acerca del minotauro cretense, muerto a manos de Teseo. Ya desde el título y el epígrafe del relato, Borges, como en sus dos poemas citados anteriormente, parece pretender recoger lo determinante de nuestra era. El escritor argentino se vale como epígrafe –no podíamos esperar otra cosa– de una frase de Apolodoro, el único texto de la antigüedad clásica en el que el hijo de la reina Pasífae y el toro aparece con su nombre propio, Asterión, mientras que en las demás fuentes se lo designa sólo con su nombre genérico: Minotauro.⁵³ Esto parece anunciar algo que mal podría tenerse como una mera cuestión de estilo literario. Como cada uno de nosotros, Asterión mira el mundo desde su propia

empieza el reino de la nada. ...El yo puede amarse a sí mismo con amor absoluto, de radio infinito. Y el amor al prójimo, al otro yo que nada es en sí, al yo representado en el yo absoluto, sólo ha de profesarse de dientes para afuera. A esta conclusión *d'enfants terribles* –¿y qué otra cosa somos?– de la lógica hemos llegado. Y reparad ahora en que el “ama a tu prójimo como a ti mismo y aun más, si fuese preciso”, que tal es el verdadero precepto cristiano, lleva implícita una fe altruísta, una creencia en la realidad absoluta, en la existencia en sí del otro yo. ...¿cómo he de atreverme, dentro de esta fe cristiana, a degradar a mi prójimo tan profunda y sustancialmente que le arrebate el ser en sí para convertirlo en mera representación, en un puro fantasma mío? –Y en un fantasma de mala sombra –se atrevió a observar el alumno más silencioso de la clase. ... En un fantasma de mala sombra, capaz de pagarme con la misma moneda. Quiero decir que he de pensarlo como un fantasma mío que puede a su vez convertirme en un fantasma suyo. –Muy bien, señor García –exclamó Mairena–; ha dado usted una definición un tanto gedeónica, pero exacta, del otro yo, dentro del *solus ipse*: un fantasma de mala sombra, realmente inquietante”.

⁵³ El texto aquí en cuestión de Apolodoro, *Biblioteca* III 1, 4, reza: ἡ δὲ Ἀστέριον ἐγέννησε τὸν κληθέντα Μινώταυρον. Literalmente: “Y ella [sc. Pasífae] dio a luz a Asterión, el llamado Minotauro”. Borges modifica *ex professo* el pasaje original (traduce: “Y la reina dio a luz un hijo al que llamó Asterión”), pues seguramente pretende que el lector se atenga a las pistas que en el cuento se van proporcionando progresivamente a los efectos de ir descubriendo por su cuenta que el protagonista del relato es precisamente el Minotauro de Creta.

perspectiva. *La casa de Asterión* pretende rescatarla. La forma del relato no es poco significativa: a diferencia de todos los autores que le precedieron, Borges escribe el cuento –¿podía ser de otra manera?– en *primera persona*. Quien relata es el propio individuo Asterión, el cual, como cada uno de nosotros, es único. “El hecho es que soy único” (J. L. Borges, 1993a, p. 569), declara con exactitud. El único otro, el único *tú*, es un otro fingido por el mismo Asterión, otro que no es otro, sino él mismo: “... de tantos juegos el que prefiero es el del otro Asterión. Finjo que viene a visitarme y que yo le muestro la casa” (*ibidem*, p. 570). Su casa, de la cual Asterión dirá que “es del tamaño del mundo; mejor dicho, es el mundo” (*ibidem*), también es única: “es una casa como no hay otra en la faz de la tierra. (Mienten los que declaran que en Egipto hay una parecida.)” (*ibidem*, p. 569). Es que su casa es obra suya, de él mismo, que es único: “Quizá yo he creado las estrellas y el sol y la enorme casa, pero ya no me acuerdo” (*ibidem*, 570). Y, al igual que en el poema *El suicida*, el individuo Asterión dispone de sí mismo –y, consecuentemente, de su propio mundo– *hasta* el momento final, incluso *en* el momento final y *del* momento final. En efecto, sorprendido, Teseo –el individuo redentor al que esperaba Asterión y que en el cuento sólo toma la palabra después de darle muerte a quien antes tenía la palabra (implicancias metafísicas no faltan)– le dice a Ariadna cerrando *La casa de Asterión*: “El minotauro apenas se defendió” (*ibidem*). Asterión dispone, así, de manera absoluta, de lo que él considera su *redención*. Es el propio Asterión quien decide *quién* será su redentor, *cuándo* lo será, *cómo* lo será y, sobre todo, que todo ello será sólo porque el propio Asterión *quiere* o *decide* que lo sea. Todo indica que se trata –cabía esperarlo por el contexto– de una *auto-redención*. Una dimensión no explicitada en los dos poemas de Borges que antes referimos en el cuerpo de

nuestro trabajo, aparece aquí, en este relato. Fruto de la propia meditación de Asterión sobre su casa, que es su mundo, es la constatación de que “todo está muchas veces, catorce veces” –lo que equivale en el cuento a *infinitas veces*–. Sin embargo, dice Asterión poniendo de manifiesto la relevancia de lo que ello implica, “dos cosas hay en el mundo que parecen estar una sola vez: arriba, el intrincado sol; abajo, Asterión” (*ibidem*). A nadie debería escapar la intención de Borges de parodiar con estas palabras aquellas celeberrimas con las que se abre la “Conclusión” de la *Kritik der praktischen Vernunft* de Kant: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuanto más frecuentemente y más persistentemente la reflexión se ocupa de ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*” (K. p. V., p. 205). Así como para Kant *el* mundo es su mundo, mientras que para Asterión *su* mundo es el mundo, así para Kant hay una ley moral a la que él y todos *deberían* someterse, mientras que para Asterión no hay otra ley moral que la de su propio arbitrio, la de su propio capricho, no hay más ley moral que la que él *decida* que sea la “ley” moral.

Con la pretensión de avanzar un poco más en esta suerte de esbozo de la caracterización del *factum* de la divinización del individuo, habría que precisar –aunque esto aparenta ser algo relativamente evidente– que, por más que cada uno de los individuos pudiese proclamar para sí: “también yo soy una deidad (καὶ... ἐγὼ θεός εἰμι)” (*Ilíada* IV 58⁵⁴), sucede que *no todos los individuos-dioses son Zeus*, el “supremo y más excelso de los dioses (θεῶν ὑπάρτος καὶ ἄριστος)” (*ibidem*, XIX 258; XXIII 43), “el más poderoso de todos (ὁ... κάρτιστος πάντων)” (*ibidem*, XX 243). Hay

⁵⁴ Es Hera aquí la dueña de esta proclamación dirigida a Zeus y efectuada inmediatamente después de haberle hecho ella misma este reconocimiento: “...tú eres muy superior (...πολὺ φέρτερός ἐσσι.)” (*ibidem*, 56).

dioses y dioses, por así decirlo. Para determinar mejor las diferencias de efectividad entre los individuos humanos divinizados, tal vez podría sacarse algún provecho – dejemos, sin embargo, su precisión para otra ocasión– de la distinción hegeliana entre *Realität* y *Wirklichkeit*. También con la antedicha pretensión, otra cuestión a profundizar sería la de la relación de la divinización de los individuos humanos con los intentos (llevados a cabo precisamente por individuos) de divinizar determinadas culturas, cuando, en realidad, como bien se ha dicho, “cultura se dice en plural” (P. Lanceros, 2001, p. 50). Célebre y paradigmático es, o fue, el intento de *The End of History and the Last Man* de Francis Fukuyama. Tal vez baste aquel poema de Mario Benedetti, “Lo dice Fukuyama”, para desmitificar ese concreto y vano intento de quien prestara servicios en el Departamento de Estado norteamericano y sus seguidores, aunque bien podría valer para desmitificar otros que han aparecido y seguramente aparecerán. Tal vez basten, y no precisamente porque riman, solamente los últimos cinco versos (M. Benedetti, 1993, pp. 87 s.):

la historia ¿habrá acabado?
 ¿será el fin de su paso vagabundo?
 ¿quedará aletargado
 e inmóvil este mundo?
 ¿o será que empezó el tomo segundo?

V. Algunas implicancias de la posición metafísica fundamental de nuestra era. El problema del habitar en comunidad

Entre las *implicancias* directas de la divinización del individuo, estrechamente vinculadas entre sí –y a algunas de las cuales ya hemos aludido–, podríamos tal vez mencionar:

– Lo que podríamos llamar *relativismo absoluto*: Lo que cada uno dice *que es* es *lo que es*, y lo que cada uno

dice que ha de hacerse es lo que ha de hacerse (ética y políticamente), y esto siempre con la *pretensión* de *validez absoluta*, pues ese decir de cada uno, según cada uno, no depende de ninguna *otra* instancia. En ese marco, la palabra, el λόγος, que nos es *común*, parece haber perdido el *status* que tenía, su valor intrínseco: carece ya de la validez de la fundamentación, de la justificación (ante los otros), y, consecuentemente, ni siquiera se requiere su aparición en escena (es que ningún *otro* hay ante quien justificar nuestros actos, o nuestros dichos). “Todas las interpretaciones son válidas y las palabras sirven más para descargarnos de nuestros actos que para responder por ellos” (E. Sabato, 2000, p. 51).

– Difícilmente pueda actualmente haber una *ética* (por más mínima que fuere la universalidad que ésta pretenda alcanzar), difícilmente pueda hoy pensarse en una disciplina filosófica como la *ética*, si el fundamento está hoy puesto donde parece efectivamente estar. “Quizá la *Ética* sea una ciencia que ha desaparecido del mundo entero” (J. L. Borges, en J. L. Borges y O. Ferrari, 1998a, p. 27.). Cada individuo, al igual que Asterión en el relato de Borges, parece tener su propia “ley” moral. Para decirlo con palabras cercanas a unas de Nietzsche: Cada individuo parece hablar su propia lengua del bien y del mal: su vecino no la entiende, o no quiere entenderla. Sobre cada individuo parece estar suspendida una tabla de valores: es la tabla de *sus* triunfos, la voz de *su* voluntad de poder.⁵⁵ La preeminencia de la razón como vía directriz y tribunal ha caído hace ya tiempo (cf. Heidegger 1997, p. 272).

⁵⁵ Cf. F. Nietzsche, 1988c, p. 61: “jedes Volk spricht seine Zunge des Guten und Bösen: die versteht der Nachbar nicht.”; *ibidem*, p. 74: “Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht.” Se advertirá, entre otras diferencias, que donde Nietzsche decía “cada pueblo”, nosotros decimos “cada individuo”.

– La llamada *filosofía política* (el pensamiento filosófico de la comunidad política) parece enfrentar serias dificultades si es que pretende convertirse hoy en otra cosa que un discurso de bancada. De ninguna manera queremos con esto desvalorizar o ser partidarios de desalentar la *actividad política*, sino absolutamente todo lo contrario: A pesar de todo, hemos, cada uno de nosotros, de hacer *política*, aunque otra cosa nos digan quienes pretenden hacerla *sin* cada uno de nosotros y, naturalmente, *contra* cada uno de nosotros. Pero hemos de hacerla, al parecer, para no degradarla, a cara descubierta, sin disfraces “filosóficos”, “religiosos”, etc. (cf. A. Machado, 1969a, p. 75). Con las dificultades que enfrenta lo que pretenda ser una filosofía política, tiene que ver la implicancia siguiente, que está en su fondo.

– En la actual era de la divinización del individuo humano en cuanto individuo, no sólo la existencia *actual*, sino también la *posibilidad* de la existencia de una *comunidad humana genuina* —es decir, que no sea ni una mera “suma de individuos”, un mero juntadero de individuos, un mero estar juntos, ni tampoco algo cuya unidad conlleve el costo de aniquilar la diversidad de los que la integran— aparece, cuando menos, como *difícil*.

Ahora bien, la dificultad de la constitución de una genuina *comunidad* humana reside en que ella es precisamente una de las *otredades* en detrimento de las cuales parece estar afianzándose el núcleo de la posición metafísica predominante de esta época, es decir, el privilegio absoluto del *individuo humano en cuanto individuo*. Hemos señalado que dicho privilegio absoluto es en detrimento de una *Otredad* trascendente, divina. El ponerse el individuo en cuanto tal como fundamento último y único parece implicar la internalización de esa *Otredad*, el arrogarse el individuo para sí esa *Otredad* divina —lo cual

precisamente nos llevó a hablar de la “divinización” del individuo—. Hemos insistido suficientemente en que esta divinización es también en desmedro de los *otros* individuos. Y, si esto es así, la divinización en cuestión no puede no ser sino también en detrimento de la *comunidad humana* (cualquiera fuere ésta y cualquiera fuere su dimensión), comunidad que también aparece como una *otredad* para el individuo, ya que se trataría necesariamente de una *comunidad* —que no es él— con *otros* —que no son él—. ⁵⁶

VI. Para una suerte de conclusión, inexorablemente provisoria

Este panorama *aporético*, de falta de salida, que parecen sudar estas páginas, rompe claramente con las que ahora parecen revelarse como ensoñaciones utópicas y milenaristas de los dos siglos anteriores. Es que no llegaron aquellos “*lendemains qui chantent*” cuya preparación inmediata anunciara G. Péri (1947, p. 59) antes de morir gloriosamente en 1941. No vemos “el enigma resuelto de la historia (*das aufgelöste Rätsel der Geschichte*)” que el joven Marx augurara en 1844 de manera tan esperanzada —y, para muchos, esperanzadora— para un futuro que él veía muy cercano, a saber: “la verdadera solución del conflicto del hombre con la naturaleza y del hombre con el hombre, la verdadera solución de la pugna entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género” (K. Marx, 1968, p. 536). No vislumbramos “el gran cambio (*den großen Umschwung*)” que el también joven Engels, aquel mismo año, proclamara ya para aquel siglo, en el seno del marco también muy optimista del “progreso universal de la

⁵⁶ Estas tres dimensiones de *otredad* en detrimento de las cuales se privilegia el individuo estás expresadas claramente en A. Machado, 1969a, pp. 151 s.

humanidad”, a saber: “la reconciliación de la humanidad con la naturaleza y consigo misma” (F. Engels, 1956, p. 505). Más bien cabe pensar –y “Confiamos/ en que no será verdad/ nada de lo que pensamos”⁵⁷– que el pájaro de Minerva, si bien no se ha convertido aún –mal podría hacerlo– en pájaro de mal agüero, lejos estaría de exhibirnos, al levantar su vuelo al atardecer, un horizonte esperanzador.

Ahora bien, sería absolutamente ingenuo imputar por este panorama *aporético* a la metafísica, a la filosofía. Ella de ningún modo es su causa, más bien es su síntoma. Tal vez sería ingenuo, tal vez ya no quepa, cifrar nosotros, individuos, nuestras esperanzas en posibles innovaciones en el dominio (común) de la *θεωρία*, la cual, sin embargo, nos da la posibilidad de mantenernos despiertos (lo que no es poco). Nos queda, abierto, el dominio de la *πρᾶξις*, el dominio de la *acción* –“*nur der Thäter lernt*” (Nietzsche, 1988c, p. 331)–, en el que tenemos la oportunidad, el derecho y quizá también el deber (cuya eventual realización, sin embargo, no contiene *a priori* ninguna promesa de recompensa), de ser lo más lúcidos que podamos.⁵⁸ Nos queda, quizá sólo en este dominio –apremiado por la inevitabilidad de ciertas *decisiones*, por más que no puedan ellas ser enteramente fundadas y constituyendo el rechazo a *decidir* también él una *decisión*–, la esperanza, la paradójica esperanza –después de todo, “la verdad es la esperanza” (A. Machado, 1996, p. 174)–, de aquella sabiduría antiquísima, oscura e *inhabitual* (Heráclito, DK 22 B 18):

⁵⁷ A. Machado, 1990, p. 30; 1969b, pp. 43 y 139; 1957, p. 180; con ligeras variantes –*vid.*, p. ej., 1996, p. 165.

⁵⁸ Cf. P. Aubenque, 2009, pp. 3 s. *Vid.* también J. L. Borges, en J. L. Borges y O. Ferrari, 1998b, pp. 35 s. y 140.

ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον
ἐὼν καὶ ἄπορον

Permítaseme esta traducción:

si (uno) no espera, no hallará lo inesperable, que es
inhallable y sin vía de acceso.

Referencias

Aubenque, Pierre. (2003). Sens et fonction de l'aporie socratique. *Philosophie antique* 3, pp. 5-20.

Aubenque, Pierre. (2009). *Faut-il déconstruire la métaphysique?* Paris: Presses Universitaires de France.

Benedetti, Mario. (1993). Lo dice Fukuyama. In: Benedetti, Mario. *Las soledades de Babel*. Buenos Aires: Seix Barral, pp. 87 s.

Borges, Jorge Luis. (1993a). La casa de Asterión. In: *El Aleph* (1949). In: Borges, J. L. *Obras completas*. Tomo I, ed. de C. V. Frías. Buenos Aires: Emecé, pp. 569 s.

Borges, Jorge Luis. (1993b). Fragmentos de un Evangelio apócrifo. In: *Elogio de la sombra* (1969). In: Borges, J. L. *Obras completas*. Tomo II, ed. de C. V. Frías. Buenos Aires: Emecé, pp. 389 s.

Borges, Jorge Luis. (1993c). Tú. In: *El oro de los tigres* (1972). In: Borges, J. L. *Obras completas*. Tomo II, ed. de C. V. Frías. Buenos Aires: Emecé, p. 491.

Borges, Jorge Luis. (1994). El suicida. In: *La rosa profunda* (1975). In: Borges, J. L. *Obras completas*. Tomo III, ed. de C. V. Frías. Buenos Aires: Emecé, p. 86.

Borges, Jorge Luis y Ferrari, Osvaldo. (1998a). *En diálogo I*. Buenos Aires: Sudamericana.

Borges, Jorge Luis y Ferrari, Osvaldo. (1998b). *En diálogo II*. Buenos Aires: Sudamericana.

Buhle, Johan Gottlieb. (1788). Ueber die Aechtheit der Metaphysik des Aristoteles. *Bibliothek der alten Literatur und Kunst*, 4. Stück, pp. 1-42.

Burnet, John. *Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit – Tomus I: Tetralogias I-II continens*. Oxford: Oxford University Press, 1900.

Burnet, John. *Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit – Tomus II: Tetralogias III-IV continens*. Oxford: Oxford University Press, 1901.

Burnet, John. *Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit – Tomus IV: Tetralogiam VIII continens*. Oxford: Oxford University Press, 1902.

Chroust, Anton-Hermann. (1961). The Origin of 'Metaphysics'. *The Review of Metaphysics* XIV, N° 4, pp. 601-616.

Descartes, René. *Discours de la méthode*. In: *Oeuvres de Descartes*. Vol. VI, ed. de Ch. Adam y P. Tannery. Paris, L. Cerf, 1902.

Descartes, René. *Meditationes de prima philosophia*. In: *Oeuvres de Descartes*. Vol. VII, ed. de Ch. Adam y P. Tannery. Paris: L. Cerf, 1904.

Descartes, René. *Principia philosophiae*. In: *Oeuvres de Descartes*. Vol. VIII, ed. de Ch. Adam y P. Tannery. Paris: L. Cerf, 1905.

Descartes, René. *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*. In: *Oeuvres de Descartes*. Vol. X, ed. de Ch. Adam y P. Tannery. Paris: L. Cerf, 1908.

Diels, Hermann A. y Kranz, Walter. *Die Fragmente der Vorsokratiker – Griechisch und Deutsch*. 3 vols. 6ª ed. Berlin: Weidmann, 1951-1952.

Düring, Ingemar. (1966). *Aristoteles – Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg: Carl Winter - Universitätsverlag.

Engels, Friedrich. (1956). Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie. In: Marx, K. y Engels, F. *Werke: Band 1*. Berlin: Dietz Verlag, pp. 499-524.

Frazer, James George. *Apollodorus. The Library – With an English Translation*. Vol. I. London - New York: W. Heinemann - G. P. Putnam's Sons, 1921.

Fukuyama, Francis. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.

Gadamer, Hans-Georg. (1989). Zur Vorgeschichte der Metaphysik. In: Gadamer, Hans-Georg (ed.). *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. 3ª ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 364-390.

Gadamer, Hans-Georg. (2014). *L'inizio della filosofia occidentale – Lezioni raccolte da Vittorio De Cesare*. 1ª ed. Milano: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici - A. Guerini e associati, 1993 (2ª ed., 2014).

Gadamer, Hans-Georg. (1996). *Der Anfang der Philosophie*. Stuttgart: Reclam.

Goethe, Johann Wolfgang. *Faust – Erster Teil*. Ed. de K. J. Schröer. 5ª ed. Leipzig: O. R. Reisland, 1907.

Goethe, Johann Wolfgang. *Faust – Zweiter Teil*. Ed. de K. J. Schröer. 5ª ed. Leipzig: O. R. Reisland, 1914.

Guardini, Romano. (1950). *Das Ende der Neuzeit – Ein Versuch zur Orientierung*. Basel: Hess Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1966). *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Ed. de J. Hoffmeister. 1ª ed. Hamburg: F. Meiner, 1940 (3ª ed. abreviada, a cargo de F. Nicolín, 1959; reimpr. sin modificaciones, 1966).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1970). *Phänomenologie des Geistes*. In: Hegel, G. W. F. *Werke in zwanzig Bände* (Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel). Band 3. 1ª ed. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1986 (2ª ed., 1989; reimpr. de 1970).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1971a). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. In:

Hegel, G. W. F. *Werke in zwanzig Bände* (Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel). Band 18. 1ª ed. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1986 (reimpr. de 1971).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1971b). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. In: Hegel, G. W. F. *Werke in zwanzig Bände* (Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte

Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel). Band 20. 1^a ed. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1986 (reimpr. de 1971).

Heidegger, Martin. (1967). *Sein und Zeit*. 1^a ed. Tübingen: Niemeyer, 1927 (11^a ed., 1967).

Heidegger, Martin. (1983). *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935). Ed. de Petra Jaeger. 1^a ed. Tübingen: Niemeyer, 1953 (1^a ed. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983).

Heidegger, Martin. (1996). *Nietzsche I* (1936-1939). Ed. de B. Schillbach. 1^a ed. Pfullingen: G. Neske, 1961 (1^a ed. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1996).

Heidegger, Martin. (1997). *Nietzsche II* (1939-1946). Ed. de B. Schillbach. 1^a ed. Pfullingen: Neske, 1961 (1^a ed. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1997).

Heidegger, Martin. (1997b). *Der Satz vom Grund* (1955-1956). 1^a ed. Pfullingen: G. Neske, 1957 (1^a ed., Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1997).

Heidegger, Martin. (1969). *Zur Sache des Denkens* (1962-1964). Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, Martin. (1976). *Wegmarken* (1919-1961). Ed. de Fr.-W. von Herrmann. 1^a ed. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, Martin. (1977). *Holzwege* (1935-1946). Ed. de Fr.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, Martin. (1999). *Metaphysik und Nihilismus – 1. Die Überwindung der Metaphysik – 2. Das Wesen des Nihilismus*. Ed. de H.-J. Friedrich. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, Martin. (2006). *Identität und Differenz*. Ed. de Fr.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Henry, Paul y Schwyzer, Hans-Rudolf. *Plotini opera – Tomvs I: Porphyrii vita Plotini, Enneades I-III*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

Jaran, François y Perrin, Christophe. (2013). *The Heidegger Concordance, Volume 2*. London - New York: Bloomsbury.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. de R. Shmidt. Hamburg: Felix Meiner, 1956.

Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Ed. de K. Vorländer. 8ª ed. Leipzig: Felix Meiner, 1922.

Lanceros, Patxi. (2001). Antropología hermenéutica. In: Ortiz Osés, Andrés y Lanceros, Patxi (dirs.). *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*. 1ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997 (3ª ed. revisada, 2001).

Machado, Antonio. (1957). *Los complementarios y otras prosas póstumas*. Ed. de Guillermo de Torre. 1ª ed. Buenos Aires: Losada.

Machado, Antonio. (1969a). *Juan de Mairena – Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*. Vol. I. 1ª ed. Buenos Aires: Losada, 1943 (6ª ed., 1969).

Machado, Antonio. (1969b). *Juan de Mairena – Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*. Vol. II. 1ª ed. Buenos Aires: Losada, 1943 (6ª ed., 1969).

Machado, Antonio. (1990). *Abel Martín. Cancionero de Juan de Mairena. Prosas varias*. 1ª ed. Buenos Aires: Losada, 1943 (5ª ed., 1990).

Machado, Antonio. (1996). *Poesías*. 1ª ed. Buenos Aires: Losada, 1943 (25ª ed., 1996).

Marchant, Edgar C. *Xenophontis opera omnia – Recognovit brevisque adnotatione critica instruit, Tomus II: Commentarii, Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis*. Oxford: Clarendon Press, 1900.

Marechal, Leopoldo. (2015). *Adán Buenosayres*. Ed. crítica, introducción y notas de Javier de Navascués. 1ª ed. Buenos Aires: Corregidor.

Marx, Karl. (1968). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: Marx, K. y Engels, F. *Werke: Ergänzungsband – Schriften - Manuskripte - Briefe bis 1844, Erster Teil*. Berlin: Dietz Verlag, pp. 465-588.

Marx, Karl. (1978). *Thesen über Feuerbach*. In: Marx, K. y Engels, F. *Werke: Band 3*. Berlin: Dietz Verlag, pp. 5-7.

Monro, David B. y Allen, Thomas W. *Homeri opera recognovit brevisque adnotatione critica instruit – Tomus I: Iliadis libros I-XII continens*. 1ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1902 (3ª ed., 1920; reimpr., 1963).

Monro, David B. y Allen, Thomas W. *Homeri opera recognovit breuique adnotatione critica instruxit – Tomus II: Iliadis libros XIII-XXIV continens*. 1ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1902 (3ª ed., 1920; reimpr., 1962).

Morau, Paul. (1951). *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. 1ª ed. Louvain: Éditions Universitaires de Louvain.

Nietzsche, Friedrich. (1988). *Unzeitgemässe Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher*. In: Nietzsche, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA), Band 1*. Ed. de G. Colli y M. Montinari, 2ª ed. revisada. De Gruyter: Berlin - New York.

Nietzsche, Friedrich. (1988a). *Menschliches, Allzumenschliches – Ein Buch für freie Geister I-II*. In: Nietzsche, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA), Band 2*. Ed. de G. Colli y M. Montinari, 2ª ed. revisada. De Gruyter: Berlin - New York.

Nietzsche, Friedrich. (1988b). *Die fröhliche Wissenschaft ("la gaya scienza")*. In: Nietzsche, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA), Band 3*. Ed. de G. Colli y M. Montinari, 2ª ed. revisada. Berlin - New York: De Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. (1988c). *Also sprach Zarathustra – Ein Buch für Alle und Keine I-IV*. In: Nietzsche, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA), Band 4*. Ed. de G. Colli y M. Montinari, 2ª ed. revisada. Berlin - New York: De Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. (1988d). *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*. In: Nietzsche, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA), Band 13*. Ed. de G. Colli y M. Montinari, 2ª ed. revisada. Berlin - New York: De Gruyter.

Onfray, Michel. (2014). *La Sculpture de soi – La morale esthétique*. 1ª ed. Paris: Grasset & Fasquelle, 1993 (11ª ed., 2014).

Onfray, Michel. (2013). *Politique du rebelle – Traité de résistance et d'insoumission*. 1ª ed. Paris: Grasset & Fasquelle, 1997 (13ª ed., 2013).

Péri, Gabriel. (1947). *Les lendemains qui chantent. Autobiographie présentée par Aragon*. Paris: Éditions sociales.

Quine, Willard Van Orman. (1969). *Ontological Relativity and Others Essays*. New York: Columbia University Press.

Reiner, Hans. (1954). Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik. *Zeitschrift für philosophische Forschung* VIII, pp. 210-237.

Reiner, Hans. (1955). Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik. *Zeitschrift für philosophische Forschung* IX, pp. 77-99.

Rilke, Rainer Maria. (1907). *Das Stunden-Buch enthaltend die drei Bücher: Vom mönchischen Leben - Von der Pilgerschaft - Von der Armuth und vom Tode*. 2ª ed. Leipzig: Insel-Verlag.

Ross, William David. *Aristotle's Metaphysics – A Revised Text with Introduction and Commentary*. 2 vols. 1ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1924 (4ª reimpr., 1966).

Ross, William David. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics – A Revised Text with Introduction and Commentary*. 1ª ed. London: Oxford University Press, 1949 (2ª reimpr., con correcciones, 1965).

Ross, William David. *Aristotelis topica et sophistic elenchi – Recensvit brevis adnotatione critica instruit*. 1ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1958 (reimpr. con correcciones, 1963 y 1970; 9ª impr., 1991).

Sabato, Ernesto. (2000). *La resistencia*. Buenos Aires: Seix Barral.

Sartre, Jean-Paul. (1996). *L'existentialisme est un humanisme – Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre*. Paris: Gallimard.

Serna Arango, Julián. (2006). Borges y la escritura fragmentada. In: Duque, F., Serna Arango, J. y Sierra Mejía, R. *Paradojas en línea – En torno a Borges y Cervantes*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 49-82.

Serna Arango, Julián. (2007). *Ontologías alternativas – Aperturas al mundo desde el giro lingüístico*. 1ª ed. Barcelona: Anthropos.

Schopenhauer, Arthur. (2004a). *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. In: Schopenhauer, A. *Sämtliche Werke, Band I*. Ed. de W. F. von Löhneysen, 2ª ed. revisada. Stuttgart: Cotta - Insel, 1968 (reimpr., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004).

Schopenhauer, Arthur. (2004b). *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. In: Schopenhauer, A. *Sämtliche Werke, Band II*. Ed. de W. F. von

Löhneysen, 2ª ed. revisada. Stuttgart: Cotta - Insel, 1968 (reimpr., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004).

Treptow, Elmar. (1966). *Der Zusammenhang zwischen der Metaphysik und der Zweiten Analytik des Aristoteles*. 1ª ed. München: Anton Pustet.

Vázquez, María Esther. (2010). *Borges – Sus días y su tiempo (Conversaciones)*. Santiago de Chile: Tajamar Editores.

Fenomenología y metafísica en Jean-Luc Marion

Matías Ignacio Pizzi⁵⁹

Introducción

Fiel al tono iniciático del siglo XX, la fenomenología ofrece desde sus orígenes una confrontación directa con la metafísica. Ya Edmund Husserl redefine la metafísica como una “filosofía segunda”,⁶⁰ otorgando a la fenomenología trascendental el trono de una “filosofía primera” (*Erste Philosophie*). Tampoco podemos dejar de lado la propuesta fenomenológica de Heidegger. De un modo más radical, encontramos en *Sein und Zeit* (1927) una crítica a la metafísica como un modo filosófico de proceder intemporal y esencialista, toda vez que esta se pregunta por el “qué” (*was*) de los fenómenos. Contrariamente a esto, la fenomenología heideggeriana ofrece un modo de abordar los fenómenos desde su “cómo” (*wie*), es decir, a partir del aparecer como criterio rector del filosofar. Y esto mismo nos conduce al corazón de la tesis central de *SuZ*: el tiempo como hilo conductor de toda pregunta por el sentido del ser.⁶¹ Así, fenomenología y metafísica expresan en la

⁵⁹ Universidade de Buenos Aires (UBA), Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF) e Conselho Nacional de Pesquisa Científica e Técnica (CONICET).

⁶⁰ Cf. Husserl, Edmund. *Erste Philosophie* (1923/24). *Zweiter Teil*, Nijhoff: Den Haag, 1959, p. 429. Cf. Walton, Roberto. Filosofía segunda y religión en la fenomenología de Husserl. *Revista de Filosofía y Cotidianidad*, Vol. I, N° 1, 2015, pp. 77-92.

⁶¹ Cf. Heidegger R, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Maim: Vittorio Klostermann, 1977, pp. 24-25.

propuesta heideggeriana dos modos antagónicos de filosofar.

Yendo a la etapa tardía de la obra heideggeriana, no podemos dejar de lado su obra *Die Onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (1957). Allí, Heidegger pretende mostrar los rasgos centrales de aquello que entiende por “onto-teo-logía” (*Onto-theo-logie*). A su juicio, la metafísica en cuanto tal debe ser entendida como “onto-teo-lógica”. Esto significa que toda búsqueda de “fundamento” (*Grund*) en la metafísica ha sido explorada siempre a partir de un principio de carácter “teológico” como explicación de los entes. A partir de esto, Heidegger se pregunta cómo se da el vínculo entre teología y metafísica, o dicho de otro modo, “(...) ¿cómo llega el Dios a la filosofía? (...) ¿De dónde proviene esencialmente la constitución onto-teo-lógica de la metafísica?”.⁶² Para responder a esta pregunta, Heidegger pretende mostrar la relación intrínseca entre las nociones de Dios y causa. Por vía del “paso atrás” (*Schritt zurück*), Heidegger encuentra que el fundamento de la metafísica es pensado como *causa sui*.⁶³ Esto significa que Dios ingresa a la filosofía a partir de una explicación de la diferencia ontológica entre ser y ente en términos de un “fundamento pro-ducente” (*vor-bringender Grund*).⁶⁴ Con esto, Heidegger sostiene que toda metafísica hunde sus raíces en un fundamento y proceder teológico. Como veremos a continuación, la crítica a esta supuesta relación indisoluble entre metafísica y teología será el punto del pensamiento temprano de Jean-Luc Marion.

⁶² Heidegger, Martin. “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, in *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, p. 64.

⁶³ Cf. *Ibid.* p. 77.

⁶⁴ Cf. *Ibid.* p. 71.

1. Primera negación: una teología no-metafísica

El punto de partida del pensamiento de Marion se sitúa en su obra *L'idole et la distance* (1977). De un modo muy sugerente, Marion define este trabajo como “un libro circunstancial, pero que aborda un problema acuciante”.⁶⁵ Ese problema es la cuestión de la “muerte de Dios”, tal como es expresado por Friedrich Nietzsche. Sin embargo, el origen de esta obra se conecta con este motivo nietzscheano mediante una paradoja que funda la revelación cristiana: la simultánea humanidad y divinidad de Cristo.⁶⁶ Esto implica un intento por repensar el propio estatuto de la teología. Lejos de ser una motivación puramente abstracta o formal, Marion sostiene que la teología misma se encuentra co-implicada en los desarrollos de la historia de la metafísica. Aún más, la posibilidad de repensar la teología se enraíza en los análisis de la fenomenología, siempre que esta última pretenda desmarcarse y especificar su dominio frente a la metafísica.

Retomando la propuesta de Heidegger, Marion muestra que no necesariamente toda teología es metafísica. Dicho de otro modo, ¿va de suyo que la crítica a la metafísica conlleve en sí misma una crítica a la teología en su conjunto? Más allá de las ambigüedades heideggerianas sobre este tema, Marion señala que, no solo suponer una identidad entre ambas es erróneo, sino que además el hilo conductor para repensar la historia de la metafísica debe ser otro. Un punto central en su pensamiento, y que luego alcanzará su punto culminante en su obra *Dieu sans l'être* (1982), consiste en indicar que no es evidente que el “ser” deba postularse como el concepto central de la historia de

⁶⁵ Marion, Jean-Luc. *Le rigueur des choses*. Paris: Flammarion, 2012, p. 173: “(...) un livre de circonstances, mais que abordait un problème lancinant (...)”. La traducción es nuestra.

⁶⁶ Cf. *Ibid.* p. 175.

la metafísica y su posterior superación.⁶⁷ Esto significa que la manifestación de Dios no depende de las condiciones de manifestación del ser.⁶⁸ De allí que la propuesta heideggeriana recaiga finalmente en una “idolatría del ser”.⁶⁹ Señalado esto, Marion ofrece un nuevo hilo conductor para repensar y recomponer la historia de la metafísica. Ya no será la noción de diferencia como punto de articulación entre el ser y el ente, sino más bien un concepto tal que pueda ofrecer la posibilidad de una confrontación con lo divino desde una óptica no metafísica, y por ende, tampoco desde un predominio del ser. Ese hilo conductor será el concepto de distancia (*distance*), de raigambre y origen teológico, pero que ofrece un nuevo prisma para pensar la filosofía en general.⁷⁰

Este proyecto de una teología no-metafísica exige repensar un tópico central del pensamiento moderno: la “muerte de Dios”. Por teología no-metafísica debemos entender, por ahora, un modo de indagar sobre lo divino que no pretenda comprender lo divino a partir del predominio del concepto, o dicho de otro modo, lo divino por fuera de su carácter idolátrico.⁷¹ Desde esta perspectiva, y a juicio de Marion, lejos de mostrar el acabamiento del paradigma de lo divino (como suele pensarse), el *dictum* nietzscheano ofrece la posibilidad de profundizarlo. Para ello, Marion

⁶⁷ Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: Fayard, 1982, pp. 24-26. Esta obra profundiza el binomio ídolo-ícono en una clave fenomenológica más notoria, pues ambas nociones son pensadas como “modos de ser de los entes, no dos clases de entes (...) dos modos de aprehensión de lo divino en la visibilidad”. Cf. *Ibid.* pp.16-18. Luego en *Étant donné* ambas nociones formarán parte de la tónica de los fenómenos saturados. Cf. Marion, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2013, pp. 376-383.

⁶⁸ Marion, Jean-Luc- *La rigueur des choses*. Paris: Flammarion, 2012, pp. 178-179.

⁶⁹ Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: Fayard, 1982, pp. 51-58.

⁷⁰ Marion, Jean-Luc. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2013, pp. 11-16.

⁷¹ Cf. *Ibid.* pp. 20-46.

apela a dos modos de comprender lo divino. Por un lado, podemos hablar de un modo “idolátrico”. Una prueba de ello puede encontrarse, según Marion, en la persistencia metafísica de la búsqueda de una prueba de la existencia de Dios, dado que esto implica encerrar a Dios bajo el modo de una prueba que ofrezca garantías de su veracidad. Justamente, como dirá posteriormente Marion, pensar a Dios desde una “certeza positiva” implica necesariamente anular su fenomenicidad, pues toda certeza solo comprende lo dado bajo el paradigma de la objetualidad. Ante esto, Marion se pregunta si acaso la “muerte de Dios” no debería ser en rigor la ocasión para pensar a Dios por fuera de estas exigencias metafísicas que, paradójicamente, terminan anulando toda posible búsqueda. Por otro lado, y haciendo hincapié en lo anterior, podemos hablar de una concepción “icónica” de Dios. Aquí ya no nos enfrentamos a una imposición de lo divino bajo la égida del concepto, sino que se pretende mostrar que lo divino solo puede ofrecerse a partir de una contra-intencionalidad en la que el fenómeno no puede ser constituido sino que adviene por sí mismo. Y así, el ícono presenta un exceso imposible de apresar por la metafísica. El criterio para abordar este pasaje de lo idolátrico a lo icónico como una teología no-metafísica será la “distancia” (*distance*) como nuevo hilo conductor crítico de la historia de la metafísica. Ante esto, sostenemos que el encuentro entre una fenomenología incipiente y la teología no-metafísica poseen un motivo común que atraviesa toda la obra de Marion en su conjunto: pensar el exceso.

2. Segunda negación: una fenomenología no-metafísica o una liberación de la fenomenicidad

En línea directa con la posibilidad de pensar el exceso, Marion pretende ofrecer en *Étant donné* (1997) una liberación de la fenomenicidad tal como es impuesta por la

metafísica. Dicho de otro modo, liberar la fenomenicidad de los fenómenos implica, en primer lugar, desarticular la primacía metafísica de los objetos como paradigma de la fenomenicidad.

Retomando el mito de Poros y Penía en el *Banquete* 203b,⁷² Marion señala que la metafísica puede definirse como un proceder filosófico que desemboca en una “penuria de intuición” (*pénurie de l’intuition*).⁷³ Marion muestra que, lejos de ser una deficiencia propia de la fenomenología histórica (Husserl y Heidegger), la penuria de la intuición atraviesa toda la historia de la metafísica en su conjunto. Desde Platón a Descartes, podemos encontrar según Marion un privilegio de la teoría del conocimiento y de los fenómenos lógico-matemáticos como modos de acceso a lo real. Esta situación toma un carácter cúlmine en la propuesta de Kant, puesto que “la intuición, que es la única que da, falta esencialmente”.⁷⁴ Dicho de otro modo, la intuición solo toma el mando a costa de saberse pobre y deficiente. Y de un modo provocativo, Marion cuestiona la tradición metafísica en su conjunto al señalar que no va de suyo que esta intuición pobre pueda y deba servir como paradigma a la fenomenicidad en su totalidad.

Con el fin de ampliar el campo de la fenomenicidad hacia determinados fenómenos que “excedan” lo impuesto por el dominio del concepto y la consiguiente penuria de intuición, Marion nos ofrece los diferentes tipos de fenómenos pueden definirse según su grado de donación. En primer lugar, los “fenómenos pobres” en intuición (*phénomènes pauvres en intuition*). Este tipo de fenómeno es, como ya indicamos, el privilegiado por la metafísica

⁷² Platón. *Banquete*. Trad. Luis Gil. Buenos Aires, Terramar Ediciones, 2006, p. 103.

⁷³ Marion, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2013, p. 364.

⁷⁴ *Ibid.* p. 320.

(moderna), puesto que en estos encontramos una intuición nula o casi nula. Este tipo de fenómenos solo requiere una intuición en términos formales, como ocurre en matemáticas o una intuición categorial en lógica. Así, debemos hablar de “un privilegio epistémico” que “se invierte en un déficit fenomenológico radical”.⁷⁵

En segundo lugar, los “fenómenos de derecho común” (*les phénomènes de droit commun*). Aquí ya no nos encontramos con una penuria radical de la intuición, sino más bien un cumplimiento intuitivo que puede, o bien resultar adecuado (la intuición iguala a la intención), o bien inadecuado. Este segundo caso implicaría que la intención resultaría parcialmente no confirmado por la intuición. Esta posibilidad de mayor o menor grado de adecuación se compensa, según Marion, a partir de la repetición y regularidad del fenómeno, elementos que encuentra de modo privilegiado en los objetos técnicos. Y esto por el simple hecho de que la repetición permite “conocer de entrada y por adelantado las características de lo que llega al final de la cadena de producción”.⁷⁶

Siguiendo con esto, el tercer modo de fenomenicidad son los “fenómenos saturados o paradojas” (*phénomènes saturés ou paradoxes*). Desde esta perspectiva, Marion los define como aquellos fenómenos “en los que la donación no solamente inviste por completo la manifestación, sino que también la sobrepasa y modifica sus características comunes”.⁷⁷ A nuestro juicio, la propuesta de Marion puede entenderse como una filosofía que constantemente pone el acento en lo paradójal de los fenómenos, esto es, al modo de una práctica centrada en todo aquello que trastorne la fenomenicidad de los fenómenos bajo el imperio de la

⁷⁵ Ibid. pp. 365-366.

⁷⁶ Ibid. pp. 368-369.

⁷⁷ Ibid. p. 370.

objetualidad. Aquí encontramos una definición aún más precisa. Las paradojas se definen como para-doxas, es decir “una contra-apariencia, la visibilidad en contra de la mención (...) lo que va en contra (πάρρα) de la opinión corriente, de la apariencia, siguiendo los dos sentidos obvios de la δόξα”.⁷⁸ Esto significa también ofrecer un modo de fenomenicidad que va en contra del predominio del concepto y la concepción de los fenómenos como representación. En otras palabras, las “paradojas” ofician como un cuestionamiento radical de nuestra “expectativa”, esto es, de nuestra reducción de los fenómenos al campo de los objetos.

3. Tercera negación: la fenomenología de la donación como “filosofía primera” o cómo destronar a la metafísica

En su obra *De surcroît* (2001), Marion ofrece una profundización del campo de la saturación abierto de modo sistemático en *ED*. En este contexto, cabe destacar un tema que, aunque insinuado, no es abordado explícitamente en *ED*: la relación entre fenomenología y filosofía primera.

Al inicio de la mencionada obra, Marion se detiene frente al problema de la fenomenología como “filosofía primera”, esto es, un saber que disponga de un ámbito y operaciones propias, y que a su vez, se imponga como la condición de posibilidad de cualquier otro saber. Ante esto, Marion encuentra tres modos bajo los cuales esta primacía fue invocada. En primer lugar, la noción aristotélica de *ousía*. En segundo lugar, la “causa” en sus diversas formulaciones.⁷⁹ Aquí ofrece un análisis de la propuesta de

⁷⁸ Cf. *Ibid.* p. 370.

⁷⁹ Cf. Marion, Jean-Luc. *De Surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001 pp. 4-9.

Tomás de Aquino como una replicación del modelo griego.⁸⁰ Finalmente, en tercer lugar, la primacía del “yo” a la luz de las posiciones de Descartes y Kant.⁸¹ Sin querer analizar detenidamente cada una de estas propuestas, brevemente diremos que todas estas concluyen, según Marion, en un fracaso estrepitoso. Y ello porque todas presuponen la relación entre “filosofía primera” y metafísica. De este modo, y como señala Jorge Roggero, “la fenomenología lleva a la filosofía hacia un pensamiento posmetafísico”.⁸² En este sentido, la fenomenología, abocada al problema de la donación, puede ocupar el lugar de una “filosofía primera”, que, en rigor, debe devenir en “filosofía última”, pues ya no impone condiciones a priori a los fenómenos. En este sentido, Marion retoma su crítica a la metafísica como una disciplina que (a) reduce la fenomenicidad de los fenómenos al ámbito de los objetos y (b) que se despliega bajo la consideración de una subjetividad trascendental que pretende imponer al fenómeno una serie de condiciones para su aparición. Contrariamente a esto, la fenomenología de la donación como “filosofía primera” pretende mostrar que la donación despliega “lo dado” sin ninguna causa u origen. Dicho de otro modo, y en contra de toda posición metafísica, “la donación no somete lo dado a una condición trascendente, sino que más bien la libera”.⁸³ Y finalmente, la fenomenología de la donación como “filosofía primera y última” otorga al fenómeno una prioridad absoluta, pues lo deja aparecer, ya no bajo las condiciones a priori y

⁸⁰ Ibid. pp. 9-10.

⁸¹ Ibid. pp. 10-15.

⁸² Cf. Roggero, Jorge. La filosofía última de J.-L. Marion. México, *Tópico, Revista de Filosofía*, N° 55, 2018, p. 45.

⁸³ Cf. Marion, Jean-Luc. *De Surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001, p. 29.

trascendentales de la metafísica, sino “en tanto se da a sí mismo (de sí mismo y en cuanto tal)”.⁸⁴

Consideraciones finales

Debemos aclarar que la fenomenología francesa contemporánea no presenta en conjunto una lectura crítica de la metafísica. Baste recordar los casos de Renaud Barbaras⁸⁵ y Jean Grondin,⁸⁶ quienes, desde diversas perspectivas ofrecen consideraciones positivas de la metafísica. Sin embargo, aunque la crítica no aparece de modo tan radical como en el caso de Marion, tanto fenomenología como metafísica aparecen como dos niveles que se distinguen de modo nítido. Como ya pudimos advertir al inicio de este trabajo, el mismo Husserl destina a la metafísica el lugar de una disciplina que, aunque imprescindible, también secundaria frente a la fenomenología y su lugar primario.

A modo de conclusión, podemos señalar tres modos bajo los cuales Marion ofrece una articulación, siempre problemática, entre fenomenología y metafísica. En primer lugar, la metafísica aparece como un modo de limitar la fenomenicidad de lo divino, tal como pudimos apreciar en *L'idole et la distance* (1977). Aquí encontramos una crítica al predominio de lo idolátrico como un incipiente modo de crítica a la hegemonía de lo visual en la historia de la metafísica, en contraposición con el ícono, esto es, un modo de contra-visión en la que, lejos de mentarse lo divino bajo un concepto, este se nos impone por vía de un exceso. A juicio de Marion, esto implica la posibilidad de una teología

⁸⁴ Cf. *Ibíd.* p. 29.

⁸⁵ Barbaras, Renaud. *Métaphysique du sentiment*. Paris: Cerf, 2016.

⁸⁶ Grondin, Jean. *Introduction à la métaphysique*. Québec: Le presses de l'université de Montréal, 2004. Cf. Grondin, Jean. *Del sentido de las cosas: la idea de la metafísica*. España: Herder, 2018.

no-metafísica que, como pudimos ver, se inspira en una lectura crítica de la fenomenología de Heidegger. Así, y ya desde el pensamiento temprano de Marion, la metafísica aparece como una suerte de dique de contención frente al exceso.

Este mismo problema aparece con mayor fuerza en *Étant donné* (1997). Aquí ya encontramos, por vía de los desarrollos de *Reduction et donation*, una fenomenología de la donación en su primera formulación sistemática. La metafísica será entendida en este contexto como una doctrina de los objetos, anclada en los “fenómenos pobres”, y los “fenómenos de sentido común”. Ante esto, los “fenómenos saturados” abren un campo de la fenomenicidad marcada por el exceso de intuición, y así, pone en jaque la reducción metafísica de la fenomenicidad al campo de los objetos.⁸⁷

Finalmente, abordamos la crítica marioniana a la metafísica como filosofía primera. Ante esto, indicamos cómo, según Marion, la fenomenología como filosofía primera y última, en tanto libera los fenómenos de toda imposición metafísica y trascendental, consagra y cumple de modo acabado el proyecto de una fenomenología de la donación y el nuevo estatuto del fenómeno que se desprende de ella.

Por todo esto, sostenemos que la relación entre fenomenología y metafísica en el pensamiento de Marion aparece como un ámbito de tensión y como indicador o hilo conductor de uno de los puntos centrales de su propuesta a

⁸⁷ Cf. Marion, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2013, pp. 359-364. Aquí Marion sostiene que los fenómenos saturados, no solo no son un modo excepción de la fenomenicidad, sino que también pueden ser rastreados a lo largo de la historia de la filosofía, como son los casos del “infinito” en Descartes, lo “sublime” en Kant y la “conciencia inmanente del tiempo” en Husserl. A su vez, y como el mismo Marion indica, esta lista carece de exhaustividad. Esto implica la posibilidad de ampliar esta breve historia propuesta por Marion.

lo largo de toda su obra: la ampliación de la fenomenicidad al campo de la saturación y el exceso.

Referencias

BARBARAS, Renaud. *Métaphysique du sentiment*. Paris: Cerf, 2016.

GRONDIN, Jean. *Del sentido de las cosas: la idea de la metafísica*. España: Herder, 2018.

GRONDIN, Jean. *Introduction à la métaphysique*. Québec: Le presses de l'université de Montréal, 2004.

HEIDEGGER, Martin. "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", in *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, pp. 51-79.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, Nijhoff: Den Haag, 1959.

MARION, Jean-Luc. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2013.

MARION, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2013.

MARION, Jean-Luc. *La rigueur des choses*. Paris: Flammarion, 2012, pp. 178-179.

MARION, Jean-Luc. *De Surcroît: Études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF, 2001.

MARION, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: Fayard, 1982.

PLATÓN. *Banquete*. Trad. Luis Gil. Buenos Aires, Terramar Ediciones, 2006.

ROGGERO, Jorge. La filosofía última de J.-L. Marion. México, *Tópico, Revista de Filosofía*, N° 55, 2018, pp. 31-59.

WALTON, Roberto. Filosofía segunda y religión en la fenomenología de Husserl. *Revista de Filosofía y Cotidianidad*, Vol. I, N° 1, 2015, pp. 77-92.

Habitar esferas. Consideraciones sobre la existencia esferológica

José González Ríos⁸⁸

Introducción

En los años 90' Peter Sloterdijk presentó un ambicioso Proyecto: comprender la cultura occidental a la luz de una teoría de las esferas, a la que dio el nombre de esferología. Lo dio a conocer en los tres volúmenes de *Sphären* (articulados en una "*Mikrosphärologie*" en *Blasen* 1998; una "*Makrosphärologie*" en *Globen* 1999 y una "*Plurale Sphärologie*" en *Schäume* 2004).

Esta teoría de las esferas puede ser concebida como un proyecto metaforológico. Una teoría que de modo abierto y plural se expande a través de la fuerza de una imagen irreductible al límite que muchas veces imponen los conceptos, cuando son concebidos de un modo estanco. De aquí que la imagen de la esfera, tal como la propone Sloterdijk, resulte una *metáfora absoluta* -para emplear la expresión de Hans Blumenberg-.

Así, la noción de esfera, más que confinar la reflexión a una praxis meramente teórica, convoca los sentidos, la imaginación, el razonamiento y aún una dimensión de captación intelectual. Con ella y a través de ella Sloterdijk busca ganar claridad sobre lo más cercano: el espacio vivido y vivenciado, no respecto del individuo considerado de modo aislado, sino respecto de una originaria co-existencia. Pues toda existencia es originariamente co-

⁸⁸ Universidad de Buenos Aires (UBA) y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

existencia, como lo pone de manifiesto ya la burbuja del seno materno en el que conviven la placenta y el feto (tratada en el primer volumen de la obra).

Si bien no podemos reducir su noción de esfera a una enunciación unívoca, Sloterdijk ofrece una definición general en la “Introducción General”. Sostiene que la esfera es, ante todo, vida. No hay vida fuera de las esferas. Todo vive y existen en y como esferas (Sloterdijk, 2003, 64-65).

A la luz de esta definición, y recuperando la convocatoria del *VI Coloquio Internacional de Metafísica*, podemos formular la pregunta: ¿Qué significa habitar? A lo que Sloterdijk responde:

...habitar significa siempre formar esferas. Tanto en lo pequeño como en lo grande, los seres humanos son los seres que erigen mundos redondos y cuya mirada se mueve dentro de su horizontes. Vivir en esferas significa generar la dimensión que pueda contener seres humanos. Esferas son creaciones espaciales, sistémico-inmunológicamente efectivas... (Sloterdijk, 2003, 37).

Habitamos esferas que nos procuran atmósferas, climas, horizontes y, sobre todo, sistemas de inmunidad, capas protectoras, tanto desde un punto de vista biológico, psicológico, social, político y metafísico. Lo que interesa y ocupa a Sloterdijk son las catástrofes de inmunidades que tienen lugar con la explosión de las esferas, toda vez que la inmunología de las esferas es la que hace posible el habitar. Sin esferas y sus diversos sistemas de inmunidad, no hay existencia posible o co-existencia posible. Estas catástrofes implican el paso de una esfera a otra, como el paso de la esfera de un mundo cerrado a la esfera de un universo infinito. Todo lo cual obliga a aprender nuevos modos de vida, de espacios animados. De aquí que Sloterdijk conciba su Proyecto como una filosofía existencial.

Situado en el horizonte de esta filosofía existencial, se percibe que la preocupación de Sloterdijk no es tanto por el qué de la existencia sino por el dónde. Esto es, qué significa habitar “en” esferas, estar “en” el mundo. Con lo cual acentúa el problema del espacio, la espacialidad y el espaciamiento, tanto en un sentido físico como metafísico. En el “Excursus 4” de *Esferas I*, sostiene que ya la analítica existencial heideggeriana remitía también al espacio (Bauchwitz, 2011, pp.267-278), y ofrecía una onto-topología, a través de las nociones de des-alejamiento (*Entfernung*) y direccionalidad (*Ausrichtung*), tal como son presentadas en *Ser y tiempo* (Heidegger, 2003, 120-124). Estos dos elementos implican dos modos bajos los que se estructura la existencia del *Dasein*, es decir, son existenciaros (*Existenzialle*). Esto significa que el *Dasein* tiene una tendencia propia a “des-alejar” los entes intramundanos, conformando así un plexo de remisiones denominado “sitio” (*Platz*). A su vez, el *Dasein* tiene una tendencia a tomar diferentes direcciones en el espacio. Ante esto, debemos señalar que la “espacialidad” (*Raumlichkeit*) fenomenológica propuesta por Heidegger no puede reducirse a la concepción física. Aquí no debemos hablar de dimensiones abstractas, sino de direcciones concretas que el *Dasein* constituye en su ser-en-el-mundo. Esta espacialidad es, por lo tanto, “pre-teórica” (*vor-theoretische*), siendo la base para toda concepción física.

De aquí que ya en Heidegger no se trata de pensar el “en” como en un receptáculo, al modo de la noción newtoniana de espacio, sino concebir la espacialidad, como no-quietud, como una esfera de inquietud en la que se despliega el existente en su originario ser fuera de sí. De aquí que el *Dasein* no sea anterior al ser-en, pues el *Dasein* solo se muestra, manifiesta en un mundo que no es, en tanto tal, anterior o posterior a él. El *Dasein* es “en”. Dicho de otro

modo, el *Dasein* “es” en la medida en que su facticidad se remite al “estado de abierto” (*Erschlossenheit*) que solo es posible por el mundo como su condición trascendental. De allí que, alejándose de la desmundanización del mundo propia del proyecto filosófico de la modernidad, Heidegger considera un completo sinsentido la búsqueda de una prueba de la realidad del mundo y su dimensión espacial.

Sloterdijk considera así que ya Heidegger evidenció una ceguera existencial de la tradición frente al problema del espacio, sobre todo en el contexto de su crítica al pensar moderna, y en particular a través de la distinción cartesiana entre una sustancia extensa y una sustancia pensante. Heidegger denunció así el problema de un sujeto moderno a-mundano (Sloterdijk, 2003, 310). Sin embargo, Sloterdijk considera que Heidegger no profundizó el dónde sino el quién (Sloterdijk, 2003, 311), y de este modo confinó al *Dasein* a la soledad existencial. Según Sloterdijk, desde el aislamiento, desde la soledad existencial, no puede comprenderse el dónde, que nos pone originariamente en relación con los otros. De aquí que, como advertíamos, también la esferología puede ser entendida como una teoría de la co-existencia o relación originaria (Sloterdijk, 2003, 312). En el ámbito de una microesferología, esa co-existencia originaria de placenta y feto en el útero materno.

Pero la co-existencia también puede ser pensada desde la perspectiva de una macroesferología, que pone delante nuestro la relación entre el individuo y la totalidad. Así, en el segundo volumen, *Globen* (1999), Sloterdijk propone una macroesferología, esto es, una historia de la metafísica occidental a través de la imagen de la esfera. Más precisamente: una historia de la metafísica de la esfera. En ella estudia las diversas formas de entender la “monosfera” (globo integral, o unidad del todo) desde las doctrinas antiguas del ser como forma esférica, hasta el

proceso contemporáneo de globalización. Esferas construidas en la historia de la metafísica occidental con una precisión geométrica.

En el Capítulo 5 de *Globen*, “*Deus sive sphaera* o: el Uno-Todo que estalla”, Sloterdijk examina el estadio teológico de la esfera (Sloterdijk, 2004, 403-502). Allí confiere un lugar destacado a la imagen de la esfera que trae el *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 la coexistencia entre dos sistemas de esferas: la esfera infinita, como imagen de la totalidad, y las esferas finitas, que son cada uno de los individuos. Esto implica tratar la coexistencia y catástrofe entre dos formas de vida: la vida del todo y la vida del individuo.

Para mostrar una lectura crítica de la propuesta de Sloterdijk, me propongo en lo que sigue tratar de modo breve, primero, las definiciones II y XVIII del *Liber* y su lugar en la *macrosferología* de Sloterdijk. Así podrá apreciarse la presencia y co-existencia de ambos sistemas de esferas. En segundo lugar, consideraré la recepción de estas dos definiciones del *Liber* en el pensamiento de Nicolás de Cusa, y su proyección en Giordano Bruno y más tarde en Schelling. Esto nos permitirá, de un lado, visualizar el desplazamiento de la imagen de la esfera del ámbito teológico al cosmológico y de éste al antropológico. Y, de otro, evaluar de modo crítico la propuesta de Sloterdijk respecto de la catástrofe entre ambos sistemas de esferas, la infinita y las finitas, mostrando que tanto en Nicolás de Cusa, en Giordano Bruno como en Schelling se concilian ambos sistemas de esferas en la idea de un único sistema.

2. Esferas en el anónimo *Liber viginti quattuor philosophorum*

Situados entonces en el contexto de su macroesferología, Sloterdijk no aborda el debate historiográfico sobre el origen del *Libro de los 24 filósofos*, un debate en curso desde finales del siglo XIX hasta nosotros.⁸⁹ Directamente aborda, desde un punto de vista sistemático, las definiciones del *Liber*, tanto la que refiere a la esfera infinita, como aquella que refiere a las esferas que son cada una de las cosas singulares.

Si bien, la estructura interna del *Liber* es incierta (Hudry, 1997, LXXXII-LXXXIX), referimos aquí exclusivamente a la llamada *versio communis*, esto es, a la forma más frecuente en que circuló durante la Edad Media y la Modernidad. La *versio communis* presenta el Prólogo, que da la escena del escrito, las veinticuatro definiciones y un breve comentario que acompaña a cada una de ellas.

De las definiciones, uno de los manuscritos dice que son “*enigmaticae*” (Hudry, 1997, LXXXI). De este modo, el escrito fue entendido también como un compendio de enigmas que responden a una única cuestión: “*quid est Deus?*” Como una *directio speculantis*, las definiciones del *Liber* resquebrajan la esfera de la *ratio* y guían hacia la esfera del *intellectus*. Por su parte, el breve comentario

⁸⁹ Como sabemos, el *Liber* aparece en el occidente latino hacia finales del siglo XII. Sin embargo, no sabemos cuál es su origen. Tampoco sabemos si este escrito es propiamente un libro o un *florilegium* de definiciones extraídas de fuentes diversas, que la tradición convirtió en “libro”. Aunque muchos manuscritos lo atribuyen a Hermes Trimegisto, y lo vuelven así portador de una *prisca sapientia*, no sabemos quién es su autor. No sabemos tampoco cuál es su título original. A partir de Eckhart lo conocemos como *Liber viginti quattuor philosophorum*. Cf. Eckhardus, *Exp. Gen.* 2, 2, n. 155, LW 1.2, p. 191, 18; *Exp. Ex.* 16, 18, n.91, LW 2, p.95, 1-2. Respecto del origen del *Liber* y el debate historiográfico cf. *El libro de los veinticuatro filósofos*, introd., trad., notas y comentarios de Ezequiel Ludueña & José González Ríos, Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2021, pp. 9-27.

traduce la fuerza intelectual de las definiciones en un discurso racional (Parri, 2000, 156). En este sentido, Sloterdijk afirma que el *Liber* expresa el más excesivo de los discursos sobre Dios (Sloterdijk, 2003, 473).

Si bien el *Liber* no ofrece una organización interna explícita, algunas y algunos investigadores han querido ordenar este aparente caos teológico (Hudry, 1997, VII-IX). Nosotros preferimos tomar las pocas referencias explícitas que el texto mismo ofrece para sugerir una organización. Sin embargo, son pocas las indicaciones, y la concatenación del *Liber* no resulta clara. Curiosamente, el comentario de la Definición XVIII dice “*ista sequitur ex secunda*”. De este modo el *Liber* mismo relaciona las definiciones II y XVIII, sobre las que trabaja Sloterdijk.⁹⁰

En cuanto a la Definición II: “*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*.” La definición ofrece una imagen que muestra la imposibilidad de concebir a Dios en términos racionales. Proyectada *transsumptive* al infinito, la imagen *sphaera infinita* obliga a replantear los términos de “centro” y “circunferencia” referidos a Dios. En efecto, si el centro de la esfera está en todas partes (*ubique*), el centro ya no ocupa un lugar determinado, sino que, por la infinitud de la esfera, ocupa infinitos lugares. Y todos ellos son igualmente centro. En cuanto a la circunferencia, ella no está en ninguna parte (*nusquam*). La esfera infinita afirma la ausencia de todo límite o determinación. Ella ya no limita.

⁹⁰ Aunque el texto no establece la conexión, la imagen de la esfera también aparece en el comentario a la Definición XIV: “*Deus est oppositio nihil mediatione entis*”, cuyo comentario dice: “*Haec definitio imaginari facit deum esse sphaeram in cuius centro nihil incarcerationatur et est continue agens sphaera divina opus divinum quo detinet nihil in suo esse aeternaliter, a quo per exuberantiam suae bonitatis vocavit in esse rem quae est quasi circa centrum. quae si ad esse actum attrahit, stabit sphaera, si ad esse possibile, redibit ad nihilum.*” (Ludueña & González Ríos, 2021, 132).

Al mismo tiempo, la imagen sugiere la trascendencia y la inmanencia de Dios. Un centro que está en todas partes sugiere la idea de inmanencia. Pero al estar en todas partes, es al mismo tiempo trascendente a todas ellas. De este modo la imagen disuelve el antagonismo entre la inmanencia y la trascendencia de Dios. En esto colabora el comentario, al afirmar que la definición permite imaginar la vida (*vida*) de la causa primera (*prima causa*) como un *continuum*.⁹¹ La definición concibe a Dios en su inmanencia y trascendencia de un modo no fraccionado. La esfera infinita expresa un continuo de vida (Valente, 2012, 124; Flasch, 2011, 14-17).⁹²

En cuanto a la Definición XVIII: “*Deus est sphaera cuius tot sunt circumferentiae quot puncta*”. Claramente esta definición evoca la segunda, como el *Liber* mismo lo advierte: “*ista sequitur ex secunda*”. Sin embargo, no es una mera replica suya. La Definición II habla de una única esfera y de un único centro, que está en todas partes. La Definición XVIII, en cambio, habla de una multiplicidad de esferas y centros. No hay un único centro, aunque esté en todas partes. Cada punto es el centro de una esfera propia. Con esta variación, la Definición XVIII permite abandonar la idea de Dios como centro de todas las cosas. Como advierte Flash interpretando la Definición: “Dios es la unidad infinita de los infinitos centros (*Gott ist die unendliche Einheit der unendlich vielen Zentren*)” (Flasch, 2011, 64).

Sloterdijk considera que estas dos definiciones del *Liber* son una “bomba de relojería que explotó en el interior

⁹¹ El concepto de *continuum* es relevante en las definiciones I, II, IV y XIV.

⁹² Con esto el *Liber* expresa, desde un punto de vista metafísico, la definición general de “*sphäre*” que propone Sloterdijk en su esferología. En la “Introducción General” a *Sphären* Sloterdijk afirma que la esfera es, ante todo, vida. No hay vida por fuera de las esferas. Todo vive en esferas. Pero las esferas no son solo espacios vitales. Las esferas son fuerzas, formas eficientes, de vida, desde la esfera fetal en adelante (Sloterdijk, 2003, 22).

del bien redondo, bien católico, cosmos aristotélico-ptolemaico” (Sloterdijk, 2004, 476). Al tratar las definiciones se concentra en tres puntos. Primero, con la noción de *infinito* referida a la esfera, el *Liber* destruye en la Definición II el mundo cerrado para dar lugar no sólo al universo infinito sino también a la “muerte de la esfera”, esto es, la “muerte de Dios”, anunciada de modo explícito por Nietzsche. Con la imagen de la esfera infinita, comienza una teología infinitista que acabará con la teología misma. Sloterdijk considera que la esfera, en cuanto infinita, abandona su función cobijante. En palabras suyas: “se pierde la protección inmunológica” (Sloterdijk, 2004, 480).

En segundo lugar, la imagen de la esfera de la Definición XVIII destruye el teocentrismo. Todo punto se convierte en centro de una esfera. Así, todo lo que recibió el ser se convierte a su vez en un centro de irradiación. Todos los puntos de la esfera son también centros de irradiación de infinitas esferas. Por eso, la Definición XVIII expresa un principio immanente de plenitud. No hay regiones alejadas del ser. No hay puntos débiles. Desde cada punto se generan nuevas circunferencias. Infinitas circunferencias, como afirma la Definición XVIII: *tot circumferentiae quot puncta*.

Finalmente, en tercer lugar, Sloterdijk subraya en su interpretación de las dos definiciones del *Liber* que éste no indica cómo conciliar ambos sistemas de esferas, esto es, la esfera infinita de la Definición II (sistema teocéntrico) con las infinitas esferas de la Definición XVIII (sistema teoperiférico), aunque el *Liber* mismo indique la relación entre ambas definiciones. Sloterdijk considera que el *Liber* anuncia así una tensión irreconciliable, una catástrofe, entre dos sistemas de esferas (Sloterdijk, 2004, 495). Consideración que, como advertíamos, puede sin embargo ser cuestionada. Mostraremos en lo que sigue, muy

brevemente, que tanto el Cusano, como Bruno y Schelling buscaron conciliar ambos sistemas de esferas en el horizonte del pensamiento moderno.

3. Los dos sistemas de esferas en Nicolás de Cusa

Sloterdijk considera que el Cusano no recogió los desafíos de las definiciones del *Liber*. A su entender, Nicolás de Cusa no toleró las consecuencias cosmológicas de concebir como infinita la esfera (II). Tampoco soportó hacer de cada cosa una esfera (XVIII). Y resolvió la relación entre ambos sistemas de esferas a través de su cristología (Sloterdijk, 2004, 119). Con esa cristología intentó preservar el carácter inmunológico de la esfera absoluta (Sloterdijk, 2004, 118).

3.1 La esfera infinita

En cuanto a la primera objeción de Sloterdijk. En el Libro Primero de *De docta ignorantia* Nicolás de Cusa toma la imagen de la *esfera infinita* de la Definición II, sin mencionar al *Liber* ni citar la definición de modo completo. Nicolás de Cusa utiliza la imagen de *sphaera infinita* referida a Dios, lo máximo en sentido absoluto, siguiendo una tradición teológica de la que se sabe heredero. El Cusano transpone la imagen de la *sphaera infinita* a la infinito actualidad de Dios (Nicolás de Cusa, 2003, 92-3). En este sentido, si él simboliza la rectitud absoluta con la imagen de la línea infinita, la trinidad absoluta con el triángulo infinito y la unidad absoluta con el círculo infinito, con la esfera infinita se refiere a la existencia absolutamente en acto de todas las cosas en lo máximo absoluto (*actualissima Dei existentia*).

En este sentido, la imagen de la *sphaera infinita* expresa la coronación de las figuras geométricas referidas *transsumptive* a lo absoluto (línea, triángulo, círculo y esfera). De aquí que la imagen de la esfera resulte, desde

cierto punto de vista, la figura mayor que cual ninguna puede ser pensada. Es el acto de la línea, el triángulo y el círculo. Así, la esfera infinita se convierte en una imagen que permite comprender intelectualmente que Dios es el acto de todo, y en este sentido, *forma essendi* o *maxima actualis entitas*. Es la perfecta actualidad de todo y, por ello, es la vida absoluta de todas las cosas. Porque toda vivificación (*vivificatio*) se da desde, en y a través de la esfera infinita absoluta.

Pero la imagen de la *esfera infinita* vuelve a aparecer, de modo completo, en el Libro Segundo de *De docta ignorantia* (Nicolás de Cusa, 2004, 94-5). El empleo de la Definición II en este contexto pondrá de manifiesto no sólo la trascendencia de la esfera infinita sino también su inmanencia.

En *De docta ignorantia*, II, c.11 el Cusano afirma, a partir de su concepción de la contracción (*contractio*), determinación o limitación, que no puede haber un centro físico absoluto. Y dado que no puede haber un centro físico, tampoco puede haber entonces una circunferencia. En este sentido, el universo es propiamente ilimitado. Por este motivo, es imposible que el mundo tenga un centro fijo e inmóvil. Pues si tuviese centro y, por tanto, circunferencia, tendría límite, más allá del cual habría algo (Nicolás de Cusa, 2004, 88-9). Así como la Tierra no es el centro del mundo, tampoco la esfera de las estrellas fijas es su circunferencia. De aquí que el centro del mundo sea Dios, que es el centro de la Tierra y de las esferas fijas y de todo lo que está en el mundo. Dios es, a su vez, la circunferencia infinita de todo, que está en ninguna parte (Nicolás de Cusa, 2004, 88-9).

Situados en la esfera del intelecto, en la que los opuestos coinciden, el Cusano considera que es posible ver de modo intelectual que el mundo y su movimiento no

pueden ser comprendidos de modo preciso (Nicolás de Cusa, 2004, 92-3). Así el entendimiento, guiado por la doctrina ignorante, ve que el mundo, su movimiento, su figura, no pueden comprenderse más que de modo incomprensible. Y citando la Definición II del *Liber* en el Capítulo 12 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 (Nicolás de Cusa, 2004, 94-5).

Por lo tanto, Dios es el centro del mundo, de la Tierra y de las estrellas fijas, y de todos los seres del mundo. Al mismo tiempo, Dios es la circunferencia infinita de todas las cosas que no está en ninguna parte. La esfera infinita que es el universo tiene su centro y su circunferencia en todas partes, es decir, en cada contracción, aunque, desde el punto de vista metafísico, tiene su centro y su circunferencia en Dios.

De este modo podemos apreciar el traspaso de la imagen de la *esfera infinita* del ámbito teológico al cosmológico en el pensamiento de Nicolás de Cusa. Si bien el uso cosmológico de la imagen es aún teológico, y encuentra su fundamentación en la consideración de lo máximo en sentido absoluto o Dios, sin embargo el Cusano auspicia a partir de esto una cosmología con conjeturas que “para muchos resultan insólitas”. Contra la opinión de Sloterdijk, esta cosmología cusana auspicia la concepción moderna de un universo infinito (Harries, 1975, 5-15).

3.2 Las infinitas esferas finitas

Es cierto que Cusano no cita explícitamente la Definición XVIII del *Liber*, en la que se ofrece la imagen de la esfera proyectada al ámbito de lo creado, haciendo una

esfera de cada cosa del universo. Pero sí hay una afinidad decidida entre esta Definición XVIII y la concepción cusana de la cosa singular, que convierte a toda cosa singular en un *deus occasionatus* o *sphaera occasionata*.

La doctrina de la *complicatio* - *explicatio*, que Nicolás de Cusa presenta explícitamente por primera vez en *De docta ignorantia* II, brinda su modo de entender la relación entre lo uno y lo múltiple. Lo máximo en sentido absoluto o Dios es la complicación o co-implicación absoluta de todas las cosas, ya que todas las cosas se dan complicadas en lo absoluto, sin alteridad. Desde esta perspectiva, todas las cosas tienen en Dios su término (*terminus*), perfección (*perfectio*) y totalidad (*totalitas*), los tres conceptos que el Cusano utiliza para definir su noción de *complicatio*.

Sin embargo, cada cosa singular no sólo tiene una *quidditas absoluta*, es decir, la *complicatio absoluta*, en la que encuentra su término, perfección y totalidad absoluta, esto es, de modo indiferenciado, sino que también cada una de ellas tiene una *quidditas contracta*, que expresa su identidad en la alteridad. De este modo, hay una *quidditas* que la hace una y una *quidditas* que la hace otra en relación con otras cosas. En este punto es importante recordar que para Cusano la unidad del universo no es trascendente sino inmanente a y en la multiplicidad, y no subsiste separada de todas las cosas. De ahí que sea una unidad máxima contraída en la multiplicidad. Lo que se explicita en la diversidad de las cosas es, por tanto, todo el universo, como se afirma en el título de *De docta ignorantia*, II, 5 “*Quodlibet In: quolibet*” (Nicolás de Cusa, 2004, 46-7).

La diferencia entre las cosas singulares para Nicolás de Cusa no es sólo cuantitativa sino también cualitativa. Cada cosa singular es única en su modo de ser porque lo que se actualiza en ella son potencialidades determinadas, que no se actualizan en ninguna otra. Sócrates, por ejemplo,

no es perfecto como hombre, sino que es perfecto como Sócrates: es el mejor Sócrates posible. Por eso cada individuo es perfecto en su forma de ser. Esto lleva a Cusano a concebir el ser creado como una especie de infinito finito o “dios creado”, en el que resplandece, como en un espejo vivo, el primer espejo o imagen perfecta que es el Verbo divino. Desde esta perspectiva, cada ser creado es una imagen contraída del universo, ya que en su determinación puede mostrarlo o explicarlo (*explicatio*).

Cada cosa es única en su expresión del universo, de ahí que sea una *sphaera occasionata*. De este modo, cada cosa singular del universo es, al mismo tiempo, un centro en un sentido contraído. Por eso Nicolás de Cusa afirma que todo el universo está modalizado en cada cosa singular. Y cada ser singular proyecta, en la medida en que es capaz de hacerlo, su propia circunferencia. Por tanto, cada cosa es una esfera singular e irrepetible.

4. Los dos sistemas de esferas en la concepción del universo infinito de Giordano Bruno

Como es sabido, Giordano Bruno (1548-1600) se aficionó a la filosofía de Nicolás de Cusa. Leyó con entusiasmo *De docta ignorantia*, que citó de modo explícito en sus diálogos londinenses (1583-1586), compuestos en lengua vulgar para evitar el latín de los claustros académicos. Y a tal punto se percibe un “aire de familia” entre ellos, que la relación entre el Cusano y el Nolano ha sido objeto de estudio para la historiografía filosófica desde mediados del siglo XIX en adelante. Muy brevemente quisiera recuperar la presencia explícita de la imagen de la esfera infinita que trae la Definición II del *Liber* y que el Cusano emplea, como vimos, en el despliegue de su cosmología en *De docta ingorantia* II. Se trata de la referencia que ofrece Bruno en su escrito *De la causa*,

principio et uno, V, al abordar la consideración del universo infinito a la luz de la noción de lo Uno. Afirma en *De la causa*:

Si el punto no difiere del cuerpo, el centro de la circunferencia, lo finito de lo infinito, lo máximo de lo mínimo, seguramente podemos afirmar que el universo es todo centro, o que el centro del universo está en todas partes y la circunferencia en ninguna, en cuanto es diferente del centro; o bien que la circunferencia es en todas partes pero el centro no se encuentra en ninguna, en cuanto es diferente de aquella. He aquí cómo no es imposible, sino necesario, que lo óptimo, máximo, incomprensible, sea todo, esté en todas partes y en todo: puesto que en cuanto simple e indivisible, puede ser todo, estar en todas partes y en todo.⁹³ [...] Él, siendo todas las cosas y comprendiendo en sí todo el ser, hace que todo sea en todo.⁹⁴ Sin embargo, me dirás: ¿por qué cambian entonces, las cosas, y la materia particular se fuerza para adoptar otras formas? Respondo que no hay mutación que busque otro ser, sino otro modo de ser. Y ésta es la diferencia entre el universo y las cosas del universo: aquél comprende todo ser y todos los modos de ser; cada una de las cosas tiene todo el ser, pero no todos los modos de ser; y no puede tener en acto todas las circunstancias y accidentes, dado que muchas formas son imposibles en un mismo sustrato, por ser contrarias o bien por pertenecer a especies diversas; tal como no puede haber un mismo individuo bajo los accidentes de caballo y de hombre, bajo las dimensiones de una planta y de un animal. El otro [el universo], comprende todo el ser, de manera total, dado que por fuera y más allá del

⁹³ Aquí Bruno recupera la imagen de la esfera infinita. Cf. *Liber XXIV philosophorum*, II: "Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam". Imagen que Bruno cita también en *De inmenso* II c.9 (OL I/1 291), IV c.4 (OL I/2 32); *De monade* (OL I/2 342). A su vez, Nicolás de Cusa empleó la imagen también referida a lo máximo contracto o universo: cf. Nicolás de Cusa, *De doc. ig.* II c.12 (h I n.162): "Unde erit machina mundi quasi habens undique centrum et nullibi circumferentiam, quoniam eius circumferentia et centrum est Deus, qui est undique et nullibi."; Bovillus, *De nihilo*, VIII: "ita et divina totius sphere quodcunque prehenderis punctum eius est centrum eque (nam infinite) distans a tota eius circumferentia."

⁹⁴ Cf. Nicolás de Cusa, *De doc. ig.*, II c.5 (h I n.117 et sqq.).

ser infinito no hay cosa alguna, no teniendo [él] un afuera ni un más allá. Cada una de las cosas del universo comprende todo el ser, pero no de manera total, porque más allá de cada una hay otras infinitas. Pero entiende que todo está en todo, pero no de modo total y omnímodamente en cada cosa. Entiende, también, cómo toda cosa es una, pero no de una única manera. (Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, V, p. 279-80)

Como puede apreciarse Bruno no sólo recupera la imagen de la esfera infinita, que traen tanto el *Liber* como Nicolás de Cusa en *De docta ignorantia* II, referida exclusivamente al universo infinito, ámbito al que desplaza la coincidencia de los opuestos, sino que vincula la esfera infinita (que es el universo) con las infinitas esferas particulares (que son cada una de las cosas). La esfera del universo está toda en todo, tal como ya lo había sostenido Nicolás de Cusa en *De docta ignorantia* II, c.5, recuperando la sentencia de Anaxágoras.

De este modo, cada cosa no sólo expresa el universo todo en el modo en que puede, esto es, bajo las diversas formas, máscaras, de su apariencia cambiante, conforme a su incesante mutación. Bruno concilia ambos sistemas de esferas en su imagen del Uno-Todo: la esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna, y las infinitas esferas particulares, que son centro y circunferencia de su propia esfera, en su singular y cambiante determinación. En el diálogo siguiente, *De l'infinito, universo e mondi*, en este sentido afirmará:

en el universo no hay ni centro ni circunferencia: pero (si quieres) en todas las cosas hay centro, y en cada punto se puede tomar parte de alguna circunferencia, en relación con algún otro centro o medio. (Giordano Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, V, p. 441)

5. El Yo como esfera infinita en Schelling

Como es sabido, Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) lee, traduce e interpreta a Giordano Bruno desde una perspectiva spinoziana, dado que él en 1789, en el contexto de la llamada *Pantheismusstreit*, en la segunda edición de sus cartas *Über die Lehre des Spinoza In: Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* publica como primer apéndice una traducción compendiada del *De la causa, principio et uno* del Nolano.

Si bien es reconocida en la obra de F. W. J. Schelling la centralidad de fuentes modernas como Giordano Bruno y Baruch Spinoza, Werner Beierwaltes en su escrito *Identität und Differenz* (1980) al estudiar las fuentes de Schelling encuentra no sólo claras afinidades entre Schelling, Spinoza y Bruno sino que también, a su entender, resulta necesario advertir un retorno de Schelling a la concepción cusana de la identidad absoluta, anterior a toda diferencia (Beierwaltes, 1980, 279). Su investigación permitió que más tarde otros estudiosos, bajo el lema de "*Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus*" encontraran la presencia de Nicolás de Cusa en Schelling a través de la mediación ejercida por la metafísica que Giordano Bruno despliega en sus diálogos londinenses, y en particular en el *De la causa* (Leinkauf, 2011, pp. 11-25).

En su obra *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) Schelling despliega la concepción del Yo absoluto (*Das absolute Ich*). Según lo expone allí, el "Yo absoluto" se pone a sí mismo a través de su propia fuerza, y deviene en causa inmanente de todo, expresando así el movimiento expresivo de una única sustancia absolutamente infinita (Schelling, 1985, 67). Apelando en aquel contexto a la imagen de la esfera sostiene que el Yo absoluto es una esfera infinita, y que en ella existen tantas esferas finitas como pueda

imaginarse. Estas esferas finitas son posibles en la esfera infinita, Uno-Todo o Yo absoluto.

Para concluir, podemos recordar una carta que Schelling envía a Hegel (Tübingen, 4 de febrero de 1795), mostrando o bien poniendo en evidencia la conciliación entre ambos sistemas de esferas, el de la esfera infinita y el de las infinitas esferas finitas:

El Yo absoluto comprende una esfera infinita del Ser absoluto, en la cual se forman esferas finitas que se originan por la limitación de la esfera absoluta por un objeto (esferas del existir - filosofía teórica). En estas esferas hay pura condicionalidad, y lo incondicionado lleva a contradicciones. Pero nosotros debemos derribar estas barreras, es decir, debemos acceder desde la esfera finita a la infinita (filosofía práctica).

6. Consideración final

Sloterdijk funda su teoría de las esferas o esferología en una co-existencia originaria. Desde el punto de vista físico, en la co-existencia en el útero materno de placenta y feto. Desde el punto de vista metafísico, en la co-existencia de una esfera infinita (Uno todo) e infinitas esferas finitas (individuos). Por supuesto, como advertimos, su interés se concentra en visibilizar los conflictos entre sistemas de esferas, y sus respectivas catástrofes, en las que se resquebrajan sus respectivos sistemas de inmunidad.

En la historia de la metafísica occidental encuentra esta co-existencia en las Definiciones II y XVIII, respectivamente, del *Liber XXIV philosophorum*. Con él tiene lugar, al interior de la teología, el postulado de la infinitud de la esfera, que destruye el cobijante orden, armonía y proporción del mundo clásico (antiguo y medieval). Y, por tanto, las esferas finitas quedan desperdigadas en un universo infinito. De ahí que Sloterdijk sostenga que la relación entre ambos sistemas de esferas,

la infinita y las finitas, en el *Liber* no está explicitada, y el conflicto se abre lugar.

Sin embargo, hemos mostrado que el *Liber* mismo establece la relación entre la Definición II y la XVIII, advirtiendo que ésta se sigue de aquélla. Es verdad, con todo, que no despliga cómo se vinculan ambos sistemas de esferas, pero, de ningún modo los vuelve irreconciliables. En este sentido, al repasar la recepción de estas definiciones en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Schelling, hemos podido apreciar no solo el progresivo desplazamiento de la imagen del ámbito teológico al cosmológico y de éste al antropológico, sino, y sobre todo, el esfuerzo por conciliar ambos sistemas de esferas, disolviendo así la idea de catástrofe anunciada por Sloterdijk en una Idea mayor de Sistema, en cada caso,

Consideramos, así, que la postulación de un universo infinito, bajo su singular entonación en cada caso, empodera y da fuerza a la existencia singular de cada cosa, volviéndola una esfera de finitude infinita en la que se refleja, como en un espejo vivo, el universo infinito todo. En todo caso, las múltiples catástrofes de la existencia esfereológica y de los sistemas de inmunidad llegan en la escena más contemporánea, a la luz de lo que Sloterdijk dio en llamar “espumas”, noción con la que da título a la tercera y última parte de su Proyecto.

Referencias

Fuentes

BRUNO, Giordano. *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di Michele Ciliberto, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2000 (DI).

ECKHART, *Expositio libri Genesi*. In: *Die lateinischen Werke*, vol. I. Stuttgart: Kohlhammer, K. Weiss, 1964.

ECKHART, *Expositio libri Exodi*. In: *Die lateinischen Werke*, vol. II. Stuttgart: Kohlhammer, K. Weiss, 1992.

HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

HUDRY, Francoise, *Liber viginti quattuor philosophorum*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CXLIII, A. Hermes Latinus, III, Pars I. Turnhout: Brepols, 1997.

LUDUEÑA, Ezequiel & GONZÁLEZ RÍOS, José, *El libro de los veinticuatro filósofos*, introd., trad., notas y comentarios de Ezequiel Ludueña & José González Ríos, Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2021.

NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de la docta ignorancia, Libro I: Lo máximo absoluto* (edición bilingüe), Introd., trad. y notas Jorge M. Machetta & Claudia D'Amico, Buenos Aires: Biblos, Col. Presencias Medievales, 2003.

NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de la docta ignorancia, Libro II: Lo máximo contracto* (edición bilingüe), Introd., trad. y notas Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo, Buenos Aires: Biblos, Col. Presencias Medievales, 2004.

SCHELLING, F.W.J. (2005), *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Manfred Durner, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

SCHELLING, F.W.J. (1985), *Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, 1795, *Ausgewählte Schriften / Band I: 1794-1800*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I. Burbujas. Microesferología*, Madrid: Ediciones Siruela, 2003.

SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II. Globos. Macroesferología*, Madrid: Ediciones Siruela, 2004.

Estudios

BAUCHWITZ, Oscar Federico (2011), "Contribuições à história de uma metáfora: Heidegger e Nicolau de Cusa", In: *O que é*

Metafisica? Atas do III Colóquio Internacional de Metafísica, EDUFN, Natal, pp.267-278.

BECCARISI, Alessandra, *Noch sint ez allez heidenischer meister wort, die niht enbekanten dan In: einem natiurlichen lichte?* Eckhart e il *Liber vigintiquattuor philosophorum*. In: L. Sturlese (ed.). *Studi sulle fonti di Meister Eckhart II*, Friburgo: Academic Press Fribourg, pp. 73-96.

BRIANT, Elizabeth, Transitions to a Modern Cosmology: Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the Intensive Infinite. In: *Journal of the History of Philosophy*, Volume 37, 4 (1999), pp. 575-600.

DUCLOW, Donald, Nicholas of Cusa In: the Margins of Meister Eckhart: *Codex Cusanus* 21. In: *Nicholas of Cusa on Search of God and Wisdom*, Gerald Christianson & Thomas M. Izbicki (eds.), Leiden: Brill, 1991, pp. 57-69.

FLASCH, Kurt, *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen*. München, Beck.

HARRIES, Kartsen, The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor. In: *Journal of the History of Philosophy*, 13 (January 1975), pp. 5-15.

LEINKAUF, Thomas, "Giordano Brunos Schrift *De la causa, principio et uno* und Schellings Dialog *Bruno*", *Bruniana & Campanelliana* 17-1, 2011, pp. 11-25.

MAHNKE, Dietrich, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*. Halle, 1937.

Parri, Ilaria, Note sul Libro dei ventiquattro filosofi. In: "*Ob rogatum meorum sociorum*": studi In: memoria di Lorenzo Pozzi, S. Caroti y R. Pinzani (eds.), Milán, Angeli, pp. 155- 170.

VALENTE, Luisa, Sfera infinita e sfera intellegibile: immaginazione e conoscenza di Dio nel *Libro dei XXIV filosofi* e In: Alano di Lilla". In: P. Totaro y L. Valente (eds.). *Sphaera. Forma, immagine e metafora tra Medioevo e età moderna*, Florencia: Olschki, 2012, pp. 117-144.

WACKERZAPP, Herbert. *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)*, Munster: Aschendorff, 1962.

O Digital como Modo Inabitual de Habitação: Uma análise do virtual em Flusser a partir dos conceitos de não-coisa e imaterialidade

Bruno Lemos Hinrichsen⁹⁵

1 Breve Introdução ao Problema da Digitalidade

O espírito da contemporaneidade⁹⁶ é, progressivamente, mais e mais digital, virtual – menos analógico⁹⁷, menos pautado pelas relações próximas e

⁹⁵ Doutorando em filosofia pela Universidade de Coimbra, mestre em filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco, Especialista em ensino de filosofia pelo Contemporâneo – Centro de Ensino e Pesquisa, bacharel em filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco, com período sanduíche na Eberhardt Karls Universität Tübingen, bacharel em direito pela Universidade Católica de Pernambuco e licenciando em matemática pela UFPE. É, também, atualmente pesquisador no Grupo Hegel da UNICAP, coordenador do GHF – Grupo Heidegger e Fenomenologia, tradutor de textos acadêmicos e professor de alemão. Tem-se dedicado atualmente a temas de filosofia contemporânea, incluindo ontologia, metafísica, fenomenologia, estética, design, técnica e tecnologia. Contato: brunohin@gmail.com.

⁹⁶ Deve-se ter em conta, de qualquer forma e antes de tudo o mais que a ideia de um globalismo universal é algo controverso, havendo de se pensar em modelos “decoloniais”. Defende-se essa posição a fim de evitar imperativos por subsunção normativa – do indivíduo universalista ao mundo multifacetado. Nessa linha de pensamento, cf. Viveiros de Castro (2015) e Yuk Hui (2016).

⁹⁷ Embora parta de uma posição contrária ao defendido nesse artigo, é importante ressaltar a discussão trazida por Aicher (1978-2015), quando vai investigar o que há em torno do ‘digital’ e do ‘analógico’. Lá o analógico é trazido, a partir de um julgamento moral, como melhor e mais útil (e modelo de salvação ante a escatologia do digital). Ao mesmo tempo, o digital é afastado como um modo de imposição de impropriedade – um argumento quicá semelhante ao de Heidegger (1927-2006) quando afirma que numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, cotidianamente, o ser-aí é, ao modo da decadência, “regido” pela ditadura do *se* (que marca a impessoalidade), sendo impróprio ao modo do *todos-ninguém*. O digital, no sentido apresentado por Aicher (1978-2015) é algo que distancia o humano de si, retira-lhe a capacidade

físicas. Há uma modificação substancial no âmbito das relações pessoais, o ser-aí-junto continua havendo, é ontológico e constitutivo, mas os desdobramentos ônticos desse modo de ser é paulatinamente reformulado por virtualizações e por avatares próprios das redes sociais; o trabalho é cada vez mais imaterial, os jornais são informativos e dinâmicos, as redes de conexão entre pessoas não param no bairro, nos estados ou províncias, nas regiões administrativas, nos Estados soberanos, nem mesmo nos continentes: e são imediatas e dinâmicas. Manufatura é artigo de luxo, é *gourmet*⁹⁸; a madeira não é mais de árvores, senão de lojas, em compensados industriais⁹⁹, as florestas são reflorestamentos e parques, “os caminhos do bosque”¹⁰⁰ são interativos em cartografias digitais, digitalizações de imagens aéreas via satélite ou

de escolha e entendimento de mundo, coloca-o diante das coisas ao modo da facilitação e da “precisão matemática”, porém sem a vivência e valor típicos do analógico. De fato, Aicher (1978-2015, p. 48) coloca: “[o] conhecimento digital é, mesmo, muito mais preciso, porém, com isso, sem valor”. Original: “*die digitale Erkenntnis ist sehr wohl präziser, dafür aber ohne Wertung*”. Para uma análise do conceito de “virtual” e de “virtualização”, bem como para a demarcação da realidade do virtual, cf., outrossim, Lévy (1998).

⁹⁸ É importante observar que o “*design de tudo*”, inclusive do tipo muito específico de utensílio chamado por Flusser (1983-2018) de “aparelho”, passa por uma modificação na atualidade: o modelo massificado industrial cedeu à ideia de que a singularização do desejo pode compor um modelo de produção personalizado. Isso se lê no texto de Cardoso (2016, p. 10): “Nos anos 1960, o paradigma de fabricação industrial ainda era a produção em massa: tudo igual em grandes quantidades para todos. Hoje, a indústria caminha a olhos vistos em direção à produção flexível, com cada vez mais setores buscando segmentar e adaptar seus produtos para atender à demanda por diferenciação”.

⁹⁹ Pensa-se com isso nos conceitos de *Gestell* (armação) e de *Bestand* (disponibilidade), assim como elaborados por Heidegger (1953-2000).

¹⁰⁰ Do alemão “*Holzwege*”, termo utilizado por Heidegger (1977) para falar dos “atalhos” ou “caminhos” que se encontram nas florestas e bosques. Heidegger (1977, p. iv) escreve: “[m]adeira é um antigo nome para bosque. Entre as árvores há caminhos que geralmente acabam abruptamente na área deserta. Eles são chamados de caminhos do bosque”. Original: “*Holz lautet ein alter Name für Wald. Im Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören. Sie heißen Holzwege*”.

drones fotográficos – o mundo é, de certo modo, o que Baudrillard (1991, p. 8) definia como *hyper-real*. E o recurso de registro do mundo é imagético; técnico-imagético.

Os grupamentos humanos continuam cotidianamente dissolvidos e imersos na ditadura silente do impessoal, como descrevera Heidegger (1927-2006), no § 27 de *Sein und Zeit* (SZ), mas a voz a que se ouve e se segue é fruto de processos tecnológicos de reprodução algorítmica¹⁰¹ em função de margens poderosas de lucros empresariais. De fato, como colocara Flusser (1991-2014, p. 31), o modelo numérico do algoritmo permite um tipo de codificação extraordinariamente profícuo no que diz respeito à eliminação de ambiguidades – o que leva a uma cultura de *dados informacionais*. Não é à toa que, já recentemente, Cardoso (2016, p. 12) afirme que “[a] ‘era da informação’ chegou para todos – por meio de mudanças essenciais em sistemas de fabricação, distribuição e finanças – e não somente para quem tem computador pessoal em casa”. A “verdade” passa a ser um desvelamento de contextos de mundos projetados por reprodução sistêmica de *quanta* informacional. Seguindo o que alguns teóricos do design têm falado sobre o atual estado de coisas, não faz mais sentido dizer um mundo de grandes obras - ele ruiu; o mundo do diminuto se ergueu a partir da noção de ‘ondas’ e ‘tendências’ de mercado¹⁰². O humano deve ser observado nesse contexto muito específico – e, pode-se questionar, ademais, se, com esse predomínio constante do digital/virtual, não haveria, talvez, mais do que apenas humanos, mas pós-humanos constituindo-se impessoalmente numa rede cada vez mais complexa de

¹⁰¹ Sobre esse tema, e particularmente sobre ‘algoritmos’ e ‘dados’, cf. Koopman (2019).

¹⁰² Nesse sentido, cf. Schneider (2010) e, também, Megido (2016).

*informações*¹⁰³. O diminuto é o design enquanto passageiro: a obra de arte é limitada no tempo – a essencialidade metafísica deu lugar à metafísica da presença pós-presente – e isso, em um contexto de digitalidade, aparece na forma de imagens técnicas produzidas por aparelhos, por algoritmos sugestivos da ação humana, por frivolidade de toques em superfícies de *smartphones*, por dados informacionais como mapas de consumo.

Este presente artigo investiga aquilo que, em linguagem cotidiana se chama ‘virtual’ ou, ainda, ‘digital’. Ele surge como um desmembramento de pesquisa em torno de temas ligados à filosofia do design e dentro de uma proposta de interpretação fenomenológica do que se chama, na área técnica específica, de “objetos de design”. Acontece que uma parte dos modelos projetivos¹⁰⁴ se dá, hodiernamente, com a expansão e profusão da computação e da cibernética¹⁰⁵. Daí se falar, *v.g.*, em “design de interface”, para descrever o alcance e avanço técnico-tecnológico sobre o modo como se utiliza dos dedos para dizer os olhos e o pensamento voltado ao consumo de mídia.

É nesse contexto – em que parte dos entes intramundanos, aqui chamados (ainda que sem rigor) de “objetos de design”, se dão em uma relação do humano para consigo e junto aos demais¹⁰⁶ ao modo de uma

¹⁰³ Quanto às ligações do pós-humanismo ou transhumanismo e relações de mercado, cf. Hayles (1999) e Ferrando (2014).

¹⁰⁴ Faz-se, aqui, uma referência ao termo alemão ‘*Entwerfen*’ (traduzido costumeiramente por ‘projeto’) para falar do design – de fato, uma das palavras utilizadas em alemão para ‘design’ é ‘projeto’; e não por acaso tanto o projeto quanto o projetar são temas centrais na teoria e filosofia do design.

¹⁰⁵ Para uma aproximação entre a cibernética e o design, cf. Glanville (2010). Do mesmo modo, para uma leitura fenomenológica da cibernética, cf. Heidegger (1964-2007).

¹⁰⁶ Poder-se-ia falar da relação do ser-aí para consigo, para com os demais entes e para com os outros ser-aí, que se dão como ser-aí-junto, caso fosse utilizada uma linguagem eminentemente heideggeriana (HEIDEGGER, 1927-2006). Entretanto, deve-se notar, talvez a repetição desse tipo de linguagem

codificação traduzida em “imagens técnicas” – que é importante se falar de *dados informativos*, *informação* e, também, de digitalidade, virtualidade, imaterialidade e não-coisa¹⁰⁷. Em geral, quando se pensa nesse âmbito de coisas a que se dá o nome de ‘digital’, tem-se presente um tipo específico de código, próprio das imagens técnicas, que opera por uma prevalência da imagem (sincronia) em detrimento do texto (diacronia)¹⁰⁸.

Uma filosofia do design (incluída aqui a sua relação com a cibernética, a cibercultura e a digitalidade) que se preste a uma análise fenomenológica, é de tal ordem que o que está em jogo é o próprio fenômeno humano, *i.e.*, os desdobramentos existenciais inerentes ao uso de utensílios técnico-analógicos (como é, *v.g.*, um ‘martelo’ ou uma ‘lâmina’), de aparelhos tecnológico-analógicos (como, *v.g.*, uma câmera de fotografia analógica sem a presença de sistemas elétricos) ou de aparelhos tecnológico-digitais (como é o caso, *v.g.*, de câmeras fotográficas digitais, celulares, computadores de quaisquer espécies ou, também, de geradores de hologramas, visores, telas). Com isso, pensa-se, também, o modo pelo qual há a produção desse tipo de entes manuais – inclusive a se pensar na técnica a partir da qual é possível produzir de alguma forma, seja a partir de modelos de construção, seja por processos massificados e industriais, seja imagético-semioticamente (a pensar na publicidade, na virtualidade computacional, na produção, preparação e manutenção de atmosferas em

poderia gerar confusões conceituais no leitor que, quer não familiarizado com o pensamento de Heidegger quer preocupado com a elaboração e utilização de uma linguagem corrente e comum, aproxima-se do presente texto para dialogar com os conceitos trazidos por Vilém Flusser.

¹⁰⁷ Já para uma aproximação entre Heidegger e Flusser, é interessante cf. Gerbase (2001), onde se pode ler sobre o que há de comum entre ambos os pensadores no que diz respeito às imagens técnicas e à digitalidade.

¹⁰⁸ Sobre o modo sincrónico ou diacrónico dos códigos, cf. Flusser (1978-2008, p. 24) ou, ainda, seguir para a Seção 4 deste presente artigo.

ambientes controlados¹⁰⁹), inclusive por codificação programadora (imagem – texto – imagem).

Ora, para Pompeu (2016, p. 48) “[...] o design vai aos poucos deixando de ser visto como mais um apetrecho dentro da gaveta da cozinha e passa a ser encarado como uma nova maneira de cozinhar”. Claro que essa afirmação, ainda que seja sobre o design, poderia ser transposta à digitalidade. De fato, o digital não é mais apenas uma tela de computador mostrando a magia tecnológica criptográfica dos códigos e programas, antes ele é uma nova maneira de olhar um qualquer *ob-jectum* (um lançado para além do sujeito encapsulado¹¹⁰), um novo modo de lidar com utensílios e aparelhos, uma forma de lidar consigo mesmo e com os outros que estão juntos. Digital é uma lida específica – uma paralaxe do modo de vida – uma aceleração e otimização numérico-produtiva de ser aquilo que se *pode* ser. É neste sentido que Aicher (1978-2015, p. 49) diz o seguinte: “[d]e fato, não se pode mais excluir que uma técnica digital transformará o humano em uma essência cada vez mais digital”.¹¹¹

A questão passa a ser a seguinte: a digitalidade não é apenas um procedimento criativo, um artifício, um uso específico da técnica – ela não é mais apenas um atributo, algo que se possui; antes de tudo: a digitalidade é um comportamento, um comportar-se – é um jeito específico de lida, *i.e.*, uma maneira do humano de lidar para consigo mesmo, com as coisas e com outros humanos, em tipos organizacionais específicos, em sociedades para as quais a forma de abertura é própria da digitalidade, *i.e.*, é digital. A

¹⁰⁹ Para entender a importância da “atmosfera” na criação de ambientes (arquiteturais ou digitais), cf. Böhme (2017).

¹¹⁰ Sobre a relação do sujeito para com o objeto no contexto do “dado presente à mão” (*Vorhandenheit*), cf. Hinrichsen (2021).

¹¹¹ Original: “In der Tat ist heute nicht mehr auszuschließen, daß eine digitale Technik den menschen zu einem zunehmend digitalen Wesen macht”.

digitalidade é, sob certo aspecto, e dentro de um pano de fundo ontológico, um modo de ser – para o qual o humano, virtualmente, se dispõe aberto significativamente, a tal ponto em que é necessário caracterizar a *vida digital do ente humano imagético-projetivo*.

É nessa esteira que, quando Ferrer (2016, p. 19) comenta a transição à Era Industrial, ele coloca, em linguagem hegeliana, o que é a verdade do espírito: objetos técnicos. Isso pode ser visto na seguinte passagem:

O paralelo de Le Corbusier dos templos dóricos com os automóveis mostra que na época da técnica industrial, o espírito encontra a sua verdade em objetos técnicos com uma configuração adequada à função, assim como os templos exprimiam a suposta verdade da consciência religiosa antiga.

O que acontece com o advento da cibernética – e, para efeitos desse trabalho e levando em consideração a semântica elaborada por Flusser (1991a-1997) – é que não há de se falar apenas em sociedade industrial, senão pós-industrial, no contexto de uma “[t]erceira Revolução Industrial, na qual substituem-se as máquinas por aparelhos [...]”.¹¹² O que está em jogo é um procedimento de abstração cada vez maior em que a linguagem lógico-matemática, aplicada à produção de imagens técnicas, em contextos de imaterialidade, criam não-coisas – e isso é realizado não apenas para cumprir determinados fins específicos de necessidade, senão ao modo da *disponibilidade* (*Bestand*) em uma armação tecnológico-produtiva (*Gestell*). É isso, ao menos, o que Lyra (2014, p. 149) parece indicar:

Programadores e usuários, por exemplo, iniciantes e avançados, veem-se todos envolvidos com softwares e hardwares e, muitas vezes sem o saber, com equipes instaladoras de cabos de fibra ótica no fundo

¹¹² Original: “Die dritte Industrierevolution, jene aus Maschine in Apparat [...]”.

dos oceanos e com lançamentos de satélites de comunicação, decerto com *main backbones* e *data centers*, com empresas de gerenciamento de domínios virtuais e com políticas públicas empenhadas em combater a exclusão digital. Fato é que provocam-se todos, mútua e perpetuamente, para aperfeiçoar-se nas técnicas as mais diversas, geralmente ávidos por novidades, por novas interfaces, por novas interatividades, novas convergências, novas praticidades, novos *tags* acadêmicos e empresariais, todos salvo-condutos para buscas ainda mais sofisticadas, num verdadeiro e formidável mutirão por um mundo novo, com mais escaninhos ou janelas, com mais *gadgets* e *tablets*, sempre mais veloz e econômico, com mais acessibilidade e portabilidade, mundo onde tudo e todos possam ser localizáveis global e instantaneamente, a toque de botão, disponíveis *full-time*.

2 O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE IMATERIALIDADE

As palavras ‘imaterial’ e ‘imaterialidade’ são, descartados os seus sufixos, formadas pelo prefixo privativo ‘i-’ e pelo radical ‘matéria’, advindo do termo latino ‘*materia*’, derivado do latim ‘*mater*’ (mãe). A matéria é, em suas origens, uma indicação da madeira de que as coisas são feitas. Daí porque o sentido genético da palavra ‘mãe’ pode ter algum papel hermenêutico para entender ‘matéria’ como “aquilo de que advém algo” – e, nesse sentido, tem a ver com a ‘origem’ (*orígo*) ou o ‘princípio’ (*principium*). As palavras ‘origem’ e ‘princípio’ encontram um equivalente grego em ἀρχή – palavra que, já desde os gregos antigos, tem um significado metafísico-filosófico especial. A ἀρχή é o princípio de geração das coisas e não é à toa que Tales diga a água ou que Anaxímenes diga o ar. No fundo eles estão falando daquilo de que as coisas são feitas – é uma maternidade profunda do mundo que se dá como a ‘madeira’ formativa essencial. Os gregos também tinham

um termo para dizer ‘matéria’: ὕλη – e ele também possui o valor de ‘madeira’, ‘pau’, “aquilo de que as coisas são feitas”¹¹³. É nesse sentido que se pode falar em “matéria prima” de algo. É a partir desse sentido “concreto” que se pode falar, também, e mesmo hoje (talvez especialmente hoje), em “materialização de um sonho”. Aqui o termo “matéria” ganha um novo contorno: material é tudo aquilo que tem o status de *res*, *i.e.*, de coisa – e tem, com isso, *realitas* (realidade). É concreto enquanto coisa que, realmente, se materializa. Por oposição, ‘i-material’ é tudo aquilo que carece de *realitas*, pois não é *res*, não é coisa. Mas seria necessariamente isso mesmo?

Partindo do termo grego ὕλη, pode-se dizer que a imaterialidade é um modo completamente outro de compreensão da noção da *realitas materialis*. A compreensão de mundo como espaço de in→formação da matéria, o modelo hilemórfico, é um modelo metafísico que leva em consideração a existência, quiçá necessária, de planos de realidade, *i.e.*, uma vez que matéria e forma compõem um binômio formativo da realidade, dá-se uma conjunção entre a matéria a-morfa e a forma vazia. Acontece que esse tipo de visão, leva em consideração a necessidade da existência de ‘formas’, de certo modo, atemporais, conquanto uma forma de cadeira (esta cadeira mesma que se tem em conta quando se senta) é antes de tudo o mais um exemplar real, hilemórfico, do elemento formal e genérico ‘cadeira’ – basta, para isso, compartilhar das mesmas propriedades. Isso, obviamente, a partir de um pensamento filosófico tradicional¹¹⁴.

¹¹³ Sobre a origem do termo ὕλη e de toda essa cosmologia como filosofia das origens, cf. Kirk; Raven; Schofield (2010).

¹¹⁴ Note-se que já boa parte da filosofia analítica atual trabalha com outros modelos e concepções metafísicas para a explicação da realidade das coisas e do mundo, como, *v.g.*, a noção de ‘feixe’ (*bundle*). Para isso, cf. Loux (2006, p. 84-102).

Parte da discussão acerca da matéria se dá, como se notou no parágrafo acima, a partir do modelo hilemórfico, i.e., da co-pertença originária entre matéria (ύλη) e forma (μορφή): o composto ou sínolo. Pois bem, no livro H da *Metafísica* (Aristóteles, 2005, p. 368-391) aparece uma solução ao impasse entre matéria e forma com a teoria da potência e do ato. Bem, de acordo com esta teoria, a matéria corresponde à potência (e se dá no devir, no plano da possibilidade e da contingência); ao passo em que a forma, ao ato (ocorrendo no plano ontológico da substância primeira). Mas é impossível negar que de alguma maneira a matéria é (o verbo copulativo atestando a função dada pela gramática ao sentido existencial como uma *res*, uma coisa); ou seja, a matéria é também uma substância, contudo obliterada pelo devir natural das coisas sensíveis, i.e., pela geração e corrupção. Observem-se, então, as palavras de Flusser (1991b-1997, p. 107): “[o] infortúnio é que eles não apenas informam a madeira (forçam-na no formato de mesa), senão que também deforma a ideia de mesa (distorcem-na na madeira). O infortúnio é, portanto, que é impossível de se fazer uma mesa ideal”.¹¹⁵

Dessa maneira, o *algo material* sempre que for tomado isoladamente é dotado da privação, pois é potencialmente impossível de ser sozinho (até porque ao carecer da forma não pode vir a ser¹¹⁶). As coisas existentes no mundo, portanto, são um composto de matéria e forma: o sínolo. Nessa perspectiva, tirando os entes necessários descritos em *Metafísica* Θ 8, 1050b, 15-23¹¹⁷, o ente que é

¹¹⁵ Original: “Das Malheur dabei ist, daß sie dadurch nicht nur das Holz informieren (in die Tischform zwingen), sondern auch die Tischidee deformieren (sie im Holz verzerren). Das Malheur ist also, daß es unmöglich ist, einen idealen Tisch zu machen”.

¹¹⁶ Sobre isto é interessante observar o que Aristóteles (2005) escreve em Δ 22, 1022b-1023a e, também, em Θ 1, 1046a.

¹¹⁷ Nesses casos, como parece ser o de *Deus*, da divindade ou do Primeiro Motor, só é possível que sejam como atos puros.

simplesmente matéria não passa de um ente em potência, o qual, pode tornar-se em ato (ενέργεια), e, mesmo, tornar-se a sua forma perfeitamente realizada (εντελέχεια)¹¹⁸. Mas aqui, há de se apontar, há um modo de se pensar a matéria que limita o alcance do que “matéria” pode querer dizer, deixando de lado, o que se considera hoje na física de partículas, que é responsável, se bem pesadas as coisas, por coisas como a computação e, desse modo, a própria produção tecnológica suficiente para a digitalidade (Flusser, 1987-2015, p. 27-35). Pode-se dizer, “[r]esumidamente: as formas nem são descobertas nem invenções, nem ideias platônicas e nem ficções; são, porém, recipientes construídos especialmente para fenômenos (‘modelos’). E a ciência teórica nem é ‘verdadeira’ e nem ‘fictícia’, senão ‘formal’ (projetante de modelos)”¹¹⁹ (Flusser, 1991b-1997, p. 109).

Então não importa se se está a falar em ‘espírito’ (πνεῦμα), ou ‘forma’ (εἶδος ou μορφή), parece que sempre que a linguagem for essa, tudo aquilo que não for ὕλη, será necessariamente πνεῦμα ou εἶδος – e imaterial vira sinônimo de um desses dois últimos. Contudo, Flusser (1987-2015), partindo dos modelos científicos atuais que levam em consideração a organização das partículas que formam as moléculas e, em ascendência, os átomos e os organismos (vivos ou não) etc., vê na probabilidade a possibilidade de descrição da matéria. Imaterial não é mais um contraposto de matéria e, nesse sentido, um espírito ou uma forma. Imaterial é, antes, uma probabilidade informacional. E é nesse sentido que se pode reproduzir

¹¹⁸ Cf. Gobry (2007, p. 54) para quem a ‘*entelécheia*’ “é de algum modo o superlativo de *enérgeia*”.

¹¹⁹ Original: “Kurz: die Formen sind weder Entdeckungen noch Erfindungen, weder platonische Ideen noch Fiktionen, sondern zurechtgebastelte Behälter für Erscheinungen (‘Modelle’). Und die theoretische Wissenschaft ist weder ‘wahr’ noch ‘fiktiv’, sondern ‘formal’ (Modelle entwerfend)”.

imagens sobre uma superfície, organizar fótons para emissão organizada de luzes e cores na forma de imagens, e, até, programar *inteligências*. É por isso que Flusser (1987-2015, p. 33) escreve que “[o] que se vê, se se olha em imagens como videoclipes, hologramas, ou essas sintetizadas em telas de computador, são configurações altamente improváveis de partículas como os fótons”.¹²⁰ Imaterial não é não-material – mas é material por outras vias, outros modos.

3 IMATERIALIDADE E NÃO-COISA

Muito se falou sobre o que a ‘imaterialidade’ não é. Falta, contudo, desenvolver o que Flusser pensara, de fato, sobre o termo – de forma positiva. Mas antes disso, é necessário que se estabeleça em que tipo de “mundo” e com que tipo de “coisas” se está lidando, quando se fala de ‘imaterialidade’. Assim, parece que é necessária a apresentação do conceito de “não-coisa” (*Unding*). Desse modo, Flusser (1989-1993, p. 80) afirma, então, que “[p]ouco tempo atrás, nosso universo era composto de coisas: casas e móveis, máquinas e veículos, trajes e roupas, livros e imagens, latas de conserva e cigarros. [...] era mais aconchegante viver em um mundo de coisas”. Essas coisas, são o que se pode chamar, tradicionalmente, de coisas reais, de um grupo de entes a que se dá o nome de sínolo, por ser um composto de matéria e forma.

Esse tipo de coisas também pode ser chamado de “produtos naturais” – sendo, então, φύσις, no sentido mesmo dado por Heidegger (1953-2000, p. 12), como um modo de produção poiética a partir de si mesma – e de “produtos técnicos e artísticos”, em que um artífice,

¹²⁰ Original: “What one sees, if one looks at images like video-clips, holograms, or thos synthesised on computer screens is highly improbable configurations of particles like photons”.

enquanto causa eficiente da produção, modifica um “produto natural” no ato de fazer. Um martelo é um exemplar de um produto técnico: é madeira e metal – matéria in → formada, modificada, atualizada na forma de martelo. Esse martelo também é um instrumento ou utensílio (*Zeug*). Ele pode ser utilizado ao modo de um manual (*Zuhandenheit*). Coisas como martelos, brocas, lápis, canetas, canecas, copos, pratos, talheres, escovas de dentes ou de cabelo etc. podem ser apreendidos como instrumentos: usam-se ao modo do manual¹²¹. Mas também essas coisas podem ser vistas como objetos analógicos – e aqui entra a distinção entre analógico e digital, que dá título a este artigo. O objeto analógico é o que se costuma pensar como um objeto técnico, é aquilo que, assim como Aicher (1978-2015) coloca, tem valor e gera uma vivência que extrapola o dado informacional – como é o caso de um relógio analógico, cujos ponteiros são códigos para a representação não apenas da quantificação da hora, mas da posição do sol ao longo do dia, e da topografia do tempo.

Aqui, juntamente com Hui (2016, p. 4), se distinguem ‘técnica’, ‘τέχνη’ e tecnologia:

Eu faço uma distinção entre o uso das palavras técnica, techné e tecnologia: *técnica* refere-se a uma categoria geral de todas as formas de fazer e de prática; *techné* refere-se à concepção grega de técnica, a qual Heidegger entende como *poiesis* ou trazer à luz; e *tecnologia* refere-se a uma virada radical que tomou lugar durante a modernidade da Europa, e desenvolveu-se na direção de uma sempre-crescente automação, levando, conseqüentemente, ao que Heidegger chama de *Gestell*.¹²²

¹²¹ Utiliza-se aqui a linguagem de Heidegger (1927-2006), em SZ.

¹²² Original: “I make a distinction between the use of the words technics, techné, and technology: technics refers to the general category of all forms of making and practice; techné refers to the greek conception of it, which Heidegger understands as poiesis or bringing forth; and technology refers to

As coisas a que Flusser faz alusão quando fala em ‘não-coisa’ e “coisa imaterial” dizem respeito aos objetos tecnológicos. Isso não quer dizer que esse grupo de entes “não-coisais” ou “imateriais” não tenham um modo de apresentação conjuntural – de fato eles são informacionais, mas dentro de um contexto de entes que se colocam em uma conjuntura referencial. São imagens na tela, são telas em computadores, computadores em salas, salas em casas ou trabalhos. Isso não se altera. Mas são um tipo específico de entes a que não se pode deduzir necessária instrumentalidade. São o que Flusser (1983-2018) chama de aparelho (*apparatus*). Mas deve-se sinalizar uma precaução: não é que essas coisas “materiais” não existam mais. Elas de fato existem, mas são somadas à outra ordem de coisas “não-coisais”, ou, como Flusser (1989-1993, p. 81) mesmo coloca: “[...] essa situação infelizmente mudou. Agora irrompem coisas por todos os lados, e invadem nosso espaço suplantando as coisas. Essas não-coisas são denominadas ‘informações’”.

E, para um garimpeiro de dados, todo o montante de informações geradas e produzidas pela utilização de não-coisas como redes sociais, aplicativos ou, mesmo, dados de inscrição e *login*, são um possível território para um tesouro. O que é, então, a não-coisa? Flusser (1990-1993, p. 86) diz: “[a] memória de computador é uma não-coisa. Do mesmo modo as imagens eletrônicas e os hologramas são não-coisas. Diz-se que são não-coisas, pois não podem ser apreendidas com a mão. Uma não-coisa é assim porque são informações inconsumíveis”.¹²³ As não-coisas são as

a radical turn which took place during European modernity, and developed in the Direction of ever-increasing automation, leading consequently to what Heidegger calls the *Gestell*”.

¹²³ Original: “Das Computergedächtnis ist ein Unding. Ebensolche Undinge sind elektronische Bilder und Hologramme. Das sind lauter Undinge, denn sie sind nicht mit der Hand zu fassen. Es sind Undinge, denn es sind unverbrauchbare Informationen”.

próprias informações – essas mesmas que convalidam a digitalidade. O digital, não-coisal, imaterial é um local informacional. É nesse sentido que se pode falar que, talvez, um buraco negro não apague completamente, consumindo-o, o astro que cai em seu campo gravitacional, mas que ele é transformado, no horizonte de eventos, em informações, ao passo em que sua “matéria” é consumida e expelida por seus extremos. É assim também que se pode fazer a recuperação de dados excluídos da memória de um computador. Esses traços são recuperáveis – são não-coisais. De fato, “[a]s informações que hoje invadem nosso mundo e suplantam as coisas são de um tipo que nunca existiu antes: são informações imateriais” (Flusser, 1989-1993, p. 81).

Na verdade, Flusser (1987-2015) diz sobre o termo ‘imaterialismo’ que “ele costumava significar uma tendência filosófica de negar a realidade da matéria [...]. Agora ele significa geralmente uma forma técnica [*form of art*] que resulta em imagens sem suporte material (como, por exemplo, hologramas)”¹²⁴. O termo imaterialismo, se forem seguidas as indicações dadas por Flusser (1987-2015, p. 34), significa, então, um jogo com partículas, na medida em que elas se tornam informação a partir da computação. Não é para menos que ele escreva, a fim de revelar a relação entre o material e o imaterial – o grupo de entes tradicionalmente chamado de sínolo (hilemorfismo) e o não-coisal e informacional, as seguintes palavras:

Coisas como estações de energia termonucleares, computadores, robôs, ou imagens eletromagnéticas são partículas invadindo o nível molecular. [...] Não faz sentido dizer de uma usina nuclear que ela espiritualiza a matéria; de um computador, que

¹²⁴ Original: “It used to mean a philosophical tendency to deny the reality of matter [...]. It now often means a form of art that results in images without matéria support (for instance holograms)”.

é espírito materializado [...]; ou da imagem de uma TV que ela é uma forma platônica pura¹²⁵ (Flusser, 1987-2015, 22-23).

4 AS IMAGENS TÉCNICAS NA DIGITALIDADE

A questão deve passar a ser então, como essas informações se dão? O que elas significam e como elas projetam sentido e mundo para o humano projetante? De fato, uma tela de um *outdoor* na rua, no caminho para casa, uma publicidade estampada na frente de uma loja, a própria distribuição das mercadorias em uma loja, as cores escolhidas para as caixas e pacotes em que essas mercadorias são distribuídas – todas e cada uma delas significam algo, são *in→formativas*. Assim, observe-se Flusser (1978-2008, p. 21):

[...] tudo se encontra em technicolor. Ora, não pode se tratar, obviamente, apenas de um fenômeno estético, de um novo 'estilo de arte'. Essa explosão de cores *significa* algo. O sinal vermelho quer dizer "pare!", e o verde berrante das ervilhas significa 'compre-me! Nós somos atravessados por cores significativas, programam-no com cores. Elas são um aspecto do mundo codificado, no qual nós temos que viver.¹²⁶

Não se faz apenas uma cadeira, mas uma *Panton-Chair* ou uma *Tulipa n. 150*. Uma lata não é mais apenas uma lata, mas uma embalagem de um *Spaghetti n. 3*, da Barilla. As superfícies estão lotadas de significados, são

¹²⁵ Original: "Things like termonuclear power stations, computers, robots, or electromagnetic images are particles invading our molecular level. [...] It is nonsense to say of a termonuclear plant that it spiritualises matter; of a computer, that it is a materialised spirit [...]; or of a TV image that it is a pure platonic form".

¹²⁶ Original: "[...] alles ist in Technicolor. Dabei kann es sich offensichtlich nicht nur um ein ästhetisches Phänomen, um einen neuen «Kunststil» handeln. Diese Farbenexplosion bedeutet etwas. Das rote Ampellicht bedeutet "stop!", und das schreiende Grün der Erbsen bedeutet "kaufmich!". Wir werden von bedeutungsvollen Farben berieselt, man programmiert uns mit Farben. Sie sind ein Aspekt der kodifizierten Welt, in der wir zu leben haben".

meios - mídia. Flusser (1978-2008, p. 21) mesmo diz que “[p]aredes, telas, superfícies de papel, plástico, alumínio, vidro, material de tecelagem etc. se transformam em ‘meios’ importantes”.¹²⁷ São meios codificados para comunicar mensagens específicas por meio de recursos semióticos. Mas o que é, na visão de Flusser um código? Ele responde assim: “[u]m código é um sistema de símbolos. Seu objetivo é possibilitar a comunicação entre os humanos. É porque os símbolos são fenômenos, que substituem (significam) outros fenômenos, que a comunicação é um substituto: ela substitui a vivência daquilo que ela ‘tem em mente’”¹²⁸ (Flusser, 1978-2008, p. 23).

E poder-se-ia dizer, então, sem muitos problemas, que um texto escrito é um código, utiliza de tal ou qual alfabeto (é o caso, *v.g.*, dos alfabetos latino, cirílico ou grego) ou, ainda, de tal ou logograma (como, *v.g.*, do hanzi chinês ou do kanji japonês), representa tais ou quais conceitos, objetos etc. Mas também uma expressão corporal é um código e, do mesmo modo, uma imagem sobre uma superfície – seja ela digital ou não. Flusser (1978-2008, p. 24) mesmo afirma que “[u]ma imagem é uma superfície, cujo significado é apreendido [*erfaßt wird*] em um piscar de olhos: ela ‘sincroniza’ o estado de coisas, que significa enquanto cena. Mas depois do olhar que apreende, o olho tem que percorrer a imagem analisando-a, a fim de acolher, de fato, seu significado; ele tem que ‘diacronizar a sin-cronicidade’”.¹²⁹ O significado da imagem é

¹²⁷ Original: “Wände, Schirme, Oberflächen aus Papier, Plastik, Aluminium, Glas, Webstoff usw. sind wichtige «Medien» geworden”.

¹²⁸ Original: “Ein Code ist ein System aus Symbolen. Sein Zweck ist, Kommunikation zwischen Menschen zu ermöglichen. Da Symbole Phänomene sind, welche andere Phänomene ersetzen (‘bedeuten’), ist die Kommunikation ein Ersatz: Sie ersetzt das Erlebnis des von ihr ‘Gemeinten’”.

¹²⁹ Original: “Ein Bild ist eine Oberfläche, deren Bedeutung auf einen Blick erfaßt wird: Es ‘synchronisiert’ die Sachlage, die es als Szene bedeutet. Aber nach dem erfassenden Blick muß das Auge im Bild analysierend wandern, um

imediatamente dado, disponível, ao mesmo tempo, uma vez que tudo ocorre de ser apresentado de uma vez, é necessário que se aprenda a interpretar imagens, diacronizar o significado sincrônico por ela ofertado. E, se forem observadas as palavras de Aicher (1978-2015, p. 50): “[a]penas no Século XX voltou-se a aprender que há uma linguagem visual”.¹³⁰

As imagens técnicas, assim como as imagens impressas sobre latas ou embalagens, comunicam algo. Elas significam algo. Mas há algo a mais: elas são escritas matematicamente primeiro e, por isso, configuram para Flusser, uma abstração. Há, por exemplo, uma maçã: se escrita em código lógico-matemático, por um programador, elas podem ser, posteriormente, interpretadas por um aparelho e transcritas novamente na imagem de uma maçã, dessa vez virtual – uma não-coisa. Mas isso não é algo completamente óbvio e natural e, por isso, sociedades menos expostas à digitalidade têm dificuldade de compreender imagens técnicas, sentem menos facilidade com a utilização de aparelhos, sabem ainda menos decifrá-los e descriptografá-los. É nesse sentido que Flusser (1978-2008, p. 27) afirma: “[n]ós ‘lemos’ o mundo, por exemplo, de modo lógico e matemático. Mas a nova geração, a qual é programada a partir das imagens-técnicas, não compartilha dos nossos ‘valores’. E nós não sabemos ainda para qual significado as imagens técnicas, que nos cercam, programam”.¹³¹

seine Bedeutung tatsächlich zu empfangen, es muß die ‘Syn-chronizität diachronisieren’”.

¹³⁰ Original: “Erst das 20. Jahrhundert hat wieder gelernt, daß es eine visuelle Sprache gibt”.

¹³¹ Original: “Wir ‘lesen’ die Welt, zum Beispiel logisch und mathematisch. Aber die neue Generation, welche von Techno-Bildern programmiert wird, teilt nicht unsere ‘Werte’. Und wir wissen noch nicht, für welche Bedeutung die Techno-Bilder, die uns umgeben, programmieren”.

As imagens técnicas são produto do desenvolvimento tecnológico contemporâneo. Não seriam imagináveis até o que foi acima chamado de terceira Revolução Científica e sem o advento da cibernética e sua linguagem sistêmica para a produção informacional-imaterial de não-coisas. Ora, “[i]magens técnicas [...] são projeções que fazem a mediação entre cálculos e sua possível aplicação no ambiente”¹³² (Ströhl, 2013, p. 71). E se ainda não ficou completamente clara a função dos aparelhos no que diz respeito às imagens técnicas, pode-se ler o que escreve Ströhl (2013, p. 162): “[o] que Flusser chama de ‘aparelho’ é uma máquina que traduz textos em imagens técnicas e/ou as distribui”.¹³³ Esse é o caso de uma câmera fotográfica – seja ela analógica ou digital. É possível, inclusive traduzir imagens analógicas, produzidas por câmeras analógicas em *dados informacionais imateriais e não-coisais*, tornados disponíveis para a lida tecnológica em aparelhos outros como computadores. Basta entender o que é uma não-coisa e sua possibilidade de adaptação é imensa.

5 HABITAÇÃO INABITUALMENTE DIGITAL

Diante do digital, entretanto, como se dá a habitação? O usuário e o programador, ambos, ao seu modo são habitantes da digitalidade. Há alguns para quem a *topografia digital* é mais clara, mais natural, mais pátrio e solo de habitação do que para outros. Um programado, por exemplo, chama a sua tela de casa muito mais facilmente do que um usuário, e um usuário faz mais morada na rede do que aquele que usa apenas eventualmente – e resiste de modo analógico ao digital. É particularmente importante

¹³² Original: “Technische Bilder [...] sind Projektionen, die zwischen Kalkulationen und deren möglicher Anwendung in der Umwelt vermitteln”.

¹³³ Original: “Was Flusser mit ‘Apparat’ bezeichnet, ist eine Maschine, die Texte in technische Bilder übersetzt und/oder diese verteilt”.

falar de habitação nesse sentido – e ainda mais porque o Flusser é um apátrida, sendo habitante de diversos lugares, em diversos tempos, por diversos motivos. Talvez o seu modo de pensar a habitação imaterial, digital, seja particularmente profícuo em função disso.

Assim, Bernardo (2007, p. 10), ao introduzir o texto do Flusser, coloca: “[e]m 1992, a Bollmann Verlag publica em alemão, *post mortem*, sua autobiografia filosófica, intitulada: *Bodenlos*. O título, que pode ser traduzido como “sem chão” ou “sem fundamento”, assume sua condição de eterno migrante, de sujeito desenraizado: tanto de pátrias quanto de quaisquer sistemas”. Ora, aqui a palavra ‘pátria’ é trazida como ‘casa’ – em um sentido habitual de habitação. A casa ou a pátria, nesse sentido, é o lugar para o qual se faz a habitação de modo mais espontâneo. Habita-se a casa em que se nasce, a Terra. Mas habita-se-lhe de diferentes modos, a depender da projeção de mundo significativo-conjuntural ali em vigência. Um mundo cada vez mais preenchido por não-coisas não pode ter o mesmo tipo de habitação que tinha o mundo industrial-fabril. É comum à casa que ela seja habitual – a pátria é o local de habitação ao habitat em que se habita.

Entretanto, como coloca Ströhl (2013, p. 35), discutindo o caso do migrante, “[é] precisamente quando todos os vínculos estabelecidos são destruídos que as pessoas ganham a oportunidade de estabelecer novos vínculos de forma responsável e consciente, sem, no entanto, dissolverem-se em uma nova rede de relações: o princípio da ‘pátria’ deve ser superado”.¹³⁴ Embora o ponto aqui seja o da migração, no sentido muito específico de uma

¹³⁴ Original: “Gerade wenn alle gewachsenen Bindungen zerstört worden sind, erhält der Mensch Gelegenheit, verantwortlich und bewusst neue Bindungen einzugehen, ohne jedoch ganz in einem neuen Beziehungsgeflecht aufzugehen: Das Prinzip ‚Heimat‘ muss überwunden werden”.

migração de corpos no espaço geográfico da formação identitária de povos (não necessariamente dentro do contexto da delimitação espacial dos Estados-Nação), é possível ver a espécie de nomadismo migratório da cibernética como espaço privilegiado de superação da 'casa', da 'pátria' e do 'lar'. O pôr-se-para-fora-físico (*input* e *output* operacional) e pôr-se-para-além-projetante (dação de sentido informativa) do espaço digital é um alocar-se do migrante na própria condição inabitual de habitação. Ou, como ainda diz Ströhl (2013, 38-39): “[a] maioria dos imigrantes tentava aprender os códigos de sua nova pátria. Esses códigos são inconscientes e sagrados para aqueles que estão enraizados neles. Uma vez feitos conscientes, eles se tornam banais”.¹³⁵ Mas esse não é necessariamente o caso do migrante. Os códigos devem ser aprendidos e, claro, não é de todo fácil.

Nesse contexto, é interessantíssimo pensar no capítulo da autobiografia filosófica do Flusser (2007) sob o título “habitar a casa na apatridade (pátria e mistério – habitação e hábito)” – e não é interessante apenas porque o título faz uma espécie de referência direta a temas ligados a esta exposição, senão porque o que se habita é uma tal forma apátrida de casa. A casa apátrida a que Flusser (2007) faz alusão é devida a três fatores: (a) a sua condição de migrante (a habitação compartilhada entre Praga, São Paulo e Robion); (b) o seu poliglôtismo (tcheco, alemão, português e inglês foram línguas utilizadas por ele para a comunicação de seu pensamento na esfera pública e privada); e (c) o seu multiculturalismo – assim como Kafka, Flusser fazia parte de uma família judaica que estava inserida dentro de um contexto religioso específico, com

¹³⁵ Original: “Immigranten bemühten sich meist, die Codes ihrer neuen Heimat zu erlernen. Den dort Verwurzelten sind diese Codes unbewusst und heilig. Einmal bewusst gemacht, werden sie banal”.

uma vivência alemã em Praga. Bem, esse é o contexto da obra. Claramente não é o que se pretende mostrar aqui – salvo se por meio de analogia ou ilustração. A casa digital (ou, nas palavras de Flusser, telemática) é o local onde os corpos são aproximados por meio da rede – mas não necessariamente todos aqueles que se colocam aproximados possuem a nacionalidade ou são naturais dessa terra imaterial e projetiva.

E isso não é uma questão de idade, mas de abertura – é o mundo que ali se forma que tem ou não o caráter de habitual ou inabitual. Se forem pensados os modos de encontro de corpos diversos na rede telemática da internet, vai-se dizer sem muitos problemas que ainda há um estranhamento causado não por uma questão de uso ou de usabilidade (própria da manualidade heideggeriana, por exemplo), mas um estranhamento de casa – o usuário ainda se admira com a imagem técnica causada pela teoria linearmente inscrita para a pro→je(c)ção de um “ambiente” digital – como é esse em que se habita no tempo de um Colóquio ou de um encontro. Desse modo, apátridas da linguagem específica de programação, o imigrante digital ainda projeta sua existência em um mundo significativo de aparatos/aparelhos, botões, códigos, salas, funções, normas, usos – e isso, claro, com maior ou menor imediatidade. E isso fica patente nas feições de banalidade ou de confusão e incômodo próprias da experiência do usuário da rede; ou, ainda, no modo como os dedos são dispostos diante da tela de um smartphone e com qual desenvoltura. De certa forma, o sentido dado por Heidegger (1953) com o termo armação (*Gestell*, *Ge-stell*) pode ser adotado para a vivência do digital enquanto uma disponibilidade (*Bestand*) informativa (imaterial, não-coisal) das imagens técnicas pro→je(c)tivas. Se aqui é necessário uma valoração? Não. É apenas uma consideração não valorativa.

6 À Guisa de Conclusão – Necessidade de Habitação Imaterial

A digitalidade é uma norma e com ela uma série de códigos afluem e se ramificam – são linguagens de programação as mais distintas. Do mesmo modo, os aparelhos são cada vez mais complexos em relação à sua programação e produção tecnológica, mas cada vez mais facilitados para simularem os antigos instrumentos, como eram os botões, v.g., que agora se dão como telas sensíveis à toque com cores específicas para a sinalização de comandos. É por isso que Flusser (1978-2008, p. 28) é enfático:

Não há paralelo algum no passado, que nos permita aprender o uso dos tecno-códigos, assim como aqueles que se manifestam, por exemplo, enquanto explosão de cores. Mas nós temos que aprende-los, caso contrário estaremos condenados a levar uma existência [*Dasein*] sem sentido em um mundo codificado e tecno-imaginário que se tornou sem significado.¹³⁶

É necessário, nesse sentido, virar algo como um homem-aparato. O homem-aparato é aquele que vive para a derrocada do homem-mão, do homem-utensílio e do homem-máquina. Com o aparato, a verdade que se descobre é aquela própria da subsunção de si ao avatar e, com isso, sua ressignificação, reconfiguração e reapropriação. Deve-se habitar, ainda que lentamente e gradualmente, a digitalidade. A inabitualidade é algo que já não mais se encontra com aqueles a quem a constante

¹³⁶ Original: “Es gibt keine Parallelen in der Vergangenheit, die uns erlauben, den Gebrauch der Techno-Codes zu lernen, so wie sie sich zum Beispiel als Farbexplosion manifestieren. Aber wir müssen ihn lernen, sonst sind wir verurteilt, in einer bedeutungslos gewordenen, techno-imaginär kodifizierten Welt ein sinnloses Dasein zu fristen”.

exposição aos modelos telemáticos, habitua ao habitat não-coisal.

Referências

AICHER, Otl. Analog und Digital. In: AICHER, Otl. *Analog und Digital*. Ernst & Sohn: Berlin, 1978-2015. p. 47-54.

ARISTÓTELES. *Metafísica*: texto grego com tradução ao lado. Tradução de Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. v. 2.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Tradução de Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio D'água, 1991.

BERNARDO, Gustavo. Prefácio: a gente de Flusser. In: FLUSSER, Vilém. *Bodenlos*: uma autobiografia filosófica. São Paulo: Annablume, 2007. p. 9-15.

BÖHME, Gernot. *The aesthetics of atmospheres*. Londres, Nova York: Routledge, 2017.

CARDOSO, Rafael. *Design para um mundo complexo*. São Paulo: UBU, 2016.

FERRANDO, Francesca. "The body". In: RANISCH, Robert (ed.); SORGNER, Stefan Lorenz (ed.). *Post- and transhumanism*: an introduction. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014, p. 149-162.

FERRER, Diogo. Filosofia da arquitectura e do espaço: aproximações histórico-conceituais ao modernismo. Coimbra, *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 49, 2016, p. 9-28.

FLUSSER, Vilém. Die kodifizierte Welt. In: FLUSSER, Vilém. *Medienkultur*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1978-2008. p. 9-15.

FLUSSER, Vilém. *Imaterialism*. [S.l.]: Metaflux, 1987-2015.

FLUSSER, Vilém. Das Unding I. In: FLUSSER, Vilém. *Dinge und Undinge*: phänomenologische Skizzen. München, Wien: Carl Hanser Verlag, 1989-1993. p. 80-84.

FLUSSER, Vilém. Das Unding II. In: FLUSSER, Vilém. *Dinge und Undinge*: phänomenologische Skizzen. München, Wien: Carl Hanser Verlag, 1990-1993. p. 85-89.

FLUSSER, Vilém. Die Fabrik. In: FLUSSER, Vilém. *Vom Stand der Dinge: eine kleine Philosophie des Design*. Göttingen: Steidl, 1991a-1997. p. 68-75.

FLUSSER, Vilém. Form und Material. In: FLUSSER, Vilém. *Vom Stand der Dinge: eine kleine Philosophie des Design*. Göttingen: Steidl, 1991b-1997. p. 105-112.

FLUSSER, Vilém. Habitar a casa na apatridade (pátria e mistério – habitação e hábito). In: FLUSSER, Vilém. *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007. p. 221-236.

FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma filosofia da fotografia*. São Paulo: É Realizações, 1983-2018.

FLUSSER, Vilém. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum*. Tradução de Tereza Maria Souza de Castro. São Paulo: Martins Fontes – Selo Martins, 1991-2014.

GERBASE, Carlos. Flusser e Heidegger: as imagens técnicas na questão da técnica. Porto Alegre, *Seções do Imaginário*, n. 6, jul. 2001, p. 34-37.

GLANVILLE, Ranulph. A (cybernetic) musing: design and cybernetics. São Carlos, *V!RUS*, n. 3, 2010, p. 1-13. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/virus03/PDF/invited/2_en.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2021.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

HAYLES, N. Katherine. *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 1999.

HEIDEGGER, Martin. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In: HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1964-2007. p. 67-90. (GA 14).

HEIDEGGER, Martin. Die Frage nach der Technik. In: HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1953-2000. p. 5-36. (GA 7)

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927-2006. (GA 2)

- HINRICHSSEN, Bruno Lemos. *Transcendência não transcendente: um problema heideggeriano*. Curitiba, Editora CRV, 2021.
- HUI, Yuk. *The question concerning technology in China: an essay in cosmotronics*. Falmouth: Urbanomic, 2016.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos: história crítica com selecção de textos*. 7. ed. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- KOOPMAN, Colin. *How we became our data: a genealogy of the informational person*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 2019.
- LÉVY, Pierre. *Becoming virtual: reality in the digital age*. Tradução de Robert Bononno. Nova York: Plenum Trade, 1998.
- LYRA, Edgar. A atualidade da *Gestell* heideggeriana ou a alegoria do armazém. In: MAC DOWELL, João SJ (Org.), CASANOVA, Marco Antonio (Ed.); FRAGOZO, Fernando (Ed.). *Heidegger: a Questão da Verdade do Ser e sua Incidência no Conjunto do seu Pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, p. 138-158.
- LOUX, Michael J. *Metaphysics: a contemporary introduction*. 3. ed. Nova York, Londres: Routledge, 2006.
- MEGIDO, Victor Falasca. Prefácio – Revoluções. In: MEGIDO, Victor Falasca (Org.). *A revolução do design: conexões para o século XXI*. São Paulo: Editora Gente, 2016, p. 8-21.
- POMPEU, Bruno. O design, as tendências e um novo tempo. In: MEGIDO, Victor Falasca (Org.). *A revolução do design: conexões para o século XXI*. São Paulo: Editora Gente, 2016, p. 35-49.
- SCHNEIDER, Beat. *Design – uma introdução: o design no contexto social, cultural e econômico*. Tradução de Georg Bernard Sperber e Sonali Bertuol. São Paulo: Editora Blücher, 2010.
- STRÖHL, Andreas. *Vilém Flusser (1920-1991): Phänomenologie der Kommunikation*. Köln: Böhlau Verlag, 2013.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- WOSSENKUHL, Wilhelm. Einführung. In: AICHER, Otl. *Analog und Digital*. Ernst & Sohn: Berlin, 1978-2015. p. 47-54.

Uma habitação convulsionada - A filosofia expulsou a natureza, a natureza encostou no mundo: reflexão breve sobre o paradigma pandêmico

Marcio Tavares d'Amaral¹³⁷

O que eu gostaria de propor neste texto faz parte do grande esforço que tenho feito há duas décadas: trazer o pensamento para junto da vida. Não de *a vida*, mas *das nossas vidas comuns*. Pele da vida. De modo que viver seja um ato não infenso a pensar, e que pensar precise da vida para garantir a própria potência do pensamento. Falo da vida real, da banalidade das nossas vidas comuns. Nos últimos dez anos escrevi, em nove volumes, uma história dos paradigmas filosóficos a que dei o título de *Os assassinos do Sol* (Amaral, 2015-2020; e no prelo), nomeação que busca corresponder à ideia dos pós-modernos de que tudo isso acabou. Não há mais filosofia. O Real perdeu credibilidade, conforme Lyotard (1998). Portanto o Fundamento, a Verdade, a Representação que nós humanos somos capazes (ou éramos) de fazer do Real, enfim, acabaram.

Desse Real nós sacávamos a *sua* verdade, a *nossa* verdade, e daí estabelecíamos toda a dinâmica de verdade e liberdade como fundamento, chão onde se habita, o nosso *ethos* — a habitação humana entre o que nós humanos não

¹³⁷ Professor titular emérito (Escola de Comunicação da UFRJ) | Coordenador do Programa de Estudos Avançados (IDEA) e do Laboratório de História e Sistemas de Pensamento.

somos: as coisas, os animais, os deuses. Foi decretado o fim disso tudo. Foi um *diktat*, porque não pôde ser pensado e refletido. Eles, os pós-modernos, se fossem refletir essas afirmações, teriam que entrar no terreno da Verdade, teriam que disputar a verdade das determinações de mortes e de fins que anunciavam. E se entrassem nessa disputa, já a teriam perdido antes de começar o discurso. Eles simplesmente declararam e passaram adiante. E o mundo veio a se organizar não mais em função de *ser, ser e haver, dar-se ser (Es gibt Sein), ser como horizonte do tempo*, já que também a história eles decretaram que acabou.

Isso tudo é para ser levado a sério, porque é um sintoma. Não é preciso discutir ponto a ponto com Baudrillard (1981), por exemplo, o conteúdo do que ele diz. O importante é a qualidade sintomática do conjunto de pensadores (sociólogos, antropólogos, filósofos da ciência, tecnólogos) de índole pós-moderna que se dispuseram a dizer, de algum modo, que o Real perdeu a graça. Um neurônio é só um neurônio, enquanto que uma célula-tronco pode ser um neurônio, pele, tecido ou célula hepática *dependendo da demanda*. Se houve um grande incêndio e há vários queimados, o que um neurônio, ele mesmo, pode fazer? Nada. Já uma célula-tronco pode: ela gera pele. Ela se extingue ali nesse “gera pele”. Mas algo foi demandado a ela e ela cumpriu. Demanda, consumo, qualidade técnica e eficácia são decorrências do que Heidegger chamou, em seu ensaio seminal *A questão da técnica*¹³⁸ (1970; 2002), de *arrazoamento do mundo*. A planetarização da técnica nos permitiu uma globalização feita sob o regime da eficácia tecnológica e do consumo.

¹³⁸ A conferência *A questão da técnica (Die Frage nach der Technik)* foi proferida por Martin Heidegger em 1953. O texto foi publicado pela primeira vez na obra *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 1954). Em francês, Cf. Heidegger, 1970, p. 9-48; e em português, Cf. Heidegger, 2002, p. 11-26.

Esse é o momento em que nós nos encontramos, em que o mundo se tornou um mercado. Isso não é nenhuma novidade. Marx previu e tratou disso em *O fetichismo da mercadoria e o seu segredo* (1971, p. 64-112). A questão é: mercadoria hoje podem ser as subjetividades, os corpos, os valores. Toda e qualquer forma de alteridade pode estar posta para consumo e pode se dar a consumir. Basta pensar nas redes sociais como o Instagram. Dar-se a ver é um modo de oferecer-se ao consumo — e oferecer-se na sua intimidade exposta simuladamente, ou seja, no modo de simulacros.

Há nessa conjuntura uma batalha para travar pela Verdade — pela natureza, concretude, dinâmica e sentido do Real (seja lá o nome que se dê ao que é *Real*), Verdade e Sujeito. Essa relação entre Real-Sujeito-Verdade vinha sendo um ambiente da reflexão filosófica. Em função desse ambiente é que tenho proposto, há tanto tempo, repensar algo sobre a grande filosofia dos sistemas. Essa grande filosofia é notável, exuberantemente maravilhosa. Nada a opor a ela. As ‘grandes filosofias dos sistemas’ vêm desde Aristóteles, que formulou o primeiro deles, a Hegel, que talvez tenha elaborado o último. (Estou entendendo *sistema* como um todo inteiramente fechado, sem resto. Um buraco negro filosófico. Nada entra e nada sai. Está completo. Tudo tem que caber ali. Conta sem resto: vírgula zero zero.)

E o que não cabe em um sistema que explica tudo, o tudo *explicado*? A vida e o mundo não cabem, porque são caóticos, desordenados, cheios de corpos e desejos, de demasias e excessos. O mundo, a vida não cabem nos sistemas. E essa exclusão funcionou bem por dois milênios e meio. Mas chegamos ao momento atual — algo da década de 1980 para cá — *em que é da vida que se trata*. É o momento em que o mundo está arrazoado pela eficácia tecnológica. Há agora uma só forma de o homem, provocado pela essência da técnica moderna, se dirigir à

natureza: exclusivamente no modo da *exploração* e exigindo dela unicamente a resposta do serviço, da *disponibilidade*. Nesse momento — Heidegger nos avisou (*Op. cit.*) — é possível que a própria essência humana e a liberdade estejam profundamente ameaçadas. Pode ser que um dia nós acordemos para o espanto de um mundo inteiramente regido pela essência da técnica moderna — ou como talvez disséssemos hoje, pela eficácia tecnológica.

Então, trata-se de voltar o pensamento para o vivo da vida. Heidegger (*Op. cit.*) propôs fazer isso pela arte, que partilhou, na sua origem, a mesma essência da técnica, isto é, o deixar vir — o *poiein*, o ato do poeta, que pode ser um fabricante de sapatos ou o criador da *Ilíada*. Depois elas se separaram, de modo que a técnica (a essência da técnica) ficou regida pela utilidade, enquanto a arte (o ato *poiético*, a criação, o deixar vir, o pôr em presença) ficou à margem. Elas não viveram a mesma vida durante esses vinte e quatro séculos de história — desde Platão. A indicação que Heidegger nos dá no referido ensaio é que só algo que seja consanguíneo da técnica, mas suficientemente estranho a ela, pode olhar dentro da sua essência. Essa é a arte. E foi em função disso que ele fechou esse ensaio com a frase, tão enigmática quanto bela, que Oscar Federico Bauchwitz trouxe em uma de suas falas neste VI Colóquio Internacional de Metafísica¹³⁹: “Questionar é a piedade do pensamento” (*Op. cit.*, p. 48). Piedade é o que põe o sagrado em vista. E o sagrado é a vida. É também onde se morre, onde se faz a experiência decisiva do limite.

Isso foi o que entrou em disputa filosófica *contra* (proponho) o espírito de sistema, quando Nietzsche usou o seu martelo. Foi com isso em mente que comecei, há dez

¹³⁹ Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=dlSRm12yCrg&list=PLTCMaf6vWiB9LzIcy5qS00Ot2EyKKqmMf&index=2>. Acesso em: 27/09/2021.

anos, a escrever *Os assassinos do sol*, para tentar compreender o sentido (não para *confirmar* ou *discordar* dos pós-modernos) desse ‘fim’ do Real, do sujeito, da representação e, sobretudo, da Verdade. (Homenageio-a pondo-a em maiúscula.) Interessou-me antes entender, refletir o (e sobre o) momento da nossa história em que se diz que ela acabou. Que, portanto, o ‘sol’ pode ter se posto pela última vez. Não se levantará mais, disseram; terá morrido nas nossas mãos: *os assassinos do sol*.

A pergunta que me acompanhou ao longo de todo esse trajeto, dos pré-socráticos ao século XXI, foi: quando um filósofo pensa e fala, o que ele está *fazendo*? — Sem a consciência, por certo, de que o está, justamente, fazendo. Porque o *feito* está no seu futuro, que ele não sabe — mas é todo o nosso passado, e nós o sabemos. Podemos então dizer o que ele disse sem precisarmos simular que estamos na sua época, que vamos pensar no nível em que ele pensou para não sermos anacrônicos. O anacronismo, quando virtuoso, é um recurso importante para esse tipo de história dos *paradigmas* filosóficos, ou de genealogia, que poderíamos expressar como um princípio de método: Nós dispomos de todo o tempo o tempo inteiro; não precisamos simular que *não* em nome de uma qualquer objetividade.

Vinha então contando essa história dos paradigmas filosóficos. Estava para acabá-la e precisei interrompê-la por conta do que aconteceu há quase dois anos: a pandemia. A pandemia suspendeu inteiramente todo o desejo, toda a pulsão na direção de um pensamento que especulasse em termos de paradigmas mentais e intelectuais forjadores de épocas. Há quase dois anos — pode até ser que isso não constitua uma época; sempre dizemos, talvez mais para afagar o nosso coração e as nossas esperanças, que “vai passar” — nós estamos vivendo numa dimensão em que *não morrer é o essencial da vida*.

Estávamos acostumados a envelhecer. O século XX inventou a adolescência e também a velhice. Morrer muito velho se tornou muito possível. Quando começaram a vacinação, o primeiro lote foi destinado a pessoas acima de 90 anos. Morrer muito velho veio a ser uma perspectiva de morrer tal que a morte não precisasse estar permanentemente posta no nosso horizonte, fazendo-nos experimentar o limite como constitutivo da nossa qualidade de humanos. O horizonte passou a estar muito distante; a morte tão adiada que não precisava entrar nas nossas contas da vida. É como se morrer muito tarde pudesse significar morrer menos, morrer por menos tempo. Nós vínhamos nos acostumando e nos preparando para isso, para vivermos mais de 100 anos — para que isso se tornasse quase uma banalidade na nossa época.

Mas o vírus chegou e bateu na nossa vidraça; e disse que não seria mais assim. A morte se tornou uma espera curta; um horizonte quase imediato. O medo novo — diferentemente da angústia, que Heidegger também nos ensinou (1988) — decorre de o tempo ter ficado suspenso. A suspensão do tempo — sobretudo a do presente — é a *qualidade* desse momento que estamos vivendo. Os relógios e os calendários têm de perder sua arrogância; não são mais eles que medem os dias iguais, os dias de retenção, de estar em casa, dias em que — ao contrário do a que nos habituamos tão longamente — o lugar da vida (o dionisiaco, o da festa) não é mais *lá fora*. Lá fora é o lugar da morte. Para sairmos, temos de nos preparar, seguir um programa. E para voltarmos, temos de nos purgar. É quase um pedido de desculpas. O banho lustral que tomamos depois de voltar para casa é uma reverência que prestamos diante da morte, que andou conosco todos os passos que demos lá fora. *Aqui dentro* ficou sendo então o lugar da vida — não mais o da intimidade que se recolhe, mas o da vida que floresce em estufa.

Os novos regimes de subjetivação, as novas relações com o tempo (o tempo suspenso, a espera breve), a nova relação com a morte (a morte curta), tudo isso desorganizou o que há para pensar — aquilo que Heidegger ao longo da sua obra chamou de ‘o mais digno de ser pensado’. O mais digno de ser pensado hoje talvez seja esse fato, novo na ordem dos acontecimentos, de que *é a morte que nos apresenta a vida*. É a vida que precisa ser pensada. E dessa, efetivamente, os grandes sistemas não dão conta. A reflexão descarnada da filosofia não dá conta. E nós precisamos buscar, como quem braceja para não se afogar, as dimensões *éticas* e *políticas* do pensamento. *Ethos* é a experiência da habitação, do estar no seu lugar próprio, na sua morada, na sua *demora*. Política implica estar no seu lugar próprio junto de outros e estabelecendo um comum.

A busca desse caminhar, desse modo de pensar, não é nenhuma novidade. Foi estabelecida, por exemplo, pelos “pensadores menores”: estoicos, epicuristas, céticos e cínicos. Além de Santo Agostinho (que não foi um sistêmico), Montaigne, Pascal, Nietzsche, Heidegger (depois de *Ser e tempo*¹⁴⁰, onde talvez ainda haja um pequeno desejo de sistema) e Foucault. Então não é nenhuma novidade a busca desse pensamento que cola na vida. Não é uma novidade, mas é uma urgência. Trata-se de uma emergência¹⁴¹ tanto no sentido de algo que emergiu nesse momento quanto no sentido de que não há tempo a perder para isso.

¹⁴⁰ Em alemão: *Sein und Zeit* (publicado originalmente em 1927). Em português, Cf. Heidegger, 1988.

¹⁴¹ Questão-chave apresentada no vigente Projeto de Pesquisa *A ressurreição do sol: a filosofia e a vida comum no contexto cultural-comunicacional pós-moderno* (Amaral, 2018), desenvolvido no Laboratório de História de Sistemas de Pensamento (LHSP) do Programa de Estudos Avançados (IDEA), vinculados à Escola de Comunicação da UFRJ.

Isso (esse momento nosso, esse último ano e meio) se define, proponho, como um momento em que a Terra invadiu o mundo; e o vírus é a forma dessa presença, dessa invasão. “A Terra invadiu o mundo” significa: há muito tempo (milênios), nós (ocidentais, claro; eu não conseguiria dar conta de mais do que isso, e já é um excesso) estabelecemos, pela filosofia e outros recursos de que dispusemos, um desejo de dominar a vida. Um exemplo desses recursos está na arquitetura. O templo é aquilo que está cercado de tal modo que se abra para cima (para o céu); e o seu limite é uma espécie de *logos* (no sentido mais próprio, mais antigo e mais potente, expresso antes de ser traduzido e interpretado como *razão*, e de merecer uma disciplina só pra si: a Lógica). Esse estar cercado limita, protege e defende do excesso, das demasias, do haver demais coisas, gentes, deuses. Haver demais ameaça.

E aqui proponho uma hipótese que, infelizmente, não tem como ser demonstrada. Infelizmente nós não dispomos dos papiros do mar Egeu como dispomos, ainda que precariamente, dos do Mar Morto. Se um dia descobríssemos os papiros do mar Egeu, isso seria uma revolução extraordinária para a filosofia e para o mundo todo. Não dispomos. Mas formulo a hipótese de que o sentimento de situação, o *ethos*, a base psicológica (usando aqui essa palavra frouxamente) da nossa cultura — conforme os gregos a formularam muito arcaicamente no tempo do *mythos*, nos tempos homéricos —foi a da simultaneidade, difícilíssima, entre uma *atração* pelas multiplicidades abertas do mundo e um *temor* de dissolução, de mistura que desindividualiza ao extremo, como ocorre com uma gota no oceano.

Atração e temor (amor e medo) podem ter se estabelecido lá nos inícios, no tempo em que ainda se misturavam homens e cavalos ou deuses e mulheres; quando centauros e semideuses apareciam como modos de

organizar a demasia de multiplicidade. Um *cosmos* que permitia dizer que há deuses e há humanos, mas há também semideuses; há homens e há cavalos, mas há também centauros. Desde aquele tempo a balança entre o temor e o amor às multiplicidades, às demasias, aos excessos, à *plethora* estava estabelecida. Uma ânsia de abismo e um desespero de deserto moveram os nossos muito antigos ancestrais a procurar um equilíbrio, uma estabilidade entre o amor e o temor das multiplicidades, entre dar e reter as demasias, que os pré-socráticos admiravelmente fizeram na sua intuição sobre o que é comum em tudo, ou seja, o *Ser*¹⁴². Lembrando Heráclito: “Mas, o *logos* sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular” (DK 22 B 2)¹⁴³.

Logos (aquilo que é comum) e *physis* (a força que faz brotar, põe na presença e aí mantém numa aparência) encontraram esse equilíbrio com *ser* (verbo no infinitivo), *infinitamente ser* (porque nada não é). *Ser* tanto na dinâmica da explosão, da disseminação, das multiplicidades (*physis*), quanto na dinâmica correlata e não oposta de retenção constitutiva, biunívoca, da recolha, da conservação, da preservação, da proteção do *logos*. Daí vem essa lindíssima compreensão da verdade (*aletheia*) como não velamento do velado, não ocultação do oculto, não encobrimento do encoberto. Daí derivaram as ideias de desvelamento (*des-velamento* é uma ação humana, não é o mesmo que o dar-se e reter-se *da physis*, que vigora na expressão *não-velamento*), desencobrimento e descoberta, que depois se formularam. A verdade é a própria realidade do ser na dinâmica de *physis* e *logos*. Verdade como dar e reter.

¹⁴² Para o aprofundamento das questões aqui abordadas sobre os pré-socráticos e a filosofia grega, Cf. AMARAL, 2015b (v. 2, Os gregos - séculos VI a.C a I d.C.).

¹⁴³ Cf. Fragmentos. Sobre a Natureza (DK 22 B 1-126). In: *Os Pré-Socráticos*, 1996, p. 96.

Ainda Heráclito: “Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (DK 22 B 30)¹⁴⁴. Ou seja, mostra e retém.

Mostrar e reter não é algo da ordem do discurso. Não é o discurso que revela aquilo que a natureza esconde (*physis*, que foi depois interpretada, traduzida e tratada como natureza por uma ciência própria: a Física). Não. Esse é um movimento do qual nós, os humanos, fazemos parte. É algo como o marulhar das marés. Para haver maré, é preciso haver terra e água. Se só houver água, é abismo. Se só houver terra, é deserto. O movimento das marés se dá de tal forma que se a água oculta a terra, nós dizemos que é maré cheia, porque sabemos que a terra está oculta e que a água se retirará. Então a água vai desaparecer e a terra aparecerá. E diremos, desse modo, que é maré baixa. Esse movimento, esse marulhar, é a verdade: *aletheia*. E nós, nele — nesse movimento, nesse marulhar; e não fora olhando e julgando.

Essa foi talvez a única experiência que se fez com esse rigor extraordinário. Aqui, claro, estou lendo como Heidegger leu. Haverá outros pré-socráticos para outros gostos. Estou falando do rigor extraordinário, originário, da concomitância de *physis* e *logos* — antes da tradução por *natureza* e *razão*, e a separação entre os dois. *Physis* e *logos* como as duas páginas de uma folha de papel. A integralidade, a inteireza de *ser* é a folha. Mas a folha precisa de duas páginas. Não é possível rasgar a folha sem rasgar as duas páginas. Não é possível dobrar uma página sem dobrar a outra. Trata-se, então, de uma concomitância que, no entanto, não é uma igualdade; são dois movimentos cósmicos — num tempo em que *cosmos* também não era o espaço sideral — de ordem na desordem, de harmonização

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 99.

do desarmônico. (Pensando em *cosmos*, temos ainda hoje “cosmética” para lembrar o que trata da beleza, da justeza, da justiça, da ordem, da verdade.)

E logo em seguida, no século V a.C. (estávamos com os pré-socráticos no VI a.C.), aqueles que se chamaram de sofistas se sentiram pressionados (talvez impressionados) pelo fato de que os seus colegas do século anterior tenham se ocupado tanto com *ser* e *não ser*. Afinal, para os míticos anteriores, isso era indiferente. Essa questão não havia. Um centauro é um cavalo; mas não, porque é um homem; mas não, porque é um cavalo. Então tanto é quanto não é. Talvez Heráclito ainda tenha percorrido, generosamente, essa ponte de ida e volta (que depois Parmênides explodiu) com os míticos quando disse: “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos” (DK 22 B 49a)¹⁴⁵. E depois tivemos a chicotada parmenídea: “Nem de não ente permitirei que digas e penses; pois não dizível nem pensável é que não é” (DK 28 B 8)¹⁴⁶.

Essa preocupação pré-socrática com o *não ser* pode ter sido exatamente o que levou os sofistas, que foram grandes pensadores, a perderem a luta que Sócrates e depois Platão lhes moveram. É fato que eles perderam. Saíram da história quando Aristóteles condenou todos os anteriores a Platão (ele dizia pré-platônicos) a não serem filósofos. Eles foram derrotados e saíram da história. Mas pensaram grande em termos de *ser* e *não ser*. É atribuída a Górgias a ideia de que *nem ser nem não ser são* (Cf., por exemplo, *Górgias de Leontinos*, 2017, p. 85-92). Imagine-se o livro para sustentar essa tese!

Nesse momento, no século V a.C., começou uma história que nunca acabou. Veio, talvez, findar aqui, na pandemia atual. Trata-se da história da progressiva, e muito

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 101.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 134.

violenta, separação entre o que é da ordem da demasia (do haver demais, do excesso, da *pletora*) e o que é da ordem da interioridade, do homem — que, segundo Protágoras, citado por Sócrates no *Teeteto*, “é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem” (Cf. Platão, 1973, 152a, p. 32). Essa longa separação permitiu (ou exigiu) que a *physis* fosse colocada em um lugar lá fora. A exterioridade é uma invenção — estratégica; talvez não voluntária, intencional — sofística. O externo, o exterior, o lá fora é o lugar da natureza a partir de agora. Aqui dentro, onde *logos* vai ser entendido, interpretado e traduzido como *razão* (*logos* = *ratio*), ou bem habita o poder da linguagem que convence, ou bem a força da busca da verdade que não se possui. Mas que também a *physis*, a *natureza*, não possui. Porque ela é simulacro; ou ela é cópia. Ela adquiriu um nível de degradação que foi sendo experimentado como cada vez mais agudo.

Os sofistas tentaram destruir aquela tensa unidade pré-socrática (unidade de dois: *logos* e *physis*). Separaram, como se fosse possível, uma página da outra da folha de *ser*. Não conseguiram, naturalmente, porque o que aconteceu nesse momento foi que a compreensão de serem todas as coisas (que conveniente nós dispormos de uma língua em que o infinitivo é flexionado!) se esvaiu, e *ser* passou a ser um objeto (o grande objeto), um ente (o grande ente — aquele que rege todos os entes). Que seja! Mas a pergunta *o que é?* só pôde ser feita a partir do momento em que *logos* e *physis* foram separados, e em que o lugar de *physis* foi determinado como *lá fora*. Quando *physis* foi abandonada pela potência de ser, e essa se investiu, pela metade, na ordem do *logos*: o inteligível — *eidos*, *idea*, *ousia*, *morphé* (segundo se seja mais platônico ou mais aristotélico). É a *isso* que doravante se dirige a pergunta filosófica. É ao *Bem* como *Idea* de todas as *Ideas*. É ao

gênero supremo, à primeira causa incausada, ao primeiro motor imóvel. É aí que nós temos de ir para saber de *ser*, como Aristóteles definiu e qualificou na *Metafísica* (1981). A metafísica é a ciência *do ser* da verdade e da verdade *do ser* — do ser enquanto tal e na sua totalidade.

Ser se tornou agora substantivo. E torna-se substantivo no momento da ruptura da grande tensão, da hipertensão constitutiva, poderosíssima, de *logos-physis* juntos. Esse é o movimento sofístico, o da *dissimetriação*, da hierarquização, quando *logos* predomina sobre *physis*. *Physis* é expulsa e o mundo começa a ser construído, para nós, como um *logos* que tem paredes que fecham o interior; tem muralhas dentro das quais estão as cidades. É a muralha que define a cidade. É o *logos* que define a *realidade do real*; enquanto a *physis* é *lá fora*. Temos um diálogo em que Sócrates passeia conversando com Fédon, presumivelmente sobre o amor, e eles param perto de um riacho, debaixo de uma árvore, para descansar. Sócrates então confessa que não tem nada a aprender ali, junto dos entes naturais. Ele aprende mesmo é na cidade. Metaforicamente, podemos pensar que Sócrates estava dizendo que é na *pólis*, na *ágora*, que a ignorância pode se exercer, porque ela precisa de outros; precisa da dialogia; precisa de um *logos* que passe de um lado para o outro. Não precisa da natureza, desse regato ou dessa árvore, que não ensinam nada¹⁴⁷.

Um mundo foi sendo constituído aí — que depois se chamou de *cultura*. Um mundo *humano* em que a natureza — com toda sua *caoticidade*, portanto com seu risco de nos fazer perder nossa identidade, a do *logos*, que nos constitui e organiza ético-politicamente — é *um lá fora* que se faz cada vez mais distante. O mundo fechado sobre si mesmo pode ser sistematizado, pensado *sistemicamente* fechado,

¹⁴⁷ Cf. o Diálogo *Fédon* (Platão, 1972, p. 61-132).

como se fosse um laboratório. Fazem-se nos laboratórios experimentos que, em tese, são sobre a natureza (vírus, bactérias, alguma coisa de vivo). *Desde que não se quebre uma janela e não entrem os vírus, as bactérias, o vivo*; porque aí o experimento tem de ser suspenso — ele foi *contaminado*. A realidade natural contamina o mundo-laboratório, a cultura, que, desde o século V a.C. dos sofistas, nós criamos pondo a natureza cada vez mais longe, mais fora.

E nós cada vez mais protegidos. Cada vez mais desfibrados, porque essa proteção faz com que acabemos nos esquecendo daquilo que Aristóteles queria dizer quando definiu o homem como animal racional (e político) (1997, *Cf.* Livro I). Por que *animal* é aí o substantivo, e *racional* é adjetivo, qualidade? Aristóteles sabia — Hegel disse que ele foi o homem mais inteligente que pôs os pés neste planeta. Mas depois foi esquecido. A nossa animalidade, a nossa corporeidade, o corpo como tûmulo da alma, o corpo que, pelas suas demandas, faz esquecer, produz a amnésia das ideias, como nos disse Platão (que é anterior a Aristóteles, mas aqui vale o anacronismo) —, tudo isso foi sendo inventado maltratando o animal em nós.

O século I d.C. nos traz uma outra hipótese. Trata-se de um fato histórico, mas é uma hipótese cultural, filosófica, paradigmática. Ali se encontraram, inesperada e imprevisivelmente, duas culturas que não tinham nada para conversar lá na sua origem. A cultura grega do *ser*, da razão, do *logos* (a filosofia) e a cultura judaica da *fé*, de Deus, da religião. E *ser* não é Deus, a razão não é fé. E a filosofia não é religião. No entanto, depois desse encontro, razão e fé (a fricção de razão e fé) vieram a constituir a pedra fundamental de uma nova cultura: grega e não grega, porque judaica; judaica e não judaica, porque grega. Essa nova cultura foi herdeira de razão e fé. Nós somos ambas as coisas; essa é a nossa cultura — essa é que os pós-

modernos dizem que acabou. Não é a dos sumérios, acádios e persas. É a nossa (Cf. Amaral, 2015-2020).

Nesse momento, os padres apologetas, nos dois primeiros séculos dessa nova era, defenderam a primazia da filosofia cristã sobre a grega dizendo que a primeira dispunha de um melhor conceito de *natureza*. Claro, porque a natureza era, como tudo o mais, criatura do Criador — como nós, os humanos, também. Com a diferença de que nós possuímos o intelecto; e é pelo intelecto que a semelhança com Deus se faz. A natureza não o possui, de modo que ela goza, se assim se pode dizer, de uma relativa passividade, mas que precisa ser respeitada porque também ela é da ordem das criaturas, como nós.

Sim, Deus não é o *ser*. Porém vejamos o que Étienne Gilson (2006, p.126) chamou a *metafísica do Êxodo*: "Deus disse a Moisés: 'Eu sou aquele que sou'. Assim responderás aos israelitas: 'Eu sou' envia-me a vós" (Êxodo, 3:14)¹⁴⁸. Aí *ser* e Deus se encontram; fez-se um acordo teológico de razão e fé, que durou treze séculos. E a natureza foi sendo degradada nas dicotomias que vieram a ser feitas. O amor à natureza levou alquimistas à perseguição; e bruxas, mulheres que lidavam diretamente com as coisas naturais e retiravam delas suas virtudes curativas, foram levadas à fogueira. A natureza veio a ser o lugar do "príncipe deste mundo", aquele que desagrega: o diabo. *Diabolon* é o oposto do *symbolon*, o que junta. O que junta é o *logos*. O que separa (*diabolon*) é a natureza, com suas potencialidades demoníacas, que não está sob o controle da razão — embora seja criatura.

Nós sabemos a história de quando as ciências começaram a aparecer no século XV questionando o predomínio desse *logos* metafísico e teológico sobre uma *physis* que podia ser observada de outra forma: a que

¹⁴⁸ Bíblia, A. T, 2001. p. 83.

vieram a assumir as ciências modernas. No XV tivemos Copérnico, que não publicou seu livro em vida. No XVI, Galileu terá ou não dito *eppur si muove*, mas precisou *apostasiar* a sua teoria heliocêntrica; e Giordano Bruno foi para a fogueira. Temos ainda Bacon, que pensava na natureza como detentora de segredos, que a ciência tem o direito de lhe arrancar (Cf. 1979). E Berkeley, já no século XVII, que se propôs a elaborar sua filosofia sem levar em conta a hipótese de um real externo a ela, porque sua materialidade lhe parecia embaraçosa (Cf. 1973). E ainda Descartes, no mesmo século, que entregou o seu *corpo* à extensão, à *res extensa* da natureza lá fora (Cf. 1951) — o que chega pelos sentidos e engana, uma vez que a verdade está toda na *mente* (é *cosa mentale*, as ideias inatas).

Enfim, nós conhecemos a história. Desde a separação dos sofistas, ganhando agora ares de objetividade moderna. Uma modernidade que, separados homem e natureza, operou, desde o Renascimento, uma divisão de trabalho: a filosofia cuida do homem; o humanismo renascentista iniciou esse cuidado. E alguém precisava tratar da natureza: e as ciências foram se desenvolver como ciências *naturais*: ciências da natureza. - Mas não de verdade. Elas procuram, de fato, não o ente natural, mas as suas leis invariantes e universais, as *leis* naturais. A natureza mesmo — a maçã que caiu na cabeça de Newton — *não é objeto da Física*. A natureza admissível e admitida no mundo (cultura) está em estado de jardim zoológico ou jardim botânico, sob o controle de um *logos*, de um fazer sentido — sentido que nós lhe damos. E ela continua a ser temida; está lá para ser temida e isolada.

Vimos a filosofia e a ciência correndo juntas nos séculos XVI, XVII e XVIII. No XIX, a ciência tomou o trono da verdade, porque ela prova. A filosofia *hipotetiza*, demonstra a consistência lógica, a subsistência da razão, mas não prova. Não estabelece um protocolo que pode ser

repetido na Patagônia ou na Mongólia produzindo sempre o mesmo resultado. No século XIX a ciência tomou o trono da verdade, e a filosofia penou — pelo menos desde Kant, que inventou o juízo sintético *a priori* (Cf. 1985), já que a ciência não era capaz de, salvo a Matemática, produzi-lo. Com Kant, a filosofia estava se resguardando na sua última trincheira. E ao longo do século XIX, o século da História, as ciências naturais chegaram ao auge do seu positivismo descritivista, quantitativista. Nada havia ali de qualitativo no trato com a natureza.

No século XX, Heidegger, como adiantei, admiravelmente viu a planetarização da técnica e a redução da natureza a uma serventia apenas: a da disponibilidade. Portanto viu o domínio final sobre a natureza, que agora não ameaça mais porque o homem, provocado pela essência da técnica moderna, a explora. E só isso. Exige dela a disponibilidade, o estar disposta no sentido de estar diante (exterioridade, portanto) e estar desejosa de servir. Trata-se, então, da disponibilidade da natureza diante de um homem, já ele próprio provocado pela essência da técnica moderna. Nesse momento, a técnica é posta no seu sentido plenamente utilitário, de eficácia de produção. 'Produção' já não lembra mais o *ducere* de *conduzir*, *deixar vir*, ato *poiético* de criação, mas apenas — e isso está no ensaio de Heidegger supracitado (1970, p. 9-48) — *eficácia*: a de uma usina de força que se pôs sobre o rio Reno, por exemplo. O Reno está agora *determinado* pela eficácia da usina.

A partir daí, a ciência deu um salto mortal sem rede: largou a verdade. E assumiu a eficácia como *tecno-logia* (uma lógica tecno, uma tecno-lógica). É o momento, desde a década de 1940, em que pôde trocar a verdade abstrata pela mais concreta produção de resultados. Pensemos no terror da cápsula de gás durante a vigência do nazismo e da bomba atômica lançada pelos americanos. Nesses episódios, já não se estava mais pensando em verdade, a

verdade da natureza. Estava-se pensando em eficácia, em resultado útil. Essa ideologia da eficácia é um novo paradigma que começou a aparecer em meados do século passado e conduziu as décadas seguintes na direção dessa *exploração que produz*, dessa efetividade que se colhe no desejo de consumo locupletado, preenchido. *Tecno-logia*, eficácia e consumo: eis o tripé que acabará por conduzir o mundo a um estado de mercado. O mercado-mundo.

Nesse mercado universal estão pessoas, subjetividades, valores, imateriais. Tudo está posto na dimensão do desejo do consumo, do consumismo. E foi assim que nós globalizamos o mundo humano — aquele dos valores de limitação, contenção e domínio contra a invasão dos “bárbaros”, a *physis* descontrolada. A globalização atual — sabemos que houve outras: a de Alexandre, o Grande da Macedônia, a da lei romana, a da cristandade, a do Império Britânico — já dura uns 40 anos e é efetivada pela planetarização da técnica, pela eficácia tecnológica e pelo consumo. Essa globalização por meio da arrogância da técnica (da essência da técnica moderna) arrazouo tudo o que há. A arrogância da técnica nos permitiu fazer uma espécie de retorno à Pangeia, à antiga ideia de que a Terra esteve uma vez toda concentrada num lugar só. Esse é o mundo que criamos tecnologicamente.

O problema é que o mundo globalizado não reserva espaço à natureza lá fora. O ‘lá fora’ desapareceu sem que nós tenhamos determinado este desaparecimento como um objetivo teórico, estratégico ou político. De repente a Terra não teve mais lugar porque o mundo se expandiu globalmente. Neste momento, a Terra invadiu o mundo. O vírus é apenas um, terribilíssimo, movimento dessa invasão do mundo pela Terra, dessa indistinção atual de mundo e Terra, em que a grande desordem que os nossos antepassados temiam, por outros motivos, apresenta-se a nós agora do pior modo. Essa desordem é a que traz as

mortes desordenadas, as ondas sucessivas, as linhas ascendentes e descendentes, mas que voltam a nos assaltar, e que nos mantêm dentro. De modo que criamos para nós uma nova ética: a ética das máscaras — um esconder-se para proteger a si e aos outros.

Neste momento estamos sob esse paradigma pandêmico. Não se trata de um paradigma *mental*, como todos os outros foram. Não se trata de um *logos*; não é uma produção de sentido. É imediatamente existencial. Ele põe em jogo e em presença imediatamente vida e morte. E quando se disser, agora, que é uma questão de vida e morte, não se tratará de uma metáfora. Agora, sim, é uma questão de vida e morte. Nós estamos sendo chamados a *pensar de novo*, e isso é tremendo! É um imenso desafio. É também a graça de não precisar repetir e de reaprender a pensar. Nós estamos sendo chamados a pensar na conjuntura de morte e vida, com um tempo suspenso, um presente sem passado (o vírus não estava no nosso passado), um futuro do qual não sabemos (usamos vagos termos como “o novo normal” e a pergunta que fazemos ao futuro é: até quando?), a morte curta, o medo curto, os novos regimes de subjetivação — para darmos conta do fato de que a natureza agora está aqui. E de que nós, da pior maneira, redescobrimos que somos natureza, que somos um ente natural — um animal racional cuja razão, no entanto, e já tem tempo, adoeceu.

Referências

AMARAL, M. T. d'. *Os assassinos do sol: uma história dos paradigmas filosóficos* (9 volumes). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, v. 1 - Patrística, 2 - Gregos, 3 - Medievais, 4 - Modernos, 5 - Kant, 2015-2020. (v. 6 Românticos e Hegel, 7 - Kierkegaard e Schopenhauer, 8 - Nietzsche, e Posfácio no prelo.)

AMARAL, M. T. d'. *A ressurreição do sol: a filosofia e a vida comum no contexto cultural-comunicacional pós-moderno* (Projeto de

Pesquisa – LHSP/IDEA - UFRJ). 2018. Disponível em:
<http://historiafilosofiareligiao.com/hfr/uploads/file/amaral-m-t-final.pdf>.
Acesso em: 27/09/2021.

ARISTOTE. *La Métaphysique*. Tomos I e II. Paris: Vrin, 1981.

ARISTÓTELES. *Política* (tradução, introdução e comentários de Mário da Gama Kury). Livro I. Brasília, Editora UNB, 1997.

BACON, Francis. *Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza / Nova Atlântida* (tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade). Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BAUDRILLARD. *Simulacros e simulações*. Lisboa: Relógio d'Água, 1981.

BERKELEY, G. *The principles of human knoledge*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano & Três diálogos entre Hilas e Filonous em oposição aos céuticos e ateus* (tradução de Antonio Sergio). Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BÍBLIA, A. T. Êxodo. In: *Bíblia Sagrada*. 45. ed; Petrópolis: Vozes, 2001, p. 80-125.

DESCARTES, R. *Méditations*. Paris: UGE, 1951.

GILSON, Étienne. *O espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GÓRGIAS DE LEONTINOS. *Tratado do Não-Ser: apresentação e paráfrase do Tratado do Não-Ser no MXG. Coleção Sofistas - v.1* (organização de Aldo Dinucci). São Paulo: Oficina do Livro, 2017, p. 85-92.

HEIDEGGER, M. *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard, 1970.

HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências* (tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Schuback). Petrópolis: Vozes, 2002, p. 11-26.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Partes I e II (tradução de Marcia Schuback). Petrópolis: Vozes, 1988.

KANT, I. Critique de la raison pure. In: *Oeuvres philosophiques*. Tomo 1. Paris: Gallimard. 1985. p. 607-804.

LYOTARD, J-F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

MARX, K. O fetichismo da mercadoria. In: *O Capital: Crítica da Economia Política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, p.64-112.

NIETZSCHE, F. *Oeuvres philosophiques complètes*. Paris: Gallimard, 1971.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Fragmentos, Doxografia e Comentários. *Coleção Os Pensadores*. (seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza). São Paulo: Abril Cultural, 1996.

PLATÃO. Teeteto. In: *Diálogos*, v. IX, Teeteto - Crátilo (tradução de Carlos Alberto Nunes). Belém: EDUFPA, 1973. p. 18-116.

PLATÃO. Fédon. In: *Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista, Político* (tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa). *Coleção Os Pensadores*. 1. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1972, p. 61-132.

PLATÃO. *Collected dialogues*. Princeton: Princeton University Press, 1961.

Parte III

Heidegger - habitar e habitação

El (ficticio) hospicio del pensar

Fernando Gilabert¹⁴⁹

1. Introducción

El trabajo que aquí se presenta es un desarrollo de ciertas apreciaciones que el autor del mismo ya contempla en otros estudios (publicados y pendientes de publicación) (Gilabert, 2020; Gilabert, 2021). El motivo de este desarrollo es la pertinencia para lo que es requerido: se trata esta vez de pensar metafísicamente el habitar y lo inhabitual, como dos regiones que, de algún modo, tienen una conexión íntima que se ha de sacar a la luz. Ello supone un problema a pesar de que ambos términos, en su empleo cotidiano, parecen indicar una certeza acerca de los objetos referenciados. O mejor dicho, precisamente es por esa aparente evidencia por lo que el pensar se muestra descolocado cuando se ha de enfrentar a semejantes conceptos dados por sabido.

Siempre se está habitando y lo inhabitual, lo extraño, es aquello que no es lo cotidiano y familiar. La vida cotidiana acoge dichos términos por su cercanía, lo que le da un cierto aura de evidencia, pero este aura se desmorona cuando tratamos de formular el habitar y lo inhabitual más allá del, valga la redundancia, concepto preconcebido. Se impone pensar, sin embargo, aquello que se quiere decir con el habitar y con lo inhabitual porque, parafraseando a Heidegger, es un tema en cuyo ser va el ser mismo (Heidegger, 2006, p. 191). En el ser del habitar y de lo

¹⁴⁹ Archivo Heidegger - Universidad de Sevilla.

inhabitual hay algo que dice algo fundamental del ser que cada cual "es".

Este estudio pone el foco primariamente en el habitar. Sin embargo, dicho habitar tiene que ver también con lo inhabitual. La conexión íntima y aparentemente ignota se desvela en el pensar mismo. Adelantando acontecimientos: el pensar piensa el habitar habitando y sin embargo no puede habitar en ningún lugar, porque toda habitación se le muestra extraña y no la siente como propia, como un hospicio al que se acoge temporalmente a fin de tratar de poner en pie su propia morada. Y sin embargo, este hospicio también posee paredes de humo, siendo por lo tanto una casa de acogida ficticia.

2. Heideggerianismo

Es necesario señalar antes de proseguir y entrar en la materia anunciada, que las reflexiones que en el presente trabajo se exponen son de clara inspiración heideggeriana. El filósofo de la Selva Negra será el guía de este estudio. Pero en el modo en que se emplea aquí su pensamiento, no sirve para llevar a cabo un estudio acerca de lo que señala acerca del habitar y acerca de lo inhabitual, realizando una síntesis de su pensamiento sobre esas cuestiones y haciendo una labor meramente erudita y académica, con un alto valor para especialistas en Heidegger o en el pensamiento hermenéutico, fenomenológico y ontológico en general. Más bien, lo que se pretende es, tal y como el mismo Heidegger hace, tomar un camino propio donde se desarrolle la pregunta por el ser partiendo de la experiencia fáctica, concretamente de ese lugar de acogida (o no lugar) donde habita el pensamiento.

Se trata de emplear los elementos de la filosofía heideggeriana como una caja de herramientas, matizando una vez más esta expresión empleada por el autor de este

trabajo en otras ocasiones a fin de evitar que se confunda con un manual de instrucciones para la vida. Porque nada más lejos de la intención de Heidegger que dar pautas acerca del cómo vivir la vida propia; de ser así hubiera publicado un tratado moralista (Y en Heidegger no hay lugar para una moral sistematizada). Las herramientas más bien son una invitación a la reflexión, unos útiles que ayudan y apoyan la tarea del pensar.

3. El lugar donde habita el pensamiento

Partiendo de estas aclaraciones previas hay que acometer la cuestión por el lugar del pensamiento, cuál es su lugar y dónde tiene lugar. Al formularse así la cuestión parece que el pensamiento debe de tener un lugar donde acogerse, un sitio propio desde el que se desarrolla, vale decir, que el pensamiento tiene algo así como una casa, un hogar en el que habita. Desde ese hogar es desde donde parte la reflexión filosófica y, si se extravía, tiene esa casilla de salida como salvaguarda a la que regresar. Pero, sin embargo, ese punto de partida, ese hogar natal del pensamiento, desde el que parte, ya queda atrás. Siempre se mira desde el retrovisor, puesto que el divagar acerca de la cuestión del pensar siempre se realiza estando en camino, el punto de partida está detrás. El hilo de Ariadna que lleva al inicio del laberinto permite una arqueología del recorrido del pensamiento, pero sin embargo, esa misma arqueología descubre que el hilo se deshilacha a veces y que en un determinado momento la bovina se completa sin estar ni por asomo al principio del laberinto, en el lugar originario donde empieza la reflexión.

Y sin embargo existe un interés en volver a ese lugar originario donde comienza el pensar, no en el sentido de una Historia del pensamiento (de la filosofía), sino una génesis, un punto cero del pensar, del que parece no poder

desligarse la reflexión mientras avanza. Ese lugar originario al que vuelve la vista la reflexión antes de seguir avanzando (aun y cuando la mirada no alcance a vislumbrarlo) es una excusa que permite soportar los sinsabores de la vida cotidiana: si al avanzar se dan pasos en falsos, siempre puede enmendarse el error, dar marcha atrás, volver al Edén perdido en la metedura de pata y no seguir errando por la tierra de hierro (*Deuteronomio*, 28, 23).

Este estudio, siguiendo la estela heideggeriana, ya anuncia que no hay vuelta al punto de inicio, que éste es insondable, puesto que la bovina de hilo se completa sin haber llegado. Con ello se expone la posibilidad de que no existe la casa natal, que no se parte de ningún lado y que el pensamiento no tiene un lugar patrio, sino que es siempre nómada. Que ese hogar primigenio al que se debe, quiere o puede volver, responde a las habladurías de la vida cotidiana (Heidegger, 2006, p. 167), encontrándonos siempre en un paraje inhóspito, es más, en el abismo (Heidegger, 2006, p. 188). Errar como un nómada, caminar sobre el abismo, es lo propio del pensar; no hay hogar, pero no porque se pierde en la memoria, sino porque no hay nada al comienzo, porque ni siquiera hay comienzo.

4. *Estar en un lugar*

Es pertinente una aclaración. En el presente trabajo se alude repetidas veces a el "lugar" propio del pensamiento, el "lugar" de origen. Aquí "lugar" tiene una serie de connotaciones especiales, de sitio concreto y determinado, que es necesario demarcar y resaltar a fin de no inducir confusiones en su sentido y significado. No tener lugar, como parece que es el caso del pensamiento, no tiene en este estudio el significado de que no ocurra, de que el pensamiento sea algo ficticio que "no tiene lugar". El pensamiento si ocurre, acaece, pero no tiene un "lugar", un

espacio de situación. La aclaración es necesaria a pesar de parecer algo obvio, máxime cuando el autor, siguiendo a Heidegger una vez más, considera que con "lugar" se denota algo que tiene cierto sentido estático.

Mediante el adjetivo "estático", puede parecer que se hace referencia a que con "lugar" determinamos un punto localizado en el espacio, concretamente aquel en que se encuentra el pensamiento, como si este "lugar" fuera un asentamiento sedentario del que parte en origen el pensamiento nómada. Sin embargo, el adjetivo "estático", de igual modo que el sustantivo "estatismo", vienen etimológicamente del verbo "estar", verbo a la postre crucial para entender los planteamientos heideggerianos en su traducción al castellano (Ordóñez-García, 2015). Porque en alemán, el idioma en que Heidegger realiza sus reflexiones no hay dos términos que diferencien el sentido de "ser" y "estar", sino que, esto es sabido, para ambos se emplea el verbo *sein*.

En castellano (y en portugués), sin embargo, está la diferencia entre "ser" y "estar", diferencia, como se señala, que no es nueva en relación al pensamiento de Heidegger. *Sein* puede traducirse como estos dos verbos irregulares, pero también como "existir", del mismo modo en que ocurre con *To Be* en lengua inglesa o *Être* en francesa. Dos vocablos remiten a dos conceptos distintos en el hablar cotidiano de los castellanoparlantes, pero en varios idiomas, entre ellos aquel en que piensa Heidegger, el motor de este trabajo, se emplean de manera indisoluble. Aun más, monta una triada que coimplica "ser", "estar" y "existir". En castellano, puede diferenciarse de algún modo al señalar coloquialmente que "ser" implica esencia y "estar" hace referencia al lugar, a la situación, al estado. Con "ser", para los hispanohablantes y siempre de forma cotidiana (lo que no implica que sea su sentido real), hacemos referencia a lo inalterable e inmutable en alguna cosa, mientras que "estar"

señala a lo que es una cosa en cada momento y lugar (Real Academia Española, 2014). "Ser" es un verbo auxiliar que afirma de un sujeto aquello que es su atributo: Fulano es rubio y con ello se afirman ciertos caracteres de Fulano que lo definen. Pero el "estar" implica un hallarse, implica un lugar. Ese lugar es situación, condición o "modo actual del ser" (Real Academia Española, 2014). Ese hallarse es lo que lo distingue del "ser", señalando algo de carácter temporal y circunstancial, bien sea una localización, bien sea un estado afectivo.

Desde el pensamiento de Heidegger, la existencia es prioritaria. La existencia siempre implica temporalidad, no es lo que permanece, como sucede en la identificación de esencia y substancia en la filosofía de Aristóteles (*Metaphysica*, V, 8, 1017b). La afectividad, que es aquello que condiciona siempre a la existencia, porque siempre se "está" en un estado anímico, siempre es temporal, indicando ese predominio del "estar", ya que el ánimo se mide en "estados". De este modo, todo "estar" implica un "ahí" (*Da-sein*), que apunta hacia el momento presente de la existencia subjetiva en relación con el tiempo concretado en el momento presente.

5. Estar-en (un lugar)

Entre los planteamientos de Heidegger, sobre todo los que ofrece la ontología fundamental descrita en *Sein und Zeit*, se encuentra un indicio que puede ser determinante para el propósito central de este trabajo, a saber, la determinación del lugar en que se halla el pensamiento. Dicho indicio viene determinado por el primero de los existenciales desgranados en la considerada obra magna del filósofo: el *In-der-Welt-sein*, que siguiendo las pautas del trabajo de Rivera Cruchaga (Heidegger, 2009) y lo señalado en el punto anterior, se traduce como *Estar-en-el-mundo*.

Con dicho existenciarlo, se fija la existencia de manera particular como sí-mismo (el quién en el modo de la cotidianidad media) y como condición de posibilidad de la propiedad e impropiedad de dicha existencia (Heidegger, 2006, p. 53). Aquí se va a emplear para determinar la circunstancialidad del pensar. La existencia particular siempre viene determinada desde un punto y se encamina a otro, siempre es un presente concreto caracterizado por una afección y contextualizado en un tiempo y espacio concretos, que a su vez son compartidos y establece la base de sus posibilidades.

El estar-en de la existencia siempre se da en el mundo. Existir es estar-en-el-mundo. Podría ponerse en cuestión si el lugar del pensar es el mundo, como algo que tiene existencia, como un ente más. De este modo podría decirse, como se emplea en la habladuría cotidiana, que el lugar del pensamiento es la cabeza. Pero resulta que este estar-en forma parte de un existencial que se vincula al habitar mismo, al estar familiarizado (Heidegger, 2006, p. 54), lo que determina la existencia como tal y le procura una identidad, a la postre porque la existencia es el único ente que posee mundo. Esa mundaneidad de la existencia le otorga el carácter de lo fáctico al situarlo espacialmente, lo cual no es una ubicación (como podría ser la cabeza mentada por la habladuría), sino un pre-ocuparse que proporciona sentido.

Pero el estar-en, sin embargo, no "es". La existencia comprende el Estar-en-el-mundo desde los entes distintos a sí misma que comparecen en (dentro-de) el mundo. Pero de su propio estar-en no tiene noticia más que a través de esos terceros, del trato con las cosas (los entes intramundanos). Ese estar-en mediante el trato es lo que configura su habitar el mundo y lo hace a la postre mediante un trato con los entes que se muestran como familiares (Heidegger, 2006, p. 58). Pero si el pensar rehuye el carácter de familiaridad al

ir a los fundamentos mismos de los entes dados en el mundo y la relación que tiene la existencia con ellos, no es posible fijarlo a un determinado modo de existir, sino que cambia de continuo y, del mismo modo, cambian los estados afectivos, por lo que es necesario señalar el carácter nómada del pensamiento.

6. Un hogar al que volver

Considerar que el pensamiento posee un carácter nómada inmediatamente implica un ir a la contra de un presunto pensamiento sedentario, hipótesis que se refiere a la posibilidad de que haya un hogar para el pensamiento, un lugar al que siempre volver cuando los devaneos de la reflexión conduzcan a lo inhóspito.

Un punto fundamental de este trabajo es que el pensamiento no posee un hogar al que volver y que los planteamientos heideggerianos van precisamente contra esta idea de acogerse a una casa: que no hay salvación, representada ésta como un acogerse a lo seguro, como estar en casa a salvo de las inclemencias del mundo, lo cual determina la noción de "propiedad" descrita en *Sein und Zeit* (Adrián Escudero, 2009, pp. 70-71). Esta casa segura entra en conexión e identificación con la metafísica tradicional, ya que ésta aporta una serie de asideros, de determinaciones seguras para iniciar a cabo una reflexión presuntamente filosófica. Pero durante todo su camino filosófico, Martin Heidegger expone que todo aquello que la metafísica cree un fundamento asentado, sólo remite a un mero vacío.

El vacío de fundamentos se expone ante todo en el que Heidegger considera el problema metafísico irremplazable, a saber, por qué el ente y no más bien la nada (Heidegger, 1976, p. 105). Este problema no se resuelve con una simple respuesta al porqué, como cualquier otra pregunta que surge en la vida cotidiana. Una respuesta a

una pregunta común y corrientes, simple, por llamarla de alguna manera, siempre es interna a un estado de cosas interrelacionadas, pero no tienen sentido cuando se extrapolan a la totalidad de las cosas, vale decir a lo ente en general, porque entonces lo que se pone en cuestión y se problematiza es el estado de cosas mismo. Este problema, como señala Heidegger no es tratado por la metafísica tradicional, que actúa como una ciencia al uso, porque hablar del ser de ese todo que constituye lo ente implica hablar de la nada (Heidegger, 1976, p. 106). La tradición científica y metafísica no contempla la nada, se atiene únicamente a lo que tiene ser. Pero al atenerse a lo que tiene ser, vale decir, lo ente, identifica al ser con la mera presencialidad (*Anwesenheit*). La metafísica tradicional, desde aquel lugar originario en que comienza el pensar, busca un ser sobre el que fundar a todo lo ente, pero tratándolo al modo de un ente más.

Si el problema metafísico originario es el problema del ser, la tradición da por obvia esa cuestión y la acaba olvidando (y con ello olvida el ser mismo). Pero paradójicamente, ese olvido no es culpa del sujeto que reflexiona, ni en el mundo contemporáneo ni en la antigüedad, sino que está más allá de quien reflexiona sobre el ser porque incumbe al ser mismo. Pero la historia de ese olvido es la Historia misma, porque el ser humano es la apertura misma en la que el ente aparece, se da.

La labor filosófica de Heidegger es la de reformular esta pregunta (olvida) por el ser; esa pregunta fundamental es la pregunta por el ser de lo ente, pero también es la pregunta por la nada, que se coimplica con la diferencia ontológica: no es lo mismo ser y ente aunque siempre se dan en conjunto y nunca uno sin el otro.

7. La cabaña del ser

Puede salir al paso las cuestiones de por qué se nombra a la metafísica como aquel lugar seguro en medio del páramo y por qué la tradición considera este atenerse al ser de lo ente (y no al ser como tal, y no a la nada) como un hospicio al que volver. Reformulando: ¿Por qué la cabaña del ser en medio del páramo es lo familiar?

La metafísica no pregunta por el ser de lo ente, no pregunta por el fundamento último de la totalidad óntica, tal pregunta ha sido eliminada de los interrogantes de la metafísica tradicional. Y sin embargo, considera el fundamento como un hogar último al que llegar. Heidegger desvela que no hay asideros, que el ser es una cabaña a la que volver, pero que no proporciona un techo bajo el que acogerse. Cabe preguntarse si puede llamarse hogar a aquello que no proporciona techo ni cobijo. Con la revelación de Heidegger y la puesta en cuestión de una tradición que olvida su fundamento último, todo lo que era familiar se desmorona, mostrando como la reflexión pasa de sentirse a salvo puesto que siempre podía retornar a casa, está desamparada y abocada al nomadismo. De ahí que sea urgente la pregunta por el ser, porque al ser humano, como ente que él mismo es, le atañe la apertura misma del ser en tanto que lugar del pensar donde se despliega la aperturidad del resto de entes.

Ese pensar nómada, más que exponerse en clave de reflexión filosófica "científica" como hace toda la tradición metafísica, debe derivar hacia el pensamiento "poético". Porque en Heidegger y desde Heidegger la poética es el elemento que expone la violencia con que se comprende el paraje inhóspito en que habita el ser humano, muestra el desamparo, la ausencia de un lugar para el pensar, porque éste no tiene ningún techo bajo el que cobijarse, ni siquiera el de un presunto hospicio donde, abandonado y recogido,

se forma en origen. El ejemplo, terrible, de esta falta de asilo es el segundo estásimo de la Antígona de Sófocles, donde se señala: "Desterrado sea aquel que, debido a su osadía, se da a lo que no está bien/¡Que no llegue a sentarse junto a mi hogar ni participe de mis pensamientos el que haga esto!" (Sófocles, *Antígona*, 370-376; cit. Heidegger, 1983. pp. 156-157).

8. La poética como casa del ser

Todo lo que en el presente estudio se señala acerca del ser, del hogar, del lugar del pensar, en definitiva, de la casa del ser, trae reminiscencias de lo que Heidegger apunta en la *Carta sobre el humanismo*, uno de sus grandes textos. Allí se señala que el lenguaje es la casa del ser y allí habita el ser humano, vale decir su pensamiento, su reflexión. Y pensadores y poetas son sus guardianes, ligándolo con la deriva poética del pensamiento (Heidegger, 1976, p. 313).

Parece que las reflexiones de Heidegger en su carta abierta a Beaufret pueden mandar al traste todo lo que esta investigación viene argumentando: hay un lugar finalmente para el pensar, una hogar de acogida, que es el lenguaje. Ya que la casa natal es desconocida, el hospicio del lenguaje puede ser un buen punto de partida desde el que establecer el origen del pensar y si bien no hay una vuelta, puede marcar el preludio de todo pensar. Sin embargo, es necesario diferir de esta suposición. Cuando la reflexión comienza, ya se dispone del lenguaje como herramienta previa para elaborar ese pensar, no se está acogido a él, sino que el lenguaje siempre es cambiante y se construye conforme al propio camino del pensar, no es algo que se ha dado al ser humano, como una crianza en el hospicio, más bien se forma en ese caminar. Al ser cambiante, el pensador se esfuerza en poner en palabras, en "decir" el

pensamiento, del mismo que hace también el poeta. Ello corrobora aún más la idea expuesta de que el pensar es nómada, va de casa en casa, de hogar de acogida en hogar de acogida, de forma lingüística a forma lingüística, de palabra en palabra. Siempre está en cambio, sin un lugar propio que poseer. Es posible comprobar mediante rigurosas investigaciones como el pensamiento de los filósofos va cambiando conforme al empleo de determinados conceptos que se adoptan o desdeñan. Incluso las investigaciones propias, a medida que van desarrollándose, adquieren nuevos conceptos y emplean un lenguaje distinto conforme se van puliendo dichos estudios.

La casa del ser siempre es un hogar provisional, es un refugio, pero no una morada permanente e inmutable. En la era global contemporánea, la de los múltiples idiomas, la del lenguaje digital, se ha transformado la idea del lenguaje, más que en un hogar en el que establecerse y morar, en un cuarto de hotel del alquiler. Así, la posibilidad de los planteamientos sedentarios otorgados por la ilusión de un punto de partida en el que comienza la reflexión, es una vuelta postmoderna a la casa de acogida temporal de la niñez abandonada. El hotel tiene la misma función que el hospicio en tanto que estancia provisional.

9. Una habitación con vistas

La idea de provisionalidad del ser la expone Heidegger en la *Carta sobre el Humanismo*. El carácter provisorio del ser respecto de su hogar lingüístico que se refleja en dicho texto es auxiliado por un pensamiento originario que rompe con todo lo que la tradición desde Platón establece como una vana ilusión de sedentarismo, de tener un lugar. Desde que los pensadores atenienses clásicos saltan a la palestra filosófica, toda la reflexión filosófica se apoya en el hecho fundamental del olvido del

ser (vale decir, del olvido del "estar"). Este olvido moldea todo el pensamiento de la tradición y, con ello, se olvida precisamente que el lugar que da cobijo al pensamiento, el techo que lo ampara, es eventual.

Por eso, Heidegger en la *Carta*, se remonta a Heráclito (Heidegger, 1976, pp. 354-355). El "Oscuro", o mejor dicho, la interpretación que Heidegger hace de éste, señala, sin embargo que si hay un lugar, una estancia: el *ethos*. Es necesario, sin embargo, apostillar que ese *ethos* heraclíteo no es una "ética" (valga el matiz del entrecomillado) preplatónica, puesto que una ética (que no el *ethos*) con un vínculo en cierto modo moralizante, surge cuando Sócrates comienza a molestar a sus paisanos en el ágora ateniense. Antes de él no hay una "ética" entendida como la entiende la tradición. Con el entrecomillado que se emplea aquí para la ética se pretende reforzar el vínculo de ésta con la moral, porque aunque son ámbitos distintos y los especialistas en filosofía de hoy día no deben tener problema en realizar la distinción pertinente, en la tradición se interrelacionan y, a veces, incluso se confunden. En Heráclito, y por ende en Heidegger, la ética es otra cosa, apuntando a algo que tiene que ver con el ser (o estar). Además, se repite de nuevo la idea de que en Heidegger no hay lugar para una moral ni para un manual de instrucciones para la vida.

Ello se debe a que el *ethos*, en sentido originario y heraclíteo, es un lugar, pero no un lugar techado como una casa o un hospicio, ni siquiera es un lugar determinado, sino que es un espacio abierto donde mora el ser humano. Y mora de manera próxima a los dioses (Heráclito, 22 B 119). En ese morar originario es donde puede haber lugar para una ética, pero despojada de todo vínculo moralista, en tanto que un pensar que piensa la verdad del ser. Y desde ese ser se abre el mundo como totalidad de sentido desde el que establecer normas y leyes concretas. Pero no es

posible encontrar un apoyo a este sentido en las propias leyes humanas, sino que se depende del ser, que es efímero en su condición de estar, una mera habitación alquilada con vistas a las relaciones entre los humanos.

No se cuenta nada nuevo al decir que la época contemporánea se caracteriza por el abandono del ser (del estar). Desde el periodo clásico ateniense el lugar del ser humano es el ser humano mismo, idea que se refuerza con los logros de la ciencia y la metafísica a lo largo de la tradición con especial énfasis en la llamada época moderna. El desamparo fruto de ser arrojados al hospicio sólo es posible de superar si se abandona este lugar "ficticio" cobijándose en el ser, el cual se convertiría verdaderamente en una morada.

Pero el morar en el ser implica subarrendarse al lenguaje. Se entra a vivir en la casa del ser, se cobija y acoge uno bajo su techo, pero este hogar pertenece al lenguaje. Y aunque en toda etapa de esta historia del olvido del ser siempre se expone un mundo distinto en cada época como totalidad de sentido, vale decir un paradigma, la esencia que late es precisamente el estar acorde a la época, establecer el sentido siempre con carácter epocal. Y es el lenguaje aquello que establece ese sentido epocal, caracterizando al ser humano como ser humano. Con el sentido y significado que posibilita el lenguaje es como se constituye el lugar del hombre, su morada depende del lenguaje. Sin lenguaje no hay ser ni, por tanto, casa del ser.

Heidegger afirma esta visión del lenguaje contra las tesis de que el lenguaje es mera comunicación de la información intersubjetiva, entre seres humanos concebidos como lugares en sí mismos. Un mundo así de meras individualidades es ficticio (Gilabert, 2017), al deberse cada una de ellas al resto de la humanidad. Es ésta la única base en la que es posible sostener un presunto humanismo heideggeriano, que a la postre Heidegger mismo caracteriza

como antihumanismo por oposición al dominio antropocéntrico e individualista de la tradición humanística (Heidegger, 1976, p. 346). Ese mundo antropocéntrico no permite al pensamiento un lugar, puesto que es pobre en significados y referencias, lo cual se expresa en la decadencia del lenguaje.

De ahí la urgencia de la tarea de los poetas y pensadores como emisarios del lenguaje: devolver al hombre a su lugar, pero pensadores y poetas muestran una verdad terrible, a saber, que ni siquiera un hospicio hay para el ser humano.

10. Casa tomada

En un cuento del escritor franco-argentino Julio Cortázar, *Casa tomada*, dos hermanos que viven desde siempre en una casa colonial, a causa de unos extraños ruidos indeterminados, unas presencias, van abandonando la casa habitación a habitación, hasta que son expulsados definitivamente de su hogar. Pero en ningún momento, los lectores saben quién o quiénes son los que se apoderan del inmueble (Cortázar, 1951). Ese cuento da alas a la reflexión, aun sin entrar en otras cuestiones que se ponen en juego respecto de la "presencia", un tema fundamental para entender la filosofía de Heidegger (Heidegger, 2006, p. 26), puesto que el texto de Cortázar expresa la expulsión de lo familiar: al final los dos hermanos tiran la llave a la alcantarilla y parten cada uno por su lado, convirtiéndose en nómadas, ya que hay un hogar al que no pueden volver. Puede plantearse como pregunta al aire hasta qué punto ese hogar es en algún momento suyo o los legítimos propietarios son las presencias (Sebreli, 2011).

El hogar familiar, no sólo en el cuento de Cortázar, sino buscando un sentido a la traducción al castellano de lo que Heidegger expresa, tomándolo de Hölderlin, como

Heimat (Hölderlin, 2005). Este término lo emplea el de Meßkirch frecuentemente en los años treinta (Beistegui, 2013, p. 145). *Heimat*, al igual que otros términos como *Volk* (pueblo) o *Erde* (tierra), cobra fuerza al integrarse en un discurso con una marcado carácter nacionalista. En ese tipo de alegatos patrioterros, palabras como "patria", "pueblo", "origen", "tierra", "raza" u "hogar", con los matices que los diferencian entre sí, remiten todos al mismo fundamento, con lo cual pueden tener la consideración de ser equivalentes entre sí. Pero en el discurso heideggeriano no se da esta equiparación, no son palabras intercambiables.

El centro de atención está en la palabra *Heimat*. Usualmente se traduce como "hogar" o "casa", pero también tiene el sentido de "patria" o "tierra natal". Puede exponerse también la exégesis de que, en el planteamiento de Heidegger, *Heimat* marca la frontera entre el nacionalismo de pertenencia y lo que la nación "es", su ser como colectivo y mundo al que se está arrojado. La raíz *Heim-* da lugar a un rico léxico: *Heimat* (tierra natal y hogar), *Heimweh* (nostalgia), *Heimkunft* (futuro hogar y regreso a la patria), *Heimischwerden* (acogedor) o *Heimlichkeit* (secreto, misterio, tal vez privacidad) (Beistegui, 2013, p. 72). *Umheimlich*, que también posee la misma raíz, es lo inquietante, lo pavoroso, revela algo así como aquello que no es familiar, lo inhóspito, al ser el hogar el lugar que no es extraño y/o ajeno.

El contraste entre los términos *Heimat*, en su sentido de lo familiar; y *Umheimlich*, lo inhóspito, lo emplea Heidegger en sus trabajos a partir del discurso sobre la *Heimkunft* de Hölderlin (Heidegger, 1996). Lo familiar es la proximidad al ser. Hölderlin entra en conexión con los antiguos griegos al pensar el hogar (*Oikós*) como el lugar donde permanece el ser humano, es el ámbito de la cercanía y de la apropiación pero también hace referencia a la unidad familiar, la base de la sociedad, la comunidad que

satisface las necesidades de la cotidianidad (Aristóteles, 1253b).

En Hölderlin está la preocupación de que sus paisanos encuentren su esencia como una proximidad al lugar de origen, como proximidad a un ser que parece perdido, porque los viejos dioses se han marchado. La superación del destierro en lo inhóspito, del nomadismo del pensar, parece comenzar por encontrar la casa del ser en el poetizar.

11. Coda final: La conquista

Todo lo expuesto en este estudio deja patente que la expulsión del hogar a la tierra de hierro no es una expulsión como tal sino que siempre se mora en el paraje inhóspito, que el hospicio presumido en la lejanía del origen se diluye al mostrar el nomadismo errante del pensar. Surge entonces la pregunta de hacia dónde encaminar los pasos si no hay lugar al que volver, dónde retornar si el pensar es hallado como nómada.

Heidegger ve en los poetas una forma de regreso a la tierra, a un morar originario. Pero dicho morar originario no toma la forma de un regresar a un punto de origen perdido, sino crear unas condiciones para una relación libre con la tierra. Más bien es algo así como preparar un suelo (Beistegui, 2013, p. 168). La paradoja radica en que dicho regreso al hogar apunta a un origen que aun está por venir. No hay un lugar al que volver por el abandono del ser que amenaza la esencia misma como el "ahí" del despliegue del ser.

Los poetas sugieren indicios para el camino de vuelta a un lugar, pero esta morada para el pensamiento está en el comienzo sino que se presenta como una conquista, un aproximarse al ser que se afirma al reconocer que no hay un techo fijo para el hombre y su pensar, sino que este

pensar es nómada y en esa marcha hacia la conquista no hay garantías de un futuro sedentario. Es por eso que no se vuelve al punto donde se comienza a andar, sino que, como meta, un lugar sedentario para el pensar es lo más ajeno, lo más extraño.

Referências

ADRIÁN ESCUDERO, Jesús. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tr. T. Calvo. Madrid: Gredos, 1970.

ARISTÓTELES. *Política*. Tr. C. García Gual y A. Pérez Jiménez. Madrid: Alianza, 2000.

BEISTEGUI, Miguel de. *Heidegger y lo político*. Tr. M. Costa y G. Merlino. Buenos Aires: Prometeo, 2013.

CORTÁZAR, Julio. *Bestiario*. Buenos Aires: Sudamericana, 1951.

GILABERT, Fernando. De la empresa del “yo” a la cooperativa del nosotros. Construir pueblo en un mundo globalizado. In: CUENCA JIMÉNEZ, Roberto Carlos; GADEA, Walter Federico y ALLEN-PERKINS, Diego. *Hacia una (re) conceptualización de la democracia contemporánea*. Sevilla-Loja: Fenix-G. I. Pensamiento de la Cultura, Ética, democracia y participación política de la UTPL, 2017.

GILABERT, Fernando. *Propedéutica existencial de la vida en común a partir del pensamiento de Martin Heidegger. Condiciones de posibilidad para una política de mínimos*. Tesis doctoral. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2020.

GILABERT, Fernando. *Parajes inhóspitos*: Inquietud, familiaridad, mundaneidad. Venecia: Philosophical Readings, v. 13, nº 3, 2021 [En prensa].

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996.

- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Tr. J. E. Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta, 2009.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Odas*. Tr. T. Santoro. Madrid: Hiperión, 2005.
- LISI, Francisco (Ed.). *Los filósofos presocráticos*. Tr. C. Eggers, V. E. Juliá, N. L. Cordero y E.. La Croce. Madrid: Gredos, 2007.
- ORDÓÑEZ-GARCÍA, José; RÜDINGER, Kurt. *Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)*. Medellín, nº 51, 2015, pp. 9-26.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Real Academia Española*. Madrid: Espasa, 2014.
- Sagrada Biblia*. Tr. E. Nácar y A. Colunga. Madrid: BAC, 1995.
- SEBRELI, Juan José. *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*. Buenos Aires: Sudamericana, 2011.
- SÓFOCLES. *Tragedias*. Madrid: Gredos, 2005.

O Habitar na Morada do Ser: Pensar e meditar nos caminhos da linguagem

Francisco Ramos Neves¹⁵⁰

A carta sobre o humanismo é escrita por Heidegger no ano de 1946, como carta aberta a Jean Beaufret, “mais importante apóstolo de Heidegger no cenário filosófico do pós-guerra” (Safranski, 2005, p. 416). Safranski que, nesta obra considerada por muitos como a melhor biografia de Heidegger, relata momentos de sua vida e obra com uma impressionante riqueza de detalhes descreve da seguinte forma a aproximação de Heidegger a Jean Beaufret, o que motivou a famosa Carta.

Quando os franceses entraram em Freiburg, Beaufret mandou uma carta arretada a Heidegger através de um oficial. ‘Sim, com o senhor é a própria filosofia que se liberta, determinada, de qualquer trivialidade, e se reveste do essencial a sua dignidade’. Depois disso Heidegger convidou Beaufret para uma visita. Esta se realizou em setembro de 1946, e com ela começou a intensa amizade de vida inteira entre os dois. A primeira consequência dessa relação nova foi o texto Sobre o Humanismo. Beaufret perguntara a Heidegger: “de que maneira se pode devolver sentido à palavra humanismo?” (Safranski, 2005, p. 416).

Segundo Safranski o Heidegger aceitou bem a questão, pois aproveitou para responder indiretamente ao ensaio de Sartre “O existencialismo é um humanismo”, escrito meses antes. Essa Carta representa para muitos

¹⁵⁰ Professor Adjunto -UERN.

comentadores como parte de uma virada em seu pensamento, que se inicia em 1930, com o texto “Sobre a essência da verdade”, marcando o que poderia chamar a fase do segundo Heidegger. Por isso Safranski afirma que neste texto sobre o humanismo “já está presente toda a filosofia heideggeriana tardia” (Safranski, 2005, p. 426). Mesmo em um mundo em guerra, Heidegger se recolhe de seu estar dentro de um destes postos questionáveis dos arautos de uma sangrenta era para dialogar sobre o humanismo. Mundo em guerra, pois, mesmo no final visível de uma de suas destruidoras batalhas, a segunda grande guerra mundial, percebe-se que em nosso tempo presente as guerras não deixam de existir. Será que o existir das guerras é uma característica do humano? *Ek-sistir* etimologicamente e literalmente como um estar fora do que seja o humano em essência para um *in-sistire*, para um estar dentro nesta mesma condição como um constante paradoxo, que não encontra respostas no universo de uma pretensa racionalidade da metafísica da tradição, nos obrigando ao meditar sonoro do silêncio.

O meditar em Heidegger assume um papel preponderante como abertura para o mistério e começo de tomada de uma posição de autenticidade na busca do sentido do ser do homem. Este tema está presente em muitas obras de Heidegger e falar sobre o meditar já é um desafio que nos remete ao pensamento introspectivo sobre sua importância em nossa própria vida. Se dedicar à meditação é como o filosofar que não se presta a qualquer utilidade prática. O prático aqui se refere ao útil para o imediatismo instrumental da vida cotidiana. Neste sentido, para Heidegger,

[...] meditar significa despertar o sentido para o inútil. Num mundo para o qual não vale senão o imediatamente útil e que não procura mais que o crescimento das necessidades e

do consumo, uma referência ao inútil fala sem dúvida, num primeiro momento, no vazio (Heidegger, 1995, p. 09).

A filosofia já foi e ainda é muito questionada em sua finalidade para o mercado das profissões exigidas para a sociedade de consumo capitalista. Por muitas vezes foi e ainda é, por vezes, considerada uma disciplina, ou uma área de formação inútil. Muitos até proclamam que se dedicar à filosofia não resulta em nenhuma vantagem lucrativa. Pois que assim seja; que a filosofia em contraposição aos instrumentos mecânicos frutos do pensamento calculador seja proclamada inútil. Esperar da filosofia uma atitude idêntica à das ciências práticas é, segundo Heidegger, incorrer em uma interpretação técnica do pensar, o que levou a uma catastrófica deformação cientificista da filosofia. Como tentou o positivismo no Séc. XIX ao tentar submeter a filosofia ao espírito científico, “sem perceber que nas ciências ela só podia perder-se ou despencar” (Safranski, 2005, p. 427). Portanto, quem deseja o contrário para a filosofia age pelo senso comum buscando às cegas uma utilidade prática e instrumental para a filosofia e não entende onde reside o vigor do filosofar. Quando não se percebe, com esta visão comum ao vulgo, o vigor do filosofar, também não se percebe e não se compreende a profundidade abissal e silenciosa do meditar.

Um sociólogo americano reconhecido, David Riesman, em *A multidão solitária*, verifica que na sociedade industrial moderna o potencial de consumo deve, para assegurar o seu fundo (*Bestand*), tomar a dianteira sobre o potencial de tratamento das matérias-primas e sobre o potencial de trabalho. Contudo, as necessidades definem-se a partir daquilo que é tido por imediatamente útil. Que deve e que pode ainda o inútil face à preponderância do utilizável? Inútil, de maneira que nada de imediatamente prático pode ser feito, tal é o sentido das coisas (Heidegger, 1995, p. 09).

Como no provérbio “a árvore inútil”, texto retirado dos escritos do velho pensador chinês Tchouang-Tseu, um discípulo de LaoTseu, que trata de uma árvore que de tanto ser imprestável ao consumo do mercado não é de interesse instrumental de nenhum marceneiro; mas pode ser fundamental para a meditação e o descanso do recolhimento sob sua vasta sombra para o meditar despreocupado com os resultados práticos, mas dedicado ao abrigo do puro pensar em liberdade. Só se percebe esta valiosa condição da árvore inútil com o meditar, com o mergulho silencioso na busca do seu sentido, o que não foi alcançado pelo interlocutor de Tchouang-Tseu, que questionou sobre a utilidade da árvore comparando-a com a inutilidade do mestre que não era tão popular com seus pensamentos.

O meditar como mergulho no silêncio abissal requer um pensar em liberdade. Pensar em liberdade conduz o homem que medita ao seu interior sem uma obrigação de atender aos imediatismos da vida técnica voltada para a produção de resultados práticos. Neste meditar liberto o homem pode atender ao “apelo silencioso do ser,” para assim poder consumir o caminho que a linguagem lhe reserva, e evitar o seu desvio ao esquecimento desta tarefa de pensar a essência do seu Ser. Assim, no inútil reside um sentido.

É por isso que a meditação que se aproxima do inútil não projeta qualquer utilização prática, e, portanto, o sentido das coisas é que se afigura como mais necessário. Porque se o sentido faltasse, o próprio útil ficaria desprovido de significação e, por conseguinte, não seria útil (Heidegger, 1995, p. 10).

Como na meditação que divaga distanciando do mundo prático, para voltar-se a ele como apropriação, há na inutilidade do meditar uma grande riqueza que se projeta com o pensar despreocupado com as imposições dos

padrões institucionalizados de tempo, espaço, resultados e metas que renunciam ao pensar como atividade que exige duração. Enquanto o agir movido pela utilidade nos exige resultados que sirvam para nos adaptar a uma mecânica usual no modo de construirmos nossa experiência existencial, o agir “meditante” do inútil nos remete a uma outra experiência apropriadora da nossa verdadeira essência. O inútil segue suas próprias regras, que dão sentido ao que lhe é pertinente. As medidas do que é útil seguem outras regras e modos de agir, onde a meditação e o pensamento não encontram guarida. Os modos de produção do mundo fabril, que anseiam por resultados enquadrados em uma medida compartimentalizada por regras renunciam ao pensar.

Eles ajudam a compreender que não é necessário preocupar-se com o inútil. O intangível e o durável assim também são pela sua inutilidade. Também é cometer um contrassenso aplicar ao inútil à medida da utilidade. O inútil tem a sua grandeza própria e o seu poder determinante na sua maneira de ser: com ele nada se pode fazer. É desta maneira que é inútil o sentido das coisas (Heidegger, 1995, pp. 11-2).

Pela meditação o homem percebe e atende ao apelo para o pensar como cuidado de si. Cuidar de si exige do homem uma *com-centração*, um estar centrado e atento ao que o conduz à sua essência. Neste apelo ao homem reside um empenho e uma solicitude do homem para o pensar e o construir seu caminho de encontro a si mesmo como ser-no-mundo com outros. O caminho para o ser do homem como ser livre para o pensar sobre si mesmo, livre dos determinismos do tecnicismo mutilante do cientificismo. Assim, nada mais humano para o humanismo do que o homem ser livre para sua própria humanidade. Não há humanidade “se o ser do ente já está fixado” (Haar, 1990, p. 192) e se de antemão está metafisicamente determinado.

Este caminho implica no resgate da compreensão de sua essência como ser humano, que vive em um mundo onde a tecnificação das relações tendem a substituir sua condição humana, a partir da impetração de um pensar calculador da *ratio* (Heidegger, 2004a, p. 133), que representa uma tentativa de controle total sobre as pessoas e sobre o pensar criativo e poético. Para Heidegger, o pensamento e a poesia precisam habitar o mesmo universo em uma vizinhança integradora, mesmo que isso possa soar estranho e parecer suspeito para a tradição do pensar calculador racionalista.

Qual o campo em que essa vizinhança tem seu âmbito próprio, isso a poesia e o pensamento terão de definir cada um a seu modo, não obstante ambos se encontrarem no mesmo âmbito. Como há séculos nos alimentamos do preconceito de que o pensamento é coisa da *ratio*, ou seja, do cálculo em sentido amplo, falar sobre a vizinhança de pensamento e poesia parece sempre muito suspeito (Heidegger, 2004a, p. 133).

A aproximação da arte poética ao pensar eleva a qualidade do pensamento ao patamar do puramente humano, que é o âmbito do ser livre. A técnica afasta o homem dessa condição de liberdade por submetê-lo aos artifícios do método científico e mecânico no pensamento calculador. No meditar, como o cuidar do humano, ele pode resgatar esta condição. Portanto, meditar é pensar o humano e voltar-se para o que seja verdadeiramente humano, retirando isto do esquecimento.

Para onde se dirige o 'cuidado', senão no sentido de reconduzir o homem novamente para sua essência? Que outra coisa significa isto, a não ser que o homem (*homo*) se torne humano (*humanus*)? Deste modo então, contudo, com a *humanitas* permanece a preocupação de um tal pensar; pois humanismo é isto: meditar, e cuidar para que o homem seja humano e não desumano,

inumano. Isto é, situado fora de sua essência. Entretanto, em que consiste a humanidade do homem? Ela repousa em sua essência (Heidegger, 1983, p. 152).

Para Heidegger este pensar deve se desvincular e se libertar de sua interpretação técnica, que remonta a Platão e Aristóteles, onde o pensar é visto como *tékhnē*, como fazer prático. Então surge uma questão fundamental: “O que fazemos quando pensamos?” Safranski responde que pensar se relaciona com agir, mas é, “ele mesmo, algo diferente” (Safranski, 2005, p. 413). É algo que se difere radicalmente do fazer prático imediatista das ciências, ele não aspira a uma utilidade prática. Safranski diz que o pensar em Heidegger é desse tipo: Ele “não conduz a um saber como as ciências, não traz nenhuma sabedoria útil de vida, não resolve enigmas do mundo, não confere forças para agir” (Safranski, 2005, p. 413). Com isso não se nega a importância do pensar, mas o redimensiona a um patamar de superioridade em relação ao saber utilitário do fazer prático e imediato. O pensar além disso, pela linguagem do silêncio, proporciona a saída do ente de seu fechamento, possibilita o desvelamento do ser.

O agir do pensar é, assim, um agir interior, um agir meditativo como um pensar-o-ser em sua proximidade, o que se assemelha ao que Nietzsche chamou de “momento de verdadeira percepção” (Safranski, 2005, p. 429). O pensar invocado por Heidegger assume o sentido de uma *práxis* e *poiésis*, um modo transformado de estar no mundo. Desafiando o próprio temor que a filosofia enfrenta em não seguir os rumos das Ciências, o pensar para Heidegger “não é teórico nem prático. Ele acontece antes dessa distinção” (Safranski 2005, p. 429). Neste sentido, o empenho em seguir os rumos das Ciências seria um “abandono da essência do pensar” (Heidegger, 1983, p. 150).

Desta forma, o pensamento aqui tratado não se reduz ao pensar técnico das Ciências, mas se amplia a um buscar aproximar o homem à sua essência humana. Com isto Heidegger, em tempos de pós-guerra, que ainda fazia pairar pelo ar o cheiro de morte e negação do humano, pensa no resgate do humanismo que parecia perdido, devido às atrocidades da guerra que ele viveu de perto. Peter Sloterdijk em uma análise crítica do que se costumou denominar humanismo na história desde os antigos como os romanos, o estabelece como contraponto ao inumano, “uma vez que constitui o empenho para retirar o ser humano da barbárie (Sloterdijk, 2000, p. 16).” No entanto, o fenômeno do humanismo, que apesar de abrigar uma contínua batalha pelo ser humano em uma constante disputa entre tendências bestializadoras e domesticadoras, é uma tendência, que em sua essência representa uma tentativa em prol do “desembrutecimento do ser humano” (Sloterdijk, 2000, p. 17).

Nesta situação o pensar encontra seu vigor em escutar o apelo para o resgate do humano como aproximação de sua essência, e isto é o princípio do humanismo, visto que, o “humanismo pensa a humanidade do homem desde a proximidade do ser.” (Heidegger, 1983, p. 164). Mas, ante esta afirmação surge a seguinte questão para o pensar: “Mas de onde e como se determina a essência do homem?” (Heidegger, 1983, p. 152).

A resposta a esta questão se encontra na compreensão do vigor da linguagem, que, por seu apelo, nos mostra o acesso à essência do homem, e a de qualquer outra coisa. Como nos diz Heidegger, “a linguagem é ela mesma o apelo mais elevado e, por toda parte, o apelo primordial. É a linguagem que, primeiro e em última instância, nos acena a essência de uma coisa.” (Heidegger, 2002b, p. 168). Neste sentido, a acesso à essência do homem pela linguagem só acontece quando ficamos

atentos e vigilantes ao “vigor próprio da linguagem” (Heidegger, 2001, p. 126). Quando esta atenção não acontece surge o falatório sem fim e o homem, de uma forma inadequada, se achando senhor da linguagem, não percebe que se afasta da essência da linguagem, com seu assenhoreamento sobre o próprio homem e se afasta da essência de si mesmo, sendo impelido a um estranhamento. Desta forma, em sua dimensão radical a linguagem é o dizer do ser do homem. “O ser-homem é, assim, inseparável da linguagem, pois, na medida em que vela pela revelação do ser” (Oliveira, 2001, p. 222).

Portanto, antes o recolhimento do homem no silêncio que diz mais que qualquer falatório. Sem o cuidado com o dizer, o homem comete o erro de reduzir a compreensão da linguagem a um mero instrumento, como meio de expressão (Heidegger, 2001, p. 126). Não percebendo o verdadeiro vigor da linguagem, seremos afastados da compreensão do seu potencial revelador que nos possibilita o acesso à essência do homem (Heidegger, 2001, p. 126). Neste sentido, só a linguagem nos garante o acesso à essência do ser e o pensar é a consumação desta “*essenciação*” em sua plenitude.

O pensar como “*essenciação*” do ser também implica em um agir edificante como consumação. Assim, de acordo com Heidegger, “a essência do agir é o consumir. Consumar significa: desdobrar alguma coisa até a plenitude de sua essência (Heidegger, 1983, p. 149).” O pensar não é a produção da relação do ser com a essência do homem; pensar consoma esta relação como o que está dado desde a origem. Portanto, o pensar tem como fundamental papel o engajamento na tarefa de consumir o desenvolvimento do Ser pelo Ser à essência do ente humano. A essência do Ser está na linguagem a qual é ofertada pelo pensar. Desta forma, no dizer de Heidegger, “o pensar apenas oferece-a ao ser, como aquilo que a ele próprio foi confiado pelo ser.

Esta oferta consiste no fato de, no pensar, o ser ter acesso à linguagem” (Heidegger, 1983, p. 149).

No caminho deste pensar, o ser se oferece à linguagem para nela encontrar sua morada, e encontrar a essência de sua condição humana neste habitar. De acordo com Oliveira “É só a partir da linguagem que o homem tem propriamente o mundo, onde todas as coisas podem encontrar seu lugar” (Oliveira, 2001, p. 222).

Por isto Heidegger vai afirmar em muitos dos seus escritos, que a linguagem é a morada do ser. “O caminho é um caminho do pensamento. Todo caminho de pensamento passa, de maneira mais ou menos perceptível e de modo extraordinário, pela linguagem” (Heidegger, 2002a, p. 11). O pensar é um dizer poético que, apesar de não se enquadrar na atividade prática do útil exigido pelo mercado dos produtos das Ciências, mostra o caminho para a *essencialização* do ente humano. “A linguagem é a casa do ser; nela morando, o homem *ek-siste* enquanto pertence à verdade do ser, protegendo-a” (Heidegger, 1983, p. 159).

Assim, o pensar realiza o recolhimento da linguagem na proximidade de um dizer que a marca com ranhuras quase imperceptíveis, como um desvelar que marca a terra por onde o ser lançado no mundo passa em seu habitar poético. “A linguagem é assim a linguagem do ser, como as nuvens são as nuvens do céu. Com seu dizer, o pensar abre sulcos invisíveis na linguagem. Eles são mais invisíveis que os sulcos que o camponês, a passo lento, traça pelo campo” (Heidegger, 1983, p. 175).

Neste projeto heideggeriano de ruptura com a interpretação técnica do pensar, a partir da assunção do pensar poético, que é também uma ruptura desconstrutiva do ponto de vista da tradição, o ser é reconduzido à sua *essenciação*. Portanto, a atividade do pensar como o pensar do ser, pertence e é apropriado pelo ser escutando o próprio

ser. Escutar o ser é reconhecer o ser em sua origem essencial (Heidegger, 1983, p. 150).

Para Heidegger, o homem só desdobra seu ser em essência quando recebe e escuta o apelo do ser. E na intimidade deste apelo, o pensar consoma que o homem está postado na clareira (*Lichtung*) do ser como *ek-sistência*, o que é próprio à sua condição de ser humano. “A *ek-sistência* somente deixa-se dizer a partir da essência do homem, isto é, somente a partir do modo humano de ‘ser’” (Heidegger, 1983, p. 154). Por isto, podemos afirmar com Heidegger que a “essência do ser-aí reside em sua existência” (HEIDEGGER, 1983, p. 155). O *Dasein* como clareira do ser nos mostra em seu desvelamento (*Unverborgenheit*), em seu aparecer, a essência do ser. Isto é, o *Dasein* é o traço fundamental da “in-sistência ek-stática” da verdade do ser, que não se evidencia em sua essência, mas apenas em seu sentido geral, como representação. É pelo ente que se dá esta representação do ser. “Mas o ser justamente não ‘é’ o ‘ente’ (...) o ser é representado com demasiada facilidade como um ‘ente’, ao modo do ente conhecido” (Heidegger, 1983, p. 160).

“Como *ek-sistente* o homem sustenta o ser-aí, enquanto toma sob seu ‘cuidado’ o aí enquanto a clareira do ser” (Heidegger, 1983, p. 156). Como clareira (*Lichtung*) do ser, o *Dasein*, desde o projeto de ‘Ser e Tempo’, é o ser-no-mundo, objeto e sujeito na abordagem estabelecida pela “analítica existencial”. Objeto, pois, a partir da analítica existencial do *Dasein* como objeto, pode-se chegar à compreensão do sentido do ser em geral. E sujeito por não ser descartado de ser colocado como começo existencial na abordagem de busca de sua essência como primado ôntico para compreensão ontológica do seu ser.

De acordo com Ernildo Stein, para se pensar a estrutura e o sentido do ser-aí, é “necessária uma explicação ontológica” (Stein, 2001, p. 186) de sua

constituição, derivando daí as bases para uma a ontologia fundamental como nome dado à “analítica existencial do ser-aí,” (Stein, 2001, p.187) como horizonte norteador do qual qualquer questão de ordem ontológica deveria partir, mediada pelo método fenomenológico.¹⁵¹ A partir dessa explicação ontológica compreendemos que na *ek-sistência* do ser-aí está presente a ideia do ser em geral. Assim, na analítica existencial do ser-aí podemos vislumbrar uma antecipação da compreensão do ser.

Neste sentido, Heidegger, como em ‘Ser e Tempo’ afirma, na carta sobre o humanismo, que, para atingirmos a dimensão da verdade do ser a fim de poder meditá-la, devemos primeiro tornar, de uma vez, bem claro como o ser se dirige ao homem e como o requisita. Tal experiência essencial nos será dada, se compreendermos que o homem é enquanto *ek-siste* (Heidegger, 1983, p. 157).

Assim, Heidegger enfatiza que a “*ek-sistência* do homem é sua substância” (Heidegger, 1983, p. 157), mas tomando o conceito de substância em um sentido histórico fenomenológico de uma ontologia da presença. “O modo como o homem se apresenta em sua própria essência ao ser é a *ek-stática in-sistência* na verdade do ser” (Heidegger, 1983, p. 157). O homem como *ek-sistente* cuida e “é o pastor do ser” (Heidegger, 1983, p. 158 e 163), visto que passa pelo homem enquanto ente a ‘*mostração*’ do ser. O homem é o ente que, como clareira do ser, pelo pensar, possibilita a abertura para compreensão de sua essência que se dá na temporalidade da existência, como “ser dado”

¹⁵¹ Segundo Stein essa discussão atesta uma continuidade entre o primeiro e o segundo Heidegger. Para ele, “o método fenomenológico heideggeriano, desde o esboço provisório em *Ser e Tempo*, coincide com o próprio movimento da interrogação do homem pelo sentido do ser. Dessa coincidência resultará, mais tarde, a expressão ‘pensamento essencial’, que designará o pensamento do ser. Aqueles que negam a continuidade latente do método fenomenológico no segundo Heidegger confundem-no com sua dimensão hermenêutica.” (Stein, 2001, p. 202)

(*Gegebensein*). “A ‘questão do ser’ permanece sempre a questão do ente” (Heidegger, 1983, p. 158). Mas esta verdade essencial não é clara para a tradição metafísica que desde sempre se descuidou de uma fundamental tarefa, o que resultou em um flagrante esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*), permanecendo assim, a verdade do ser, oculta para sua compreensão. Embora o ser seja o mais próximo para o homem, torna-se o mais distante quando se procura seu fundamento em princípios formais outros que não fazem parte de sua existência. “A essência da *ek-sistência* é existencial *ek*-staticamente a partir da essência da verdade do ser” (Heidegger, 1983, p. 159).

Conclusão

Por fim, chegamos à conclusão que “A carta sobre o humanismo” de Heidegger é uma obra que dialoga com todos os seus escritos anteriores e antecipa tudo que escreve depois em diversas outras obras. A procura do que seja o humano, Heidegger afirma que o humanismo está na *essenciação* do homem, que habita em seu modo de ser no seu “recolher-se no acontecimento apropriador” [*Ereignis*] (Heidegger, 2004b, p. 08). Este recolhimento passa pelo pensar a condição do homem com um *ser-aí* (*da-sein*) que se lança em busca de sua essência. Além de um Ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), que significa que o *Dasein* “não se defronta com o mundo, mas sempre já se encontra diante dele” (Safranski, 2005, p.195), falamos aqui de um Ser-com-outros (*Mit-sein-mit-anderen*) que se encontra sempre em situações comuns com outros, e que é um Ser-adiante-de-si (*Sich-vorweg-sein*), onde “o *da-sein* não olha eventualmente do ponto-de-vista do agora, mas olha para o futuro constantemente providenciando (*besorgend*)” (Safranski, 2005, p.195) sua *essenciação*. Nesse processo é pela linguagem que se mostra o caminho de sua

essenciação a partir da compreensão do sentido do ser em geral. “O ser chega, iluminando-se, à linguagem. Ele está constantemente a caminho para ela” (Heidegger, 1983, p. 174). Na verdade, o Ser está a caminho da linguagem, mas, na e com a própria linguagem; visto que, a linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Para Heidegger, em especial, os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação (Heidegger, 1983, p. 149).

Como humanismo é pensar a humanidade do homem no sentido de estar próximo do ser, desta forma, o homem habita o mundo como vizinho do ser. Nesta vizinhança ele se assemelha como réplica do ser, pois ele é, “em sua essência ontológico-historial, o ente cujo ser como ek-sistência consiste no fato de morar na vizinhança do ser” (Heidegger, 1983, p. 164).

Desta forma, o pensar como um mostrar é fundamental para dizer a essência do ser como consumação, pois, “a ek-sistência habita, pensando, a casa do ser.” (Heidegger, 1983, p. 174). O habitar é um dizer pensante que em seu construir e agir invisível marca a terra por onde passa e se desvela o ser em sua essência. “Construir significa originariamente habitar.” (Heidegger, 2001, p. 127). Neste processo do construir-habitar o homem se essência, torna-se ser, pois, o “homem é à medida que habita” (Heidegger, 2001, p. 127). Construimos na medida que habitamos. Isto remonta, segundo Heidegger, à palavra antiga *bauen* (construir) da qual deriva a palavra *bin* (sou), diz também proteger e cultivar, a saber, cultivar o campo, cultivar a vinha; somos e estamos sobre a terra. O habitar é o marco que caracteriza fundamentalmente o ser do ente humano. Assim, pensar e habitar, nessa concepção heideggeriana de desvelamento do ser em sua essência, se encontram na linguagem; pois, ao mesmo tempo que o ser habita a linguagem como sua morada e o pensar abre sulcos invisíveis na linguagem, da mesma forma, “o

pensamento abre sulcos no agro do ser” (Heidegger, 2004a, p. 133), desvelando-o.

Infelizmente o sentido próprio de construir, habitar, lamenta Heidegger, cai no esquecimento. E deseja que a linguagem logo retome o significado próprio e originário da palavra *bauen* (construir) e sair do esquecimento que não emudece o seu apelo. “O apelo apenas silencia. O homem não presta atenção a este silêncio” (Heidegger, 2001, p. 128).

O apelo nos convida a pensar o humano e ao construir de sua essência habitando poeticamente a terra, o que coloca ao homem a precípua tarefa de desconstruir e romper com o pensa calculador da técnica; pois, conforme afirma Heidegger, “a técnica afasta cada vez mais o ser humano da terra e o desenraiza” (Heidegger apud Safranski, 2005, p. 487). Este desenraizamento é um estar distante do próprio homem, pois, como bom leitor do marxismo, Heidegger invoca o princípio do conceito de radical como um ir à raiz do problema e a raiz é o próprio homem. E como toda raiz se encontra encravada na terra, cultivar o humano é como cultivar a terra.

Nesse sentido, cultivar o humano representa uma radical atitude diante do perigo que nos ameaça com os atos desumanos que aterroriza o mundo. Cultivar e edificar correspondendo a construir não é se submeter ou se assenhorar da terra, mas é estar em um comum pertencer com ela. E neste habitar, como construir, os homens devem se assumir como mortais em um múltiplo pertencimento, assumindo e preservando a terra, recolhendo-se meditativamente no aprendizado da contemplação do céu, na captação das mensagens divinas dos deuses e na auto compreensão de que são os únicos seres que possuem a capacidade de conceberem a própria “morte como morte” (Heidegger, 2001, p. 130). Assim, o homem nesta quadratura se encontra com a verdade de sua essência.

Onde “a essência de construir é deixar-habitar” (Heidegger, 2001, p. 139). Pois só construímos quando somos capazes de habitar. “Construir e pensar são, cada um a seu modo, indispensáveis para o habitar” (Heidegger, 2001, p. 140). Mas, sem se isolarem entre si, os dois devem se fazer presentes ao mesmo tempo.

A salvação da humanidade está neste resguardo do habitar como construir que age no sentido do amanhã da paz. “A palavra *Friede* (paz) significa o livre, Freie, Frye, e fry diz: preservado do dano e da ameaça, preservado de..., ou seja, resguardado. Libertar-se significa propriamente resguardar” (Heidegger, 2001, p. 129). Resguardar não significa neutralidade e passividade, mas uma ação vigorosa de libertar-se para estar resguardado na paz de um abrigo. “O traço fundamental do habitar é este resguardo” (Heidegger, 2001, p. 129).

Portanto, a essência da verdade do humanismo é este resgate do humano como capacidade de construir e mover a história rumo ao seu sentido mais próprio, como a casa do ser que o abriga e o tranquiliza em uma paz duradoura.

Referências

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004a.

HEIDEGGER, Martin. A linguagem. In: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004b.

HEIDEGGER, Martin. A linguagem na poesia: uma colocação a partir da poesia de Georg Trakl. In: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004c.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2002a.

HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004d.

HEIDEGGER, Martin. *Língua da tradição e língua técnica*. Lisboa: Vega, 1995.

HEIDEGGER, Martin. O caminho para a linguagem. In: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004e.

HEIDEGGER, Martin. "... Poeticamente o homem habita..." In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2002b.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o "humanismo": carta a Jean Beaufret. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)

OLIVEIRA, Manfredo A. Martin Heidegger: pragmática existencial. In: OLIVEIRA, Manfredo A. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger - um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. 2.ed. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação liberdade, 2000.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2001.

O habitar e o inabitual na oposição entre o páthos da distância ou nobreza e o éthos do ponto de vista da utilidade

Bruno Camilo de Oliveira¹⁵²

1 Introdução

Este trabalho tem como objetivo refletir sobre o habitual e o inabitual, a partir da apresentação da perspectiva nietzscheana acerca da oposição entre o *páthos* da distância ou nobreza e o *éthos* do ponto de vista da utilidade. A reflexão sobre a perspectiva nietzscheana está fundamentada na interpretação de trechos selecionados das seguintes obras: *A gaia ciência*; *Além do bem e do mal*; *Ecce homo*; *Genealogia da moral*; *Humano, demasiado humano*; e *O anticristo*.

A partir da seção 1, o texto é dividido em quatro seções principais. A seção 2 é dedicada a uma breve apresentação dos pressupostos e noções que embasam a narrativa nietzschiana acerca da gênese dos valores morais, sobretudo no que diz respeito ao modo como o “ressentimento” é capaz de criar e sustentar os valores. A seção 3 apresenta a perspectiva nietzschiana sobre o *páthos* da distância como assepsia e defesa do tipo nobre contra tudo o que é “baixo” e “decadente”. A seção 4 analisa a forma como o *éthos* sob o ponto de vista da utilidade é, na realidade, uma invenção ardilosa e venenosa do *páthos* da

¹⁵² Universidade Federal Rural do Semiárido - UFERSA. E-mail: (bruno.camilo@ufersa.edu.br).

conservação do indivíduo fraco. Por fim, na seção 5, busca-se refletir sobre o habitual e o inabitual segundo a distinção entre o tipo de *páthos* que caracteriza o sentimento nobre e o tipo de *páthos* que caracteriza o sentimento do humano ressentido.

2 Do ressentimento nascem os valores

A primeira vez que a palavra “ressentimento” aparece na obra nietzscheana como objeto de uma análise filosófica é a partir de 1887, na ocasião da publicação da *Genealogia da moral*. Em Nietzsche, a palavra é utilizada para se referir a uma reação ligada ao ódio, à vingança e à fraqueza – uma reação que nasce a partir de uma relação de alteridade entre indivíduos ou grupos pertencentes a castas diferentes. Para entender, na perspectiva nietzscheana, o modo como o “ressentimento” é capaz de gerar e sustentar os valores e, conseqüentemente, como o *páthos* da distância é considerado uma espécie de assepsia contra a moral do ressentimento, é preciso, antes, entender a narrativa nietzscheana em torno da disputa política entre duas castas: a dos senhores e a dos escravos.

Segundo Nietzsche (2007, p. 20-21), a origem do valor “bom” não provém da ação daqueles que praticaram o “bem” aos outros, em um sentido altruísta e não-egoísta, mas do reconhecimento daqueles que foram considerados “bons” por si mesmos naquilo que se dispuseram a fazer. Foram os “bons”, diz Nietzsche, os senhores – fortes, competentes, nobres, poderosos, guerreiros – reconhecidos como superiores em posição e pensamento, que por competência própria sentiram e estabeleceram os seus atos como “bons”, em oposição a incompetência dos “ruins” – fracos, incompetentes, plebeus, simples, sacerdotes –, isto é, aqueles que não eram competentes em fazer aquilo que o “bom” fazia. Os “bons”, eles próprios, cunharam para si o

significado das palavras, inclusive o direito de criar nomes e valores obtendo, em seguida, o reconhecimento dos “ruins”. Dessa forma, é inadequado, segundo Nietzsche, considerar que a origem dos valores morais ocorre a partir de uma ação altruísta ou útil não-egoísta, mas de um “*páthos* da nobreza e da distância [...] o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sob’ – eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’” (Nietzsche, 2007, p. 19).

Tamanho é o poder que detém aqueles que são reconhecidos como “bons” – os competentes –, que são capazes de cunhar nomes, criar palavras inexistentes no vocabulário, de serem senhores da linguagem e afirmar: “isto chama-se isto!”, “aquilo é aquilo!”. A própria origem da linguagem, segundo Nietzsche (2007), seria uma expressão de poder dos senhores que, como obtém o reconhecimento de todos, são capazes de marcar cada coisa com um som, como se assim pudessem se apropriar das coisas.

Mas, para além da constatação do direito dos fortes ou senhores de atribuir nomes às coisas, Nietzsche constata que a perspectiva moral dos fracos ou escravos se mostra como a-histórica e fajuta, uma vez que, diferentemente da moral nobre, nasce a partir de uma reação negadora de si mesmo e da vida.

Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre... (Nietzsche, 2007, p. 29).

Segundo Nietzsche, o modo de valoração do fraco nasce de um ódio e de um ressentimento que ele sente pelo forte, o que ressalta o caráter reativo da atitude do fraco. A impotência do “ruim”, perante a vitalidade física do “bom”,

faz emergir no incompetente um ressentimento criador de valores. Pois, como o fraco não possui a competência e a vitalidade física para fazer algo, que o nobre possui, não é “bom” segundo a perspectiva moral da competência, mas “ruim” naquilo que o nobre é competente ou bom em fazer. Mas, o fraco tem o desejo de ser reconhecido como “bom”, embora não mereça. Assim, o fraco se ressent e alimenta um ódio contra o “bom”. Desprovido de vitalidade física e de competência, a única via encontrada pelo fraco para obter o reconhecimento como “bom” é realizando uma revolução espiritual ou “radical tresvalorização dos valores”, isto é, uma revolta escrava na moral ou na linguagem (Nietzsche, 2007, p. 26). Tal revolta se consolida a partir de uma bem sucedida inversão dos valores com a ajuda do cristianismo.

Entretanto, é importante notar que o fraco não tem mérito para ser considerado “bom”, ele apenas passou a ser considerado “bom” mediante uma farsa, na medida em que os valores foram invertidos. Foram os fracos que

[...] com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!... (Nietzsche, 2007, p. 26).

Para Nietzsche os fracos são os mais terríveis inimigos porque são os mais impotentes. Como são impotentes, ou seja, não possuem a vitalidade física necessária para serem “bons”, apenas resta-lhes serem

mais ardilosos e inteligentes, espirituais e venenosos, como se dissessem:

“Nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada para o qual não somos fortes o bastante”; mas esta seca constatação, esta prudência primaríssima, que até os insetos possuem (os quais se fazem de mortos para não agir “demais”, em caso de grande perigo), graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesma dos fracos – isto é, seu ser, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade – fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um feito, um mérito (Nietzsche, 2007, p. 37).

Por isso, diz Nietzsche, é do “caldeirão” do ressentimento e do ódio que nascem os valores escravos (Nietzsche, 2007, p. 32). O ressentimento é um sintoma típico do escravo, que surge a partir de uma reação à vitalidade física e à competência do outro, capaz de gerar e sustentar novos valores. É nesse sentido que Nietzsche irá dizer que “o ódio toma proporções monstruosos e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa” (Nietzsche, 2007, p. 25). A inversão ou “tresvaloração” dos valores é, pois, um ato da mais espiritual vingança, na medida em que o reconhecimento do fraco como “bom” surge de uma mentira.

É importante notar que essa inversão dos valores, própria do ressentimento, é, na realidade, um dirigir-se para fora, em vez de um voltar-se para si, na medida em que “a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (Nietzsche, 2007, p. 29). Nesse sentido, o ressentimento nada mais é do que um instinto ou sentimento que surge a partir de uma reação a estímulos externos.

Por outro lado, no que diz respeito ao modo de valoração nobre, os valores surgem de uma ação ativa, espontânea e independente do outro. Pois, o nobre

[...] age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!” (Nietzsche, 2007, p. 29).

Assim, de maneira diferente, o modo de valoração do tipo nobre é espontâneo e, de certa forma, independente do que é externo, na medida em que não possui dependência com a alteridade de outro indivíduo. Por isso, Nietzsche diz que enquanto que a moral do fraco diz um *não* a tudo o que é seu, a moral do tipo nobre diz um *sim* ao o que lhe é próprio. Quer dizer, o nobre concebe a noção de “bom” a partir de si mesmo e, a partir dessa noção, constrói para si uma representação de “ruim”. Este “ruim” de origem nobre é, portanto, uma criação espontânea e independente, decorrente de uma relação de competência – os nobres são “bons”, naquilo que os fracos são “ruins”. Por outro lado, o modo de valoração do escravo concebe o “bom” a partir do seu oposto, de maneira posterior, como reação ao nobre. Além disso, o “mau” na perspectiva do escravo ganha um sentido pejorativo, decorrente do ódio e do ressentimento, como alguém que merece ser castigado e punido.

A mentira inventada pela astúcia dos fracos é a inversão dos valores que com o advento do cristianismo acaba se consolidando ao ponto de contaminar, inclusive, o modo de valoração dos nobres. A inversão dos valores possibilitou aos fracos e oprimidos enganar-se a si mesmos com “a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como *mérito*” (Nietzsche, 2007, p. 37, grifo do autor). É nesse sentido que o ressentimento

e o ódio se tornam, na perspectiva nietzscheana, os inimigos da vida humana e uma forma de “decadência” (Nietzsche, 2006, p. 11). Com a invenção de uma outra realidade em que o fraco se torna bom exatamente por ser fraco, há, conseqüentemente, para Nietzsche, uma negação da vida ou niilismo.

3 O *páthos* da distância ou nobreza

O significado em torno da expressão “*páthos* da distância” é trabalhado por Nietzsche a partir da publicação de *Além do bem e do mal*, em 1886. A palavra *páthos* vem do verbo grego *páskho*, que por sua vez significa “ser afetado de tal ou qual maneira, experimentar tal ou qual emoção ou sentimento, sofrer alguma ação externa, padecer (em oposição a agir)” (Chauí, 1994, p. 356). Aristóteles reforça que o *páthos* possui uma causa externa, que não vem do próprio ser, mas de um estímulo de fora (Aristóteles, 1984). Pode-se dizer, então, que *páthos* significa “paixão” ou “sentimento” ou “forte emoção” causada por uma impressão externa. É nesse sentido que se pode afirmar que o “apetite e o desejo são paixões, isto é, *páthos*, passividade, submissão aos objetos exteriores” (Chauí, 1994, p. 313).

Em Nietzsche (2007, p. 19), a expressão “*páthos* da distância” refere-se a uma paixão ou afeto típico do “nobre” que o estimula a tomar certa distância em relação ao que lhe é oposto – um afeto de distância ou um sentimento de distância do nobre a tudo aquilo que vem de uma estirpe baixa. Trata-se, portanto, de um sentimento nobre que visa a distinção hierárquica, sustentado pela necessidade de separação e distanciamento mediante o reconhecimento de uma diferença. Foi exatamente a partir do *páthos* da distância – o sentimento de “uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sob’” – que

os “nobres” tomaram para si o direito de dar nomes, criar valores, de estabelecer a origem da oposição entre “bom” e “ruim” sem se importar com a “utilidade” (Nietzsche, 2007, p. 19). Assim, o “*páthos* da distância” é um afeto experienciado de maneira individual pelo nobre. Conforme aponta Bilate (2013, p. 202), esse afeto “se manifesta como desejo pelo estabelecimento de uma hierarquia entre corpos, pela via de uma organização social”. Significa dizer que a sociedade aristocrática se organiza de modo hierárquico na medida em que separa os fortes dos fracos. A própria origem da sociedade forte é decorrente desse *páthos* ou afeto hierárquico da distância em relação ao fraco. Nietzsche, por sua vez, explica as implicações hierárquicas do *páthos* da distância ou da nobreza da seguinte forma:

Toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita de escravidão em algum sentido (Nietzsche, 2003, p. 169).

Segundo Nietzsche, os fortes necessitam dos fracos para que possam se posicionar de maneira hierárquica em relação ao seu oposto. O *páthos* da distância nasce da diferença entre as castas, ou seja, do olhar superior da casta dominante sobre a casta dos dominados – do caráter dominador e da aceitação da submissão. Nietzsche argumenta que o *páthos* da distância é necessário para haver alteridade, na medida em que o nobre necessita de um outro, o fraco, para ser seu subordinado. É interessante notar que, segundo Nietzsche, sem esse *páthos* da distância não nasceria outro tipo de *páthos*, “o desejo de sempre aumentar a distância” em uma contínua “auto-superação do homem”, em um sentido “supra-moral” (Nietzsche, 2003, p. 169). Nesse sentido, o *páthos* da

distância tem como função possibilitar o surgimento no futuro de um tipo de indivíduo que esteja além da moral e construa uma espécie de sociedade superior.

Entretanto, observa Nietzsche, “hoje ninguém mais tem coragem para direitos especiais, para direitos de senhor, para um *páthos* da distância... Nossa política está doente dessa falta de coragem!” (Nietzsche, 2006, p. 21). Quer dizer, se o *páthos* da distância é uma condição para a elevação da cultura e dos seres humanos, então a ausência desse *páthos* contribui para a consolidação do caráter doentio e decadente da cultura e dos seres que a constitui. É por esse motivo que o *páthos* da distância é considerado na perspectiva nietzscheana uma tática política necessária, tendo em vista a consolidação da hierarquia e do poder do mais forte. Em outras palavras, o *páthos* ou desejo de distância é para Nietzsche uma espécie de assepsia do forte, um distanciamento necessário que permite garantir a existência no futuro dos tipos “fortes” de ser humano.

Se é normal a condição doentia do homem – e não há como contestar essa normalidade –, tanto mais deveriam ser reverenciados os casos raros de pujança da alma e do corpo, os *acazos felizes* do homem, tanto mais deveriam ser os bem logrados protegidos do ar ruim, do ar de doentes. Isto é feito?... Os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos. Isto é sabido?... (Nietzsche, 2007, p. 111, grifo do autor).

É exatamente o *páthos* da distância, o temor pelo fraco, que sustenta o tipo forte. É esse *páthos* que coage os fortes a serem o que são, isto é, fortes e temíveis. Mas, não se trata apenas de temor ou sentimento de distância ao que é baixo, mas também nojo a aquilo que é desprezível no humano do tipo ressentido, a saber: a monstruosa vontade do nada, o niilismo e o ideal ascético. Se a humanidade e a

cultura se encontram decadentes e doentes, então para preservar o tipo nobre é necessário separá-lo dos doentes.

Os *doentios* são o grande perigo do homem: não os maus, não os “animais de rapina”. Aqueles já de início desgraçados, vencidos, destroçados – são eles, são os *mais fracos*, os que mais corroem a vida entre os homens, os que mais perigosamente envenenam e questionam nossa confiança na vida, no homem, em nós (Nietzsche, 2007, p. 111-112, grifo do autor).

Dessa forma, a distância dos fracos é necessária para que o modo de valoração do tipo escravo não acabe contaminando ou envenenando o modo de valoração do tipo nobre. O nobre deve possuir a perspicácia de evitar a contaminação, de manter-se longe do ressentimento, e de tomar apenas a si mesmo como única referência. É preciso evitar que os doentes contaminem aqueles que não são doentes. Por isso é possível dizer que para Nietzsche o *páthos* da distância é na realidade uma forma de assepsia contra a moral do ressentimento.

É importante ressaltar que muito mais do que uma medida política de assepsia, o *páthos* da distância ou da nobreza é decorrente de uma autoafirmação e do reconhecimento do poder de si mesmo, consequentemente da autonegação e da decadência do outro. Cansado da atitude negadora do outro, o nobre considera a emergência para se isolar, em nome da assepsia e da saúde. É nesse sentido que Nietzsche refere-se ao forte como “nobre”, na medida em que a nobreza está em se isolar do que é baixo, de modo a se preservar. Tal nobreza vem da consciência de si, da própria força e competência, por oposição aos outros.

O nobre se separa do fraco e se isola dele porque ele o despreza. Assim, o isolamento ou a solidão para Nietzsche possui um sentido positivo, “pois a solidão é conosco uma virtude, enquanto sublime pendor e ímpeto para o asseio, que percebe como no contato entre as

peessoas – ‘em sociedade’ – as coisas se dão inevitavelmente sujas” (Nietzsche, 2003, p. 191). Significa dizer que, para Nietzsche, ao se distanciar dos fracos, o forte procura pelos seus semelhantes e, quando não os encontra, se isola, de modo que a solidão possa ser purificadora para o forte.

[...] preciso da solidão, isto é, da recuperação, do retorno a mim mesmo, do sopro de um ar lúdico leve e livre... Que Zarathustra inteiro seja um ditirambo da solidão ou, se me entendi, da limpeza... Felizmente não em pura loucura. – Quem tem olhos para cores vai chamá-lo de diamante. – O desgosto do homem, da “ralé” sempre foi o meu maior perigo... (Nietzsche, 1992, p. 18-19, tradução nossa).

Não é por acaso que Nietzsche considera ser o seu *Zarathustra* uma ode a solidão como garantia de assepsia e defesa. O nobre se vê obrigado a conviver com a moral do ressentimento. E uma perspectiva moral, como a moral do ressentimento, que se pretende ser universal acaba por enfraquecer e contaminar perspectivas diferentes, como a do nobre. Assim, o nobre se isola como uma medida de segurança. Quando o isolamento não é possível ou não ocorre de maneira satisfatória, a moral do ressentimento consegue envenenar os nobres com o auxílio do ideal ascético. A estratégia de dominação da casta sacerdotal, por exemplo, é enfraquecer e contaminar a perspectiva moral do nobre mediante o controle da cultura e dos valores, com a difusão do cristianismo. O isolamento, por tudo isso, ganha o significado de assepsia.

4 O éthos do ponto de vista da utilidade

Também do ponto de vista do fraco existe um *páthos* ou afeto, embora de um tipo diferente do ponto de vista do nobre. Pois, no fraco, não se trata de um *páthos* da distância contra o que lhe é externo, mas de um *páthos* da

conservação do próprio fraco. Segundo Nietzsche, o *éthos* ou caráter é um veneno, também uma mentira, criado pelo *páthos* da conservação com a finalidade de consolidar na cultura um conjunto específico de atributos morais e, assim, contaminar a perspectiva moral do nobre e impedir o seu surgimento. É nesse sentido que Nietzsche (2007, p. 19) utiliza a metáfora da “utilidade” – a invenção do *éthos* ou caráter tona-se uma arma útil para a conservação do grupo impotente e vingativo.

“Caráter”, em grego, se diz *éthos* ou *êthos*. Em grego, quando escrito com um “e” longo (*éthos*), a palavra alude a costumes, normas de comportamento e conduta, a um fora de si. Quando a palavra é escrita com um “e” breve (*êthos*), alude a um para dentro de si, a um temperamento, equilíbrio entre o vício (o excesso) e a escassez, sendo a virtude exatamente essa medida entre esses dois extremos. Segundo Aristóteles (1984), o *êthos* deve ser um hábito adquirido ou uma disposição permanente, um estado ou qualidade da alma (*héxis*), sendo a tarefa da ética orientar para a aquisição desse hábito. Que hábito é esse? O exercício da “vontade” sob a orientação da “razão” para “deliberar” (*boúleusis*) e “escolher” (*proáiresis*) ações que permitam satisfazer o apetite e o desejo sem cair no excesso ou na escassez (Chauí, 1994, p. 313).

Já o caráter (*éthos*) supõe um tipo de hábito diferente. Na perspectiva nietzscheana, o *éthos* estabelece o hábito, na medida em que o indivíduo segue passivamente o que determina a cultura, ao adotar de maneira habitual os costumes e valores que vêm do externo, de fora de si. O *éthos* é uma ardilosa mentira venenosa, diz Nietzsche, uma ficção ou farsa inventada pelos indivíduos da moral do ressentimento para contaminar a moral do tipo nobre e, assim, para que o fraco possa conservar-se. É nesse sentido que o *éthos*, sob o ponto de vista da utilidade na perspectiva do fraco, tem a função de amansar as potências

do nobre, de modo que, contaminado pela ética do fraco, o nobre possa sentir vergonha e desprezo de ser o que ele é. A metáfora nietzscheana da “utilidade” (Nietzsche, 2007, p. 19) serve, portanto, para se referir à forma como o *éthos* é capaz de conservar o tipo de vida do fraco. Tamanha é a influência desse *éthos* que a própria cultura se contamina e valoriza a ação útil não-egoísta, incentivada pela moral do ressentimento, sobretudo pelo cristianismo. Do ponto de vista da “utilidade”, isto é, da moral do ressentimento, a competência e a vitalidade física do nobre podem ser contaminadas pela presença de um *éthos* que valorize a ideia do altruísmo. Mas, tudo não passa de uma mentira, diz Nietzsche. Pois, não existe *éthos* algum, mas apenas *páthos* em sua forma de vontade de conservação.

A própria ciência, a filosofia e outras áreas, assim como as instituições em geral, não estão isentas da influência desse *éthos* útil ao tipo ressentido de indivíduo. Nietzsche não se furta de encontrar exemplos de defesas explícitas do *éthos* e do altruísmo, como no caso de alguns psicólogos ingleses do século XIX, que defenderam que a origem do conceito e juízo “bom” vem exatamente de uma ação útil no passado, não-egoísta, cuja causa foi esquecida (Nietzsche, 2007). Entretanto, tal perspectiva dos psicólogos ingleses é, segundo Nietzsche, a-histórica e tosca, na medida em que desconsidera o significado oculto do *éthos*.

“Originalmente” – assim eles [os psicólogos ingleses] decretam – “as ações não-egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram úteis. Mais tarde foi esquecida essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido costumeiramente tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom” (Nietzsche, 2007, p. 18).

Segundo a tese dos psicólogos ingleses, a causa da “utilidade” foi esquecida, de modo que com o passar do tempo simplesmente se convencionou a considerar uma ação “boa” a ação não egoísta, útil e altruísta. Porém, conforme a genealogia da moral nietzscheana, não foi a partir de uma ação útil, esquecida e não-egoísta que surgiu o juízo e conceito de “bom”, mas de uma relação de competência entre duas castas. Nietzsche argumenta que a narrativa dos psicólogos ingleses acerca da gênese do valor “bom” contém todos os traços da perspectiva moral do ressentimento, porque nesse tipo de narrativa tem-se a “utilidade” em sua forma de altruísmo, o “esquecimento” em forma de narrativa a-histórica, o “hábito” em forma de instinto de rebanho e, finalmente, o “erro” enquanto estímulo ao niilismo ou negação da vida (Nietzsche, 2007, p. 18). A tese em torno da “utilidade” estabelece a origem do conceito “bom” em um lugar errado, na medida em que o conceito “bom” não provém daqueles que praticaram o “bem”, mas dos “bons” mesmos, isto é, dos nobres, fortes, senhores, competentes “que estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, e vulgar e plebeu” (Nietzsche, 2007, p. 19). Somente após a consolidação de um *éthos* de raízes ascéticas e do declínio dos juízos de valor aristocráticos é que a oposição “egoísta” e “não egoísta” se consolidou cada vez mais à consciência humana, até o ponto em que o “instinto de rebanho” se torne regra “de maneira tal que a valoração moral fique presa e imobilizada nessa oposição” (Nietzsche, 2007, p. 19).

É por tudo isso que, para Nietzsche, a virtude (*éthos*), no sentido do *páthos* da conservação, não é uma inclinação natural, mas um “hábito [...], um alicerce de uma estimativa de valor” da qual os seres humanos têm-se orgulhado até agora como uma espécie de prerrogativa do homem em geral (Nietzsche, 2007, p. 18). Significa dizer

que a virtude é um hábito no sentido de costume cultural, cuja causa foi esquecida ou é desconhecida. É com base nesse tipo de “virtude” que o discurso dos psicólogos ingleses do século XIX é proferido. Mas, Nietzsche alerta: “quanto a esses historiadores da moral (em especial, os ingleses), há pouco o que dizer: eles próprios, de hábito, estão ainda, sem suspeitar de nada, sob o comando de uma determinada moral e, sem o saber, lhe servem de escudeiros e de séquito” (Nietzsche, 1999a, p. 198). Em outras palavras, de acordo com o hábito, os indivíduos apegados à moral do ressentimento “esqueceram o fim originário das assim chamadas ações justas, equitativas, e, em especial, porque através de milênios as crianças foram ensinadas a admirar e imitar tais ações, pouco a pouco surgiu a aparência de que uma ação justa é uma ação não-egoísta” (Nietzsche, 1999b, p. 78).

O *éthos* enquanto conservação de um determinado *páthos*, além da “utilidade” foi também capaz de criar a “compaixão” como veneno. A compaixão possui valor de virtude para a moral do ressentimento para que, tomados pela compaixão, o “bom” do tipo nobre possa morder a isca e mais facilmente abdicar de ser o que é. Entretanto, para Nietzsche, a compaixão em si não tem virtude alguma, pois trata-se de um vício habitual ou de um veneno. A função da compaixão é contaminar a forma nobre de agir, de modo que os sentimentos compassivos enfraqueçam os fortes.

A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida: ela tem efeito depressivo. O indivíduo perde força ao compadecer-se. A perda de força que o padecimento mesmo já acarreta à vida é aumentada e multiplicada pelo compadecer. O próprio padecer torna-se contagioso através do compadecer (Nietzsche, 2006, p. 4).

Além de ser uma estratégia de enfraquecimento do tipo forte de vida, a compaixão é também, segundo

Nietzsche, uma ardilosa estratégia de conservação, na medida em que conserva o modo de vida fraco. Além disso, a compaixão é útil ao fraco na medida em que impede o surgimento do tipo nobre de vida. Ao conservar a grande massa de fracassados, a compaixão não permite haver as condições necessárias para o surgimento do tipo nobre e de sua forma de valorar. Isso resulta no agravamento da decadência que, segundo Nietzsche, assolava a cultura em geral da Europa do século XIX. Tal é o sucesso da transmissão da estratégia dos fracos, que o instinto de preservação do tipo nobre se contaminou, não sendo mais capaz de exercer sua vitalidade física com boa consciência. Assim, ao serem consideradas as condições da cultura europeia à época de Nietzsche, a conclusão é a de que os nobres manifestam uma espécie de má consciência em relação a sua própria condição devido à forte influência de um *éthos* capaz de engendrar na cultura valores ascéticos como a compaixão. Com a cultura contaminada pelo *éthos* e divulgando valores como a compaixão, agora certo niilismo também poderia ser encontrado no forte.

Portanto, na genealogia da moral não existe *éthos*, somente *páthos*, sendo o *éthos*, afirmado pelo ascetismo, apenas uma estratégia, uma invenção ardilosa e mentirosa para a conservação na existência de uma forma de vida precária. É esse *éthos* que forja e fixa valores ascéticos que traçam a hierarquia do habitual, ao inverter os valores do ponto de vista da utilidade do humano ressentido. A perspectiva moral dos fracos, anunciada em alto grau pelo cristianismo, considera-se como um próprio *éthos*, firme e verdadeiro. Contudo, tal consideração não passa de um determinado *páthos*, cuja finalidade é manter a existência do tipo fraco. Não existe, segundo Nietzsche, nenhuma possibilidade de encontrar uma estrutura firme ou metafísica que possa ser chamada de *éthos*. Aliás, em Nietzsche, nada é distinto de *páthos*. Assim, nenhum tipo de estrutura

teórica, inclusive o pensamento, pode ser classificada como *éthos*. Tudo é *páthos* ou relação de afetos, e todo e qualquer *éthos* é uma ficção construída por um determinado *páthos*, tendo em vista a sua autoconservação.

5 Considerações finais: o habitual e o inabitual em Nietzsche

Com base na exposição da perspectiva nietzschiana, é possível refletir sobre o habitual e o inabitual: o “hábito”, do ponto de vista da utilidade, enquanto impulso reativo que caracteriza as aceitações passivas da cultura e do modo de valoração da moral do humano ressentido; e o “inabitual”, enquanto afeto de desprezo e negação da cultura, que caracteriza o distanciamento a tudo o que é habitual e decadente, mediante a ação ativa causada pelo *páthos* da distância do tipo nobre.

Segundo Nietzsche, é na inércia do “hábito” que a gênese dos valores morais pôde cair no esquecimento como algo a-histórico, “puramente passivo, automático, reflexo, molecular e fundamentalmente estúpido” (Nietzsche, 2007, p. 17). É inabitual, portanto, encontrar esse sentimento ou paixão em relação ao que é baixo, decadente, doentio, ao que vem de fora ou ao que habita fora do nobre. É importante notar que ao se colocar como indiferente e averso ao que é habitual o nobre toma o que lhe é diferente apenas como o seu oposto, não como o seu rival.

Afirmar a vida é, para Nietzsche, rejeitar o hábito, já que é hábito comum da cultura e da sociedade em geral negar a vida em nome de uma perspectiva metafísica e a-histórica fundamentada na moral do ressentimento. A significação oculta que está atrás de qualquer valor em si é habitual até mesmo entre os filósofos, que não estão livres de cair no hábito do niilismo, uma vez que, segundo

Nietzsche, “por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (Nietzsche, 2003, p. 11). Para Nietzsche, o diagnóstico não podia ser pior: a sociedade permanece no hábito da decadência generalizada, do adoecimento e enfraquecimento, da negação e impedimento da ação nobre e afirmadora. Essa decadência é em grande parte financiada pelos sacerdotes, pelo cristianismo e por todas as demais formas de ideal ascético.

Levando em consideração a necessidade de um tipo humano capaz de afirmar a vida, para Nietzsche não existe *éthos*, somente *páthos*. O *páthos* é o único meio capaz de afetar o indivíduo e de estabelecer uma relação entre o indivíduo e o que lhe é externo. O *éthos* é apenas um meio covarde e limitado, uma mentira forjada pelo *páthos* dos fracos para negar a vida e contaminar a ação do nobre. O *éthos* é um tipo de *páthos* na medida em que é um querer ou vontade, de uma forma de vida decadente, em conservar-se, ao estabelecer uma moral fundamentada em um ideal ascético, o que para Nietzsche significa uma vontade do nada.

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma vontade! (Nietzsche, 2007, p. 149).

O asceticismo em alto grau é o resultado de um determinado *páthos* – vontade, querer – que não pode ser interpretado de outra forma se não como doença e decadência. Em Nietzsche o *éthos* é uma ficção do ressentimento, que infelizmente se tornou hábito, como uma insistência pelo nada e pelo decadente. O *éthos* surge como uma reação a um determinado *páthos* que é inabitual.

Referências

- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: PESSANHA, J. A. M. (ed.). *Aristóteles: Metafísica (livro I e livro II); Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 44-236. (Os pensadores, 2).
- BILATE, D. Para além do ressentimento e do *pathos* da distância: a indiferença como amor *fati*. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 4, n. 2, p. 196-210, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/estudosNietzsche/article/view/22644>. Acesso em: 10 ago. 2021.
- CHAUÍ, M. S. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, Volume 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- NIETZSCHE, F. W. A gaia ciência (1881-1882). In: LEBRUN, G. (ed.). *Friedrich Nietzsche: obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 171-207. (Os pensadores; 32).
- NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2. ed. 10. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- NIETZSCHE, F. W. *Ecce homo: how one becomes what one is*. London: Penguin Books, 1992. (Penguin classics). Disponível em: <https://archive.org/details/eccehomohowonebe00niet>. Acesso em: 10 ago. 2021.
- NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. 10. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, F. W. Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres. Primeiro volume (1878). In: LEBRUN, G. (ed.). *Friedrich Nietzsche: obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 61-99. (Os pensadores; 32).

NIETZSCHE, F. W. *O anticristo*. Lisboa: Edições 70, 2006. (Textos filosóficos).

Sobre o Habitar Existencial

Gilvanio Moreira¹⁵³

A conferência *Construir, Habitar, Pensar* foi proferida por Heidegger em 1951 e se situa no âmbito das discussões ligadas ao problema da linguagem, à questão da estrangeiridade nadificadora do *Dasein* e, além de outras discussões pensadas no campo ontológico-existencial, toca no ponto sobre liberdade e verdade em conexão com o *Ereignis* e tecnificação do mundo.

Nossa ideia é girar em torno de um pequeno ponto da conferência. Mais especificamente, no que diz respeito ao existencial do *ser-em* enquanto estrutura temporal do ser do *Dasein*, isto é, do cuidado e sua relação com o âmbito da liberdade/verdade.

No que diz respeito ao tratamento etimológico e existencial dado por Heidegger nesta conferência, podemos verificar que, de fato, com o levantamento da questão do que significa construir e habitar “não se pretende encontrar teorias relativas à construção”.¹⁵⁴ Tampouco, prescrever qualquer regra relativa ao campo da edificação. O que se investiga é uma outra questão. Pensa-se a relação e crise entre o habitar e o construir no que tange aos seus âmbitos existenciais. “A crise propriamente dita do habitar consiste em que os mortais precisam sempre e de novo buscar a essência do habitar, consiste em que os mortais devem

¹⁵³ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Vinculado ao departamento de Filosofia (PPGFIL). E-mail: giovanifilosofia@gmail.com

¹⁵⁴ Heidegger, M Construir, habitar, pensar. In: *Ensaio e conferências*. Tradução de Marcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 125.

primeiro aprender a habitar”.¹⁵⁵ É nesse sentido que, em um contexto onde o tema em discussão era a questão da crise habitacional do pós-guerra, surge a importância de se pensar em algo como *o que significa construir e habitar?*

Vistas pelas lentes do pensamento existencial, essas duas formas de ocupação (construir e habitar), necessitam de uma demonstração específica. Heidegger, então, usará as duas palavras familiares ao mundo dos arquitetos e engenheiros para, a partir daquilo que as fundamenta, dizer algo sobre uma outra crise habitacional.

No contexto da conferência, portanto, as palavras habitar e construir são retiradas de seu âmbito comum para serem pensadas numa dimensão etimológica-existencial. Isto é, se por habitar comumente entendemos algo como residir, povoar, ocupar ou ainda aquilo que nos é habitual, familiar; na referida discussão o pensador lança mão dessas duas palavras para nos fazer compreendê-las em uma outra acepção. No sentido de que existencialmente, habitar e construir já são em si mesmo condição fundamental para algo como edificar e residir. É somente porque o habitar é um traço essencial do *ser* do *Dasein* que ele pode edificar para residir. Habitar, em sentido existencial, já é o mesmo que liberar as possibilidades fáticas do meu existir. Essa estrutura liberadora da facticidade, isto é, da ocupação em geral, foi formalmente nomeada em *Ser e Tempo* como *ser-em*. Estrutura que, nesse caso, permite que tenhamos uma abertura para o construir e habitar e da qual dependemos para que possamos acessar uma via mais originária com essas duas palavras que estão estritamente conectadas a esse traço essencial do ente humano que, uma vez mais, fundamenta e possibilita a dinâmica ek-sistencial do ser-no-mundo como tal.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 140.

Esse traço existencial, portanto, possibilita o modo como cada um pode-ser e é no habitar junto ao mundo, lidando e se ocupando das coisas, se preocupando com os outros. Habitar, nesse caso, significa experimentar as possibilidades do meu poder-ser fático no mundo. Essa experiência, no entanto, extrapola “uma transformação semântica ocorrida no mero âmbito das palavras”.¹⁵⁶ Ela remete ao fato de que “não mais se pensa, em sentido pleno, que habitar é o traço fundamental do ser-homem”.¹⁵⁷

Em *Ser e Tempo*, Heidegger diz que a estrutura originária do ser do *Dasein* é cuidado (*Sorge*). Também diz que o “ser-em é a expressão formal e existencial do ser do *Dasein* que possui a constituição essencial de ser-no-mundo”.¹⁵⁸ Cuidado, por sua vez (que é mais originário do que descuidado e cuidadoso), é o termo usado por Heidegger para se referir ao modo de ser no tempo que nos anos de 1920, por meio de sua descrição fenomenológica, dava à analítica do *Dasein* a função de “conquistar os fundamentos ontológicos adequados para o ente que nós mesmos somos e que chamamos de ‘homem’”.¹⁵⁹ O habitar, nesse caso, é um traço do ser do *Dasein* (cuidado) que em *Ser e Tempo* Heidegger nomeou de ser-em. *Em*, de ser-em, diz o pensador, “deriva-se de *innan*, morar, habitar, deter-se; ‘an’ significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui significado de colo, no sentido de habito e diligo”.¹⁶⁰ Somente um ente que pode em seu ser habitar-se, familiarizar-se, transformar coisas; possui o significado de ser-em um

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 128.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 128.

¹⁵⁸ Heidegger, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes. 2009, p. 100.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 264.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 100.

mundo. “O ente ao qual pertence o ser-em, nesse sentido, é o ente que eu mesmo sou”.¹⁶¹

Dito isto, podemos acenar para o fato de que é porque sou um ser-em um mundo que posso me empenhar e ser junto ao meu mundo, junto as coisas e com os outros. Do mesmo modo, porque tenho de ser para ser, “fazer alguma coisa, produzir alguma coisa [...] empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar....”¹⁶² sou ser-no-mundo. O que nos leva a pensar que se a ocupação é um modo de ser do ser-no-mundo, o ser-em é a condição de possibilidade da facticidade em geral. É ele quem, sustentado pela nadidade e temporalidade, libera o *Dasein* para todos os seus modos de ocupação e preocupação em geral. Seu sentido existencial aponta não apenas para um modo de ocupação espacial, mas para o fundamento de todo e qualquer poder-ser fático do ser-no-mundo.

Esse habitar existencial, isto é, esse traço fundamental do ente humano no mundo, libera as coisas para que elas sejam. Ele é da ordem do deixar e fazer em conjunto. “Deixar e fazer em conjunto é sinônimo de um deixar-‘ser’. É baseado nele que o manual, enquanto o ente que é, pode vir ao encontro numa circunvisão”.¹⁶³ O que implica pensar que, se o deixar-ser “já instalou a unidade das remissões em que se ‘movimenta’ a ocupação, guiada pela circunvisão”¹⁶⁴, o deixar-ser o ente em sua *essência* se constitui como modo *próprio* e singular de habitação. Esse é o principal elemento buscado por Heidegger em sua conferência. Nela, o pensador recorre não apenas ao projeto da Hermenêutica da Facticidade de *Ser e Tempo*,

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 100.

¹⁶² *Ibidem*, p. 103.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 442.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 442.

isto é, à interpretação ontológica do ser-em, do ser da ocupação em geral, mas também aos elementos presentes na conferência *A essência da verdade* que, anos mais tarde se converterá num modo de advogar a favor da terra e dos outros elementos da quadratura. O esclarecimento da estrutura ontológica do ser-em, como movimento ekstático do cuidado (sustentado na temporalidade), surge, então, como tarefa de uma meditação sobre o modo de resguardo para com os elementos que compõe a quadratura.

O deixar-ser o ente em sua essência, nesse sentido, fala de resguardo e proteção dos principais atores que compõe o acontecimento dos quatro elementos essenciais da conjuntura do ser-no-mundo, a quadratura (céu, terra, mortais e imortais). Essa relação de liberação do ente em seu modo de ser essencial tem suas bases no que diz respeito aos fundamentos da liberdade e verdade. Assim se lê em *A essência da verdade*:

Deixar-ser significa entregar-se ao ente. Isto, todavia, não deve ser compreendido apenas como simples ocupação, proteção, cuidado ou planejamento de cada ente que se encontra ou que se procurou. Deixar-ser o ente - a saber, como o ente que ele é - significa entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo. Esse aberto foi concebido pelo pensamento ocidental, desde o seu início, como *Aletheia*, o desvelado. O deixar-ser do ente como tal na totalidade nunca acontece autenticamente senão quando é assumido de tempos em tempos em sua essência inicial.¹⁶⁵

Passagem que nos conecta com outra preleção de Heidegger elaborada nos anos de 1930 que trata da leitura do livro VII da República, texto platônico que trata da questão da opinião (*Doxa*) e o Bem supremo enquanto

¹⁶⁵ Heidegger, M. *A essência da verdade*. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008, p. 200.

verdade (*Ideia*). Nesse texto, Heidegger pontuará uma série de elementos que seriam de grande importância para o entendimento de como, na leitura platônica sobre o fenômeno da verdade, se dá uma determinada ruptura com uma outra forma de pensar, próprio do período pré-metafísico, isto é, relativo ao tempo grego ligado à história da produção filosófica e literária como modo de *ver* e *ser* de um tempo. A esse momento da história pertence um modo específico de “virada na determinação da essência da verdade”.¹⁶⁶

II.

A virada (*Kehre*) de um pensamento pode ser entendida de diversas maneiras, mas também pode ser vista como passagem do antigo para um outro tempo, no sentido da mudança no destino do ser e início de uma trajetória de pensamento. O antigo (pré-metafísico) se dá como acontecimento da verdade enquanto a *Aletheia* pensada no jogo de velamento que em si mesmo retém a possibilidade de seu oposto. O outro interpreta a verdade como ideia (*eidos*), desvirtuando o jogo do tempo-originário como um todo. O ser verdadeiro, então, passa a ser postulado a partir desse último critério de medida vinculadora, sopesado pela verdade enquanto adequação, *concordância* (*homoiosis*), mais tarde (por meio da via aristotélica) *correspondência* e *enunciado*. Por esses modos de captação da realidade lê-se: “ser verdadeiro e verdade significam aqui ‘estar de acordo’; e isto de duas maneiras: por um lado, a concordância entre uma coisa e o que dela

¹⁶⁶ Heidegger, M. A teoria platônica da verdade. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008, p. 215.

previamente se presume, e, por outro lado, a concordância entre o que é visado pela enunciação e a coisa”.¹⁶⁷

A *Alegoria da Caverna*, nesse sentido, se mostra como principal leitura, como fundamento inconcusso da essência da verdade. Mas qual verdade? De fato, após uma leitura minuciosa do livro VII, Heidegger diz:

Na medida em que afirma que a ideia é a senhora que permite desvelamento, Platão está fazendo remissão a algo não dito, a saber, que daí em diante a essência da verdade não se desenvolve propriamente como essência do desvelamento a partir da plenitude essencial própria, mas se desloca para a essência da ideia. A essência da verdade abandona o traço fundamental do desvelamento.¹⁶⁸

Segundo a passagem, há uma mudança radical e decisiva, operada no interior do fenômeno que condiciona uma relação mais própria com o fenômeno da verdade. Agora, a “saída da caverna”, o deslocamento, a correção ou ajuste do olhar que fita as sombras projetadas pelo bico de luz advindo do apelo da verdade, precisa ser alcançado na sua máxima relação com a *Ideia*. Essa relação (em tese, “a mais originária”) que possibilita uma transfiguração da situação do prisioneiro, a conquista de sua liberdade enquanto aquele que, por ser portador da luz, do sol-orientador, enxerga para além das sombras projetadas na alegórica caverna, no entanto, exige um olhar concentrado, retido num determinado campo de visualização; “para aquilo que é ‘mais ente’ do que as sombras”¹⁶⁹; para aquilo que permitirá a sua liberdade como nova situação. “A transição de uma situação para a outra consiste em tornar o olhar

¹⁶⁷ Heidegger, M. A essência da verdade. In: Marcos do Caminho. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008. p. 192.

¹⁶⁸ Heidegger, M. A teoria platônica da verdade. Marcos do Caminho. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008. p. 242.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 242.

mais reto [...] Por meio dessa retidão, o ver e conhecer tornam-se retos, de tal modo que, por fim, encaminha-se diretamente à ideia suprema, firmando-se nessa ‘direção reta’”.¹⁷⁰ Direcionado, retido (*ορθοτης*) no foco iluminado pela essência da ideia, o então liberto tem acesso ao conhecimento das coisas através da adequação:

Em consequência desta adequação do notar com um *ιδειν* à *ιδέα*, dá-se uma *ομοιωσις*, uma concordância do conhecimento com a coisa mesma. Assim, da primazia da *ιδέα* e do *ιδειν* frente à *aletheia* dá-se uma transformação da essência da verdade. Verdade torna-se *ορθοτης*, retidão do notar e enunciar. Nesta mudança da essência da verdade dá-se igualmente uma mudança do lugar da verdade. Enquanto desvelamento, ela continua sendo um traço fundamental do próprio ente. Enquanto retidão do olhar, porém, torna-se uma característica do comportamento humano frente ao ente.¹⁷¹

Ao direcionar o olhar para apenas um “aspecto” inerente a diferença (ser e ente), Platão desvirtua a verdade-originária (*Aletheia*) e sua relação com o desvelamento do ser do ente. Aristóteles, por sua vez, não a tematiza bem, e por isso, deixa o problema do ser e suas múltiplas formas de dizê-lo em aberto. Assim ganha origem a essência da metafísica: desvio da verdade-originária (*Aletheia*) e esquecimento do ser como questão. A verdade é apenas tocada numa dimensão (derivada) e o ser passa a ser interpretado a partir dessa dimensão. O campo do velamento (condição da verdade como *A-letheia*) cai numa estranha desconsideração e a verdade passa a ser tida como claridade incessante, como luz que não considera, em si mesma, sua outra dimensão enquanto aquilo que ronda a “periferia” que cerca o aberto, que reside vizinho à clareira,

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 242

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 242 e 243.

isto é, o mistério. Contudo, “Platão precisa continuar mantendo a ‘verdade’ como um caráter do ente, pois, o ente, enquanto o que se apresenta no aparecer, possui em si o ser e esse traz consigo o desvelamento”.¹⁷² E isto porque, “apesar de ser a aletheia que vem sendo tratada e pronunciada, o que se tem em mente e o que se coloca como padrão de medida é a *ορθοτης*; e isto tudo dentro do mesmo raciocínio”.¹⁷³

Ao que parece, a gênese da viragem, a da questão da verdade em Platão ou a da retidão na interrogação a qual se submete a vira-volta do pensamento de Heidegger, tem sua origem na interpretação da questão da verdade. Leituras executadas por Heidegger do filósofo grego que repercutirá nas suas duas conferências elaborados nos anos de 1930, a referida: *A teoria platônica da verdade* e a *Da essência da verdade*. Essa última mencionada pelo próprio Heidegger na Carta sobre o Humanismo: “A conferência, *Da Essência da Verdade*, que, embora pensada e pronunciada em 1930, só foi impressa em 1943, deixa entrever, de certo modo, o pensamento da inversão de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*”.¹⁷⁴ Meditação que se movimenta numa tentativa de correção (ontológica) do duplo sentido da essência da verdade como *Ideia* e a produção de uma definição, ora herdada pela tradição teológico-metafísica como *Veritas est adaequatio rei et intellectus*:

Ordinariamente, a mencionada definição é apenas apresentada pela fórmula: *Veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Contudo, a verdade assim entendida, a verdade proposicional, só é possível quando fundada na verdade da coisa, a *adaequatio rei ad*

¹⁷² *Ibidem*, p. 243 (Grifo do autor).

¹⁷³ *Ibidem*, p. 243.

¹⁷⁴ Heidegger, M. Carta sobre o humanismo. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1995. p. 47.

intellectum. Estas duas concepções da essência da *veritas* significam um conformar-se com... e pensam, com isto, a verdade como conformidade.¹⁷⁵

Retirada de seu contexto, a *veritas*, então renomeada e ressignificada a partir dos escritos platônicos, se torna uma adequação das coisas “à ideia previamente concebida pelo intellectus *divinus*, isto é, pelo espírito de Deus. Assim, elas concordam com a ideia e com ela se conformam, sendo neste sentido ‘verdadeiras’”.¹⁷⁶ Medida que, em certo sentido, também servirá de base para o conceito de verdade (no sentido moderno) como *conformidade* dos objetos do mundo, das coisas (*res extensa*) ao entendimento, ao cogito, ao intelecto (*subiectum*).

Ao detectar o desvio executado pela tradição metafísica de pensamento, sua indiferença ao traço fundamental próprio à verdade-originária, a *Aletheia*, Heidegger recuar até o pensamento pré-platônico; seu intuito: investigar o modo como os pensadores, tidos por ele como originários, acolhiam a verdade sem nem mesmo pô-la em questionamento. Essa relação da verdade, em comunhão com a *physis*, será nomeada como desvelamento, *Aletheia*. A partir daqui, por meio dessa investigação do mundo pré-metafísico, uma compreensão de tempo e ser se abrem, se mostra como ponto de apoio para mais um aspecto da ampliação da interpretação de Heidegger sobre a sua vira-volta encetada anos depois de *Ser é Tempo*. Essa ampliação descritiva-interpretativa do fenômeno da verdade acolherá em sua essência uma acontecência-própria, desvelada através da noção fenomenológica da liberdade. Assim lemos em *A Essência da verdade*: “A liberdade em face do que se manifesta no

¹⁷⁵ Heidegger, M. *A Essência da Verdade*. In: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008. p. 192.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 192 (Grifo do autor.)

interior do aberto deixa que cada ente seja o ente que ele é”.¹⁷⁷ A liberdade, que em sua plenitude está intimamente ligada a verdade enquanto desvelamento, permite a liberação essencial do que se manifesta no aberto. Nesse caso, ela libera, deixar-ser o ente conforme seu desvelamento. “A liberdade revela-se, então, como o que deixa-ser o ente”¹⁷⁸, como conceder ao ente o que ele vem a ser.

Desse modo, a questão da *história do ser*, o embate da *verdade do ser* e sua estreita relação com a liberdade (deixar-ser-eksistente que libera o ente), se completará por meio das noções de *Ereignis* e topologia do ser. Por meio desses dois “conceitos” Heidegger abre um caminho no sentido de ir de encontro ao modo da indigência em que se encontra o ente humano no mundo, encetado na metafísica platônica e consumado na era da técnica moderna; tempo em que o mundo se reduz expectativa da imagem (sombras) e a existência se transformou numa fragmentação do mundo por meio da separação sujeito objeto. Por isso, todo o esforço exercido na conferência que acena para a terceira seção de *Ser e Tempo* (*Tempo e Ser*) se desdobra na dimensão da abertura que acolhe para si um outro modo do pensar. Ela combate uma visão de mundo tomado pela era da imagem (representação do pensamento), e pela interpretação cartesiana da subjetividade, seus desdobramentos na era *gestéllica* impulsionadora da técnica moderna.

A recondução do *Dasein* à sua essência (*παιδεία*), nesse caso, passa, antes de tudo, pela necessidade de uma devolução do sentido originário à *Aletheia*, sua relação com a liberdade, com o deixar-ser-eksistente que libera o ente em sua essência. A essência do desvelamento (verdade) se

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 200.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 200.

encontra, então, na dimensão mais própria da liberdade (deixar-ser-ek-sistencial que libera o ente), a qual já se encontrava tematizada na obra *Ser e Tempo*. Afinal, ao analisar a estrutura geral do *ser-em*, Heidegger já nos deu a dica de que o ser da abertura (*Da*) que constitui um traço fundamental do ser-no-mundo, é da ordem do que nos vem ao encontro no interior do mundo. Deixando o ente que nos vem ao nosso encontro, liberamos ele em seu ser. O deixar-ser, então, é o existencial primordial da abertura do ser-no-mundo. “É baseado nele que o manual, enquanto o ente que é, pode vir ao encontro numa circunvisão”.¹⁷⁹ E mais: se o deixar-ser “já instalou a unidade das remissões em que se ‘movimenta’ a ocupação, guiada pela circunvisão”,¹⁸⁰ o deixar-ser o ente em sua *essência* se constitui como modo próprio de realização do ser-no-mundo.

É por meio dessa ampliação da noção de liberdade que Heidegger vai proceder em sua conferência *Construir, Habitar, Pensar*. Através dela, o pensador articulará alguns elementos centrais já presentes no projeto da analítica existencial de *Ser e Tempo* e, ainda que indiretamente, advogará a favor dos elementos que compõe a quadratura (*Geviert*). O esclarecimento da estrutura ontológica do ser-em, como movimento ekstático do cuidado, surge, então, como uma das tarefas de uma meditação sobre o modo de resguardo para com os elementos que compõe a quadratura.

O deixar-ser o ente em sua *essência*, nesse sentido, fala de liberdade enquanto postura-própria, uma atitude de entrega-afinada e resguardo aos dos principais elementos que compõe o acontecimento dos quatro elementos *essências* da conjuntura do ser-no-mundo, a quadratura (céu, terra, mortais e imortais). De fato, segundo Heidegger:

¹⁷⁹ Heidegger, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro. Vozes, 2009, p. 442.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 442.

Deixar-ser significa entregar-se ao ente. Isto, todavia, não deve ser compreendido apenas como simples ocupação, proteção, cuidado ou planejamento de cada ente que se encontra ou que se procurou. Deixar-ser o ente – a saber, como o ente que ele é – significa entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece”, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo.¹⁸¹

Entregar-se (abandono-afinado), nesse sentido, é muito mais um modo de ser na relação de diferença entre ente e ser. Quer dizer, ela [a entrega-afinada] está no plano da possibilidade de algo assim como uma coisa vir a ser ocupada ou questionada, pois é a própria diferença (ontológica) que libera as possibilidades mais próprias da relação do *Dasein* com o seu mundo. Na diferença ontológica, reside o lugar do questionamento, do filosofar quando atinado para pergunta: *por que ente e não antes ser?* Ao abandonar-se afetivamente no aberto (clareira), o *Dasein* libera o ente para que ele venha a ser o que ele é. “Esse aberto foi concebido pelo pensamento ocidental, desde o seu início, como τα αληθεια, o desvelado”.¹⁸² É em meio a ele que o *Dasein* mantém e conserva uma relação ek-sistencial com a totalidade do ente.

O retorno à noção de verdade, iniciada pela tradição metafísica de pensamento, surge para Heidegger como a tarefa de um pensador que vê na base da verdade-originária (*Aletheia*) uma possível resposta para a questão da História do Ser. Com efeito, a análise da questão da verdade como desvelamento, retomada pelo filósofo, nos revela a “indicação de repensar mais originariamente a noção corrente de verdade como conformidade do enunciado, no sentido, ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado

¹⁸¹ Heidegger, M. A Essência da Verdade. In: Marcos do Caminho. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008, p. 200.

¹⁸² *Ibidem*, p. 200.

e do desvelamento do ente”.¹⁸³ Por meio desse resgate do sentido originário da verdade, abre-se a possibilidade de “enxergar” a liberdade não como mero desejo ou vontade, ausência de barreiras ou limites, ou ainda enquanto escolha, mas à sua essência ekstática-fundamental. Somente a partir daí é possível falar de desejos, escolhas e limites. Afinal, se “o ser-aí ek-sistente, como deixar-ser o ente, libera o homem para a sua ‘liberdade’, quer oferecendo à sua escolha alguma coisa possível (ente) quer impondo-lhe alguma coisa necessária (ente), não é então o arbítrio humano que dispõe da liberdade”¹⁸⁴, mas sim a própria estrutura ek-sistencial-liberadora pertencente ao ser-aí. “A liberdade assim compreendida, como deixar-ser do ente, realiza e efetua a essência da verdade sob a forma do desvelamento do ente”¹⁸⁵.

A verdade-originária, nesse sentido, não é, primordialmente, o resultado de uma construção frasal, por meio da qual, em uma concordata entre sujeito e predicado (objeto), anuncia-se ou se comunica algo de falso ou verdadeiro, mas antes, acontece como “descobrimento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. Em seu âmbito aberto se desenvolve, ex-pondo-se, todo o comportamento, toda tomada de posição do homem. É por isso que o homem é sob o modo da ek-sistência”.¹⁸⁶ Nesse caso, o enunciado, como já visto em *Ser e Tempo*, surge como uma forma de “verdade derivada” aberta pelo deixar-ser-eksistente (compreender-afinado) que libera o ente (humano) em seus mais variados tipos de falas, anunciadas por meio do discurso, seja ele de uma proposição verdadeira ou não-verdadeira.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 200.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 202.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 202.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 202.

História do ser, nesse caso, é a história do esquecimento da essência dessa liberdade (deixar-ser-eksistencial que libera o ente para...) como acontecimento essencial da verdade. A essência da verdade é a liberdade. Se, no entanto, a essência da verdade é liberdade, e a verdade dar-se como desvelamento; é a liberdade a essência do desvelamento como o fundamento das possibilidades do *Dasein*. O ente descerrado (mundo) pela dinâmica aletheiológica do desvelamento, então, tem seu fundamento a partir do deixar-ser livre que o libera para o comportamento-afinado frente ao ente que lhe vem ao encontro no interior do mundo. A verdade desvela, a liberdade-afinada libera; deixa o ente ser o ente que ele é ou não. Afirmação que nos desprende ao menos as seguintes informações (a primeira delas já demonstrada em *Ser e Tempo*): Primeiro, que todo comportamento humano já é em si mesmo afinado. “Todo comportamento do homem histórico é, quer acentuadamente ou não, quer compreendido ou não, afinado, e, por meio desta tonalidade afetiva, alçado para o interior do ente na totalidade”.¹⁸⁷ Segundo, que a topologia da verdade acontece no *Dasein*. Ele é e não é na verdade. Nele, acontece a verdade como fundamento da liberdade para com o ente na totalidade (mundo). A Topologia do Ser é, nesse sentido, essa dimensão da abertura por meio da qual se manifesta a verdade (*Aletheia*) para liberdade, para o deixar-ser próprio ou impróprio, autêntico ou inautêntico do *Dasein*. Afinal, sendo na “liberdade, o homem histórico também pode, deixando que o ente seja, *não* deixá-lo-ser naquilo que ele é e assim como é. O ente, então, é encoberto e dissimulado. A aparência passa assim a dominar. Sob seu domínio surge a não-essência da verdade”.¹⁸⁸

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 204.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 203.

O movimento ekstático liberador (deixar-ser), nesse caso, se articula numa dinâmica de simultaneidade onde, por meio de sua abertura liberadora, dá-se tanto o encobrimento (*lèthè*) como o descobrimento (*a-letheia*) do ente na verdade. No jogo pendular da verdade, portanto, tanto o encobrimento como o descobrimento se co-pertencem. E isso porque o velamento, próprio da não-verdade, “conserva para a aletheia o que lhe é mais próprio como propriedade”.¹⁸⁹ Isto é, o mistério, “o encobrimento daquilo que é velado na totalidade, do ente como tal”.¹⁹⁰

De fato, em seu ocultamento, o mistério mantém “a não-essência propriamente dita da verdade”.¹⁹¹ Contudo, compreendida originariamente, a não-essência, conservada pelo mistério, *não* quer dizer deterioração, antes, “visa à essência que se essencializa previamente em tal sentido. [...] O ‘não’ da não essência original da verdade como não-verdade aponta para o âmbito ainda não-experimentado e inexplorado da verdade do ser (e não apenas do ente)”.¹⁹²

Enquanto o desvelamento for encoberto pelo velamento, permanece o mistério. Ele encobre a *aletheia*, conservando a possibilidade da essência da verdade (liberdade) para o *Dasein* singular-próprio. O velamento (mistério), nesse caso, se situa na dimensão da possibilidade do desprendimento, da necessidade-afinada de se arrancar a verdade do encobrimento. O mistério, a afinação/disposição e liberdade/verdade, se mostram, então, como elementos essenciais para o projeto heideggeriano do Outro-Pensar, que se converte num modo do filosofar-meditativo sobre a Verdade do Ser. Nesse sentido, o *mistério* surge como caractere da possibilidade

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 205.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 206.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 206.

¹⁹² *Ibidem*, p. 206.

do descobrimento, a *tonalidade-afetiva-fundamental* como modo de abertura do ente na totalidade e a *liberdade* como medida da essência desveladora que deixar o ente ser na verdade. O que, contudo, só se alcança por meio de uma *saída* do modo de ver e dizer *insistente*, replicado pelo público-impessoal que se desviando da essência pertinente ao mistério e conduz o *Dasein* para a via do que Heidegger nomeia com o termo errância. Errância, por sua vez, diz ele: “é o espaço de jogo deste vaivém, no qual a ek-sistência insistente se movimenta constantemente, se esquece e se engana sempre novamente”.¹⁹³ Espaço (*topos*) em que o *Dasein* se move, que oscila no movimento pendular da não-verdade e verdade em que ele põe em jogo o seu ser. “A plena essência da verdade, incluindo sua própria não-essência, mantém o ser-aí na indigência pela constante oscilação do vaivém entre o mistério e a ameaça de desgarramento. [...] É nesta simultaneidade do desvelamento e do encobrimento, que impera a errância”.¹⁹⁴ O que, porém, é apenas superada [a errância] se o que se descortinar a partir do mistério vier à tona, isto é, o que impera a partir do deixar-ser-eksistencial oriundo da liberdade.

O desvelamento do ente na liberdade em sua dimensão originária com a verdade (*Aletheia*), então, se articula no seu próprio vigor de essência. “À medida que leva para as coisas o seu próprio vigor de essência”¹⁹⁵, o ente humano protege a quadratura. Ele a habita propriamente quando acolhe o céu espontaneamente, quando permite “ao sol e à lua a sua peregrinação, às estrelas a sua via, às estações dos anos as suas

¹⁹³ *Ibidem*, p. 208.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 209 e 210.

¹⁹⁵ Heidegger. Construir, habitar, pensar. In: *Ensaio e conferências*. Tradução de Marcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 130.

bênçãos”¹⁹⁶; quando libera a terra para que ela seja o seu próprio vigor; quando oferece ao sagrado o inesperado, o mistério, o extraordinário, o inabitual; quando se lança num modo específico de decisão.

Por fim, se de fato o traço fundamental do habitar é o resguardar, cuidar e proteger a realização essencial da simplicidade da quadratura; o habitar, no sentido essencial, tem relação direta com o cuidado-próprio, com o *Dasein* como ser-no-mundo autêntico, singular. Nesse caso, o *Dasein* singular habita fundamentalmente, quando *ampara a terra*. Mas, e o que significa amparar ou salvar a terra? De fato, diz Heidegger que não é “assenhorar-se dela, tampouco submeter-se à ela”.¹⁹⁷ Salvar é muito mais um liberar a terra deixando com que ela seja em toda a sua essência. Salvamos quando “deixamos alguma coisa livre em seu próprio vigor”.¹⁹⁸ Quando protegemos e cuidamos das coisas em seu crescimento. Quando edificamos de maneira própria coisas que não crescem. “Salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais, é assim que acontece *propriamente* um habitar”.¹⁹⁹

Referências

HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe* (Obras Reunidas), Frankfurt, Série. Ed. Klostermann.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. GA 02. Frankfurt. Série ed. Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. GA 09. Frankfurt. Série ed. Klostermann, 1976.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 130.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 130.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 130.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 130.

HEIDEGGER, M. *Brief über den "Humanismus"*, GA 9. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.

HEIDEGGER, M. *El ser y el Tiempo*. Trad. José Eduardo Rivera C. Santiago de Chile Ed. Editorial Universitaria, 1997.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro. Vozes, 2009.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Edição em alemão e português. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis, RJ. Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. In: *Ensaíos e conferências*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. A essência da verdade. In: *A essência da verdade* in: marcas do caminho. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008.

HEIDEGGER, M. A teoria platônica da verdade. In: marcas do caminho. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008.

HEIDEGGER, M. Carta sobre o humanismo. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1995.

Historicidade e existência: modos do ser humano habitar no mundo

Alexandre Soares de Sousa²⁰⁰

Homem: “único” animal habilitado que constrói para habitar

Costumeiramente concebemos habitar, no que lhe concerne, ao habilitar técnico de engenheiros e, grosso modo, ao dos pedreiros e serventes. Essas profissões foram determinantes para erigir toda e qualquer forma de construção, sejam as do passado ou as do presente. Percebemos que entre os verbos habitar e habilitar há muitas semelhanças; o que nos faz inferir acerca de uma aparente e confusa homofonia e homografia entre eles. Eles são parecidos, porém não diz respeito a sinônimos iguais.

Isso significa dizer que, sem o habilitar não existiria o habitar. Em termos técnicos isso está corretíssimo, já que para se construir ou produzir alguma coisa, supostamente, teria que ser habilitado para tal fim. Exemplo disso: o mecânico de automóveis, o pintor, o médico, o serralheiro, o marceneiro, o eletricista, o padeiro, o engenheiro, o pedreiro, etc.; todos esses têm algo em comum, o conhecimento técnico e fragmentado para efetivar coisas conforme suas capacidades. Daí, o critério para construir alguma coisa esteja atrelado a habilidade.

Pretendemos seguir a compreensão de Heidegger (2001, p. 125), para quem “[...] o pensamento não apresenta, de modo algum, o construir a partir da arquitetura

²⁰⁰ Mestre em Filosofia pela UFPB. E-mail: alexandre74ssoares@gmail.com

e das técnicas de construção”. Este conhecimento, que Heidegger menciona está impregnado do rigor matematizado, como bem nos informa Fogel. Em sua opinião,

[...] O projeto científico moderno de matematização da realidade é o programa de subjugação de toda experiência ao número e à numeração”. [...] Logo, neste projeto de uniformização do matemático como número, o objeto, todo real possível, precisa, só pode aparecer como número, quantidade, certeza e autoasseguramento – enfim, como cálculo (Fogel, 2009, p. 67-68).

Por essa razão, toda a realidade passa a ser submetida ao crivo da *res cogitans* que, por seguinte, trata as coisas como *res extensa*. Esse é o legado deixado pela modernidade, que vê em Descartes seu principal expoente. Todas as coisas, como também o homem, giram em torno desse paradigma cartesiano. Por isso quando nos referimos a construir, de imediato vem à mente cálculos. Isso apenas revela o *modus operandi* da metafísica. Esse é o arquétipo mental do sujeito pensante, isto é, do homem enquanto animal racional.

Por que o ser humano constrói? Poderíamos dizer que é para suprir as suas necessidades, para preencher seu vazio, para produzir utilidades, para ocupar sua mente, para se defender das intempéries da natureza, para guerrear, etc. Essa é uma questão que suscitou várias interpretações ao longo da história humana. Com mais precisão podemos alegar que é porque isso pertence a tradição, da qual se compreende o homem como animal racional, o *Zoon Logon exon* grego; uma tradição metafísica, no dizer de Heidegger, que traz em seu bojo o entendimento de que, “[...] o homem é um animal racional a que se acrescentou a razão” (Heidegger, 2012, p. 187).

De acordo com Heidegger, a metafísica sustentou que o homem é animal racional, assegurando que isso é a

“essência universal do homem” (Heidegger, 1967, p. 38). Essa é a característica fundante do pensamento ocidental. Segundo esse pensamento metafísico, sem a razão não poderíamos existir, nem construir, sequer habitar. Não à toa o conhecido estribilho cartesiano: “Penso, logo existo”. Essa é a marca preponderante de toda modernidade. Isso confirma que caímos novamente na armadilha da metafísica. Pensávamos que ela tinha sido “superada”. Entretanto, saltam aos olhos tamanha evidência de sua presença em nosso meio. Dessa maneira, a humanidade se pauta pela metafísica, sem perceber seu poder avassalador.

Segundo Heidegger,

[...] Enquanto o homem se compreender como *animal rationale* é ele um *animal metaphysicum*. Enquanto o homem se compreender como animal racional, pertence a metafísica, na palavra de Kant, à natureza do homem (Heidegger, 1996, p. 78).

Um pensamento de Marx confirma que o homem diferentemente de outros animais é um ser dotado de razão. Neste ponto, vale transcrever seu argumento, o qual vem em seguida:

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera (Marx, 2013, p. 188).

Nesse sentido, Marx repete o já conhecido clichê metafísico, de que o homem também é animal, porém, dotado de razão. Isso justifica o que Heidegger aponta sobre o que a metafísica vem dizendo sobre o homem ser um animal racional. De acordo com ele, “[...] Essa determinação da Essência do homem não é falsa. Todavia, é condicionada pela metafísica” (Heidegger, 1967, p. 38).

Heidegger propõe a libertação desse engano metafísico, o qual sustenta o *Zoon Logon exon*. Esse raciocínio adveio de Aristóteles. Conforme o estagirita (2002, p. 18), “todos os homens, por natureza, tendem ao saber”. A ideia aristotélica de que o homem é homem porque é dotado de razão, perpassou toda a história da filosofia. Com isso, compreendeu-se que a razão é a medida de todas as coisas.

Dessa forma, o que determina o ser humano em Aristóteles é afirmar que ele é um “animal racional”, ou melhor, que nisso consiste a essência humana. Por esse motivo, Heidegger sugere que nos desvencilhemos do imbróglcio metafísico, que nos mantém encarcerados e fitos à ideia de que somos animais racionais. Em suas palavras, isso está escrito desse modo, “[...] temos que nos libertar de um erro secular” (Heidegger, 2012, p. 187).

Sabendo de que o homem é um animal a quem lhe foi acrescentado a razão, e de que nesse quesito ele se diferencia de outros animais para poder construir seu habitat, perguntamos: Que diferença há entre o animal dotado de razão construtor de seu próprio habitat para outro também construtor de seu habitat, porém sem o acréscimo da razão?

Essa questão norteadora iguala o homem a qualquer animal, no tocante ao ponto do habitat. Para isso, precisamos aprofundá-la com mais exatidão.

O animal inabita o mundo

Supostamente habitat, por sua vez, implica em construir. A partir desse entendimento podemos também concluir que o castor constrói sua represa, os pássaros seus ninhos, as raposas constroem suas tocas, as abelhas produzem suas colmeias, etc. As formas de construir dos animais são condicionadas pela natureza, a saber, são

determinados a fazer seus habitares do mesmo modo desde quando começaram a surgir na terra. Nunca se constatou na história humana a mudança de comportamento dos animais, no que se refere a suas construções; a não ser pela própria mudança natural, a qual faz com que eles se adaptem, sejam encaixados, moldados à novidade emergente. Essa trivialidade ocorre a milhões de anos, de maneira natural; mas, nenhum animal constrói igualmente ao modo humano de ser.

Em relação ao habitar dos animais, tudo sempre foi igual; nada mudou e nunca vai ser alterado. Aqui, o argumento de Heráclito, do qual afirma que “tudo flui e nada permanece”, não faz sentido. Contudo, em relação a isso, o mais óbvio seria o argumento de Parmênides, no qual se destaca o ser como imutável. Isto para comentar da invariabilidade com que as coisas acontecem no ambiente animal.

Explicando melhor essa situação, Heidegger comenta que:

O animal se acha, em certa medida, banido para si mesmo, não tem consciência ‘de si mesmo’, mas tem uma outra relação e comportamento com o ambiente, de tal modo que se encontra tomado pelo ambiente com o qual se comporta instintivamente. Mas o ambiente é algo essencial para o animal, algo que pertence à sua essência. O animal está, ao mesmo tempo, banido em si e tomado pelo ambiente. A essência do organismo consiste justamente neste estar referido e dependente de um ambiente, mas, neste estar referido e dependente, ele se acha tomado e absorvido. (Heidegger, 2012, p. 186)

Essa colocação heideggeriana garante que o animal é desprovido de mundo, e que somente o homem é mundano. Em suas palavras “o animal é pobre de mundo” (Heidegger, 2003, p. 215). Essa reflexão se contrapõe ao proposto pela metafísica, a qual mantém em seu âmago o

princípio de que o ser humano é animal, a quem foi posto a razão. Heidegger (1967, p. 40), destaca que, “[...] Esse pôr é o modo próprio da metafísica”. Isto para dizer que, a metafísica somente compreende o ser humano a partir dessa perspectiva, isto é, de que ele não passa de animal a quem se adicionou a razão.

O que Heidegger quer dizer com isso? Segundo ele, homem algum é animal, visto que ao nascer já nasce homem. Em seus termos isso significa dizer, “[...] o lactente não é um animal, mas é logo homem. Todas as expressões de um homem, por mais jovem que seja, nunca poderão ser apreendidas e compreendidas por uma biologia animal” (Heidegger, 2012, p. 187). Para ele, enxergar o homem como animal, tira dele a sua condição exclusiva de ser construtor de mundo, melhor dizendo, “formador de mundo” (Heidegger, 2003, p. 215).

Fogel, em uma passagem acerca da compreensão metafísica de homem e corroborando com o que pensa Heidegger, afirma que:

O fato é que o homem jamais foi, jamais será o puro animal, o absoluto irracional, o meramente ser vivo. De algum modo, o homem sempre já foi homem e só por isso é possível o homem. [...] nada fora e antes do homem pode explicar, justificar ou mesmo e principalmente fundar o homem (Fogel, 2009, p. 52).

Nietzsche, no que diz respeito a essa compreensão metafísica de homem, declara que temos que superá-la, visto que ela está ultrapassada. Em suas palavras isso está escrito dessa maneira:

O homem é algo que deve ser superado. Que fizeste para superá-lo? Até agora todos os seres criaram alguma coisa que os ultrapassou; quereis ser o refluxo dessa grande maré e retornar ao animal, em vez de superar o homem? Que é o símio para o homem? Uma irrisão ou uma dolorosa vergonha. Pois tal deve ser o homem para o Além-

homem: uma irrisão ou uma vergonha. Percorremos o caminho que vai do verme ao homem, tendes ainda em vós muito do verme. Outrora fostes símios e até hoje o homem é ainda mais símio que todos os símios. (Nietzsche, 2011, p. 14).

Ernildo Stein, comentando esse juízo de Nietzsche, elaborou-o da seguinte forma: “[...] o super-homem se volta contra o homem de agora e o ultrapassa. Ele se volta contra a humanidade caracterizada como *animal rationale* em que a razão é a essência [...], que se torna o juiz sobre o ente” (Stein, 2011, p. 121-122).

Essa compreensão, que iguala o homem a animal racional, culmina com/no raciocínio lógico-matemático apresentado acima, o qual assegura que o homem torna-se construtor de seu habitar, por ser um animal racional. Abaixo veremos se esse argumento ainda é justificável a partir do pensamento heideggeriano.

Somente o homem habita e funda mundo

Alegar que somente o ser humano habita o mundo, é uma colocação de todo estranha, pois não condiz com o que vemos, nem com o que presenciamos, já que estamos cercados por ecossistemas variados. Não precisa ser biólogo, muito menos paleontólogo para constatar que houve e que há outros seres vivos que habitam a terra. Com isso, começamos a identificar a diferença que existe entre mundo e terra.

Entendemos o mundo fenomenicamente como o aglomerado de coisas ou entes, citando a linguagem metafísica, que estão dentro da terra. Daí, mundo-terra parecer expressar a mesma denotação. Como se estivéssemos nos referindo a coisas idênticas. Na opinião do senso-comum, trata-se de coisas iguais. De acordo com Heidegger:

O mundo não é o mero agregado das coisas, contáveis ou incontáveis, conhecidas ou desconhecidas, que estão perante. Mas o mundo não é também um enquadramento apenas imaginado, representado para além do somatório do que está perante (Heidegger, 2014, p. 42).

Não podemos entender a relação entre construir e habitar naquele sentido que a música “Cidadão” interpretada por Zé Ramalho expressa: “Tá vendo aquele edifício, moço? Ajudei a levantar [...] Tá vendo aquele colégio, moço? Eu também trabalhei lá”. Esta concepção, nada tem a ver com o que Heidegger pensa. Segundo Heidegger, essa compreensão alude que:

Habitar seria, em todo caso, o fim que se impõe a todo construir. Habitar e construir encontram-se, assim, numa relação de meios e fins. Pensando desse modo, porém, tomamos habitar e construir por duas atividades separadas, o que não deixa de ser uma representação correta. As relações essenciais não se deixam, contudo, representar adequadamente através do esquema meio-fim. Construir não é, em sentido próprio, apenas meio para uma habitação. Construir já é em si mesmo habitar (Heidegger, 2001, p.126)

Por essa ocasião, habitar não diz respeito ao simples fato de morar, nem está relacionado a momentâneas estadias em lugares diversos. Heidegger explica que,

Nem todas as construções são habitações. Uma ponte, um hangar, um estádio, uma usina elétrica são construções e não habitações; a estação ferroviária, a autoestrada, a represa, o mercado são construções e não habitações. Essas várias construções estão, porém, no âmbito de nosso habitar, um âmbito que ultrapassa essas construções sem limitar-se a uma habitação (Heidegger, 2001, p. 125).

Para esclarecer essa relação entre construir e habitar, alegando que ambas não constituem coisas distintas, nem

que uma tem a finalidade de conduzir à outra, Heidegger apresenta a palavra *buan*, que segundo ele, corresponde “[...] A palavra do antigo alto-alemão usada para dizer construir, *buan*, significa habitar” (Heidegger, 2001, p. 126). Habitar com esse significado implica em existência. Nesta sequência, somente o homem existe, ou melhor, somente o homem habita. Neste ponto, é relevante destacar a fala de Heidegger acerca da coexistência desses dois termos. Conforme ele, “[...] cabe pensar, a partir, da essência do habitar, o que se designa por existência” (Heidegger, 2001, p. 167).

A partir desse entendimento, o homem passa a ser o único habitante do mundo. Mundo por essa ocasião está estritamente ligado a habitar. Para aprofundarmos inicialmente esse assunto acerca de mundo, é relevante redigirmos o esclarecimento dado por Buzzy, o qual apresenta a etimologia do termo mundo:

A palavra mundo vem do verbo latino *mundare*, que significa limpar, arejar, purificar. De início, os romanos habitavam o alto das colinas de Roma, porque a vargem era insalubre, lugar imundo. Aos poucos, porém, foram descendo, limpavam o vargado e o tornaram mundo: espaço utilizável (Buzzy, 2006, p. 68).

Com razão, Heidegger sugere que nos livremos o quanto antes do entendimento metafísico, para o qual o homem é visto como animal que raciocina. Se persistirmos nessa compreensão, também não entenderemos o motivo pelo qual o homem é o único a habitar no mundo.

Nesse sentido, segue o pensamento de Heidegger referente a construir e habitar. Habitar presume construir. Quem constrói, constrói para habitar e vice-versa. Por isso, habitar no mundo é a condição e situação exclusivas do ser humano. Somente o homem constrói para habitar, que segundo Heidegger, isto se dá por ser o homem “fundador de mundo”. Por esta razão habitar, no que lhe concerne, diz

respeito ao modo de ser humano, o qual está estritamente ligado à mundo. Assim, segue abaixo o desenvolvimento dessa questão em construção.

Historicidade é o homem existindo enquanto ser-no-mundo que habita

Historicidade, existência e Habitar são característica constitutivas de um ente, enquanto somente ele é, construtor, ou melhor, “fundador de mundo”, na linguagem própria do pensamento de Heidegger. Esse ente é o homem; não aquele animal racional gestado pela metafísica, mas sim o construtor que constrói, construindo, que não torna o aditivo racional, como o único fundamento para construção. Isto não vem a significar que, o ser humano não precisa da razão para realizar construções. Essa é imprescindível para tal acontecimento. Aqui, não se trata de abordar o sentido metafísico dessa questão, antes, debruçar sobre o sentido originário do habitar, que Heidegger compreende para isso, o modo de ser humano.

De acordo com ele, em relação a originalidade, ou melhor, a essência do habitar, caiu em esquecimento. O que em suas palavras está colocado dessa forma: “[...] O sentido próprio de construir, a saber, o habitar, cai no esquecimento” (Heidegger, 2001, p. 128). Este esquecimento tratado por Heidegger, interessa ao que ele denomina de essência do habitar, a qual corresponde a existência. Por este motivo, é justo afirmar que habitar e existência pertencem ao mesmo sentido. Esses termos marcam o acontecer do homem na história. A este respeito, é importante enaltecer o que disse Nascimento, o qual discorre sobre uma fala de Heidegger. Seu comentário está escrito dessa maneira:

Apoio-me numa afirmação de Heidegger [...] a qual diz: “O acontecer da história é o acontecer do homem”. [...] Há aí uma

indicação de que a “história” e o “homem” são uma coisa só. Em outros termos, isso quer dizer que de fato o sentido de história está no homem. E o homem não terá como encontrar seu sentido, sua realização, senão enquanto realização da história” (Nascimento, 2004, p. 120).

Isso significa dizer que o homem toma para si a responsabilidade de se firmar enquanto homem, mostrando seu caráter indelével que é o acontecer sendo, ou seja, sua característica enquanto ser da terra é ser ele mesmo um ente histórico. Isto é algo que somente lhe pertence. Em outros termos, resumimos o ser do homem na história como historicidade, que em nada tem a ver com os acontecimentos sucedidos em períodos históricos como: guerras, revoltas, cruzadas, inquisição, heureka científica, etc. Estes itens meramente querem tornar o histórico que é o homem, em historiografia. Heidegger emprega a historicidade como o lugar determinante para o surgimento desses processos acontecidos na história.

Por isso, podemos afirmar que, no acontecer da história, isto é, na historicidade reside o nosso jeito de ser humano. Deste, parte a nossa reflexão a respeito de nossa essência que, por sua vez, está em nossa existência. Dessa forma, ambas (historicidade e existência) não podem ser pensadas de maneira isoladas. Disto resulta o que somos, isto é, entes que não existem fora desse modo exclusivo de ser histórico.

Desse modo, a questão sobre a historicidade, a existência e o habitar, constituinte um problema no que diz respeito a filosofia, por ser essa uma questão intrínseca ao filosofar. É próprio da filosofia ser “inabitual”, ou como assegura Fogel

A filosofia é coisa inatural e impopular por radical, por absoluto compromisso com a realidade, isto é, com o mundo, com as coisas e até com o próximo e concidadão. [...] Ser

filósofo é morar, é habitar o lugar de todas as coisas (Fogel, 2009, p. 24-25).

Retomando o entendimento que Heidegger apresenta sobre a história, Nascimento organiza a seguinte observação:

Como tudo aquilo que ocorre dentro do tempo, precisa ter agora uma outra denominação, pois não existe o tempo como uma totalidade, [...], para comportar aquilo que seja a história. [...], a história é o sentido do ser do homem, [...]. A história passa a ser historicidade, no sentido de que deve ser experienciada como ser (Nascimento, 2004, p. 123).

Para Heidegger, o ser humano é determinante para a história. Em suas palavras, isso significa que:

A história fatual (Historie) ou, [...], a factualidade historiográfica (Historizität) só é possível como modo de ser do *Dasein* [...] no fundamento de seu ser, o *Dasein* se determina e se constitui pela historicidade” (Heidegger, 2012, p. 58).

A partir desse entendimento, alegamos que é na historicidade que estão presentes as nossas impressões digitais, as quais indicam o que somos; ela é o sinal que aponta para atingirmos a nossa humanidade. Em consonância com o dito heideggeriano, Nunes assegura que:

Heidegger diz que o *Dasein* é histórico por ser temporal no fundo de si mesmo, ele desqualifica a história como realidade dentro do mundo, para qualifica-la, mais radicalmente ainda, enquanto existência, no plano do ser-no-mundo e de seu poder-ser. [...], a historicidade, fundada na abertura extática, recobra o permanente devir da existência (Nunes, 1992, p. 146).

Acompanhando o raciocínio de Heidegger, podemos afirmar que a história não implica em mero museu, que leva à visita para recordar acontecimentos antiquíssimos; mas é o próprio existir do homem enquanto *ser-no-mundo*.

Somos tentados a compreender ser-no-mundo como algo que se encontra dentro de algo. Esta tendência se deve a própria nomenclatura do termo ser-no-mundo ou ser-em-um-mundo. O “em” aqui significa estar junto a, próximo de, familiarizado com, e de modo algum se confunde com uma coisa que se encontra dentro de outra. No entendimento de Gmeiner, isso é explicado dessa forma:

Ser-em não tem, quando aplicado ao ser-aí, a determinação espacial do modo como se relacionam os corpos físicos. Também não significa pertencer a, estar contido em [...]. Ser-em, ser-no-mundo quer dizer estar habituado a, habitar em. Quando o ser-aí diz eu sou, isto significa sou-em, sou-no-mundo, habito. Habitar no mundo é estar presente, é ser Dasein (Gmeiner, 1998, p. 45).

Por esse motivo, ainda conforme Gmeiner (1998, p. 45), “ser-no-mundo, ou ser-junto-a, não é outro, não é diferente do próprio mundo. [...] Quando o homem fala de mundo, ele fala, de certa forma, de si mesmo”. Neste ponto, é relevante relembrar a afirmação de Heidegger, para quem:

A antiga palavra *bauen* (construir) a que pertence “*bin*”, “sou”, responde: “*ich bin*”, “*du bist*” (eu sou, tu és) significa: eu habito, tu habitas. A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual somos homens sobre essa terra é o *Buan*, o habitar (Heidegger, 2001, p. 127).

A partir desse pensamento, compreende-se a relação intrínseca que há entre historicidade, existência e habitar, no tocante a ser-no-mundo. Nas palavras de Buzzi, isso vem expresso dessa maneira, “o homem é um campo de relações porque seu corpo se estende, e como árvore se relaciona com tudo que o cerca. Isto o torna ser-no-mundo” (Buzzi, 1995, p. 68). Acrescentando a esse pensamento dito a pouco, Nunes (2002, p. 14) acerca disso, elabora o seguinte entendimento, “[...] Ser-no-mundo nem exprime um nexo de continuidade entre o *Dasein* e os outros entes nem exprime uma relação de encaixe desse ente no mundo

natural". Estas estruturas de pensamentos, ratificam o que Heidegger desenvolve sobre. De acordo com ele, ser-no-mundo é o acontecer do homem enquanto habita o mundo, melhor dizendo, "[...] não diz que o homem se acha no meio da natureza, ao lado de árvores, animais, coisas e outros homens. Ser-no-mundo não é nem um fato nem uma necessidade. Ser-no-mundo é uma estrutura de realização" (Heidegger, 2001, p. 20).

Para se firmar como ente que é, o homem lança mão daquilo que ele mesmo não é, ou seja, do ente simplesmente dado. Aqui, o homem não mantém uma relação autossuficiente com o ente, ou seja, ele não é um ente avulso, separado e puro, a exemplo do animal racional sustentado pela metafísica. Segundo Leão, para ser o ente que é, o homem tem que "está em comércio e comunhão com o mundo dos entes. Para existir ele tem que imergir-se e entregar-se aos entes" (Leão, 1989, p. 110). Daí, se compreende que ser-no-mundo é a constituição fundamental do ser humano. Isto significa que, a nossa humanidade só se admite, na perspectiva heideggeriana, quando ela é inserida e enraizada em seu modo próprio de ser na história, ou seja, sua existência. Nisto concordamos com Heidegger, e afirmamos que não estamos na história como coisa jogada aí: como o lixo na lixeira, nem como uma bola chutada pelo jogador de futebol.

Cassirer, de uma forma ou de outra, mesmo não sendo simpático ao pensamento de Heidegger, colabora com o mesmo. Para ele, "a história não é um conhecimento de fatos ou de acontecimentos externos, mas uma forma de autoconhecimento" (Cassirer, 1968, p. 164). E ainda mais, somos o próprio desenrolar da história. Em nada somos fruto do mais absurdo e absoluto acaso. Isto quer dizer que, lançamo-nos, transcendemos a realidade que nos circunda para sermos sempre mais do que somos. Por esta razão, é que historicidade e existência são siameses na dinâmica

que converge para dizer que habitamos a terra enquanto ser-no-mundo.

Em razão disso, afirmamos que o homem está dentro do mundo, não obstante não é do mundo igualmente a uma coisa dentro de outra. O do e o no constituem uma única estrutura ontológica; do quando está só se refere ao ôntico do ente. Já o no é a abertura do do para o ontológico; do adicionado a no corresponde a traços daquele ente que Heidegger chama de *Dasein*. Isso leva a entender que, o homem na concepção heideggeriana, diferencia-se dos demais entes, bem como do animal racional da metafísica; porque sua primária e originária característica é a existência, que acontece e concretiza-se na história. Por isto, dir-se-á que o ente em destaque estar “no” mundo, não obstante, não como uma coisa dentro de outra. Neste ponto, cabe salientar a fala de Stein (2011, p. 66), o qual afirma: “[...] “no” não aponta lugar circunscrito. Tem antes o sentido de familiarizado com, estar em casa, ter laços, dar sentido ao que nos rodeia”.

Por essa razão, o filósofo Ernildo Stein em seu ponto de vista, admite que “[...] Mundo não é a soma dos entes. O homem não se soma aos entes no mundo. Nem é um sujeito fora do mundo, que a ele se liga por uma ponte. O homem só é homem, porque é ser-no-mundo” (Stein, 2011, p. 66). Assim, consiste o habitar do ser humano no mundo enquanto ser-no-mundo, que constrói se construindo a partir de sua existência histórica.

Uma conclusão em construção

Objetivamos com esse artigo, a partir de Heidegger, desconstruir a ideia de que o homem é construtor porquê a ele foi lhe acrescentado a razão. Segundo a compreensão metafísica, esse argumento não isenta o ser humano da

animalidade, diferencia-o dos demais animais por causa de que nele foi posto o ingrediente racional.

Toda a modernidade e a contemporaneidade giram em torno do raciocínio de que ser homem é ser animal racional. Esse dogmatismo sustentado pela metafísica perpassa todas as áreas do conhecimento, religioso, científico, senso-comum e, como não constatar, a própria filosofia não escapa dessa rotulação.

Essa é a marca preponderante que parte da perspectiva antropocêntrica, cujo pensamento assegura que para habitar temos que ser construtores pensantes. Heidegger aponta para o esquecimento do sentido originário do habitar, e propõe como solução a retomada do mesmo; o qual estabelece que habitar é o jeito exclusivo do homem existir no mundo.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*; Tradução Marcelo Perine (Texto grego com tradução ao lado); Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. – São Paulo: Edições Loyola, 2002. VOLUME II.

BUZZI, A.R. *Introdução ao Pensar*: o ser, o conhecimento, a linguagem. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica*: Introducción a una filosofía de la cultura – 5. e. - [A study on man]. Tradução de Eugênio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica. 1968.

FOGEL, Gilvan. *Que é filosofia?* – Filosofia como exercício de finitude. – Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

GMEINER, Conceição Neves. *A morada do ser*: uma abordagem filosófica da linguagem, na leitura de Martin Heidegger. Santos, SP: Leopoldianum, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de floresta*; tradução Irene Borges-Duarte *et al*; revisão de tradução Helga Hooch Quadrado – Irene Borges-Duarte. 3. ed. – Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*; Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*; Tradução Brasileira de Márcia de Sá Cavalcanti. – Petrópolis: Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*; Tradução Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: editora Universitária São Francisco, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1967.
- LEÃO, E.C. O itinerário do pensamento de Heidegger. In: *Aprendendo a Pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989, vol. I.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*; tradução de Rubens Enderle. - São Paulo: Boitempo, 2013.
- NASCIMENTO, Miguel Antônio do. *Sobre a Historicidade em Heidegger*. Revista Vivência – nº 26, Ed. UFRN, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução e notas de Mário Ferreira dos Santos. 5. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. (Coleção Textos Filosóficos).
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. – 2. e. – São Paulo: Editora Ática, 1992. – (Série ensaios, 122).
- NUNES, Benedito. O Mundo. In: *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2002. (Coleção passo-a-passo).
- STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011. – (Coleção filosófica;152).

Habitar el espacio: el paseo del Dasein entre los no-lugares de Foucault

*Miguel Grijalba Uche*²⁰¹

1. Introducción

Decía Michel Foucault que el espacio era una página en blanco en donde se suele escribir la narración del capital, la distancia de clases y de generaciones, el consumo burgués o la ocupación del lugar (Foucault, 2010, p.43). Él mismo afirmaba su obsesión por el espacio y su problemática. “La época actual sería más bien quizá la época del espacio” (Foucault, 1999b, p.431). Así cuando, por ejemplo, estudia el habitar analiza prácticas discursivas que lo codifican, como pueden ser las de la intervención administrativa y política en el espacio público. Y cuando trabaja el saber, éste debe ser estudiado también como acontecimiento que tiene un desarrollo en un espacio determinado. Por lo tanto, la historia del poder se convierte en una historia de espacios donde se muestra ese poder. Y las preguntas y cuestiones que se plantea Foucault en su pensamiento presentan una dinámica distinta dependiendo de la configuración del espacio en la que se encuentren.

Debemos concebir el habitar, nos decía, como formas de producción de subjetividad en el espacio contemporáneo y ser sensibles a la relevancia de esa noción de espacialidad. El sujeto posee un potencial que puede transformar su entorno y crear nuevas materialidades,

²⁰¹ Universidad de Valladolid (España).

determinaciones, espacios y sentidos en el habitar. Es aquí donde surge la necesidad de un análisis de los tipos de espacios que surgen en el acontecer histórico, decía Foucault. Lo ha ido haciendo a lo largo de su obra estudiando formas espaciales como la cárcel, el panóptico, el manicomio, la clínica o la escuela. Pero, desde el concepto de heterotopía, se presenta al problema del espacio y del habitar como cuestión fundamental de la reflexión contemporánea.

Para nuestro autor, todo acontecimiento constituye una conjunto de relaciones de fuerza que permiten que sus constituyentes tomen una posición en el espacio. Todo está ubicado, tiene su espacialidad con su lenguaje (Foucault, 1988, p.48). Su amigo Deleuze afirmaba que “la organización (...) de la estructura supone una verdadera puesta en escena” (Deleuze, 1987, p.586). Es decir, en el interior de todo acontecimiento sus elementos constitutivos toman posiciones formando un conjunto en la espacialidad que les da su contenido. Por ello, para Foucault, la historia es el lugar de estos acontecimientos filosóficos (Toro, 2017, p.21).

Además, según Foucault, tanto la arquitectura y el urbanismo, por una parte, como la praxis social y las formas de gobierno, por otra, resultan incomprensibles si se les analiza por separado porque el sujeto las unifica al relacionarse con su espacio, material y simbólico. Ello permite apreciar cómo el horizonte de sentido de los estudios espaciales de Foucault sigue una lógica que va desde el interés por la arquitectura panóptica hasta la consideración estadística de la población y del territorio. Aunque hay que señalar que la concepción foucaultiana de la arquitectura y el urbanismo, como técnicas de poder insertas en un complejo entramado de relaciones de fuerzas, ya había anunciado la imposibilidad de que pudieran llegar a funcionar como saberes capaces de

generar por sí solos la liberación de los ciudadanos (León, 2018, p.211). Por otro lado, el interés de la arquitectura y el urbanismo por la obra del pensador francés también se ha mantenido permanente durante décadas centrado casi exclusivamente en torno al análisis de los dispositivos panópticos y el concepto de heterotopía²⁰².

El planteamiento filosófico de las conferencias sobre el espacio de Michel Foucault propuso una mirada a los problemas relacionales entre espacio, territorio y arquitectura, y desde esta perspectiva, Foucault acercó los cuestionamientos producidos desde dos disciplinas tan afines, como son la arquitectura y la filosofía, en torno a una formulación alternativa a las definiciones preestablecidas acerca del espacio. Esta idea ha logrado repercutir en el discurso teórico que se ha construido en el interior de la arquitectura y el urbanismo, ha permitido dar explicación a los nuevos fenómenos producidos en las ciudades, a los problemas que afectan la experiencia humana de las mismas y a las dimensiones posibles de su interpretación. La heterotopía se convirtió, por lo tanto, en un concepto filosófico a través del cual se pudo articular la definición del territorio, el espacio y la arquitectura, principalmente, desde escenarios de interacción social (Perea, 2008, p.27). Es el lugar privilegiado donde la fusión espacial de diferencias es capaz de favorecer el poder de los ciudadanos frente a la homogeneización y normalización (León, 2018, p.185).

Aunque escrito en 1967, el texto inicial titulado *Espacios diferentes* tiene una profunda relevancia para las primeras dos décadas del siglo XXI. La interconectividad, la movilidad geográfica y las tecnologías de comunicación no son sino sólo algunos de los varios factores determinantes de las nuevas concepciones del espacio y de las

²⁰² Cfr. Saldanha, A. "Heterotopia and Structuralism", *Environment and Planning*, 2008, 40, pp. 2080-2096.

heterotopías. Esta época se caracteriza, sin duda, por mutaciones ya descritas por Foucault: el cine, la alteración en el tiempo tradicional, los espacios ilusorios, los ritos de purificación o de acumulación, las líneas de tránsito, etc. Los textos de Foucault pueden funcionar como un crisol a través del cual analizar actuales espacios, desde las playas artificiales en Berlín hasta el teléfono móvil de la gran mayoría de los ciudadanos²⁰³.

2. La construcción del espacio

No hay una singularidad que no lo sea en un espacio y que no nos permita una forma de representación del mundo en continuidad (Toro, 2017, p. 24). Por lo tanto, en Filosofía en general, y la de Foucault en particular, el espacio está siempre presente en la aparición del acontecimiento que tiene su inicio en un lugar que le hace posible (Foucault, 1988, p. 29). Las discontinuidades (acontecimientos) en la Historia se ubican en los lugares-otros, como nos recuerda Foucault, y son las utopías y las heterotopías, lugares y espacios distintos y de negación de la regularidad y de la continuidad de la historia teleológica y lineal. Son espacios excluidos de esa continuidad porque sólo a partir de esa exclusión se explica lo regular y se entiende la estructura del todo (Foucault, 1999d, p. 28).

“La utilización de términos espaciales presenta un cierto aire de antehistoria para todos aquellos que confunden la historia con las viejas formas de evolución, de la continuidad viviente, del desarrollo orgánico, del progreso de la conciencia o del proyecto de la existencia” (Foucault, 1999d, p. 320).

Por varios motivos, el pensamiento moderno consideró que el tiempo tenía predominancia sobre el espacio. Bien porque el tiempo esté mas cercano al interior

²⁰³ Lévy, P. ¿Qué es lo virtual? Barcelona, Paidós, 1999.

del espíritu (el ahora de San Agustín, el tiempo sin extensión de Descartes, o la forma de intuición del sentido interno kantiano, son algunos ejemplos); bien porque se considere que el tiempo mantiene una vinculación con el progreso histórico o bien porque la física moderna convirtió el espacio en un esquema vacío. Estas tres razones muestran el espacio como una estructura cartesiana (Waldenfels, 2004, pp.26-27). Hoy todo ha cambiado, el entramado de relaciones se ha vuelto más complejo. También la diversidad de visiones aporta diferentes valoraciones del espacio: la sociología (ambiente), la física (teoría cuántica del observador), el lenguaje (el lugar del habla y de los signos), la historia (el lugar conmemorativo), la etno-antropología (los aspectos topológicos), la comunicación (la ubicuidad), el arte (la experiencia perceptiva), la arquitectura, la matemática, la filosofía, etc. (Waldenfels, 2004, p.28). Según Husserl el espacio está en el horizonte de percepción y corporalidad (*Leib*), para Merleau-Ponty el espacio antropológico es el que se percibe por la conciencia corporizada, Heidegger concluye que el espacio es originario al Dasein (parágrafos 22-24 de *Ser y Tiempo*), Bachelard habla del espacio como topofilia, Foucault y su heterotopia, Whitehead como acontecimientos espacio-temporales (Waldenfels, 2004, p.29) pero básicamente demuestran que el espacio vivido es esencialmente heterogéneo (Flores, 2003, p.267). Por lo tanto, para comprender esta carga de espacio, los arquitectos y expertos en urbanismo deben comprender el comportamiento de quienes se desplazan a través de ellos ya que el espacio vivido tiene su densidad afectiva, dinámica y finita (Flores, 2003, p.268)

La relación entre espacialidad y corporalidad se explica entendiendo al cuerpo en el acto de habitar el espacio, ya que es impensable habitarlo sin una “pertinencia intrínseca de los habitantes al lugar que se encuentran”

(Waldenfels, 2004, p.31). El estar-en es el donde del aquí que identifica el sitio o lugar en el que se encuentra uno corporalmente en un determinado momento, entre otros espacios, y que va variando de acuerdo con la posición del que genera el aquí. Este aquí constituye la primera relación de espacialidad y corporalidad. La autorreferencialidad se origina en el límite que distingue un hacia dentro y un hacia fuera, el lugar corporal del aquí que construye lugares con valores distintos: zona interior, zona exterior, espacio como contenedor y su contenido. El hacia dentro comienza en el propio cuerpo siendo la piel quien hace la superficie límite de contacto con el afuera. Al tener el aquí su cuerpo, el espacio se construye a través de ejes medibles que corresponden a derecha-izquierda, delante-detrás y arriba-abajo, respectivamente (Waldenfels, 2004, p.32).

El arriba y el abajo se originan en el caminar erguidos, manteniendo la relación y la mirada vertical que no es unívoca ya que no es igual orientarse a través de los ojos que el desplazarse a través de la base corporal, o la acción de levantarse y de reposar (Waldenfels, 2004, p.33). En el delante y el detrás existe una diferencia que radica en el rostro del ser humano, desde el cual suele relacionarse con lo circundante y puede tener distintos significados según sea proa y popa, vanguardia y retaguardia.

La derecha y la izquierda marcan una desigualdad en la orientación del cuerpo humano que se afianza en acciones como el escribir o el modo de ver el espacio pictórico (Waldenfels, 2004, p.40) y pueden cambiar de acuerdo con la dirección hacia donde se dirija el sujeto que conforma el aquí. Esta relatividad, debida al movimiento, genera otras orientaciones como volverse hacia, volverse desde, adelantarse y retroceder, es decir, formas de habitar corporalmente el espacio al estilo de lo afirmado por Heidegger.

Un componente más para la construcción del espacio lo constituye la dicotomía de la proximidad y la lejanía: los medios de transporte o la tecnología electrónica, que se realiza a la velocidad de la luz y que puede convertirse en proximidad absoluta. Estar lleno y vacío se mide por el contacto social y están íntimamente ligados a la disposición y distribución del espacio, a cómo se relacionan las cosas en un contexto. Espacios vacíos, distancias, cercanía y lejanía conformarán estructuras de una topología que será pre-extensiva ya que será previo al que lo ocupa, el cual aparecerá en la medida que toma posesión de un lugar (Toro, 2017, p.26).

Si se transfieren estos conceptos de articulación espacial hacia la ciudad se pone en evidencia la heterogeneidad, tanto en la disposición y distribución como en la identificación de los lugares. Esta heterogeneidad puede agruparse en lo que Foucault denominó como heterotopías que muestran que el habitar corporalmente el espacio se construye mediante el aquí y el otra parte, los lugares comunes y los extraños, la telepresencia, la actualidad, la habitualidad y la virtualidad del movimiento corporal, los lugares conmemorativos o la hospitalidad (Waldenfels, 2004, p.48).

Pero cuando estoy en otra parte, también estoy aquí, es decir, que el cuerpo habita un espacio de realidad mientras que la mente habita un espacio de posibilidad. Por tanto, nuestra existencia espacial se mueve entre dos polos: uno concentrado en un sitio fijo y el otra disperso en una espacialidad difusa. En esta situación, la globalización aparece como un fenómeno complejo donde la ubicuidad técnicamente producida hace habitar el espacio con el cuerpo corpóreo mientras que el alma vaga por la

internet²⁰⁴. Pero es en el navegar y deambular por la red, donde se manifiesta la duplicidad espacial (real o virtual) y donde también se corrobora el no estar completamente en un lugar. Constituye el modo de ser del cuerpo que, simultáneamente, genera una identidad con el lugar y, al mismo tiempo, una no-identidad. El topos se mezcla con una cierta alocalidad y genera una heterotopía, que imposibilita la mezcla y relación de los espacios ocupados (Waldenfels, 2004, p.51). Al mismo tiempo que el cuerpo se ubica en un aquí corporal, se abren las posibilidades de un allá virtual que está siempre en otra parte. Ambas son posibilidades que explican claramente la polaridad general entre el lugar que ocupa el cuerpo en la realidad y el lugar que ocupa el alma en su andar. Si bien la tecnología multiplica las opciones de darle sentido a la realidad y a sus posibilidades, también conduce a cuestionarnos sobre la realidad, del movimiento corporal, las descontextualizaciones, la desterritorialización y a las acciones inmersas en ellas. El presente real y el presente posible, combinados en la actualidad que nos asienta en el lugar y las posibilidades expresadas por la virtualidad, nos llevan hacia la construcción de las heterotopías.

La proximidad electrónica trae en tiempo real el acontecimiento mas lejano, pareciendo eliminar la diferencia entre aquí y allá. En la telepresencia se incluyen las posibilidades de acción que, a través de los medios, pueden transformar un espacio cotidiano en un hecho o espacio global. La lejanía no tiene que ver solamente con la distancia, sino también con la extrañeza y la proximidad que pudieran hacer visible lo invisible transformando de esta manera el espacio en un no-lugar, ya que no se llega a habitar en todas sus dimensiones. Internet no es un lugar

²⁰⁴ Cfr. Ingold, T. *Perception of environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres, Routledge, 2000.

común, no puede habitarse, no puede encontrarse un sitio propio, sino que es un sitio que puede ser ocupado por uno y muchos a la vez. En lo global se difuminan las diferencias entre aquí y allí.

Este texto pone al descubierto las formas de diseñar los espacios y contamos para ello con la heterotopología, La geografía contemporánea no puede mantenerse al margen de la espacialización de los fenómenos. La posibilidad de espacios-otros en el mundo puede ser abordada desde este concepto de heterotopía como caja de herramientas que define los espacios emergentes más allá de lo desarrollado. Son una manera distinta de entender el mundo actual y abren una investigación filosófica interdisciplinar con la historia, la sociología, la fenomenología existencial y la ciencia en general. El espacio que habitamos es el lugar de contacto con lo extraño donde lo rechazamos, admitimos o lo alejamos; el lugar de irrupción de la alteridad, la buena acogida o el recibimiento en enemistad. Desde una reflexión filosófica se pueden estudiar estos espacios-otros de nuestro mundo actual bien porque se han ido transformando, se han convertido en otros, reflejan un saber de un discurso o son espejo de lo que nos constituye como sujetos.

3. El habitar de Heidegger

Nos decía Heidegger que construimos porque buscamos habitar y parece que, para habitar, sólo podemos llegar si construimos algo (Heidegger, 2007, p.207). Sin embargo, Heidegger nos advierte que no todas las construcciones cumplen con la función de ser moradas, por lo que distingue la vivienda del habitar²⁰⁵. Podrá ser que no

²⁰⁵ Tenemos el caso de construcciones que no son vivienda, como el puente, el dique, el hangar, el aeropuerto, el estadio, una central energética, la estación y una autopista, el muro de una presa, la nave del mercado. Incluso algunos oficios como camionero o hilandera domicilian, habitan un espacio, pero no habitan (207-208). Pero esos espacios sirven para el habitar.

sean viviendas, al menos no las consideramos así, pero están dentro de una región del habitar, pues el habitar va más allá de las construcciones (Heidegger, 2007, p.212). Habitar no se limita, por tanto, a la vivienda ya que podemos tener una casa pero no un alojamiento (el camionero y la autopista, el obrero y la fábrica, son algunos ejemplos).

Por otro lado, contrario a lo que podríamos pensar, las construcciones de las que se hablaba que no son viviendas (el puente, el mercado, el camión, etc.) están de alguna manera hechas a partir del habitar, pues sirven para el habitar del hombre, con lo cual no podemos afirmar que el construir es el que genera el habitar, sino precisamente a la inversa, a saber, “el habitar sería en cada caso el fin que preside todo construir” (Heidegger, 2007, p.207). Solo que este construir lo podemos entender como edificar (lo que no crece, el modo de ser del hombre, su ser mortal) o cultivar, cuidar de aquello que experimenta crecimiento y se refiere a preservar²⁰⁶ (Heidegger, 2007, p.210). Así, el construir, como el habitar, es un estar en la tierra, es vivir lo habitual. Construimos edificios y sentidos de la vida, y ambos están en estrecha relación con lo que constituye el sujeto (Heidegger, 2007, p.224). De este modo ligamos objetos y su sentido: un puente sería una cosa si no tuviéramos en cuenta su función vital para la que se construyó y su uso.

Para Heidegger la relación entre habitar y construir es de fin a medio, pero en realidad no son dos actividades separadas y aquí está el punto crítico de Heidegger a la separación entre construir y habitar que supone desfigurar las relaciones esenciales (Heidegger, 2007, p. 208). El construir produce las cosas como lugares y acerca la esencia de los espacios (Heidegger, 2007, p. 215). La

²⁰⁶ Construir como cuidado, en latín, es *collere*, cultura y construir, en el sentido de levantar edificios es *aedificare*, y para Heidegger están incluidos en la propia construcción.

esencia de los lugares tiene su fundamento en las construcciones como un producir, esto es, un construir lugares que otorgan espacios, los instituyen y los ensamblan. Por lo tanto, el espacio se funda en el habitar del hombre: “Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar” (Heidegger, 2007, p. 210). El hombre es en la medida en que habita, y significa al mismo tiempo abrigar y cuidar.

Ahora bien, la palabra no dice que construir sea habitar, sino que nos hace pensar el habitar. Así, contrario a lo que normalmente pensamos que en un lugar trabajamos y en otro habitamos, Heidegger quiere ir más lejos y afirma que el trabajar mismo es ya una forma de habitar, pues habitar no es una falta de actividad, habitamos desde nuestra profesión, habitamos cuando hacemos negocios o viajamos, incluso al caminar habitamos (Heidegger, 2007, p. 223). ¿Qué es propiamente habitar? Es el modo de ser del hombre sobre la tierra, lo habitual de él, quiere decir permanecer, residir con las cosas, estar en la tierra como mortal (Heidegger, 2007, p. 212). Pero aunque también significa abrigar, custodiar, velar, cultivar una tierra o viña, supone un permanecer, mantenerse circundado junto a las cosas que es donde se mantienen los mortales, donde lleva su esencia las cosas ligándolas a su sentido (Heidegger, 2007, p.215). El ser hombre descansa en el habitar siendo el construir la vida el habitarla (Heidegger, 2007, p. 213). Habitamos porque construimos sentidos para la vida. Por el sentido vital, los espacios se tornan lugares (es el ejemplo del puente) y construimos, desde los afectos, los espacios vitales, desde el cuidado y reconocimiento de la alteridad. El otro nos da sostén y cuidado al vínculo, luego habitar es clave en la producción social de la vida (Álvarez, 2013, p.4). Habitar procede del frecuentativo de habere, tener de forma reiterada. De ahí habituación y habitual, lo que nos es familiar, diario y

cargado de sentido vital. Por todo ello, la vida cotidiana es el espacio-tiempo de un habitar clave en la producción social de significados y de subjetividad. Y habitar implica cotidianeidad necesaria para dar sentido al espacio y a las prácticas donde encontramos al sujeto en su ser, estar, actuar sin anular la naturaleza que le circunda sino dejándola ser.

La esencia del habitar, para Heidegger, es la experiencia del permanecer y su rasgo fundamental es el cuidar, en el sentido de dejar algo en su esencia, albergar algo cuando lo rodeamos con protección, mirar por, custodiar. Para ello habitar es residir cerca de las cosas, cuidar o guardar las cosas. El problema, nos dice Heidegger, es pensar cómo entendemos las cosas olvidando su esencia como si fuera algo añadido posteriormente (Heidegger, 2007, p. 228). El espacio no es un receptáculo donde se colocan las cosas sino que se abre un lugar. Esto recuerda el sentido de hito en arquitectura, de espacio lleno de sentido que confiere significado al lugar el cual a su vez generará nuevos lugares. Por tanto, las cosas no están en un lugar sino que las cosas son lugares.

Habitar corporalmente el espacio es construir, como decía Heidegger, y es el modo de habérsela con el espacio. Habitar el espacio también construye heterotopías y espacios intersticiales donde cuerpo y mente identifican al sujeto intrínsecamente con el lugar que habita. Estos espacios-otros se van a ubicar en el límite del dentro-fuera, en la tierra de nadie. Se trata de un espacio de posibilidad de ser de otro modo, habitables bien desde lo concreto y tangible o desde lo abstracto e imaginario. De este modo, la heterotopía ha sido vista como un lugar privilegiado donde se crean líneas de fuga en espacio, arte o literatura al criticar los espacios de control y de dominación discursiva.

Habitar es construir espacios vitales desde la afectividad, un habitar colectivo con sentido vital. El sujeto

social necesita, para esta construcción, del cuidado y del abrigo al que Heidegger hacía referencia, ya que sin un otro que dé sentido no existiría ese sujeto (Álvarez, 2013, p.9). En un mundo atomizado los lazos vitales del habitar se debilitan y el sujeto queda en un lugar pasivo, donde ya no habita sino que ocupa el espacio y se modifica en paraje materialmente utilitario (Álvarez, 2013, p.10). Pienso que un habitar es siempre colectivo e incluye lo político que incide en el potencial transformador para revitalizar lo comunitario. En conclusión, como nos dice Heidegger, hay que aprender a habitar.

4. Las heterotopías de M. Foucault

Foucault enfatiza lo que le aparece un cambio de paradigma mayor: el pensamiento del siglo XX está preocupado por el espacio en contraposición con el del siglo XIX que lo estuvo por el tiempo. Para él, el espacio es una forma de vida comunitaria donde la arquitectura analizará su distribución, canalizando su circulación y codificando sus relaciones (Foucault, 2010, p. 106. Este espacio tuvo sus momentos en la cultura occidental: en la Edad Media es el tiempo de la jerarquización de lugares, un espacio de localización: arriba-abajo, sagrado-profano, adentro-afuera, ciudad-campo, supraceleste-celeste-terrestre (Foucault, 2010, p. 64). Con Galileo, se cambió de localización a extensión (Martínez, 2010, p.100). La naturaleza puede ser explicada sólo por medio de espacio matemático y velocidad, relación espacio-tiempo y movimiento (Foucault, 2010, p. 65). En la época moderna se trata de medición y así surgen formas arquitectónicas, construcción de iglesias, estamentos públicos, distribución de viviendas. Y hoy en día, hablamos de emplazamiento y vecindad, almacenamiento, circulación, localización o clasificación: cercanía, lejanía, posición o yuxtaposición en

el espacio (Foucault, 2010, p.66). El espacio es relación, es emplazamiento como experiencia de orden (Foucault, 1999, p.432/ 2010, p. 83). Ya no es un lugar vacío sino que se distingue por la relación que se establece entre los cuerpos, objetos y palabras, o dicho de otra manera, el espacio social termina siendo emplazado. El emplazamiento se ubica en el signo de lo heterogéneo, variable, plural. Por tanto, se lo define por lo heteróclito (Foucault, 2010, p. 37). Foucault señala que el problema del lugar se da de manera más concreta en la demografía, en el problema del emplazamiento humano. De este modo, el tiempo no aparece más que como uno de los juegos de distribución posibles entre los elementos que se reparten en el espacio (espacio público—espacio privado, espacio familiar—espacio social, espacio cultural—espacio útil) (Foucault, 2010, p. 54). Debemos añadir que el siglo XVIII fue el momento además donde se produjo un cambio general en la reflexión política que se interrogaba por cuál debía ser el orden en la sociedad (Foucault, 2010, p. 85-86). Para ello, se reinterpretaron los tratados del gobernar a los hombres haciendo que el urbanismo, los equipamientos colectivos y la arquitectura fuesen objeto de reflexión política, haciendo pensar el territorio sobre el modelo de la ciudad.

La obra de Bachelard y de los fenomenólogos nos había enseñado que no vivimos en un espacio homogéneo y vacío sino, por el contrario, en un espacio que está cargado de cualidades; el espacio de nuestras percepciones, nuestras ensoñaciones y nuestras pasiones guardan cualidades: liviano, etéreo, transparente, o bien oscuro; es un espacio de arriba o es, por el contrario, un espacio de abajo (Foucault, 2010, pp. 36/67). Foucault apostará, por contraposición, por el análisis del espacio del afuera, es decir, de aquellos espacios heterogéneos, matizados por relaciones diversas, por emplazamientos irreductibles y no superponibles. El espacio en el que

vivimos, que nos atrae hacia fuera de nosotros mismos, en el que se desarrolla precisamente nuestra vida y nuestra historia. Dicho de otra manera, no vivimos en una especie de vacío, en el interior del cual podrían situarse individuos y cosas, vivimos en un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles los unos a los otros (Foucault, 2010, p.68).

Foucault plantea tres tipos de emplazamientos en la episteme actual. Por un lado el emplazamiento interior que predomina en la practica cotidiana cuyos espacios físicos nos da el saber público, privado, laboral o cultural en que se está inmerso (Toro, 2017, p.31). El segundo emplazamiento es el virtual que es un emplazamiento no físico, con simultaneidad de espacio y sin importar dimensiones. Se relaciona con la tecnología actual, el modo en que cambia los objetos, posición, velocidad, información o comunicación (Toro, 2017, p.32). El tercer tipo de emplazamiento sería el externo, espacios capaces de establecer relaciones con todos los emplazamientos posibles, virtuales o no. No están ni dentro ni fuera, son autorreferentes en un presente, heterogéneos e imprecisos. Los que nos interesan son, entre todos los emplazamientos, aquellos que tienen la propiedad de estar en relación con todos los otros emplazamientos, pero de un modo tal que suspenden, neutralizan o invierten el conjunto de relaciones en que se encuentran. De alguna manera, estos espacios que contradicen todos los otros emplazamientos son de dos grandes tipos: las utopías y las heterotopías (García Alonso, 2014, p.349/Foucault, 2010, p. 69). El presente texto trabaja este último concepto foucaultiano.

Con ello hay formas de habitar no habituales, como nos dice Foucault. Esta noción es abordada en dos textos, representando en total una decena de páginas: el primero titulado “Las heterotopías”, que es una conferencia presentada ante el Círculo de Estudios de Arquitectura en

marzo de 1967; y el segundo, el texto titulado “De los espacios otros” es la versión reestructurada de esta conferencia, en la primavera de 1984, poco antes de morir, y que se encuentra en el último volumen de *Dichos y Escritos*. Si sumamos a eso unas veinte líneas en el prefacio de *Las palabras y las cosas* publicados en 1966, tenemos los textos en los que Foucault trata explícitamente del motivo de las heterotopías. Bajo este ángulo, hay que admitir que la noción de heterotopía ocupa una posición marginal en la obra de Foucault. Y lo que va a llamar la atención, entonces, es el contraste entre lo minúsculo de este corpus y el extraordinario efecto de difusión de este concepto: si hay una noción foucaultiana cuyo uso se difundió a todos los niveles, en conformidad al deseo del autor (ser una caja de herramientas) es ésta. La heterotopía se da como un campo de experimento, una ontología crítica del presente y del nosotros mismos que designa una parte imprecisa en contraste con la esfera de la utilidad, del mercado y de la competencia.

¿A qué tipo de concepto nos enfrentamos con heterotopía? El concepto heterotopía se encuentra por primera vez en el prefacio de las *Las Palabras y las cosas*, al referirse al relato “El idioma analítico de John Wilkins” de Borges²⁰⁷, y desde él podemos hablar de emplazamientos en el habitar que se pueden entender desde diferentes ópticas y diferentes interpretaciones: deseos, necesidades, costumbres, hábitos, tradiciones, ideologías, actividades,

²⁰⁷ La palabra heterotopía le llegó a Foucault desde la Academia Médica de París, en donde las teorías de Lébert, un médico especializado en tumores, acuñó las palabras heterotopía (que hace referencia a lugar) y heterocronía (que se traduce como tiempo) para designar a los órganos o tejidos alterados. Cuando Foucault aplicó el concepto al territorio (inspirándose en el texto de Borges en el que categorías lógicas que eran semánticamente incoherentes formaban parte de una misma clasificación alfabética), se le ocurrió que una heterotopía sería un lugar real en el que se yuxtaponen espacios incompatibles que, en apariencia, solamente podrían estar juntos en la literatura.

experiencias. En el relato de Borges se describía una “cierta enciclopedia china” en la que los animales estaban clasificados entre “a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas” (Foucault, 1966, p.1). El heterótopo es una cualidad común a todos ellos que caracteriza a los distintos espacios, a múltiples experiencias de vida. Son exclusiones del sistema homogéneo, universos paralelos al espacio regular. En ese mismo prefacio, Foucault aporta una proposición fuerte: “las utopías consuelan, las heterotopías inquietan”. Las utopías consuelan porque están ubicadas bajo el signo de lo homogéneo, no tienen un lugar real, no son localizables, sufren un serio déficit ontológico: todo está ordenado, rectilíneo, predecible. La heterotopía es exactamente lo contrario, por eso inquieta. La heterotopía es un espacio efectivo que se encuentran en ciertos lugares sociales cuyas funciones difieren de esos otros lugares o incluso son opuestas (Foucault, 2010, p. 58/Toro, 2017, p. 30). Es el no-lugar. Las heterotopías son, por tanto, emplazamientos externos efectivos, utopías realizadas, lugares-otros inclasificables que escapan al poder (Foucault, 2010, p.36). Los mecanismos de construcción se realizan mediante artefactos netamente culturales que nos hablan de la historia de las interrelaciones entre distintos grupos de seres relevantes para una cultura. Se forman por fracturas de un sistema, escapan a saberes hegemónicos y discursos organizados pero creando relaciones entre estructuras imposibles de conectar y haciendo que esas relaciones varíen o se contradigan. Tienen lugar en el límite de lo excluido de cualquier sistema pero sabiendo que sólo a partir de lo excluido se entiende la estructura, el sentido y

las reglas de la historia tradicional (Foucault, 1999c, p.435). Al estar fuera de todos los lugares se convierten en impunes y constituyen posibilidades de ser, de habitar el mundo. Son espacios de contestación, contra-emplazamientos, excéntricos, de oposición y contrastem contra-conductas al modo pastoral de gobierno de los vivos. La heterotopía, entendiéndola etimológicamente del lado de lo heteróclito es lo que nos impide contar historias ordenadas, pero nos permite hablar de la poética del espacio (Foucault, 2010, p.37). Las espacializaciones que realizan las heterotopías no guardan una relación interior-exterior, centro-periferia, público-privado, familia-social, cultural-utilidad, distracción - trabajo. Son espacios singulares, diferentes, cargados de cualidades, variables, múltiples, plurales.

No podemos hacer una generalización sobre las heterotopías ya que afectan a todas las culturas y es un nombre común a una multiplicidad como lo demuestra su variedad (baño, colonia, cementerio, cárcel o biblioteca). La lista no acabaría nunca ya que no se deja de descubrir en lecturas, viajes, experiencias la existencia de nuevas heterotopías. Tampoco hay una heterotopía que se haya mantenido constante pues cambian de forma y función social. Se trata, por tanto, de un concepto poroso cuyo objetivo es cuestionar todas las formas de evidencia que se atan a los espacios, a las reparticiones espaciales vinculadas al poder y al saber, a los procesos de institucionalización y espacialización del saber ligados a un ejercicio y una práctica del poder. La heterotopía como espacio del afuera le permite señalar a Foucault la emergencia de un espacio-otro contrapuesto al espacio de la inclusión (el espacio público). Para él, todas las heterotopías son construidas por las sociedades como parte de las mismas. Cada heterotopía tiene una función concreta y determinada dentro de una sociedad dada, y una de ellas

extrapolada a otra cultura puede tener otra función e incluso ser considerada como un lugar común.

Estos lugares-otros son expresión de nuevas subjetividades que desacralizan el espacio y crean formas de establecer otros mundos posibles o de ser de otro modo. Son lugares diferentes al orden y a la regularidad aparente de la historia continua, homogénea y lineal. Sus configuraciones escapan a los espacios de poder, de saber hegemónicos, de discursos organizados. Con las heterotopías infantiles evocadoras de Bachelard (el fondo del jardín, el desván, la tienda de indios, la cama grande de los padres) es la autoridad familiar la que encuentra su límite; con la cárcel o la colonia, es el orden político quien revela su reverso; con el prostíbulo, es el orden sexual y familiar el que se difumina.

Sin embargo, la realización efectiva de la heterotopía señala la inmanencia de la construcción de los espacios sociales y su relación directa con dispositivos gubernamentales. Así, esta nueva posición sobre la heterotopía establece la existencia real en una sociedad específica de espacios diferentes que sirven como salida a los emplazamientos constituidos por los dispositivos. Foucault insiste en usar su concepto de heterotopía como caja de herramientas pero con la idea de ser críticos, de cortocircuitar, de romper y de oponerse a la esfera de la utilidad, mercado y competencia. Por ello son una suerte de utopías localizadas que denuncian como ilusión todo espacio real en cuyo interior está nuestra vida, donde el sujeto puede descargarse del realismo de los otros espacios en donde habita y puede establecer una nueva relación consigo mismo que le libere. Heterótopo se refiere a la diversidad de lugares que la ciudad puede contener, a partir de la consolidación de identidades espaciales. El Heterótopo es una cualidad que permite, en un lugar, el reconocimiento de múltiples experiencias de vida; lo

importante es que propicie el reconocimiento de la diversidad social, cultural y ambiental de la ciudad (Toro, 2017, p. 30)

El espacio urbano debe ser tratado como un proceso inseparable de los actos y comportamientos de la sociedad en todos los niveles, incluyendo tanto a las personas, grupos y comunidades, porque es la sociedad la que se apropia de la ciudad en función de sus intereses (Toro, 2017, p.32) La heterotopía puede convertirse en un reconocimiento de la ciudad y su composición del espacio, los estilos de vida, los modos de hábitat y las relaciones sociales; las cualidades de la ciudad como partes de un todo indivisible se harán visibles a través del reconocimiento de mundos diversos y heterogéneos. La heterotopía es la que permitiría proponerse como ese instrumento alternativo sobre la ciudad que, aunque siempre tendrá la condición de ser paradójico, puede inducir la articulación de conocimiento sobre la construcción de la realidad que habitamos. Heterotopía es, por lo tanto, una visión acerca de la ciudad, es un proyecto y una práctica de investigación sobre la esencia de la ciudad que sintetizará su relato. De ahí que las nociones formadas acerca de la espacialidad de la ciudad sean el fundamento para elaborar la estructura de un discurso teórico desde el cual se establezcan reflexiones sobre su proceso histórico de desarrollo (Toro, 2017, p.33).

Nos queda inventariar estos espacios-otros y esto es lo que Foucault define en estos textos como el proyecto de una heterotopología. Heterotopología es el análisis de esos espacios diferentes que pueden ser abiertos (playa, café, cine, hotel) o cerrados (casa). Hay espacios de paso (las calles, los trenes) o de parada (los cines, los cafés, las playas) pero podríamos también constituir un conjunto lugares de descanso (la casa, la habitación, la cama) (Foucault, 2010, p. 69). El método de Foucault es analizar las singularidades excluidas y reconstruirlas porque

constituyen posibilidades de ser, de habitar el mundo, de hablar sobre él. Para ello, Foucault define los principios de las heterotopías que les permite ser considerados como espacios-otros.

En primer lugar, podemos decir que toda cultura tiene sus heterotopías, variadas entre sí pero que las constituyen. En las sociedades primitivas había ritos para las crisis biológica, lugares propios para individuos que generan crisis en las sociedades y están fuera de sus normas: lugares sagrados para parturientas, mujeres menstruantes o embarazadas, adolescentes con cambios hormonales, ancianos, leprosos (Foucault, 2010, p.22). Serían espacios diferentes en el sentido paradójico de que aún preservan una normalidad propia de periodos anteriores a los acontecimientos catastróficos de la crisis y han logrado sustraerse a las consecuencias de la realidad de la misma. Cada estructurada autorregulada excluirá cualquier comportamiento que enseñe un cambio respecto de la sociedad o contra sus parámetros de normalidad. No se trata tanto de lugares donde la crisis encuentra su dramatización, sino lugares de resistencia a los acontecimientos. Son un estado de excepción que confrontan las consecuencias de la crisis, donde se mantiene en control a ésta creando distancias respecto a la realidad crítica, preservando privilegios y dando una respuesta de protección. Dicho de otra manera, las heterotopías de la crisis son aquellos espacios en los que aún se preserva la continuidad de la historia y se impugna la realidad de la crisis. En palabras de Espósito, son un dispositivo de inmunidad por la que se establecen límites respecto al exterior para garantizar un espacio interior de exclusión respecto a una situación indeterminada de peligro (Espósito, 2005, pp. 9-10).

"Cuanto más el peligro acosa a la vida [y] circula indistintamente en todas sus prácticas, tanto más la respuesta converge en los engranajes de un dispositivo único: al peligro cada vez más difundido que amenaza a lo común, responde a la defensa cada vez más compacta de lo inmune" (Espósito, 2005, p. 13).

Es decir, la lógica inmunitaria crea espacios de reclusión en el interior de la sociedad como protección, en vez de generar espacios de reclusión en los márgenes de la sociedad, invirtiéndose el paradigma foucaultiano. Ahora son los excluidos quienes permanecen a salvo de la crisis en el interior de una heterotopía. En nuestra sociedad, estas heterotopías de crisis están desapareciendo, aunque se encuentran todavía algunos restos. Hoy se sustituyen por heterotopías de desviación para comportamientos marginales de individuos cuya conducta está desviada con respecto a la media o a la norma exigida: casas de reposo, clínicas psiquiátricas (en los márgenes para individuos marginales, desviados, locos, inadaptados sociales), prisiones, escuelas militares y educativas (en donde las primeras manifestaciones de la sexualidad viril debían tener lugar fuera de la familia), asilos y geriátricos (que están de alguna manera en el límite de la heterotopía de crisis y de la heterotopía de desviación ya que, después de todo, la vejez es una crisis, pero igualmente una desviación, porque en nuestra sociedad, donde el tiempo libre se opone al tiempo de trabajo, el no hacer nada es una especie de desviación), colegios del siglo XIX, viaje de bodas. Para las jóvenes existía, hasta mediados del siglo XX, una tradición que se llamaba el "viaje de bodas" porque el desfloramiento de la muchacha no podía tener lugar en ninguna parte, y el tren o el hotel del viaje de bodas eran ese lugar de ninguna parte, esa heterotopía sin marcas geográficas (Foucault, 2010, p.72).

Un segundo principio abarca a las heterotopías de funcionamiento variable en cada cultura, heterotopías cuya función, papel, ubicación varía de una cultura a la otra o de una época a la otra (el cementerio es, para Foucault, el ejemplo clásico de estas variaciones). En efecto, cada heterotopía tiene un funcionamiento preciso y determinado en la sociedad, y la misma heterotopía puede, según la sincronía de la cultura en la que se encuentra, tener un funcionamiento u otro. El cementerio es ciertamente un lugar-otro en relación a los espacios culturales ordinarios; pero es un espacio ligado al conjunto de todos los emplazamientos de la ciudad ya que cada familia tiene sus parientes en el cementerio. Pero tuvo sus mutaciones. Hasta el fin del siglo XVIII, el cementerio se encontraba en el corazón mismo de la ciudad, a un lado de la iglesia. Existía allí toda una jerarquía de sepulturas desde el osario sin individualidad, fosas comunes hasta las tumbas individuales y mausoleos dentro de las iglesias que podían ser simplemente baldosas con una marca o mausoleos con estatuas. Mientras se creía en la resurrección y la inmortalidad no se daba importancia a los despojos. Con la secularización, a partir del momento en que no se está seguro de tener un alma, ni de que el cuerpo resucitase, tal vez sea necesario prestar mucha más atención al cuerpo mortal y se dio más importancia al despojo como huella en el mundo (se impuso el ataúd individual para la descomposición aislada) y se trasladó el cementerio al exterior de la ciudad (porque se decía que la muerte traía enfermedades a los vivos y que la proximidad de los muertos al lado de la casa, al lado de la iglesia, propaga por sí misma la muerte). Este tema de la enfermedad esparcida por el contagio de los cementerios persistió en el fin del siglo XVIII y, en el transcurso del siglo XIX, comenzó su desplazamiento hacia los suburbios constituyendo la “otra ciudad”. Y pasaron de posiciones centrales en relación al

concepto de muerte a posiciones periféricas según la época (Foucault, 2010, p.73-74). Otros ejemplos de heterotopías que tienen su función variante respecto del espacio restante son las que crean un espacio de ilusión (prostíbulo) o bien un espacio perfecto de compensación (las colonias inglesas y francesas de los siglos XVIII-XIX o las de los jesuitas en Paraguay).

En tercer lugar, la heterotopía puede yuxtaponer en un único lugar múltiples espacios excluyentes entre sí (se denominarían heterotopías de contradicción): teatro, cine, jardín persa o los tapices. Hacen que su espacio abra sus puertas a otros lugares diferentes en los que se está físicamente pero cuyas escenas proporcionan otros mundos (mar, cielo, desierto, habitación, sueño, etc). Esto hace que estos lugares sean contradictorios con el lugar físico. El teatro, por ejemplo, hace suceder sobre el escenario toda una serie de lugares que son extraños los unos a los otros; el cine es una sala rectangular al fondo de la cual, sobre una pantalla bidimensional, se proyecta otro espacio en tres dimensiones; pero tal vez el ejemplo más antiguo de estas heterotopías (en forma de emplazamientos contradictorios) sea el jardín. El jardín tradicional de los persas era un espacio sagrado que debía reunir, en el interior de su rectángulo, cuatro partes que representaban las cuatro partes del mundo, con un espacio todavía más sagrado central que representaba al ombligo del mundo (allí donde se colocaba la fuente) (Foucault, 2010, p.75). El jardín es, desde el fondo de la Antigüedad, una especie de heterotopía feliz y universalizante (de ahí nuestros jardines zoológicos actuales). En cuanto a las alfombras y tapices eran, en el origen, reproducciones de esos jardines, una especie de jardín móvil a través del espacio (Foucault, 2010, p.25).

En cuarto lugar, están las heterotopías que están vinculadas a la división del tiempo, que remiten a las

heterocronías como recortes de tiempo que rompen con el tiempo tradicional. De nuevo, el cementerio constituye un lugar heterotópico y heterocrónico, puesto que comienza con la heterocronía principal que es la pérdida de la vida. El tiempo que no pasa (cementerio), el tiempo infinito de depósito (museos y bibliotecas en donde el tiempo se acumula), rituales pasajeros de ruptura para borrar el tiempo (fiestas, balnearios, pueblo en feria, luna de miel, carnaval, lugar de vacaciones) son ejemplos de este principio. El museo y la biblioteca son heterotopías propias de la cultura occidental con inicio en el siglo XIX²⁰⁸ y constituyen la idea de crear un archivo general que encierre en un lugar todos los tiempos, todas las épocas que estén fuera del tiempo, en un lugar inamovible (Foucault, 2010, p.76-77). Aunque no hay que perder de vista que la necesidad de archivar convive en las mismas culturas con la necesidad de destruir. De hecho, el proceso de archivo es un proceso de segregación de una información que resulta relevante comparada con otra que no lo es y que debe ser destruida. Frente a estas heterotopías, ligadas a la acumulación eterna de tiempo, se hallan las heterotopías que están ligadas, por el contrario, al tiempo en lo que tiene de pasajero. Tales son las ferias en el margen de las ciudades que se llenan de barracas, de luchadores, de adivinas. Muy recientemente también se ha inventado una nueva heterotopía: las ciudades de veraneo; y otra donde se juntan las dos formas de heterotopías, fiesta y eternidad del tiempo: las chozas polinesias de Djerba. Foucault también destaca las heterotopías con estricto ordenamiento espacio-temporal (misiones jesuitas al sur y las sociedades puritanas al norte de América). En conjunto son un lugar-no lugar que tiene un tiempo-no tiempo otro.

²⁰⁸ En el siglo XVII hasta finales del siglo XVIII, museos y bibliotecas eran espacios de expresión electiva.

En quinto lugar, en los espacios producidos por los dispositivos las heterotopías suponen siempre un sistema de apertura y uno de cierre que, a la vez, las aíslan y las vuelven penetrables. O bien uno se halla allí confinado obligatoriamente (es el caso de las barracas de un campo de concentración, el caso de la prisión o la trinchera de guerra) o bien hay que someterse a ritos y a purificaciones (bien higiénica como las saunas escandinavas o bien religiosa como los hammans musulmanes). Sólo se puede entrar con un permiso o una vez que se ha completado una serie de gestos, reglas, ritos o prácticas (como en el caso de iglesias, partidos políticos o grupos juveniles) (Foucault, 2010, p.78). Los hay que se puede ingresar y a la vez estar fuera, estar abiertas a todo el mundo y no ingresar en ninguna parte. Parece que se puede entrar, pero sólo es una ilusión. Por ejemplo, las famosas habitaciones que existían en las grandes fincas de Sudamérica. La puerta para acceder a ellas no daba a la vivienda familiar, y todo viajero tenía el derecho de entrar en la habitación y dormir allí una noche. Ahora bien, era huésped, no verdaderamente un invitado. Este tipo de heterotopía, que hoy prácticamente ha desaparecido en nuestras civilizaciones, podríamos tal vez reencontrarlo en las habitaciones de los moteles americanos, donde uno entra con su coche y la sexualidad ilegal se encuentra absolutamente resguardada y oculta. Crean un espacio ilusorio en el punto medio que escapa a todo control y normatividad. En definitiva circunscriben el mecanismo de inclusión/exclusión, así como las condiciones de estas operaciones. El espacio diseñado se organiza de acuerdo a lo que permite entrar y a lo que excluye, así como lo que deja ver/decir y lo que no (Foucault, 2010, p.79).

Finalmente, el último principio de las heterotopías es que tienen, respecto del espacio restante, una función: o bien crean un espacio que denuncia como ilusorio el

espacio real y cuya función es construir un lugar en el que se haga visible los espacios que desafían al tiempo (tal vez sea éste el papel que durante mucho tiempo jugaran los prostíbulos, del que se hallan ahora privados) o bien, por el contrario, crean otro espacio real, perfecto y ordenado. Ésta sería una heterotopía de compensación que ha funcionado en ciertas colonias como utopía del control total, como en el caso de las colonias jesuitas en Paraguay, en las que se pretende hacer posible la utopía de la comunidad cristiana desde el ordenamiento disciplinario. Los jesuitas del Paraguay habían establecido colonias donde la existencia estaba reglamentada en cada uno de sus puntos. La aldea se repartía según una disposición rigurosa alrededor de una plaza rectangular al fondo de la cual estaba la iglesia. Las familias tenían cada una su pequeña choza a lo largo de estos ejes y así se reproducía exactamente el signo de Cristo. La vida cotidiana de los individuos era regulada por las campanas. Todo el mundo debía despertarse a la misma hora, el trabajo comenzaba a la misma hora, al igual que las comidas, el acostarse y, a la medianoche, sonaba la diana conyugal. Son igualmente ejemplos, en la primer ola de colonización durante el siglo XVII, las sociedades puritanas que los ingleses fundaron en América (Foucault, 2010, p.79-81).

Es interesante que del texto de 1967 al de 1984 los ejemplos sean en parte comunes pero que también aparecieron nuevos ejemplos en la última versión. Semejante enumeración ponía ya de relieve tanto la abrumadora ambigüedad de la noción de heterotopía como su eficacia para poner en relación lugares y fenómenos muy complejos alejados entre sí. Encontramos desde prostíbulos a colonias de jesuitas, dos tipos extremos de heterotopía. Foucault destaca la heterotopía por excelencia: la nave. El barco es un pedazo flotante de espacio que está cerrado sobre sí y que, al mismo tiempo, está librado en medio del

mar y que, de puerto en puerto, de prostíbulo en prostíbulo, va hasta las colonias a buscar lo más precioso que ellas encierran en sus jardines, constituyendo el instrumento más grande de desarrollo económico. Foucault concluye que es el espacio en el que cada uno de los principios heterotopológicos se cumplen (Foucault, 2010, p.32/81).

En general, en unos casos se establece la dicotomía soy-no soy (cementerio, espejo). El espejo es una experiencia mixta que nos interpenetra con otros espacios: yo no soy pero reflejo el contexto donde soy. El espejo es una utopía, porque es un lugar sin lugar. En el espejo, me veo donde no estoy, en un espacio irreal que se abre virtualmente detrás de su superficie para mostrarme que estoy donde estoy ausente. Pero es una heterotopía, en la medida en que el espejo existe realmente y genera un efecto de retorno (estoy ausente en el sitio en que estoy). Cambia el sitio que ocupo: real en unión con el espacio que me rodea e irreal pues, para ser percibido, se debe pasar por el punto virtual que está en el allí (Foucault, 2010, p.70). En otros casos la heterotopía es la afirmación del soy otro: prostíbulo, pueblo de vacaciones, fiestas o carnavales. Puede ser una espacialidad de la subjetividad (prostíbulo, sauna) o una espacialización del poder (colonia). Pero todos ellos reflejan la ruptura con la vida ordinaria. ¿Qué podemos hacer con un concepto suficientemente plástico que acoge objetos tan inconmensurables como el baño, la colonia, el cementerio, la cárcel, el barco y la biblioteca? La condición de esta agrupación es la existencia de una categoría que permita subsumir toda esta variedad bajo un mismo régimen de poder, de incautación de los cuerpos individuales y del cuerpo colectivo de la población.

5. Reflexiones sobre las heterotopías en el momento actual

Las heterotopías aunque se ubican en el afuera de la vida ordinaria están necesariamente dentro de esta vida, pues podemos transitar entre esos mundos compartan o no las mismas normas de actuación que uno mismo. A través de las heterotopías se nos revela básicamente la finitud de la globalización. Foucault lee el espacio como si realmente hubiera lugares que fueran a oponerse entre sí, lo que no le impide ver los lugares intersticiales (las tierras de nadie) tan importantes en las dinámicas sociales.

Foucault afirma que toda distribución del espacio es un ejercicio de poder y, por lo tanto, se utiliza el diseño en las ciudades contemporáneas para controlar los espacios públicos a la población que no es grata al gobierno. Por ello la heterotopía es un orden alternativo que puede convertirse en regla para el futuro de la sociedad. De hecho, Genocchio considera que la heterotopía es una idea sobre el espacio actual donde el orden es subjetivo y transitorio (Genocchio,1995, p.43). La existencia de lugares que, en un mismo momento, se encuentran cercanos y simultáneamente plantean diferentes modos de organización pone en cuestión la existencia de un único modelo y, por lo tanto, estimula el pensamiento para crear explicaciones más comprehensivas y diversas. Así, para Topinka no se trataría propiamente de lugares de resistencia sino contrariamente lugares donde el poder se reorganiza y poder ver muchos espacios en el mismo lugar (Topinka, 2010, p.56).

Haciendo un resumen de las distintas aplicaciones que ha tenido la expresión heterotopía en los autores contemporáneos, Hetherington distingue seis tipos diferentes de espacios heterotópicos:

1. Lugares que se construyen como paradójicos porque en ellos se producen prácticas sociales transgresoras (como comunas, prostíbulos, locales de alterne homosexual, etc.).

2. Lugares ambivalentes por la heterogeneidad de significados que se les atribuyen y donde estos significados son cambiantes.

3. Lugares peligrosos propiamente dichos.

4. Lugares que se definen por su absoluta perfección, sobre todo si están rodeados de otros que no lo son.

5. Lugares marginalizados por la espacialización social dominante.

6. Formas incongruentes y contradictorias de discurso.

Para él, lo que une a todos estos espacios es que en ellos se producen formas alternativas de organización. No se trataría, por lo tanto, de oponer orden a desorden, sino otro modo distinto de ordenación. Por tanto, la práctica social nos hace posible pensar lo imposible. Por ejemplo, colocar un festival al lado de una prisión constituye una relación heterotópica, pues cada espacio es usado en una misma sociedad de modos muy diferentes (Hetherington, 1997, p.8). O, el cementerio es un lugar común ya que en él se encuentran nuestros difuntos, pero es heterotopía en cuanto se realiza la dicotomía muerto-vivo.

Podríamos seguir describiendo zonas de cualquier ciudad donde encontramos más heterotopías: a) templos e iglesias (donde, en el caso de las iglesias católicas, se realiza un ritual que convierte el pan y el vino en carne y sangre de Jesucristo, que después son consumidas por los fieles); b) de nuevo, los cementerios (espejo de la ciudad de los vivos, que tienen sus calles y mantienen sus relaciones de vecindad); c) barrios donde las personas acomodadas no frecuentan por diversos motivos; d) barrios a los que las personas desfavorecidas no acuden; e) zonas a las que no

se puede ir de noche pero que de día son núcleos comerciales; f) rutas por las que sólo pueden ir los automóviles; g) ordenadores desde donde se accede a mundos virtuales y que se encuentran dentro de la intimidad cerrada de los hogares o en cibercafés; i) tiendas exclusivas donde se venden artículos que, por su precio, gran parte de la población no puede comprar²⁰⁹.

Y esto se complica más cuando hablamos de los espacios virtuales, puesto que son una ventana abierta a lugares intangibles que carecen de espacio físico donde desarrollarse. Realmente, si hay algún lugar en el que se yuxtaponen los mundos, ése es Internet porque en él no hay ningún tipo de discriminación ni categoría, sólo existe la voluntad del sujeto cuando se enfrenta a su propia elección. O bien la figura del telespectador que ha generado la aparición de una serie de mecanismos que le permiten desplazarse sin ejecutar un movimiento propio: la televisión, el control remoto y el teléfono portátil. A través de ellos, el telespectador programa su tiempo pero no su espacio. Sin moverse de su casa y conectado a múltiples canales puede viajar a cualquier parte del mundo solamente haciendo zapping, sin mirar siquiera el contexto que les rodea. Sea como sea, el resultado es siempre el mismo: una percepción del mundo reducida al tamaño de la pantalla de televisión, del móvil o de la ventana del automóvil. Algo parecido al turista que conoce una ciudad según las explicaciones del guía turístico y son conducidos dentro de un autobús. Ambos no necesitan experimentar la realidad, sino analizar las imágenes y los textos convirtiéndose en burócratas de la percepción. Por medio de la manipulación de datos de terceras fuentes, se dedican a evitar toda forma de enfrentamiento con la realidad. Ya no se identifican con

²⁰⁹ Cfr. García Alonso, M. "Los territorios de los otros: memoria y heterotopía". Cuicuilco 61, 2014, pp333-352.

nada que no sea fruto de una imagen. Una alienación total de la identidad del ser humano que, como explica Guy Debord en *La Sociedad del Espectáculo*, determina que la imagen del objeto deseado sustituya la realidad de la propia existencia (Ocampo, 2004, p.94).

Para Foucault, un acontecimiento es el momento de colapso, de cuestionamiento o problematización en el que un drama puede tener lugar; por tanto, es un punto de inflexión que puede hacer de la heterotopía una ruptura en el espacio que habitamos. Las heterotopías son, de esta manera, aquellos lugares que transgreden las normas consideradas como correctas en la vida cotidiana. Son una forma de resistencia civil ante el ordenamiento represivo y gracias a este tipo de pensamiento se originaron nuevos enfoques que han significado espacios alternativos en donde se reconoce al otro como parte integral y complemento del desarrollo individual. En la heterotopía, la alteridad es reconocible y es parte del todo, no debido a ningún significado especial, sino por el acontecimiento que produce su existencia (Perea, 2008, p.28).

La ciudad es un hecho complejo que encierra numerosos fenómenos que se presentan en muchas dimensiones de realidad y que son producto de las múltiples interacciones tejidas por la realidad social e histórica. Si la ciudad es contenedora de acontecimientos singulares de tipo heterotópico, debe ser entendida análogamente a través de un tejido de constituyentes heterogéneos (Perea, 2008, p.28). En todo caso, los espacios nada significan sin la práctica social y sin la transmisión de lo que sucede en ellas. Hay circunstancias que pueden convertir un territorio que nos resulta muy conocido, que transitamos habitualmente, en un lugar heterotópico: desde lo más privado como puede ser el hogar se puede hacer heterotópico si nos divorciamos y queremos abandonarlo. O la huella de violencia que puede quedar en un hogar tras haber sido

asaltado y robado: donde las personas se creían a salvo, se convierte en un lugar extraño para los que lo habitaban.

La azarosa vida social puede ir transformando los lugares cotidianos en lugares-otros, y sólo es posible categorizarlos contextualmente en un momento concreto de la historia y en un momento concreto del día: el cambio que sufren los centros de las ciudades durante la noche o la actividad de las ciudades musulmanas en Ramadán, cuando no es posible consumir alimentos antes de la caída del sol, son un ejemplo de ello. Los países pueden comportarse como heterotopías para los extranjeros sobre todo si carecen de documentos identificatorios (para entrar en edificios públicos o pagar con tarjeta de crédito) o se pierden deambulando por sus calles y desconociendo el idioma propio del lugar.

En otros casos la ritualización del tiempo es la que transforma y renueva los territorios sagrados, como es el caso de las romerías o fiestas patronales. Y si los lugares heterotópicos son espacios de confrontación de relatos, se puede hacer surgir una heterotopía de crisis al constituirse un lugar de memoria. Los cementerios pretéritos se transforman en museos o en jardines; las ciudades arrasadas se transforman en parques arqueológicos. También tenemos los lugares de la memoria que inducen la evocación a través de algún monumento. Este tipo de lugares refuerzan, a través de conmemoraciones y aniversarios, el poder sobre las vidas de sus ciudadanos. No hay que olvidar que los lugares de la memoria (tanto los monumentos conmemorativos como las placas o las estatuas) implican una apropiación del espacio público por parte del poder que lo hacen posible. Existen lugares heterotópicos más cotidianos o familiares señalizados de otros modos: improvisadas cruces de madera, flores en caminos y cunetas, fotografías colocadas con esmero en altares familiares dentro de las viviendas. Y, por supuesto,

existen símbolos alegóricos propios del arte fúnebre que permiten honrar a los familiares a través del reconocimiento público pero sin impedir el duelo.

Por último, no podemos olvidar los lugares heterotópicos por función en donde contactamos con instancias superiores: iglesias, escuelas, bancos, hospitales, juzgados, administraciones del Estado, cementerios, etc. (García Alonso, 2014, p. 350). Al fin y al cabo, el espacio y la disposición de los cuerpos es un arte que plantea una individualización y una distribución por espacios, asignando un lugar a cada individuo, que responden con la necesidad de vigilar e identificar a los cuerpos (Recio, 2009, p.131).

6. A modo de conclusión

Foucault acercó arquitectura y filosofía en torno a la idea del habitar y consiguió repercutir en el interior de esas disciplinas dando explicación a fenómenos nuevos en la experiencia humana y en la interpretación de las condiciones estructurales de la realidad urbana como escenarios de interacción social. Colocó la espacialidad y el habitar en el fundamento de esta dinámica que ya había planteado Heidegger en cuanto que la forma de ser de lo humano es ser-en-el-mundo, para nada ajeno al espacio. La heterotopía de Foucault es una visión acerca ese habitar, el lugar de los sentidos, el espacio de creación, la realidad donde la sociedad se produce a sí misma. La heterotopía de Foucault representa una especie de entropía del habitar donde la mirada al mismo se relaciona con la composición del espacio que permite la estructuración de un discurso alternativo, paradójico e inestable sobre ese habitar que puede inducir a la articulación de procesos para construir la realidad que habitamos.

La espacialidad nos genera espacios heterogéneos y múltiples que pueden ser analizados con las heterotopías de Foucault frente a las dinámicas de homogenización y sobrecondición. Es lícito recordar aquí a la ciudad heterogénea de la escuela de Chicago o los rizomas de Deleuze dentro de una visión estructuralista del habitar. La heterotopología será la herramienta conceptual con la que trabajar y pensar al sujeto en su potencial creativo y en su devenir como sujeto de posibilidades en el interior de los espacios habitados (Álvarez, 2013, p.6).

El tránsito de la conciencia corporizada que nos decía Merleau-Ponty por el espacio, sus articulaciones, conforman los referentes que marcan la acción de habitar, mientras que en los lugares comunes y extraños, en la telepresencia, en la actualidad de las ciudades, en los lugares conmemorativos y en la hospitalidad se confirman el modo de habitar el espacio y la construcción de las heterotopías. Habitar se constituye, entonces, en un medio de relaciones entre lugares reales y virtuales que se construyen mediante significaciones.

Los no-lugares heterotópicos aventuran la idea de que éstos se manifiestan también como expresión de las nuevas subjetividades virtuales que encuentran en la red la desacralización práctica del espacio, nuevas formas de establecer otros mundos posibles y, por lo tanto, otros lugares posibles. La propuesta de este texto es que resulta ya imposible definir las heterotopías como lugares aislados, ya que se encuentran siempre en relación con los parámetros de exclusión de los grupos sociales, que son cambiantes a medida que se van transformando las condiciones de la cotidianidad, por la irrupción de nuevos actores sociales o por la alteración de las relaciones entre grupos preexistentes. En este sentido, su existencia puede ser efímera o de gran estabilidad.

Los espacios-otros, en definitiva, son objetos privilegiados para entender el vínculo entre el tiempo y el lugar a través de una tradición compartida por un grupo social que los segrega de los lugares comunes, puesto que son contruidos tanto mediante de la práctica de su uso como del discurso sobre su significado.

Referencias

ALBANO, S. Michel Foucault. Glosario de aplicaciones. Buenos Aires: Quadrata, 2005.

ÁLVAREZ, E., BLANCO, M.V. "Componer, habitar, subjetivar. Aportes para la etnografía del habitar". Bifurcaciones, 15, 2013, pp.1-12.

AUGÉ, M. Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Barcelona: Gedisa, 1994.

BORGES, J. L. "El lenguaje analítico de John Wilkins", en: Otras inquisiciones. Buenos Aires: Sur, 1952.

BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. Respuestas para una antropología reflexiva. México: Grijalbo, 1995.

CORTÉS, B.T. "El discurso político del hábitat. Algunas consideraciones". Equidad y Desarrollo, 15, 2011, pp.147-168.

COSTA, M. La propuesta de Merleau-Ponty y el dualismo mente/cuerpo en la tradición filosófica. Revista de filosofía A Parte Rei, 47, 2006, pp.1-7.

DEBORD, G. La sociedad del espectáculo. Valencia: Ed. Pre-textos, 1999.

DELGADO, M. El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos. Barcelona: Anagrama, 1999.

DELEUZE, G. Foucault. México: Paidós, 1987.

ESPÓSITO, R. Inmunitas. Protección y negación de la vida. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

FLORES, L. Fenomenología de la espacialidad en el horizonte de la corporalidad. Teología y vida, 44(2-3), 2003, pp.265-269.

FOUCAULT, M. Nietzsche: la genealogía y la historia. Valencia: Pre-textos, 1988.

FOUCAULT, M. Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. México: siglo XXI. 1997.

FOUCAULT, M. Foucault por sí mismo. En: Foucault, M. Obras esenciales vol. III Barcelona: Paidós, 1999a.

FOUCAULT, M. "Conversaciones con Michel Foucault. Entrevista con J.K. Simon". En: Foucault, M. Obras esenciales vol. II. Barcelona: Paidós, 1999b

FOUCAULT, M. El cuerpo utópico. Las heterotopías. Buenos Aires: Nueva visión, 2010.

GABILONDO, A. El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente. Madrid: Anthropos, 1990.

GARCÍA ALONSO, M. "Los territorios de los otros: memoria y heterotopía". Cuicuilco 61, 2014, pp333-352.

GENOCCHIO, B.1995 "Discourse, Discontinuity, Difference: the Question of Other Spaces". En:

S. Watson, K. Gibsonb (eds.). Postmodern Cities and Spaces. Oxford: Blackwell, 1995, pp.35-46.

HETHERINGTON, K. The Badlands of Modernity. Heterotopia and Social Ordering. Nueva York: Routledge, 1997.

HEIDEGGER, M. "Construir, habitar, pensar". En: Heidegger, M. Filosofía, ciencia y técnica. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2006.

INGLÖD, T. Perception of environment: essays in livelihood, dwelling and skill. Londres: Routledge, 2000.

LEÓN, J., URABAYEN, J. "Espacio, poder y gubernamentalidad. Arquitectura y urbanismo en la obra de Foucault". Anales Instituto Investigaciones Estética 112, 2018, pp. 181-212-

LÉVY, P. ¿Qué es lo virtual? Barcelona: Paidós, 1999.

LOW, S.M., LAWRENCE-ZÚÑIGA, D. (eds.). The anthropology of space and place: locating culture. Oxford; Blackwell publishing, 2003.

- MACHADO, M.V. "Habitar corporal-mente el espacio como construcción de heterotopías". Módulo Arquitectura- CUC 21(1), 2018, pp.23-63.
- MARTÍNEZ, J.E. "Historia de los espacios, historia de los poderes: hacia una genealogía de la noción de espacio público". Tábula Rasa, 13, 2010, pp.93-109.
- MERLEAU-PONTY, M. Fenomenología de la percepción. Barcelona: Península, 2000.
- OCAMPO, P. "La Heterotopía del no-lugar". Revista Arquitectura y Cultura, 1, 2001, pp.55-56.
- OCAMPO, P. "Periferia. La heterotopía del no-lugar". Urbano, 7(9), 2004, pp.92-95.
- PEREA, S.S. "Estrategias para entender la ciudad a partir del concepto de heterotopías". Revista de Arquitectura 10, 2008, pp.26-33.
- PEREC, G. Especies de espacios. Barcelona: Montesinos, 2001.
- RECIO, C.M. "Escuela, espacio y cuerpo". Revista de Educación y Pedagogía, 21(54), 2009, pp. 127-139.
- SALDANHA, A. "Heterotopia and Structuralism", Environment and Planning, 40, 2008, pp. 2080-2096.
- SOJA, E. W. Postmetropolis. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.
- TOPINKA, Robert J. "Foucault, Borges, Heterotopia: Producing Knowledge in Other Spaces", Foucault Studies, 9, 2010, pp. 54-70.
- TORO, MC. "El concepto de heterotopía en Michel Foucault". Cuestiones de Filosofía, 3(21), 2017, pp.19-41.
- TURNER, V. El proceso ritual. Madrid: Taurus, 1988.
- VALLEJO, A.C. "Pensar el construir, el habitar y la técnica: una reflexión sobre la Cuaternidad: la tierra, el cielo, los divinos y los mortales desde Heidegger". Hallazgos 18, 2012, pp. 53-65.
- VIRILIO, P. Cibermundo: ¿una política suicida? Santiago de Chile: Ed. Dolmen S.A.,1997.

WALDENFELS, B. "Habitar corporalmente en el espacio". Δαι/μων.
Revista de Filosofía 32, 2004, pp.21-37.

El acogimiento del ser y el desahucio del ente

José Ordóñez-García²¹⁰

Salir y entrar, volver y regresar

Morar, habitar, vivir, incluso tener un domicilio... son expresiones que aluden al hecho de contar con un espacio, una casa en la que se vive, es decir, de la que se sale y a la que se regresa después de pasar un tiempo fuera haciendo diversas cosas: trabajar, comprar, pasear, divertirse o cualquier otra cosa. Es como la Ítaca de Ulises: vaya donde uno vaya siempre es en compañía de un referente, una suerte de norte, gracias al cual incluso la pérdida marca la orientación del encuentro. Se olvidan muchas cosas, pero difícilmente se olvida la Ítaca de cada cual. Es una suerte de afuera, pero que nada tiene que ver con la intemperie, porque, antes que nada, la casa es interior, es memoria y sitio; una geografía poco dada a la cartografía. Cuando a alguien se le pregunta si está en casa, puede contestar: no, estoy fuera, ahora estoy fuera. Y decimos “estoy”, porque se trata de una situación temporal, transitoria. ¿Supone esto que en casa no se “está”? Cuando a alguien también se le pregunta si está en el trabajo, puede responder: no, estoy en casa. Por tanto, parece que lo común es estar en tránsito, en constante trasiego de un lado para otro.

Salir y entrar son términos hermanos, no tienen consistencia por sí mismos, sino que uno y otro se incluyen, se aluden implícitamente. Uno puede salir de un bosque o de un comercio, solo si antes ha entrado. De manera, que

²¹⁰ Universidad de Sevilla. E-mail: ordogar@us.es.

el salir solo es posible por el entrar; solo estando dentro de algo es posible salir. Sin embargo, desde una perspectiva ontológica, todo ente ha de contener al ser para poder sostenerse como tal ente, pero, como sabemos, el ser se queda afuera, no es que salga del ente –pues dejaría de ser lo que es–, es la constante exhalación constitutiva de las cosas, la materia fundacional de todo ente. Es un afuera que se dice, que se nombra, que sale de un adentro, que aparece y desaparece al decirse. De modo, que el existente interioriza las cosas, las hermana de tal manera, que conforma una comunidad ontológica, una fraternidad óptica que, al margen de sus diferencias específicas, quedan reunidas en el ser por lo que son cada una. Pero el entrar cuenta, además, con una peculiaridad: la determinación, la limitación espacial, debido a la diferencia y la separación. Cuando entramos en una cueva, la cueva ya estaba ahí, otra cosa es que el existente la convierta en su hogar: algo que “ya” estaba ahí es convertido, transformado en algo totalmente nuevo: un hogar. Allí habita el existente sin haberlo construido. De manera, que algo que ya estaba ahí, una cueva, es convertida en hogar por el simple hecho de habitarla y hacerlo de forma asidua. Un hogar que, en primera instancia, significaba protección y seguridad. No se trataba de comodidad al uso, sino de seguridad (aunque encontrarse seguro pueda resultar cómodo, a veces). El único inconveniente es que la cueva se encuentra donde se encuentra, no es una construcción y, por tanto, implica una adaptación. La urgencia de estar arrojado a la intemperie y en peligro es, aquí, lo realmente importante. De ahí que el sitio, el lugar, carece de interés, no es una exigencia fundamental: uno “encuentra” una cueva, no construye una casa en el lugar que considera más adecuado. Solo cuando se tiene la capacidad de construir es posible la casa y el sitio para la casa: entonces sí se decide dónde vivir y cómo vivir. Es de este modo que se logra “vivir en” de manera estricta.

Y en esta vivienda no solo se obtiene seguridad y protección, sino que ofrece un plus: podemos trabajar en ella, distraernos, estudiar y convivir. De aquí que, cuando se le pregunta, la gente responde: “vivo *en tal calle o en tal ciudad*. Y dicen “vivo” porque es allí *desde donde* uno sale y *regresa* a diario. Frente a todo ir de un lado para otro, siempre contamos con el regreso a casa. El regreso indica ya un movimiento hacia el interior, hacia el adentro y, finalmente, el dentro de la casa. Por eso, regresar es adentrarse, en este caso en lo familiar construido, en lo hospitalario, no en la jungla o en el mar remoto, que son de por sí inhóspitos. La casa, lo construido, proporciona la calidad de lo hospitalario. Sin embargo, un hospital, que también es una construcción, no es hospitalario en tanto que familiar, sino que lo es porque acoge exclusivamente a la inquietud, la preocupación y el temor. Si todo lo que tiene la capacidad de acoger lo consideramos hospitalario, entonces no solo el hospital, sino también los tanatorios, los cementerios, los campos de fútbol y las delegaciones de Hacienda son también lugares hospitalarios; en todos ellos se acoge un modo nuestro de encontrarnos afectivamente. Es cierto, sin embargo, que de nuestra casa solemos salir y regresar por voluntad propia, mientras que en esos otros lugares lo hacemos sin su concurso, sin su iniciativa. Así pues, el regreso, además de voluntario, tiene sus modos afectivos de experimentarse. Uno regresa a casa con ganas, feliz, entusiasmado o lo hace con tristeza o preocupación, dependiendo del contenido afectivo del regreso. De modo, que la vuelta al hogar puede suponer un morar hópito o un volver a lo inhópito.

Morar y habitar ¿son lo mismo? ¿significan lo mismo? Si morar deriva de costumbre, de repetición, entonces esto nos lleva a pensar que la casa, el hogar, es el lugar, el topos, donde se mora, porque es de donde salimos y entramos durante un largo tiempo, y en el que solemos rodearnos de

aquellas personas y cosas que forman parte de una vida diaria. Así, el regreso al hogar es la vuelta a aquello que está igual que cuando lo dejamos: antes de llegar estamos totalmente convencidos de que nos vamos a encontrar las cosas en su sitio y con aquellos que reconocemos como nuestros familiares. Entonces, el hogar, sea hópito o inhópito, está regulado por una temporalidad peculiar, ya que siempre se aparece de una misma manera: lo que dejo y lo que me volveré a encontrar y encuentro tienen la característica común de la mismidad en un sentido óntico, y esto nos revela, que la temporeidad del hogar es la duración. En consecuencia, podemos preguntarnos lo siguiente: ¿Dónde no hay hogar, no hay regreso? Cuando alguien se queda sin hogar solo se encuentra con la salida, pero nunca con el regreso, es echado de lo óntico para regresar a la intemperie, a lo ontológico, al radical afuera, a la posibilidad de un nuevo habitar, un nuevo hogar, una nueva costumbre, una nueva fijación óntica. En esa vuelta al afuera, el existente regresa a la temporalidad, que es donde habita su condición existencial. La salida, sin posibilidad de regreso, significa un deshaucio del ente y un acogimiento del ser, de la mismidad tempórea, cuya angustia obliga a la urgencia de un refugio con la esperanza de que pueda convertirse en hogar. Así es como el existente se abre al ser, lo acoge y lo habita en su temporalidad; en el ser no se es, sino que se está (es una imposibilidad para el existente). Por tanto, regreso y vuelta son diferentes: se regresa a donde se vive, a donde se estuvo, pero se vuelve exclusivamente a lo que se es, al tiempo, al estar. Tenemos, pues, el referente espacial, óntico, y el referente temporal, ontológico: se está en un sitio (hogar), porque se es temporal (habitante).

La casa es memoria y sitio, es interior, porque uno lleva dentro la cartografía de su regreso. Es el oriente de la intemperie y, por darnos esa garantía, salimos al mundo con

seguridad y, en ocasiones, con serenidad. Nos perdemos a sabiendas de que sabemos adónde queremos ir y cómo podemos ir. De aquí, que el hogar esté presente allí donde nos encontremos. Y un hogar puede ser habitable o inhabitable, porque la habitabilidad es la condición para que el hogar sea lo que es. Sabemos que hay sitios también inhabitables o escasamente habitables, luego la condición fundamental de un hogar es la habitabilidad. De hecho, la “cédula de habitabilidad”, expedida por los organismos municipales, constituye la garantía que certifica que una construcción sea habitable, pero lo que nunca pueden certificar es que, además, sea un hogar. La condición de habitable alude directamente a la construcción, de modo que la elección del lugar, composición y distribución, así como los materiales adecuados, son los medios necesarios para la habitabilidad. Heidegger nos dirá que es preciso construir para poder habitar y ser capaz de pensar. No dice construir, habitar y vivir, sino construir, habitar, pensar (tal como reza la conferencia de 1951). Es cierto que fuera del hogar normalmente se calcula y que dentro del hogar también se puede calcular. Sin embargo, mientras que el pensar del afuera puede ser calculador, el pensar del adentro de la casa puede ser meditativo. En la cabaña de Todtnauberg Heidegger dedicaba su tiempo fundamentalmente a pensar, de manera que la construcción de la cabaña, austera en extremo, fue construida para ser habitada por un pensador. El pensador, Heidegger, como determinante de la habitabilidad, fue la guía para su construcción. No era cómoda para una vida diaria, para un hogar familiar, sino adecuada para la reflexión: escueta, sin chismes ni aparatos innecesarios, ni vecinos al lado. La intemperie del ser quedaba así a salvo en esta sencilla cabaña, cuya fortaleza estriba en su fragilidad ontológica.

Otra consideración en torno a la casa, el hogar, es su versión temporal, fenómeno que se manifiesta en el

lenguaje mismo, en el modo de referir nuestra relación con ella. Estar en casa o estar fuera de casa alude, sin duda, a la temporalidad, por cuanto son expresiones transitorias. Cuando uno afirma que “está en casa”, le está dando al hogar una ocupación determinada, una duración. Uno no lleva la construcción cuando se encuentra fuera de casa, sino que lleva el hogar, la memoria, porque no se trata de imagen meramente, sino fundamentalmente de fenómeno afectivo. En el afuera uno se siente de una determinada manera con relación al hogar (añorante, triste, sereno, distante...), mientras que, frente a la construcción, a lo sumo uno se encuentra satisfecho o preocupado, pero solo con relación a la hechura del edificio. El hogar no es temporal, sino que el existente temporiza el habitar en él. Ahora bien, por ser la construcción de un ser temporal alcanza el hogar una determinada duración que pervive más allá del existente que la habita. No deja de resultar tan interesante como extraño vivir en una casa construida hace unos años y ver en frente, a través de la ventana, una construcción de hace cuatrocientos años. Así es, somos capaces de construir cosas que siguen ahí durante siglos más allá de la temporalidad de los existentes que la edificaron. Y, paradójicamente, casi todas son inhabitables, al igual que algunas de ahora, y eso es debido a que la temporalidad que desplegaron aquellos antepasados tiene poco que ver con nuestra temporalidad, con nuestro modo de vivirla. Por tanto, la temporalidad es resuelta de diversos modos, según sea la interpretación relacional con ella en cada caso. La cuestión aquí es la transitoriedad, y el hogar no escapa a ello. ¿Por qué? Porque todo lo que se relaciona con el existente, atravesado por la existencialidad, se funda en la transitoriedad. Tanto en el hogar como fuera de él, estamos sometidos a ella, aunque cada día hagamos las mismas cosas y vayamos y volvamos a los mismos sitios, pero incluso así, el modo de encontrarse, el temple anímico,

colorea esos mismos lugares de modo distinto. Transitamos y somos transeúntes sin escapatoria, y esto, que no se soporta, porque se nos impone al margen de la elección, lo procuramos transformar en algo más duradero, en algo que procure un alivio y nos haga vivir como si habitásemos al margen de la temporalidad: la misma casa todo el tiempo posible, con los mismos chismes en los mismos sitios, es decir, con el hogar el existente construye lo previsible, lo que uno sabe que seguirá estando ahí a su regreso. Así, el pasado es un fenómeno que suele conjugarse en pretérito perfecto, nunca en indefinido. Las fotografías de los seres queridos están presentes como imágenes dispuestas en un mismo lugar. Ir al mismo trabajo, por el mismo recorrido, para estar con la misma gente y desempeñando la misma función, es una situación parecida a la del hogar, a la de su salida y su regreso. Vista así, desenvolviéndose la existencia en este círculo, parece que no hay un afuera, y uno “está en” casa lo mismo que “está en” el trabajo o en el supermercado. Por tanto, ¿adónde regresa uno constantemente? ¿no se trata de un salir y entrar, de una transitoriedad, de un ser en el estar? Lo común en todos esos “estares” en sitios distintos y con diversos temples es el existente, que, estando, actualiza su temporalidad y su finitud. Es decir, que, a pesar suyo, no deja de hacer presente su condición ontológico-existencial. Por ello mismo, sus estancias han de ser tenidas por fenómenos óntico-existenciales.

El hogar, sin embargo, revela hoy algo interesante, y es que la mayoría no muere en su hogar, en su Ítaca, sino en el hospital. Aquí muere cualquiera, porque es nadie quien muere en casa. Así, la muerte no es hogareña, como antaño, acontece fuera del hogar, se la traslada a un afuera, que es propio de aquello de lo que no tendremos experiencia, porque queda fuera de ella; es el afuera definitivo, y, en él, por fin, nos reunimos con lo que somos y

con la mayoría (que decían los griegos), dejamos de estar para ser eternamente difuntos. La expresión “mi padre está muerto”, es una expresión transitoria, que solo puede decir un creyente en una vida más allá de la muerte. De modo que lo normal es transitar el mundo en diversos modos de encontrarnos y en distintas situaciones y circunstancias. Y en todas esas formas y lugares somos transeúntes, porque en todos ellos puede irrumpir ese futuro nuestro, al que Heidegger, a raíz de nuestro saber de él, denominó “haber-sido”. Si *Dasein* es el término que toma Heidegger para nombrar al existente, al único ente que existe, nosotros, desde la perspectiva de la temporeidad respecto a la existencia, es decir, a consecuencia del “haber-sido” existencial, lo denominaremos “transeúnte” en el orden existensivo, por su condición transitoria. La RAE nos dice que “transeúnte” (del latín *transiens*, *transeuntis*, de *transire*: “ir de un lugar a otro”, “pasar”) es aquel que transita o pasa por un lugar; que está de paso, que no reside, sino transitoriamente en un sitio; de duración limitada. Por tanto, si la esencia del *Dasein* es la existencia, a su vez, la esencia de esta existencia, tomada fenomenológicamente, es la transitoriedad y el existente un transeúnte. Sin embargo, este término suele utilizarse de manera muy específica y en situaciones muy concretas. A todo aquel o aquella que va por la calle de su ciudad o de otra cualquiera, se le considera un transeúnte y se le trata como tal en asuntos burocráticos, así que transeúnte es una palabra que solo se utiliza cuando se está fuera de casa. Es una palabra de escasa utilización hoy en favor de la de ciudadano o ciudadana, pero esta última, a nuestro modo de ver, carece de interés ontológico no solo por su ascendencia socio-política, sino fundamentalmente porque no tiene en cuenta a los habitantes de lugares menos poblados y más aislados, mientras que la de transeúnte acoge en sí la dimensión temporal del existente allí donde viva. Es una palabra

honesta y coherente, porque simboliza sin ambages lo que somos y nos constituye. Pero, entonces, el habitar, el morar o el construir ¿qué sentido tienen si somos transeúntes? El hogar, para el transeúnte, solo es un sitio de reposo, aunque este reposo no se limite simplemente al descanso. La diferencia es que, en el hogar, el tiempo que empleamos allí no es para el comercio derivado del trabajo (cosa que alarmantemente está cambiando con la tecnología), sino para “estar” con la familia, los amigos o haciendo lo que nos gusta. Pero en el hogar también olvidamos nuestra condición transitoria, porque se trata de lo que somos. Así, en el hogar habita nuestro deseo de estar lo más posible en un lugar, que la transitoriedad, siendo, no sea demasiado corta. También frente a la muerte, queremos que llegue lo más tarde posible y nos solemos conformar cuando vamos viendo que aún vivimos, que todavía estamos aquí. Se trata de eso: de habitar la duración in extenso, que cuanto más tiempo seamos transeúntes, más... ¿qué? ¿más qué? Y, aquí, hablamos cuantitativamente: “aún no”, “todavía más”, pero ese “más” ¿para qué? o ¿por qué? Al “para qué” se responde comúnmente diciendo: “para hacer esto o aquello”. En todos los usos se refiere a un “más” cuantitativo: “si vivo más tiempo podré hacer esto o aquello, ver esto o aquello”. Sin embargo, el tiempo no está a nuestra disposición, no se puede planificar, la ocupación sí, y a ello nos dispone el tiempo. ¿Y el por qué del más? ¿por qué se quiere estar más de tránsito? ¿estar más en la duración? Porque es escasa para el deseo: ya que es imposible la eternidad, al menos que sea posible la duración, pero la paradoja es que este fenómeno tiene su fundamento en la inminencia de la muerte. El habitar un hogar es lo propio de los que no somos eternos y lo sabemos. El habitar es la temporeidad del transeúnte.

¿No se parece el transeúnte al nómada? ¿No van ambos de un lugar para otro? Nómada, según la RAE:

“dicho de un individuo, de una tribu, de un pueblo: carente de un lugar estable para vivir y dedicado especialmente a la caza o el pastoreo. No es posible ser nómada sin ser transeúnte, la única diferencia entre ambos es que éste suele fijar su hogar en un sitio, bien por largo tiempo, bien por toda la vida, mientras que el nómada –más consecuente con su esencia, en cuanto existente que es– lleva el hogar consigo y lo levanta y lo recoge allí donde va, a pesar de que ese ir y venir transcurra dentro de un espacio y unos límites determinados. Digamos que su referente, su Ítaca, se encuentra allí donde se instala, de forma que es duradero en cuanto nómada y su estar es cambiante, lo cual le inscribe dentro de una lógica existencial intachable.

¿Y el vagabundo? No es nómada ni transeúnte, sino “vagamundo”. Va de acá para allá, de sitio en sitio, de ciudad en ciudad y carece de hogar: ni lo tiene en un lugar fijo como un referente, ni lo lleva consigo para montarlo allí donde va. El vagamundo toma por hogar cualquier sitio ya construido: el pórtico de una iglesia, el cajero de un banco o los bajos de un puente. Cualquier lugar es bueno para pasar la noche, que es la única necesidad del vagamundo. No habita, porque donde descansa no es un lugar habitable, sino un refugio para aliviar la perentoriedad en la que vive. Es la viva expresión de vivir la muerte a la intemperie. Paradójicamente, su deshaucio del ente se transforma en el acogimiento del ser en su estado más transparente: precariedad, fragilidad y transitoriedad. Y ese estar abierto a lo dado tal como se da, nos revela nuestro verdadero rostro. El vagamundo inquieta, produce un cierto rechazo (fenómeno que se conoce con el nombre de aporofobia), porque nos pone ahí delante la posibilidad: todos podemos encontrarnos a la intemperie con lo que somos. El vagamundo representa, para nosotros, aquello que procuramos olvidar. Darle unas monedas no solo es reconocerlo, sino reconocernos, pagar un precio para poder

volver a olvidar y ocultar nuestro origen y nuestro destino. El vagamundo no está en el mundo, sino que es en el mundo, porque, para él, no hay diferencia entre un mundo y otro: él es el mundo y el mundo es él. No tiene ocupación en sentido estricto, porque no trata con los entes, sino con el reconocimiento misericordioso de los otros, de los transeúntes y, a veces, de los nómadas. No habita el mundo, sino que lo vaga, lo deambula, y el sentido de la duración es aquí permanente: es vagamundo y la muerte le acontecerá como tal, siendo lo que es, siempre el mismo. El mundo de este vagar tiene extensión, pero no tiene límite, a diferencia del transeúnte y del nómada, que suelen tener su límite en una determinada referencia espacial. El “habersido” del vagamundo no le interpela en la dirección de un proyecto, ni de una mismidad a posta. Es “en sí”, estando permanentemente “fuera de sí”, sin hogar ni morada. Ocupado en la mera necesidad, en resolver su día a día, nos recuerda al hombre de las cuevas, que no habitaba, sino que simplemente buscaba un resguardo frente a las inclemencias del tiempo y un refugio frente a las bestias. Un simple cartón es su hogar para la necesidad y la muerte, porque siempre está a punto de ser lo sido.

1. 1946. “El lenguaje es la casa del ser. En su vivienda mora el hombre”

(Heidegger, M. (1970): Carta sobre el humanismo. Madrid: Taurus, 7)

Esta afirmación de Heidegger nos resulta paradójica, en la medida en que el lenguaje —y me refiero al que habla, escribe y hace discursos— es un fenómeno estrictamente humano. Tenemos la capacidad de hablar y, en consecuencia, de poder crear una lengua determinada, un modo de hablar. Es decir, se trata de un fenómeno que no está más allá del ser humano, ni es al margen de él. El lenguaje, por tanto, no es un ente metafísico al uso, sino que

es un existencial fundamental y, en consecuencia, pertenece a la existencia y no a la esencia. Sin embargo, el lenguaje, en cuanto facultad y capacidad, hace posible las distintas formas de hablar, los distintos idiomas y, por derivación, también las esencias. La afirmación de Heidegger nos hace caer en la cuenta de que venir al mundo implica venir a una determinada lengua,²¹¹ que ni creamos ni decidimos. Está ya ahí, nos la encontramos y aprendemos a hablar gracias a ella. Pero esa anterioridad del lenguaje implica algo fundamental desde la perspectiva del existente: que el estudio y la tematización del ser, el desarrollo de la ontología, no ha de perder de vista esa anterioridad. Esto significa, que la cuestión del ser acontece en el lenguaje, que encontrarse con el lenguaje es encontrarse con el ser, pues éste se dice y no hay ser más allá del decir. Como, de hecho, no hay algo más allá del lenguaje, lo que no se dice no existe y es posible no decir algo solo si se puede decir. El problema ontológico del lenguaje es que no es un ente en sentido estricto, aunque su estudio, como la lingüística o la gramática, puedan serlo, es decir, no el conocimiento de su estatuto ontológico, sino el de su estructura y composición. Pues bien, el ser, como tal, no se puede tematizar; él tematiza, da de qué hablar... hace posible la reducción sin ser lo reducido. Como sabemos, su presencia es en ausencia, está en todo discurso, pero no es el discurso. El Heidegger posterior a *Ser y Tiempo* habla del ser de este modo, con el uso constante del oxímoron. Pues bien, lo interesante aquí para el tema que nos convoca, es precisamente la definición del lenguaje como “casa del ser”, ni del ente ni del hombre, sino del ser. ¿Significa esto que, por un lado, está el lenguaje, la casa, y, por otro, el ser como su habitante? Rotundamente

²¹¹ Cfr. Sloterdijk, P. (2006): *Venir al mundo, venir al lenguaje*. Valencia: Pre-Textos.

no, si vemos el enunciado completo, pues continúa diciendo: “en su vivienda mora el hombre”. ¿Entonces? A riesgo de poder equivocarnos, podemos afirmar que la primera parte del enunciado hace alusión a la construcción, que el ser construye el lenguaje o, al menos, se trata de que el lenguaje, por un lado, es una construcción, y el ser simplemente su dueño. Pero un dueño que, al parecer, nunca está. ¿Constituye su ausencia la posibilidad, la condición de posibilidad para que en ella pueda morar el hombre? Heidegger no utiliza aquí la palabra “Dasein”, sino “Mensch”, es decir, no dice existente, sino hombre, y tal vez lo hace por tratarse de “humanismo”, de *humus*. El ser, en definitiva, hace habitable el lenguaje, o dicho más claramente: que el refugio que busca el hombre, el lugar adecuado para que lo pueda habitar, se lo proporciona el ser. Sin embargo, esto lo hace el lenguaje en calidad de usufructuario, pues el hombre no lo construye, sino que lo habita: mora en una vivienda en régimen temporal. Sólo vivirá allí mientras more, mientras viva hablando. Y esto es lo importante, que solo puede hablar bajo la condición de usufructuario, jamás lo podrá hacer como dueño o señor de la casa disponiendo de ella a su antojo,²¹² porque el hombre no es el ser, por eso el lenguaje le marca también unos límites: el hombre no puede decirlo todo. Cuando intenta decir el ser cae en una verborrea interminable. En esa casa el hombre deber callar, escuchar antes de hablar, si no quiere perderse en discursos baldíos, delirantes, como ocurre con la teología, que es un delirio necesario para pacificar la soberbia del que no sabe callar y reconocer los límites de su voluntad en el silencio.²¹³ Este silencio es la

²¹² La figura de Hölderlin resume todo esto y, sin duda, es la fuente que inspira a Heidegger en sus reflexiones sobre el lenguaje.

²¹³ Para el tema del silencio en Heidegger puede consultarse el excelente estudio de Muñoz Martínez, R. (2007): *El tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*. Sevilla: Centro de Investigaciones sobre Vico.

visita del señor de la casa para dar un aviso a quien pretende disponerla a su gusto, olvidando, así, que desconoce el sentido de su construcción y su distribución. En el lenguaje mora el hombre en tanto en cuanto lo que es y como es. Al lenguaje venimos sin pedirlo y nos vamos a nuestro pesar. De aquí que el morar sea también un modo de la temporalidad. En la casa del ser *estamos*, que es lo mismo que decir *vivimos*, por eso no *somos* en ella, esto sería como decir que somos sus constructores. ¿Qué hacemos entonces realmente al hablar, al decir esto o aquello? Dejamos que el ser se nos manifieste diciendo lo que acontece en el pensar. Pero este decir nuestro ha de ser desde el saberse usufructuario, que lo que digamos ha de ser desde la apertura a esta condición y, por tanto, reconocer en el silencio el imperativo del ser, su mostrarnos nuestro límite, nuestra condición tempórea respecto al lenguaje. Esto significa, que en la ontología solo podemos decir lo que acontece –no lo que uno investiga–, aquello que se nos da mientras moramos en esa casa. Y lo realmente inquietante es que lo dicho no nos pertenece, porque la casa, lo que nos ofrece el lenguaje, tiene su origen en el ser, no en nuestra voluntad, nosotros nos limitamos a ser sus voceros. El pensar, que solo tiene lugar cuando moramos en el lenguaje, desaparece cuando olvidamos nuestra condición de prestados y nos empeñamos en decir lo que queremos; algo que solo es posible con relación a los entes. Haciendo esto nos perdemos, quedamos a la intemperie y embelesados por discursos autoritarios. Así se hacen los textos canónicos que dan la espalda a la historia, que dan la espalda a la temporalidad y, sobre todo, a la privación de nuestra condición de usufructuarios. En la casa del ser no hay deshauicios, porque su misión es el acogimiento, pero, para ello, es necesario querer se acogido, y esto solo si uno no olvida de quien es la casa: uno ha de dejarla tal como la encontró.

2. 1946. “El hombre es en su esencia ser-histórico, el ente cuyo ser como ec-sistencia consiste en que mora en la cercanía del ser. El hombre es el vecino del ser.”

(Heidegger, M. (1970): Carta sobre el humanismo. Madrid: Taurus, 40)

Esta afirmación se encuentra en la misma obra y en páginas posteriores a las de la anterior afirmación. Como vemos, ahora no se trata de morada, sino de vecindad. ¿Qué ha ocurrido entre ambas? ¿Hay una posición diferente, una interpretación distinta? ¿O simplemente es el resultado de estar abierto al ser y, por tanto, a la lógica del acontecer en el darse lo que se da y tal como se da? En el anterior enunciado se trataba de la relación del hombre con el lenguaje, vista desde el lenguaje, de manera que éste, considerado como casa de ser, deja al hombre en la posición de un mero inquilino, una suerte de “okupa” a fortiori. No obstante, en este segundo enunciado el peso cae del lado del hombre (del Mensch), ahora el ser es considerado desde la perspectiva del hombre, ciertamente, aunque desde un otero distinto. Y esta perspectiva, además, está bien determinada: el ser del hombre, a raíz de su ser histórico determinado por la existencia. Por tanto, un ente, cuyo ser es la existencia a raíz de su condición histórica. Heidegger resume todo esto diciendo, con relación al ser, que el hombre es ahora “vecino” (Nachbar). Se trata de cercanía, no de morar en el ser, sino que mora, en tanto ente, es decir, óntico-ontológicamente, fuera del ser, en frente o al lado, junto a, que es el sentido de la vecindad. Pero, desde este punto de vista, ha de haber algo común, un terreno, un suelo, que constituya la posibilidad de la vecindad. Solo a partir de un terreno común es posible que se den los vecinos. Por tanto, al menos dos cosas fundamentales: un ámbito común y una cercanía. ¿Solo

esto? Hay algo más, se trata de la igualdad, puesto que hombre y ser son vecinos el uno para el otro. Diferentes en su contenido, en su privacidad, pero iguales en aquello que es común. Y, aquí, Heidegger dice “morar”, no “habitar”. ¿Por qué? Ambos habitan en un mismo suelo, pero no moran en él porque la morada es lo propio de cada uno. Habitantes alude a un conjunto de moradores en un espacio determinado y moran ahí, porque ese espacio se ha mostrado y revelado como habitable. Si el hombre mora en la cercanía del ser, a su vez, el ser mora en la cercanía del hombre. Si embargo, siguiendo la hermenéutica derivada de los dos enunciados, si en principio el lenguaje es la casa del ser, pero en la que no mora el ser, sino el hombre, entonces el ser se limita a dejar habitar al hombre mediante el lenguaje, es decir, proporciona el habitáculo adecuado para que el hombre, arrojado a lo abierto y, por ende, a lo inhabitable, pueda tener una morada, de prestado, por una duración, pero morada al fin: la morada genuina de la existencia y para el existente. Entonces, ¿por qué ahora es solo vecino? ¿Es que Heidegger está proponiendo una sutil diferencia entre el hombre y el existente? Nos vamos a arriesgar –puesto que se trata de la *Carta sobre el humanismo*– a proponer precisamente esta tesis: el existente es aquel que mora en la casa del ser, mientras que el hombre es el vecino de la casa del ser. No creemos que sea muy desacertado teniendo en cuenta la crítica de Heidegger al humanismo (al *homo* del *humus*), cuestión por la que fue considerado por algunos, que no llegaron a entender su argumentación, como un antihumanista (anti *humus*, es decir, anti *creatio ex nihilo*). Sea como fuere, el asunto es que tenemos dos propuestas diferentes en la misma obra: inquilino y vecino. En esta vecindad, el hombre mora en la cercanía del lenguaje: no habla desde el sí mismo, sino desde el uno mismo. Y, entonces, el existente ¿en qué situación queda? ¿habremos de suponer que, por

morar en la casa del ser, se encuentra en una relación privilegiada con el lenguaje? Cuando Heidegger afirma que los poetas y pensadores viven en montañas separadas, nos está diciendo algo al respecto. ¿Qué? precisamente esa relación de privilegio respecto al lenguaje: uno dice lo sagrado (Hölderlin) y el otro dice el ser (Heidegger). Son, por tanto, vecinos entre ellos, y se ofrecen como los que preparan el habitar, delimitando el territorio en el que poder morar. Se trata, en ambos casos, de la apropiación del lenguaje, destinado por el ser, en su sentido originario: desocultar diciendo, a la vez que ocultar no diciendo. De aquí que toda ontificación del ser consiste en realidad en un deshaucio. La condición histórica del existente muestra esto una y otra vez, es decir, muestra los innumerables nombres del fracaso del esencialismo reduccionista. La vecindad marca una distancia, como hemos dicho, aunque sea una distancia con relación a lo mismo. El poetizar y el pensar se caracterizan por pertenecer a una actitud de apertura, de modo que el ser tiene lugar como acontecimiento solo si concursa esa actitud. En este punto, el existente que poetiza y el existente que piensa dicen el acontecimiento, se ofrecen como habitáculo del ser. Y es así como el ser se temporaliza, se existencializa, aunque siempre sobreviva a la temporalidad del existente. De manera que el poeta solo es tal cuando poetiza y el pensador cuando piensa. Y es por esto, que toma sentido tanto el inquilino como el vecino, pues ambos solo llegan a ser tales en la medida en que moran en esa situación. Si en el primer caso uno no es el dueño de la morada, en el segundo no lo es del territorio.

3. 1951. “La antigua palabra *bauen*, con la cual tiene que ver *bin...* «*ich bin*», «*du bist*» quiere decir: yo habito, tú habitas”

(Heidegger, M. (1994): «Bauen, Wohnen, Denken», en: Conferencias y artículos. Barcelona: Ediciones del Serbal, 129)

“Ich bin” también se traduce como “yo estoy”. De modo que podría decirse: “yo estoy habitando” o incluso “yo soy el que habita” (frente al veterotestamentario “yo soy el que soy”, porque “ser el que se es” parece un imperativo divino). Esos otros modos de traducción añaden más riqueza a la expresión “yo habito”. No obstante, “Bauen” se traduce normalmente por “construir”, mientras que “Wohnen” es la palabra que se utiliza para decir “yo vivo”, como en expresiones del tipo: “vivo en Sevilla”. Construir supone ya en cierta manera habitar, puesto que uno solo construye allí donde considera que es posible habitar. Heidegger identifica, en este trabajo, construir y habitar por una sencilla razón: entiende que la construcción es adecuada como medio necesario para poder habitar. Un barco, un colegio, un museo, son construcciones, pero su destino no es ser habitadas, en ellas no mora ni vive el existente, son construcciones para alojar otra cosa: el transporte, el aprendizaje y los vestigios. De manera que se está en esos lugares por motivos ajenos a la casa cotidiana. Sin embargo, lo peculiar de la reflexión de Heidegger es que identifica ser y habitar. Que haya aquí alguna resonancia del existencial fundamental “ser en el mundo”, parece bastante plausible. De hecho, en esta obra de 1951 podría haber dicho: el hombre habita en el mundo, pues el habitar, en la expresión “yo habito”, tendrá que aludir a un lugar, a un sitio. La polis fue creada para que el existente pudiera existir como tal. Esta es la diferencia entre vivir en la naturaleza y existir en la polis. Frente a lo inhóspito e inhabitable, se construyó la polis, el mundo. Así se pasó del mero refugio a la vivienda, quedando certificada por la muralla, una construcción que marca la diferencia entre el mundo y la naturaleza, entre el salvaje y el existente. Por tanto, sin mundo no es posible habitar; sin un mundo en cada caso.

¿Hay temor a la intemperie? El deshaucio del mundo, pero, sobre todo, el deshaucio de la casa, significa la vuelta al mundo, al arrojo entre los entes, pues la intemperie, con relación al hogar, nos obliga a habitar lo inhabitable, no es hogar ni morada, sino el deshaucio del vagamundo. Con todo esto, lo que queremos decir, con relación a la identificación que hace Heidegger entre “yo soy” : “yo habito”, es que no todo existente puede decir “yo soy”, sino que hay muchos que solo podrán decir “yo no soy”, con lo cual, al desaparecer el fundamento del “yo”, también este desaparece. Toda persona que es deshauciada de su hogar muestra, al menos, dos cosas: que el hogar en el que moraba no era suyo; y que, en consecuencia, regresa a la posibilidad del habitar por encontrarse a la intemperie. ¿No se nos revela ahora un sutil parecido entre este “estar a la intemperie” y la angustia, esa falta de hogar, lo inhóspito y la angustia? Así parece, pues se trata de la intemperie en lo óntico y de la angustia en lo ontológico. De manera, que en la dimensión óntica queda “representada” la ontológica. Es una paradoja que lo que nos hemos construido para solucionar la intemperie también sea lo que nos devuelve a ella. Andar por el mundo de un lado para otro no es habitar, sino transitar o transhumar, en el mejor de los casos. Heidegger no se ocupa de este “yo no habito” de forma concreta. Entendemos que, para él, pudiendo ser un fenómeno que también forma parte del tema del habitar, lo fundamental, lo que pertenece al destino del existente es procurarse una morada. De aquí, que el construir sea una característica “habitual” de la ocupación del existente. Por ello, tanto el vagamundo como el nómada son aquellos que se construyen su morada: frágiles chabolas unos y tiendas bien pertrechadas otros.

Por último, y para completar este trabajo tenemos que pararnos en el pensar. ¿Por qué? El pensar es el fenómeno que remata la conferencia *Construir, habitar, pensar*. ¿Es

que solo cuando tenemos una morada se puede pensar? Claramente no. El lenguaje va con nosotros allí donde estemos y hagamos lo que hagamos. Por tanto, uno puede pensar mientras camina o mientras está en su casa. Sin embargo, solo en casa, en un determinado lugar y con ciertas condiciones, se puede escribir lo que se piensa, construir lo pensado. De manera que Heidegger establece un orden adecuado, cuya finalidad es el pensar, aunque este se encuentre implícito en el principio, en el construir. En la intemperie, el pensar es meramente calculativo, puesto que está pendiente de los peligros que acechan, de ahí que el fenómeno resultante de ese cálculo deliberativo sea la prudencia o circunspección. Para un pensar meditativo es necesario la construcción, pero de cara a un habitar conforme al pensar, es decir, que el construir ha de planificarse teniendo en cuenta que sea habitable para el pensar, para un pensador que medita. Y ¿por qué le da Heidegger tanta importancia al pensar? ¿no es darle importancia a una actividad sombría, poco práctica, que no produce tal como lo hace la técnica? Sabemos que, para Heidegger, es algo común y está presente en toda ocupación, al margen de la especificidad de su índole. Para Heidegger solo hay dos modos de pensar: uno calculador y otro meditativo. Según se sostenga el pensar en uno o en otro, así será la índole del construir y del habitar. Hay un pensar que solo construye para habitar sin más a cambio de un beneficio económico y que, por tanto, se trata de un pensar que comercia calculando materias, costes y beneficios. Sin embargo, la cabaña de Heidegger, que es una construcción y, en consecuencia, precisa de una técnica, está también calculada, pero ese cálculo no busca ir más allá de sí en forma de comercio, sino que, en ella, el cálculo es pensado para que sea posible que pueda morar la meditación. De forma que, en esa sobria cabaña, ónticamente hablando, tiene lugar el acontecimiento del ser.

El espacio y el tiempo, la cabaña y Heidegger, se ofrecen para la comparecencia del ser en el lenguaje. Es un lugar oferente, pues allí es acogido el ser, su decir, mientras el pensar se abra a él sin condiciones. La habitabilidad de la cabaña la proporciona el ser, para que solo entonces sea posible el morar del pensamiento. Al resguardo de la naturaleza, pero a la intemperie del ser, que es la única manera de poder ser habitado por él.

Referencias

HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*. (1970): Madrid: Taurus, 40).

HEIDEGGER, M. «*Bauen, Wohnen, Denken*» (1994), en: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 129).

HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 362).

Parte IV

Arte, Natureza e Pensamento

Aliança Afetiva²¹⁴: Aproximações entre o pensamento de María Zambrano e Ailton Krenak

Ana Paula Mendes de Oliveira²¹⁵

Introdução: gênese e ressalvas metodológicas

O respectivo trabalho teve sua gênese a partir da disciplina Filosofia Política IV, no PPGFIL da UFRN, ministrada pelo professor Frederico Sanguinetti, a qual tinha por objetivo estudar o pensamento de Ailton Krenak. Como também surgiu – a partir das leituras semelhanças encontradas entre os autores – a partir de alguns elementos da minha pesquisa de mestrado, mais precisamente, a intersecção entre política e metafísica, no pensamento de María Zambrano, com objetivo mapear suas principais noções filosóficas, *Razón Poética e Persona*.

Tendo em vista o caráter não sistemático dos autores, o respectivo trabalho se faz ensaístico, assim, não se pretende esgotar todas as noções dos pensadores, apesar de situar e justificar a interpretação e aproximações nas obras citadas durante toda exposição.

Dessa forma, o trabalho se encontra dividida em duas frentes principais, – dividida em seções e subseções, afim de orientar o/a leitor (a) - a primeira etapa (seção 1) apresenta, críticas políticas e metafísica: divididas em

²¹⁴ Aliança Afetiva é uma noção elaborada por Ailton Krenak, na entrevista, As Alianças Afetivas, feita por Pedro Cesarino, em 21 de agosto de 2016.

²¹⁵ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: anamendes007@yahoo.com.br.

subseções que abordam, biografia política de ambos (1.1); a justificativa da intersecção das áreas citadas e a concepção de política (1.2) como vontade de reforma (Zambrano); Aliança Afetiva e a incerteza viva (1.3), assim, enquanto troca e aliança política e sua crítica metafísica ao pensamento ocidental (Krenak); concluindo com a crítica metafísica de Zambrano, na subseção *La desintegración* (1.4) . Na segunda etapa (seção 2, *La reintegración*), expõem-se algumas noções da cosmovisão e metafísicas dos autores, divididas em (2.1) Da razão mediadora a razão poética (Zambrano); e, Pensamento mágico e incerteza viva (Krenak). Na terceira seção, são as considerações finais, arremata-se com as aproximações identificadas entre os pensadores.

1. Crítica política e metafísica

1.1 Biografia Política

Uma das aproximações, que se sobressaem da biografia de Ailton Krenak e María Zambrano, é o desterro/exílio e a luta em favor de seu povo. Na vida e luta, de Ailton e seu povo (os Krenak e seus outros parentes originários), está o rastro do colonialismo europeu, isto é, suas inúmeras formas de matar: desde doenças virais, ao estupro, como a condenação do índio a selvagem, ou seja, atribuição de irracional; a violência epistemológica através da catequese; a escravidão e o desterro. Tais estratégias genocidas ainda persistem em nosso tempo, assim como as tentativas de exílio – que oscila a confinamento — desses povos, que, por sua vez, não consistem na expulsão geográfica do país ou o cárcere físico, mas, dentro do nosso próprio território nacional e que também se faz simbólico, ao lhes negarem a identidade indígena — quando se valem de elementos da cultura dos brancos, como a tecnologia e a

língua — e/ou quando tornam incapazes juridicamente, a fim controlar e/ou reduzir seu direito à terra.

María Zambrano (1904–1991), por conseguinte, foi uma filósofa espanhola, que assim, como Krenak, de uma profícua produção e engajamento, intelectual e político, tendo por objetivo a reforma de seu país, com luta em pró da República democrática: nasceu, cresceu e formou-se em um período de crise social e política, — tanto Espanha, quanto da Europa e suas guerras mundiais — subsequente do El Desastre, a derrota espanhola na Guerra Hispano-Americana em 1898*, da qual, os anos posteriores foram herdeiros, seguiu-se um período oscilante entre “paz” e conflitos, que vão desde governos autoritários (Miguel Primo de Rivera, (1923–1931), à instauração e derrocada da Segunda República (1931–1933) com o golpe e guerra civil (1936–1939), até o infortúnio da consolidação da ditadura (1939–1975); assim, desde a guerra civil e ao advento da ditadura, o exílio, para muitos e muitas cidadãos espanhóis, lhes foram impostos, inclusive para María Zambrano.

1.2 *Metafísica e Política: política como vontade de reforma*

Em suas primeiras obras, *Horizonte Del Liberalismo* (assim como em *Hacia um Saber sobre el Alma*), se encontra uma das nuances de sua obra: a crítica política. Nesse título, a autora se opõe à ideia de política enquanto vontade de poder, a partir da crítica ao liberalismo e suas contradições, tendo por questão fundante a reflexão do que é política e sua relação com a vida, ao perguntar-se “¿Qué significa la política frente a la vida: la sigue o la detiene?”, “¿La afirma, o la niega?”, “¿Qué papel tiene la política em los distintos modos que existen de enfrentarse com la vida?” (Zambrano, M. 1930, p. 57). No que concerne às possíveis respostas a tais perguntas, sobre seguir ou deter a vida, e,

afirmá-la ou negá-la, em resumo, Zambrano corresponde aos modos de política revolucionária e conservadora – interpretadas aqui como modos de habitar - que podem se configurar tanto no liberalismo quanto no comunismo, expondo as contradições inerentes entre seus princípios e suas práticas, isto é, princípios de liberdade e igualdade, fundada pela e na racionalidade e nas condições econômicas, que na prática, os direitos estão restritos alguns, e, na subjugação de muitos.

Hay una actitud política ante la vida, que es, simplemente, el intervenir en ella con un afán o voluntad de reforma. Se hace política siempre que se piensa en dirigir la vida. Dice Spranger: política es voluntad de poder. Pero no. El poder puede ser la raíz mediante la cual se inserte en algunos individuos esta actividad; pero ella, en sí misma, si ansía el poder, es para la reforma. Esto explica que la política haya tenido muchos puntos de contacto con la religión y que se haya confundido con la ética. Tanto que existen concepciones de la vida que en religión, ética y política se confunden. Tienen, sin duda este origen común: el no conformismo - protesta ante lo que es - y el ansia de lo que debe ser" (...). (Zambrano, 1930, p. 58)

Dessa maneira, a análise e a proposta política da filósofa (política como vontade de reforma), se dá através da interseção entre política e concepções de vida, ou seja, tem por premissa que toda política tem imbuída uma concepção de vida, que aqui falo a leitura de corresponder a uma cosmovisão ou metafísica. Assim, começa-se a entrever, então, que a noção Vida, portanto, não é uma palavra aleatória em seu vocabulário — visto que sua formação se dá atrás do *raciovitalismo*, de Ortega y Gasset — mas, uma noção própria de sua metafísica, que se encontrar por toda sua obra, como em *Vida en Crisis*, a qual deflagra-se e se delinear melhor seu sentido, que consiste em expor o conflito entre vida e razão:

La idea del ser es el cimiento. Y basta proceder al derrocamiento de estos valores para que aparezcan los valores «verdaderos» de la vida. En el lugar de la idea de ser ya no irá ninguna idea, sino la vida, suprema realidad" – (Zambrano, 1939, p. 160).

Dando seguimento ao conteúdo de *Horizonte del liberalismo*, enquanto a concepção de vida é um ideal, a vida mesma é matéria a ser reformada e que, transforma o ser humano.

Por conseguinte, para Zambrano, a concepção política enquanto vontade de poder, além de ser produto de uma concepção de vida (que mais à frente faz uma correlação ao idealismo), também pode ser uma etapa para a realização/reforma de um ideal sobre a vida-matéria, isto é, a vontade de reformar se expressa em alguns sujeitos enquanto vontade de poder, mas a política, é vontade de reforma, portanto, quando se faz vontade de poder, se configura e converter-se em um dogma: o ideal norteador ou organizador, torna-se um dogma, assim, é imposto à Vida, a qualquer custo, que reduzindo e submetendo a vida, aqui, correspondendo-se a políticas conservadoras (tanto para o liberalismo quanto para o comunismo), que podem desembocar-se em autoritarismo, onde qualquer crítica, mudança, ou diferença é interpretada como uma ameaça à ordem social. Dessa forma, qual seriam os princípios metafísicos que funda o autoritarismo? Qual é a concepção de humanidade que está imbuída nelas? Qual sua relação com o tempo?

1.3 Ailton Krenak – Aliança Afetiva e a angústia da certeza

"Ele acha que a nossa civilização é uma civilização em desequilíbrio: Que o homem urbano perdeu a visão cósmica - a ligação com o universo." (Nader, 2015, p. 39).

Em *Encontros* (coletânea de entrevista), em "eterno retorno do encontro" Krenak expõe um dos mitos que há em diversas tradições orais dos povos indígenas, sobre um irmão que partiu do seio de sua tribo e que esqueceu de onde veio e de quem era, mas, que havia a possibilidade de retornar. Krenak segue sua fala com o alerta que tal encontro ou reencontro não deve ser restrito ao dos portugueses em 1500, mas, um encontro que já aconteceu e que se faz urgente que aconteça novamente acontecer, e, não é sobre a geografia, mas, de um retorno ao entendimento/espiritual; em tal exposição, começa-se a sugerir uma compreensão de tempo diferente da prospectiva cartesiana, a qual Krenak critica explicitamente em toda sua obra oral.

É interessante perceber, tanto nas entrevistas de *Encontros*, quanto em "Antes o Mundo não existia" que na cultura indígena a identidade de um sujeito está intrinsecamente ligada com seu território físico, ao coletivo e o simbólico, engendrados através de " *uma memória de criação do mundo*" sendo sua marca cultural.

Diferente de uma apreciação moral entre civilizado e selvagem, tenho observado o selvagem como vida. A expressão da vida é selvagem (...). É claro que para um naturalista do século XVII, selvagem não era o oposto de civilizado. Selvagem era aquela verdade natural da vida que eles buscavam – (Krenak, 2020, p. 1)

Assim, em *As Alianças Afetivas*, Krenak expõe o sentido da noção alianças afetivas e em sua explanação, um elemento primordial de sua cosmovisão vem à tona, o que ele entende e propõe por cosmovisão e a relação com o tempo, que não é "essa perspectiva cartesiana de que o tempo seria uma prospecção, com uma única direção" (em *a Vida é Selvagem*). Assim, tendo em vista a condição do índio no Brasil, impele Ailton a criar "brechas da muralha de

ignorância e negação", alianças — que podemos adjetivar de políticas — que vão desde os povos indígenas como também com *napos* (brancos):

E essa brecha a ser aberta apareceu para mim como uma invenção. Uma invenção mesmo, pois não era uma prática que eu conhecia, era uma invenção de novas relações. (Krenak, 2016, p. 170).

Assim, aliança, para ele, é outro termo, para troca, que não supõe interesses imediatos: “esse valor de troca supõe a continuidade de relações”. “É a construção de uma ideia de que seu vizinho é para sempre”; em seguida ele opõe as alianças entre os brancos, onde o roteiro é sempre de saquear o caminho e que não semeia; que no que lhe concerne, são relações movidas a interesse imediatos, descartáveis, assim, não há uma projeção de continuidade nas relações ou de ser longo prazo; para ele isso se dá, citando Kopenawa, que o pensamento do branco é cheio de esquecimento e que por isso não consegue sustentar relações por tempo indeterminado, em suas palavras, “*um tempo aberto*”, que não está restrito entre humanos ou aqueles que lhe ganharam na loteria de ser tratados como humanos:

Quando você tem uma experiência de dilatação do tempo, começa a pensar em períodos muito mais abertos. É quando o meu pensamento consegue tocar uma ideia que vai além da percepção de um sítio, de um território, de determinado lugar na geografia, e começo a pensar nesse ambiente que nós compartilhamos, que é a Terra, que é um planeta. Quando seu espírito alcança essa compreensão, como uma criança que está começando a conhecer o alfabeto, a conhecer os primeiros exercícios, ele também começa a expandir a percepção e a capacidade de universalizar o seu discurso, de alcançar outras galáxias. (Krenak, 2016, p. 170).

Segue seu comentário, onde podemos identificar o que é uma cosmovisão para Ailton Krenak, não é uma ideia totalizante e hermética como do pensamento ocidental:

Isso, para mim, é o que eu poderia experimentar como uma ideia de cosmovisão. Não é uma visão total, ela é uma visão aberta. Sei que algumas pessoas consideram que cosmovisão são visões fechadas. Já ouvi inclusive amigos nossos dizendo que "são sociedades que têm uma visão total, uma visão totalizante da realidade". Essas sociedades conseguem perceber o mundo que se justifica para sua vida, para sua existência. Mas não conseguem atinar com os outros mundos além desse, por causa da sua natureza essencial, mesmo. Vão ficar pensando naquela biosfera deles, na complexidade dos seus mundos, mas não vão perceber as outras conexões. O desafio que eu tive que encarar foi o de admitir a existência de inumeráveis mundos que circundam, que se articulam e que se comunicam com o mundo em que eu transito. (Krenak, 2016, p. 172).

Dessa forma, para haver de fato alianças afetivas, é preciso admitir o pluralismo metafísico, e por "mundo" Ailton que dizer, precisamente, a cultura, a produção humana:

Dessa forma, para haver de fato alianças afetivas, é preciso admitir o pluralismo metafísico, e por "mundo" Ailton que dizer, precisamente, a cultura, a produção humana:

Neste sentido, em sua cosmovisão-abertura, quando Ailton fala sobre aliança não está se restringindo às pessoas, a relações sociais, e sim, com tudo o que existe, que podemos interpretar no sentido antigo da palavra, Natureza: *"Aliança troca com todas as possibilidades, sem limitações"*. Dessa forma, aquele que personifica e atua uma "a visão aberta", um pensamento que vai além da percepção, do sítio, seria o pajé, o pajé é um viajante de mundos inumeráveis (p. 172), através do que dizem os "xapiris" espíritos da floresta, mas que não só, em uma de

suas exposições orais (*Encontros, em Eu e minhas circunstâncias*), Krenak nos convida a “transitar” ou restabelecer uma conexão cósmica, nos convidando a sair dos nossos carros e bugigangas tecnológicas.

Ailton afirma que rompimento do pensamento dos brancos com o pensamento mágico, dando lugar ao antropocentrismo, é um empobrecimento de visão — que em nossa formação aprendemos como a passagem do *mito ao logos* — é o responsável por tal “esquecimento” dos brancos, isto é, a dessacralização dos lugares, da Terra, reduzindo-o a recurso, aqui começa a ficar visível a diferença nos modos de habitar e experimentar o tempo. Tanto em *Aliança Afetivas, A Vida é Selvagem* e *A Vida não é Útil*, Ailton dirige sua crítica aos gregos, como aqueles que começaram a pensar a natureza como um mecanismo e o qual podemos controlar através da técnica²¹⁶.

Amigos que trabalham com a história da filosofia e da tecnologia me disseram que o desvio dos humanos em seu sentimento de pertencimento à totalidade da vida se deu quando descobriram que podiam se apropriar de uma técnica. Atuar sobre a terra, sobre a água, sobre o vento, sobre o fogo, até as tempestades que antes interpretavam de um poder sobrenatural. Nas tradições que eu compartilho, não existe poder sobrenatural. Todo poder é natural, nós participamos dele. Os xamãs participam dele. Os pajés, em suas diferentes cosmogonias, saem daqui e vão a outros lugares no cosmos – (Krenak, A. 2020)

Desse modo, enquanto o homem branco, passa a experimentar a vida com angústia de certeza, de controlar o que será o amanhã, oposta ao modo de habitar indígena: em *Vida É Selvagem*, Ailton Krenak expõe o modo de viver

²¹⁶ Isso é facilmente reiterado por Jean-Pierre Vernant, em *As Origens do Pensamento dos Gregos* (1973).

indígena enquanto uma incerteza viva²¹⁷, uma entrega, “uma experiência totalmente rendida ao sentido de estar vivo, sem garantia nenhuma” (Krenak, 2020, p. 07), mas, isso não implica niilismo ou comodismo frente aos problemas, desse modo, vê nas práticas indígenas, um modo de “*suspender o céu ou dilatar o tempo*” para adiar “*o fim do mundo*”, assim, para reorientar caminho, passos e horizonte. Por conseguinte, chegamos a uma da aproximação com a Zambrano (e que ficará mais claro à frente), que é admissão de outras dimensões do humano, para o pensamento e retorno à Natureza, como o corpo, a partir das danças e pinturas corporais. A seguir uma passagem que comenta sobre o monte Olimpo no que tange a dessacralização:

1.4 María Zambrano, La desintegración

Esta Filosofía, es cierto, había hecho el mundo habitable. No descansó hasta fijar la noción de «naturaleza» reduciendo a lo que nace y a lo que muere al mundo inteligible. El mismo amor platónico contribuye a que sea así, a que la naturaleza tenga un fondo racional introduciendo en la cadena sin fin de la generación y la muerte, el ser y la identidad. Aristóteles en su física encuentra hasta la razón de la sinrazón, es decir, la medida de la cualidad. No es posible, sin negar la cualidad, someterla a mayor orden, hacerla menos irracional. (Zambrano, M. 1939, p. 178- 179).

A vida, formação e obra de María Zambrano está situada no início do século XX, dessa maneira, a discussão vigente — herdeira das críticas da modernidade — concentrava-se na crise da razão e na crítica à metafísica clássica. Nesse sentido, a obra de Zambrano se insere

²¹⁷ Incerteza Viva, foi o tema da 32ª Bienal de São Paulo, que visava pensar a Incerteza como um processo generativo, para pensar as questões ambientais e sociais de nosso tempo, a partir de um contributo interdisciplinar de várias áreas do conhecimento e principalmente da arte.

como uma crítica à racionalidade, desde seu desenvolvimento, a seu ápice na racionalidade moderna positivista, que para ela, se reduz ao uso matemático da mesma, por conseguinte, a filósofa empreende-se em um resgate e reformulação de uma razão alternativa e integradora, ou seja, admite as outras dimensões do humano, assim, reivindica “*logos*” à sensibilidade do corpo (*las entrañas*), as emoções ou paixões e a imaginário, em suma, a *razón poética*. Portando, na respectiva interpretação, *o esquecimento do homem branco* — não só de gênero humano, mas do sexo também — corresponde com a crítica zambraniana ao advento do idealismo e o seu triunfo na história. A crítica de Zambrano consiste, em apontar como as tentativas de prescindir da instância do Devir ou Tempo, como também da multiplicidade — em que tem sua origem é no “terror Elemental”, o medo da morte ou não ser — são responsáveis por causar a *Desintegración* da unidade da vida, explico:

Nível ontológico-cosmológico: as inúmeras tentativas de elucidar o problema clássico do Devir e o Ser, está a gênese do desterro deliberado da Natureza: tais tentativas bifurcaram a filosofia em correntes, que, ora negam o devir e/ou o limitam a algo secundário/acidental em suas metafísicas, outras o destacam como elemento ontológico primário. As resoluções, vão desde atribuição de ilusão ao devir (Parmênides); guerra dos contrários (Heráclito); como corrupção/castigo pode ter-se individualizado do *apéiron* (Anaximandro); pela ação de forças, como o Amor e a Discórdia (Empedócles); sucumbindo na divisão dos mundos, inteligível e sensível, e, assim, o devir enquanto simulacro (Platão); ou ainda, quando admitido, é hierarquizado entre forma e matéria, e o devir, enquanto ato e potência, em Aristóteles. Assim, identificamos o idealismo

na modernidade tanto no idealismo metafísico ou ontológico, os herdeiros desta tal problemática e também responsáveis, por nos desintegrar do todo, dado que um tem no mental (ou seja, a mente, espírito, razão ou vontade) o fundamento último de toda a realidade; que justificam um idealismo (ou vice-versa) epistemológico, explicitado mais à frente.

lo que triunfó con Parménides triunfó frente a algo. Triunfó conquistando la realidad indefinida definiéndose como ser; ser que es unidad, identidad, inmutabilidad residente más allá de las apariencias contradictorias del mundo sensible del movimiento; ser captada únicamente por una mirada intelectual llamada noein que es «idea». Ser ideal, verdadero, en contraposición a la fluyente, movediza, confusa y dispersa heterogeneidad, que es el encuentro primero de toda vida. (Zambrano, M. 1939, p. 564)

Por fim, a *desintegración* ao nível *político, ético e social*: em síntese, queremos retomar que a política ser concebida enquanto vontade de poder e manutenção dele, ou seja, centralização do poder, infinito, em espacialidade, e eterno, em temporalidade, identificamos nas noções como eternidade, unidade, imutabilidade e imortalidade como elementos que foram atribuídas tanto a alma ou razão — a depende do contexto histórico — quanto transferidos à política, tornando-a conservadora (estática). Desse modo, Zambrano interpreta-se que o elemento eternidade é o correspondente ao dogmatismo, será transposto às concepções políticas e éticas, isto é, política conservadora e ética seletiva. Assim se dá a outorga — através do uso da razão — se elege ou se autoproclama, quem é supostamente mais capaz e/ou forte para governar, assim, a racionalidade é usada para justificar, tanto o uso da força, como da escravidão: vemos isso desde Platão (República) e Aristóteles (Política), aonde se propõe haver escravos por

natureza — mesmo Aristóteles citando existir oposição a tal postulado, de seus contemporâneos, no livro *Política* — se estendendo aos contratualistas modernos e seu direito natural; ora, para Zambrano, isso restringe o exercício político — a possibilidade de agir e dirigir a vida — à alguns (rei, aristocracia, burguesia) em detrimentos de muitos (servos, operários, camponeses, “massa”) ; como também o trato ético, visto que se concebe o ser humano com ênfase em sua racionalidade, ou melhor, no uso supostamente adequado dela, abrir-se um falacioso precedente de subjugar àqueles e àquelas, aos quais, lhes foi atribuído inteligência inferior ou irracionalidade, com isso, lhes negando direitos e/ou lhes suprimindo a liberdade, exemplos históricos são condição da mulher e dos povos não europeus.

2. La reintegración

2.1 *María Zambrano, da razão mediadora à razão poética*

Com tudo visto, paralelo a sua crítica à razão, a filósofa empreende-se numa busca de outra forma de pensar, através da análise histórica, que inicia em *Hacia un Saber Sobre el Alma*, resgatando tanto gêneros literários esquecidos, como também, resgata práticas religiosas antigas dos gregos, do cristianismo primitivo e dos orientais, como expressão dessa outra dimensão do pensamento — que vão desembocar numa formulação metafísica própria — onde há uma correspondência da alma-corpo com o Sagrado e/ou Natureza.

Nesse percurso, segue diluída a crítica política, dessa vez, dirigida ao intelectual espanhol, dado que para ela, com a predominância do gênero Sistema, o filósofo não se dirigia a pessoas comuns — Zambrano acusa os intelectuais, de

ignorar o “homem médio”, isto é, a um de carne e osso, mas, dirigir-se a uma ideia homogeneizada de ser humano. Enquanto esses gêneros literários marginais, parte da vida íntima de uma pessoa e por vezes tem a intenção orientar, ou, introduzir/iniciar uma pessoa que está em um estado *perplexo* diante da vida, exemplo paradigmáticos, são a versões esotéricas das doutrinas filosóficas.

Portanto, em *Hacia un Saber sobre el Alma*, nessa primeira etapa de seu pensamento, Zambrano nos oferece uma concepção de verdade, como aquilo que organiza a vida, visto que nesta obra, há traços de que ela concebe a vida como irracional. Portanto, um dos estágios da formulação da razão poética, é pensar a razão enquanto maternal, medicinal, até chegar no adjetivo de mediadora — a partir da maiêutica socrática e de Sêneca —, isto é, um *logos* e sua função cotidiana e formativa — influenciada por Ortega — Zambrano tentar resgatar um modulações da razão que possa oferecer “*crenças vigentes*” ou “*conhecimentos ativos*”, isto é, que organizem, engendrem as pessoas, assim, que torne a vida possível. Isso fica mais compreensível quando avançarmos um pouco em sua metafísica.

Em *La Destrucion de la Filosofia por Nietzsche*, propõe que nossa primeira consciência foi poética, isso implica que a operação primitiva da razão, foi, a partir do delírio persecutório, isto é, o ser humano em sua pré-história, experimentava a realidade com um terro elemental, sentia-se rodeado por uma presença que o/a vigiava, desse modo, o surgimento do sacrifício foi uma das primeiras formas de se comunicar e manifestar o Divino, que para Zambrano consiste em transformar o Sagrado, em Divino. Explico: O sagrado, para Zambrano, é o “*fondo oscuro*”, a instância da realidade que pode ser interpretado como o irracional ou o não revelado, que de certa forma, equivale

ao *apéiron* de Anaximandro. Assim, a cada avanço no desenvolvimento da racionalidade, o Sagrado transforma-se em Divino e depois em Nada, na modernidade e contemporaneidade (Zambrano, M. *El Hombre y el Divino*, 1955). Porém, ao atribuir de irracional, não implica em dizer que o mundo não tenha uma ordem ou que não acessamos indefinidamente o real.

Neste sentido, na epistemologia ou crítica de Zambrano, não há indefinida cisão entre sujeito e objeto, mas a sugestão de que não é pela razão matemática, mas, sim, através de outro exercício do pensamento. Portanto, na busca de outra modulação da razão, que implica aceitar a sensibilidade do corpo, as emoções e o imaginário, que em outras palavras, ensaia uma passividade-atividade, isto é, para ela o Sagrado se desvela pela *graça* — que consiste operação da razão poética — é através da contemplação, que em sua obra, se faz uma *escuta*, portanto, não é sobre busca obsessiva, através de dúvidas hiperbólicas e de afirmações arbitrárias: um exemplo paradigmático é a meditação (que ela mesma cita, *Hacia un Saber sobre el Alma*, 1933).

Assim, na busca da razão poética, Zambrano em seu livro, filosofia e poesia, Zambrano opõe o método filosófico e a poesia, para ela, no processo de conhecimento ou de acesso às coisas, - como também propõe Aristóteles - seu primeiro estágio é o Espanto/Admiração, o qual interrompe, com violência, através da decomposição ou enumeração das coisas — a *vivissecção* é um bom exemplo; já o poeta, seu método é contemplativo, há uma tendência a ficar imerso no êxtase, ao contemplar as coisas. Para Zambrano os métodos são distintos, devido sua relação ou cosmovisão das coisas: o filósofo quer dirigir ao ser, aquilo que supostamente é a instância eterna da realidade; (um sintoma da esperança da filosofia para Zambrano),

enquanto o poeta, admite que as coisas passam (o devir), quer experimentar e fazer ser, todas as coisas, as que são e as que não são.

Nesse sentido, pensar em María Zambrano "*pensar es ante todo descifrar lo que se siente*", porém, não é qualquer sentir, é o "*sentir originário*", que, em suma, é nossa experiência radical com a realidade (através do nosso corpo e seu *logos oscuro*), ou melhor, com a vida ou o *Sagrado*. Em *De La Aurora* (1986) ainda que os escritos sejam dos anos sessenta e setenta, o conteúdo consiste numa explanação da experiência de conhecimento diverso do racionalista, uma experiência sob o título de sabedoria. — Com a paisagem de aurora —, que tem por núcleo a experiência da *alma*, que consiste na união de pensar e sentir; que também constitui a *razón poética*, porém, enquanto a *alma* é a constituição ontológica do ser humano, a *razón poética* é um método que se exerce seus atributos: "*Así la aurora se nos aparece como la fysis misma de la razón poética*" (Zambrano, M. *De la Aurora*, 1986 p.18). Assim, a *aurora* é a sabedoria da vida interior do gênero humano, um saber que se dá pela contemplação (espanto, em Aristóteles) de si mesmo; uma espécie de intuição do próprio lugar na realidade, pois acessa um "*sentir originário*", experiência essa, que autora conceitua, *revelación*; sem tal experiência o ser humano aliena-se de si, por conseguinte, da realidade: "*Es la condición más típicamente humana y más alarmante de todas: cualquier otra criatura es fiel a su realidad, vive anegada a ella. Todas menos el hombre.*" (Zambrano, M. 1943, p. 40).

Desde el primer momento en que se la mira nos mira ella a su vez, pidiéndonos, refiriéndonos, el que La miremos como la dave de la fisis, del cosmos, pues, y de este su habitante; que aquel que la mira siguiendola vaya encontrando a través de ella un "puesto en el cosmos. Por tanto, exige ella una actitud

del hombre acerca de su propio ser"
(Zambrano, M. 1933-194, p. 22).

O saber da *alma (revelação)* — isto é, a dimensão do pensamento que coaduna passividade e atividade — é um saber que se opera pensar e sentir (ao ser resgatado o corpo) e possui uma correspondência com a *physis ou o sagrado*. Dessa forma, a *reintegración* através do resgate do sentir (intuição) é, em Zambrano, o que promove a retomada da relação com a natureza, tal relação e correspondência da alma-corpo se dá nos seus escritos, desde *Hacia una Saber sobre el Alma*, onde as situações de máxima exaltação do corpo leva a uma experiência, mística, cósmica ou iniciática, *el delirio principio de la poesía, el llanto y el gemido, principio de la música* (Zambrano, 2005b: 108):

Si el romanticismo humaniza a la naturaleza y busca en ella lo plástico, la figura, en el culto a Dionysos, el alma busca a la naturaleza en lo que tiene de musical, de ímpetu clarificado. Es un baño cósmico, una inmersión del alma en las fuentes originarias del ímpetu de vivir, una reconciliación del alma con la vida. 'Las situaciones de máxima exaltación corporal traen consigo un delicioso aniquilamiento en la unidad cósmica' (Ortega y Gasset, Vitalidad, Alma, Espíritu). La orgía es una reconciliación del alma, que sufre al comenzar a sentirse a sí misma, con la naturaleza; es una llamada a los poderes cósmicos que hace el hombre cuando le duelen las entrañas de su vida; (Zambrano, 1933-145, p. 31).

Neste sentido, o exercício da razão poética por resgatar outras dimensões do humano, como a sensibilidade do corpo, não é apenas um exercício pleno do humano e suas dimensões cognitivas, mas, por também reconciliar o humano com a natureza, o sagrado, em suma, a vida mesma.

2.2 Ailton Krenak, pensamento mágico e incerteza viva

Retomando ao pensamento de Ailton Krenak, agora iremos expor elementos de sua cosmovisão ou pensamento mágico. Como já foi mencionado, na cultura indígena a identidade de um sujeito está intrinsecamente ligada com seu território físico, o coletivo e o simbólico, engendrados através de “*uma memória de criação do mundo*” que é sua marca cultural, que admite a pluralidade de cosmovisões, tanto em relação a outros povos entre si, como entre as espécies da natureza, a qual, a condição tanta da subsistência, quando do sentido da vida desses povos.

Nós não temos uma moda, porque nós não podemos inventar modas. Nós temos tradição, e ela está fincada em uma memória de antiguidade do mundo, quando nós nos tornamos parentes, irmãos, primos, cunhados, da montanha que forma o vale a onde estão nossas moradias, nossas vidas, nosso território. Aí onde os igarapés, as cachoeiras, são nossos parentes, ele está ligado a um clã, está ligado a outro, (...) “que liga cada um dos nossos clãs e de cada um da nossa grande família no sentido universal da criação. (Krenak, A. 1997).

Para Krenak, o lugar, anterior a criação do mundo, *O Tempo do Mito*, onde o tempo não existia, pois, a sua marcação temporal, não se dá através da abstração de números, mas através de seus fundadores do mundo, isto é, com a criação do fogo, da lua, das estrelas e montanhas, que “antes, antes, já memória vai puxando o sentido das coisas relacionando o sentido dessa fundação do mundo com a vida, com nosso comportamento nosso, com aquilo que pode ser entendido como jeito de viver. Esse jeito de viver que informa a nossa arquitetura, nossa medicina, nossa arte, as nossas músicas, nossos cantos” (Krenak, A. 1992):

Neste lugar (...) não está o sítio, não está uma cidade nem um país. É um lugar onde a alma de cada povo, o espírito de um povo, encontra a sua resposta, a resposta verdadeira. De onde sai e volta, atualizando tudo, o sentido da tradição, o suporte da vida mesma. O sentido da vida corporal, da indumentária, da coreografia das danças, dos cantos.

Já em *Ideias para Adiar o Fim do Mundo* (2020), a cosmovisão dos indígenas e suas epistemologias ficam mais visíveis, relaciona a memória ancestral a um inconsciente coletivo, que possível acessar através do sonho; que por sua, no *tempo do mito* ou “*ates do mundo existir*” o humano antes de aspirar ser humano, já foi peixe, uma narrativa da tradição dos povos, Ainu, no Japão e Rússia, que também está no Yanomami; em *A vida é selvagem*, relaciona a tradições indígenas, sua memória ancestral e associa nossa vida animal, anterior, com a ideia da evolução, que em nosso DNA:

A expressão da vida é selvagem. No entendimento de Emanuele Coccia, a vida é uma metamorfose, não tem esse parâmetro especialista humano. (...). Isso é uma experiência de evolução, mas não no sentido careta que foi pensado no século XX, como sendo algo que acontece fora de nós. Uma evolução prisioneira dessas duas linhas: cultura e natureza. Quando Coccia consegue escapar dessa dicotomia, transcende para uma cosmovisão, uma poética da vida, onde chega a dizer que nosso DNA é uma mistura de tudo que já existiu antes de nós. Isso nos põe na origem da vida, em uma outra perspectiva de transformação, que nos liga ao mitológico. (Krenak, A. 2020, p. 1).

Saber disso, aprofunda nossa compreensão do que ele quer dizer por Aliança afetiva, e vemos a unidade do pensamento de Krenak, uma vez já que no Tempo do Mito, fomos bichos e temos isso em nosso DNA e em nossa memória ancestral, assim, tanto a ideia de relação parental com tudo o que existe, como também os ritos para

expressão e comunicação, permite a aliança e o trânsito entre mundos.

Mas, no que se refere a origem do ser humano na terra — além de uma das versões serem sobre já terem sido animais ou serem aparentes de elementos fundadores — em uma de suas tradições, por exemplo, dos povos Krenak e Xavantes, há uma história sobre terem sido criados pelo Criador sendo deixados aqui enquanto ele ia para outro lugar do cosmos e ao retornar para ver como estavam, com receio de terem se transformado em algo ruim. Com isso, Krenak explicitamente fala (A vida não é útil) sobre a indeterminação do ser humano — que mais uma coisa comum entre ele e Zambrano — isto é, o humano pode “dar errado”, em oposição a ideia de predestinação ou no pensamento ocidental; ou também podemos estender isso incluir, de atribuição de infalibilidade da razão, como um traço do divino. Com essa noção de indeterminação, percebe-se que Krenak, não fala disso apenas em um sentido negativo ou de condenação do humano, tal indeterminação pode dar lugar, ao que ele em Alianças Afetivas — que também está em Encontros, em eterno retorno do encontro — um pressuposto de que todos querem e podem melhorar, que chama *auto harmonização*, que me aparece ser mais uma correspondência com a Natureza e seus ciclos. Essa ideia de auto harmonização fica patente e ilustrada, com a história da Queda do Céu — que se repete em diversos povos indígenas - e repete na história de modo geral, que em síntese, é sobre o fim do mundo, que retomo mais à frente.

No que lhe concerne essa auto — harmonização pode se dar através dos sonhos como também das práticas de cantos, danças e pinturas corporais, explico: na cultura indígena, o sonho é forma de acessar essa memória ancestral, — a vejo uma correlação com a razão poética de

María Zambrano: enquanto, que na cultura ocidental, os sonhos podem ser vistos como algo sem sentido ou uma abdicação da realidade (palavras de Ailton Krenak), o sonho na cultura indígena — é como o método para nós, ou, no sentido mediador que propôs Zambrano em uma etapa de seu pensamento, sobre a razão mediadora — tem a função de “dar conta de si e do seu entorno”, portanto, tem uma função cotidiana e de formação, pois orientar nas funções domésticas e de carácter pessoal, seus sentidos e significados estão inseridos na memória ancestral, uma vez e relembrar o ensinamento de seus ancestrais e dos espíritos, isto é, sua cosmovisão, sua marca cultural, sendo a memória da origem do mundo. Dessa forma, o sonho tem uma função de organizar o sujeito, sua relação com a tribo, como também com a Natureza, visto que “onde o fundamento da vida e o sentido do caminho do homem no mundo é contado para você”; além dessa via de comunicação e auto organização, na cultura indígena, também há os cantos, as danças e as pinturas corporais, por sua vez, podem ajudar adiar a queda do céu ou o fim do mundo, que como foi dito, permitem transitar entre os mundos e sua comunicação podem pedir que faça chover ou levantar o céu, em suma, suspender ou dilatar o tempo, há devir, outra aurora.

3. Considerações finais

Dessa forma, interpreta-se que tal *esquecimento do homem branco* relaciona-se com a crítica de Zambrano à história da filosofia, mais precisamente a concepção do idealismo, desembocando numa concepção de racionalidade matemática e de ser humano fundado nela. Nesse sentido, as primeiras aproximações que ficam evidentes entre Ailton Krenak e Zambrano é sua crítica ao pensamento europeu, como também, ambos concebem a

Vida como realidade radical que não pode ser reduzida ou abarcada ao que a razão europeia concebe: Krenak concebe a vida enquanto selvagem, que permeia tudo o que há; Zambrano, por sua vez, admite um fundo "irracional" ou não revelado, que chama sagrado ou "*fundo oscuro*"; a segunda aproximação entre eles, se faz oposto ao pensamento europeu, é a não cisão entre sujeito e objeto, dessa forma, o acesso ao mundo ou aos mundos; como também linguagem que eles usam para expressar seus pensamentos, ou melhor, o exercício/modulação poética da razão, que por sua vez apresentam paisagens (em Krenak) e imagens/metáforas, correspondente a natureza, sob nomes como "significação direta" ou "signos naturais", que serão elucidadas ao final deste ensaio. Desse modo, enquanto o homem branco, passa a experimentar a vida com angústia de certeza, de controlar o que será o amanhã, Ailton Krenak expõe o modo de viver do indígena (em *A Vida é Selvagem*), que seria uma incerteza viva, uma entrega, "uma experiência totalmente rendida ao sentido de estar vivo, sem garantia nenhuma", mas, isso não implica niilismo ou comodismo frente aos problemas, desse modo, ver nas práticas indígenas, a capacidade de "suspendem ou dilatar o tempo" para adiar o fim do mundo. Por conseguinte, chegamos a outra aproximação com a Zambrano admissão de outras dimensões do humano, para o pensamento e retorno à Natureza, como o corpo, a partir dos cantos, danças, pinturas corporais e os sonhos.

Referências

KRENAK, A. COHN, S. (org.); *Coleção Encontros*, Editorial Azougue, 2015.

KRENAK, A. *A Vida é Selvagem*; Cadernos Selvagem, publicação digital da Dantes Editora, Biosfera, 2020.

KRENAK, A. Antes, o Mundo não existia; In: NOVAES, Adauto (org.) *Tempo e História*. Companhia das Letras, 1992.

KRENAK, A. *A Vida Não é Útil*; Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, A. *Ideais para Adiar o Fim do Mundo*; Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, A. *Alianças Afetiva*, entrevista para Pedro Cesarino, 21 de agosto de 2016.

ZAMBRANO, M. Horizonte del liberalismo, In: *Obras Completas* Tomo I, Galaxia Gutenberg, S.L, 2015.

ZAMBRANO, M. Pensamiento y Poesía na Vida Española; In: *Obras Completas* Tomo I, Galaxia Gutenberg, S.L, 2015.

ZAMBRANO, M. *Hacia Un Saber Sobre el Alma*; Alianza Editorial, S.A, 2000.

ZAMBRANO, M. *De La Aurora*; Tabla Rasa, 2004.

ZAMBRANO, M. *La confesión: género literario*; Siruela, 1995.

VERNANT, J.P. *As Origens do Pensamento Grego*; Difusão Européia do Livro, 1973.

Habitando a Natureza: por uma “Pedagogia do Despertar” a partir de um diálogo com as paisagens de H. D. Thoreau

*Clodomir Andrade*²¹⁸

A reflexão proposta deseja explorar as possibilidades de se pensar, e se superar, as consequências perturbadoras do esquecimento da condição de enraizamento originário do ser humano como ente natural, compreendendo-o como um afloramento, um epifenômeno consciente da infinidade de manifestações da Natureza. Tal esquecimento, oriundo da nossa miopia cognitiva ocasionada pela muitas camadas de sedentarização e domesticação da nossa mirada, se manifesta em dois tipos de deformação do nosso olhar: primeiro, na falsificação da nossa natureza como entes sobrenaturais, quer pela presença de uma suposta “alma” ou na posse exclusiva de uma “razão”, que no especismo do nosso vocabulário narcisista nos emprestaria uma suposta centralidade e teleologia cósmica; além disso, tal deformação desfigura também o próprio mundo natural, onde, a partir do nosso divórcio unilateral da Natureza, nos imaginamos “seres culturais”, vale dizer, nos distanciamos, hierarquizamos antropicamente, subalternizamos e instrumentalizamos, a partir da tomada violenta daquilo que agora é compreendido como acervo passivo de recursos, os entes naturais que conosco florescem, para a realização da hipertrofia do

²¹⁸ Universidade Federal de Juiz de Fora – MG.

nosso desejo, único caminho redentorista possível num mundo há muito desencantado. Assim, procurar-se-á refletir, a partir do pensamento de Henry D. Thoreau (1817/1862), acerca da nossa pertença (*oikeiōsis*) radicular à nossa morada (*óikos*) natural mais arcaica, a Natureza, e num novo modo de habitá-la. Para tanto, buscar-se-á imaginar a possibilidade de superação daquela dupla deformação do nosso olhar no diálogo com a obra Thoreauviana, registrando, lá, as paisagens que compõem os horizontes que podem nos ajudar no esforço de imaginar uma “Pedagogia do Despertar”, ou seja, de se imaginar as condições de possibilidades de um projeto anamnético que se traduza tanto numa meditação poética propedêutica, quanto em um novo tipo de habitar no mundo, tentando auscultar, nesse processo, as vozes silenciosas do mundo natural, e se pensando, também, o necessário redimensionamento tanto da natureza quanto do uso da técnica, a partir da perspectiva “sacramental”, veiculada no registro poético-mitológico favorecido por Thoreau. Para tanto, procurar-se-á explicitar tal abordagem ao se pensar de forma crítica duas manifestações do universo da técnica: a arquitetura e a agricultura. Por fim, buscar-se-á pensar aquele projeto anamnético do despertar como, de fato, uma modulação da vascularização da consciência na Natureza, particularizada em nós, em busca de si mesma.

“Queremos habitar, principalmente... próximo a fonte perene de nossa vida”. (Thoreau, 1985, p. 428).

Thoreau enxergava a sua pequena e valorosa vila de Concord, onde ele nasceu e se criou, com as suas ruas, casas, gentes, matas, os seus bichos, rios, árvores e flores como um microcosmo exemplar da totalidade cósmica. Concord foi, sem dúvida, a fonte perene de sua vida. A fonte de onde ele conseguiu extrair e beber a ambrosia do conhecimento e da poesia. Por isso, pode-se compreender

muito bem o motivo de ele ter afirmado que, apesar de viajante incansável, não precisaria sair de Concord para conhecer nada mais no mundo como fonte nova de conhecimento. Lá, ele encontrava tudo que precisava. Essa tensão entre o deslocamento constante em sua experiência diária de incansáveis caminhadas, as muitas viagens ao longo de sua vida, e a desnecessidade de se ausentar da sua região para levar a cabo os projetos que de fato importavam para ele - o autoconhecimento, o estudo da natureza e escrever sobre ambos, apontam para a centralidade do seu torrão natal na sua vida e obra. Enraizado na sua pertença natural mais arcaica, ele habitava na sua circunstancialidade, alimentado pela infinidade de seres e processos e retroalimentando aquele habitat originário. Segundo ele, a sua pequena vila lhe oferecia um amplo campo de estudos das humanidades: política, sociedade, economia; e as matas ao redor de Concord lhe forneciam tudo aquilo que ele precisava para os seus estudos naturais: botânica, etologia e tantas outras. A sua vila natal e os seus arredores se constituíam, assim, como a totalidade do campo de estudos necessário por sobre o qual ele iria construir as suas revolucionárias visões-de-mundo sociais, políticas, econômicas, filosóficas, artísticas e científicas. Esse mosaico de interesses encontra um eco profundo na sua morada existencial e cria as condições de possibilidade para que ele realize, de forma inovadora e singular, a sua missão artística, filosófica e científica. Ao examinar criticamente e cantar apaixonadamente a sua amada Concord – aqui indistinta da natureza na qual ela está localizada, já que ele se recusa a fragmentar a realidade entre natureza e cultura, Thoreau nos acena com a possibilidade de, não obstante as várias limitações de sua pequena comunidade, se poder realizar em circunstâncias parecidas – ou melhores, ou piores – a

grande tarefa que servia de baliza central para a sua vida em suas diversas vertentes: alcançar de forma consciente a serenidade e a singularidade oriundas de um viver autêntico, radical, não-dual, que expressava de forma mais nítida a sua natureza como filamento consciente e indivisível da totalidade dos seres e fenômenos que lhe constituíam. Em outras palavras, lá, em Concord e nas suas cercanias, era possível aprender a ser aquilo que já se é e, mais do que isso, mapear as trilhas para que os outros pudessem embarcar na mesma aventura nessa mata densa que é a vida.

Foi lá, em Concord, que no dia 12 de julho de 1817, nasce Henry David Thoreau. Foi lá, também, que no dia 6 de maio de 1864, morre de tuberculose. Suas últimas palavras, balbuciadas e quase imperceptíveis, foram “alce” e “índio”.

A vida de Thoreau corre mansa, como as águas do Rio Concord, que emprestaria o nome à vila onde ele nasceu. Sua vida orbita ao redor de Concord, sua gente e suas matas, como um satélite ao redor de um planeta cuja força de gravidade é muito potente para ser rompida. A região de Concord, aquele continuum inseparável de rua, prédio, mata e rio, representa a fonte onde ele irá beber continuamente, jamais saciando a sua sede de conhecimento, que se espalhava por várias áreas. Foi lá que ele decidiu *habitar*. O mimetismo com a natureza da sua região se torna tão radical que já não é mais possível separar Thoreau de um galho de árvore, de uma pedra, ou de um remanso de um riacho cristalino. Aqui o testemunho de Emerson confirma esta visão: segundo ele, Thoreau era capaz de ficar horas e horas absolutamente parado no meio da mata. Cobras se enroscavam aos seus pés e pássaros vinham lhe bicar o cabelo. (Emerson, Apêndice *In* Thoreau, 2010, p. 259) Não havia mais descontinuidade alguma entre

Thoreau e a mata. Ele havia se integrado de tal maneira ao povo da mata, que o fosso temeroso que os outros escavam entre o ser humano e a Natureza fora completamente aterrado por ele, que transitava com a mesma naturalidade tanto entre as páginas de Homero em grego como entre os cipós de uma mata fechada.

É por isso que “habitar próximo à fonte”, para Thoreau, de modo mais específico, significa habitar como enraizamento consciente naquilo que o constitui, isto é, que o alimenta, o determina e o circunscreve. A palavra “habitar”, oriunda do latim “*habitare*”, forma verbal, por sua vez, intensiva do verbo “*habere*”, “possuir, ter como próprio”, sinaliza para importantes nexos poliédricos que podem ajudar a alumbrar o seu pensamento. O habitar thoraeviano implica não somente o viver no mundo através da manifestação da sua singularidade enquanto afloramento humano, mas indica, de modo mais decisivo, a interdependência da sua constituição com a circunstancialidade de todos os seres que partilham e rondam de forma íntima a sua presença, a sua morada, a sua toca, o seu habitat. Esse habitar enraizado nas ruas e matas de Concord – já que a separação entre natureza e cultura nada significava para ele - mais incisivo e profundo ainda em relação ao Lago Walden (*Walden Pond*), onde ele passa por um processo de descontinuação e de um borrar das fronteiras ontológicas em relação aos interstícios que o separavam da sua cercania, ao se transformar, epifanicamente, no próprio *Walden*, emprestam fôlego à uma perspectiva que compreende aquele enraizamento com sendo diretamente germano de uma ética, pois, se compreendermos *ēthos* no sentido de ‘caráter’ – como traços mais característicos da constituição de um certo ser, ou como o conjuntos de costumes e valores mais arraigados de uma certa comunidade, pode-se, então, imaginar a

relação umbilical entre o habitat determinante daquela constituição e daqueles valores. Por isso, quando sublinhamos o nexo entre ‘toca-habitat’ e ‘caráter-valores’, o que se está a fazer é, de fato, apontando para a visceralidade terrenal que conforma tanto seres como valores a partir daquela circunstancialidade habitacional aludida. É por esta razão que habitar, literalmente, caracteriza o modo-de-ser de indivíduos e comunidades no mundo, enredando inextrincavelmente, como musgo e pedra, a interdependência entre a cercania circunstancial e o modo de algo florescer para a vida. Portanto, optar por uma etologia filosófica - ao passo de uma antropologia filosófica que reveste de sobrenaturalidade o fenômeno humano, nublando o seu habitar natural mais primordial – é uma reorientação metodológica e propedêutica incontornável na tentativa de renaturalizar a condição humana, e isso pelos seguintes motivos.

É importante realçar a perspectiva. Ética, aqui, com “e” longo (*eta*, η), que em grego diz “toca”, “habitação de animal”. Não é à toa que Thoreau, ao refletir sobre casas e construções, irá afirmar que toda moradia, toda habitação, nada mais é do que um corredor, ou um apêndice para e de uma toca. Toda morada humana para ele é, antes de mais nada, uma toca. Morar significa habitar uma toca. Essa relação de *ēthos* com a toca remonta a Homero e é atestada ao longo da história da língua grega (*Ilíada* VI. 511; XV, 268), e amarra o nó epistêmico da mirada de Thoreau sobre o mundo como sendo, arcaicamente, um olhar colocado a partir de uma local desde onde algo ou alguém floresce e habita: um habitat, uma toca. Ética, assim, fala do olhar desde a toca, do enraizamento originário numa certa circunstancialidade que determina não somente a conformação identitária dos seres que compõem aquele habitat mas, sobretudo, reafirma a *philia* em relação a tudo

aquilo que aflora contiguamente a nós, no balé da tensão interdependente dos elementos constitutivos, tanto da morada – da toca, quanto do seu epifenômeno, a nossa singularidade. Nesse sentido, somos *manifestação* da nossa circunstancialidade, mosaico fluído de elementos que constituem o nosso habitat e local de origem. Habitar, então, se revela mais do que passar um tempo num certo contexto, antes, se revela constituição ontológica da nossa singularidade. Mais do que isso, refletir acerca da morada desde os *ēthoi*, exige o redimensionamento de toda antropologia filosófica que pressupõe uma natureza *sobrenatural* humana numa *etologia* - também derivada de *ēthos* - isto é, num esforço de compreensão do comportamento do afloramento humano em suas condições *naturais*, vale dizer, despido de toda e qualquer roupagem metafísica que lhe garanta uma suposta centralidade cósmica ou finalidade última no regaço das dez mil coisas. Assim, desvestir o humano de suas máscaras transcendentais aporta todo um novo conjunto de valores que se ancoram naquilo que Nietzsche chamava de “fidelidade à terra” (Nietzsche, 1984, p. 125) nervo cervical desde onde se irradia a malha do seu pensamento. É por isso que olhar a partir da toca, daquele *ēthos*, implica na elaboração de um novo conjunto de vetores cognitivos que entrecorrem e demandam uma reflexão mais sustentada. O que se segue, portanto, é uma exploração desse olhar *ético-etológico*, que vasculariza a possibilidade de se imaginar a morada natural como sendo a ambiência mais arcaica da nossa constituição. Daí que, pretender um outro *tópos* originário para a nossa conformação implicaria, necessariamente, numa deformação da nossa condição existencial. A ascese anamnética em busca daquela *arché* fenomênica serve, por isso mesmo, tanto com ferramenta de reconhecimento da nossa singularidade ontológica mais

arcaica, como também organiza as balizas das possibilidades latentes de uma ética da imanência.

Naquele primeiro sentido, o do enraizamento na toca, aquele olhar determinado pela circunstancialidade da nossa morada, implica numa segmentação perspectival que inaugura a distância da nossa relação com o outro, vale dizer, constituindo a nossa identidade mais elemental em contraste com aqueles que compõem o nosso habitat mais próximo, bem como aqueles que se encontram além da imediaticidade da nossa intimidade fenomênica. A constituição da nossa subjetividade, essa “tocaia” da consciência que jamais refluí ou relaxa, inaugura, por isso, tanto a nossa identidade quanto a nossa diferenciação em relação às dez mil coisas. Tal perspectiva, literalmente, “ética”, enquanto conjunto de valores que, enquanto exalações da nossa constituição, traduzem do modo mais transparente possível a correlação entre a nossa práxis, compreendida aqui como agir no mundo, iluminada pelo nosso conjunto de valores, e a nossa constituição ontológica, e resume, em nossa mirada, a nossa ação como uma transpiração inevitável daquela dupla constituição: a nossa fisicalidade, e os elementos dela que são devedores daquela circunstancialidade presente no nosso habitat, na nossa toca. Assim, compreender a nossa toca, o nosso habitar, implica se debruçar sobre a nossa constituição valorativa mais arcaica. Alcançar a profundidade daquele enraizamento pressupõe, dessarte, um exercício ascético-anamnético, que Thoreau levou a cabo na solidão de sua cabana, profundamente integrado à mata, às águas e aos seus habitantes não-humanos. Foi lá, na gaiola que ele construiu para si mesmo à beira de Walden, sob às copas dos pinheiros cantores, para que ele pudesse se dedicar integralmente ao seu projeto de autoconhecimento e conhecimento da natureza – dois lados de uma mesma

empreitada, como veremos, que ele realiza a sua não-diferença, a sua unicidade com o restante do mundo natural. Mapear a topografia acidentada desta trilha em direção àquela experiência de totalidade orgânica com a natureza, será um dos objetivos deste livro.

Porém, cavando ainda mais para dentro de nossa toca, de nosso *ēthos* – e aqui ensaiamos a parte *etológica* propriamente dita desta reflexão - podemos começar a detectar um outro processo de determinação de mirada, este secundário, e que traria, segundo Thoreau, um arrastão de problemas para nós, humanos: a segmentação de um espaço do continuum natural e o nosso assenhoramento daquele torrão, o início de um processo que culminaria com o projeto de domínio, divórcio, subalternização e instrumentalização do mundo natural, o principal óbice que obstaculiza a possibilidade de vivenciarmos a nossa condição mais arcaica, a nossa singularidade como ser natural.

Aquele tomar para si daquilo que é, em princípio. comum a todos, lugar comum, *koiné óikos*, torna-se local próprio, local individual, *domínio territorial*; tal domínio – em latim, *dominium*, gera não somente a instauração jurídico-político do assenhoramento e da posse, primeiro *de facto*, posteriormente *de jus*, do processo de proprietarização do mundo natural, mas instaura, necessariamente também, um *domus*, uma morada. Ora, não é à toa que o “Senhor”, primeiro o proprietário da terra se fala “*Dominus*”, mas, expandindo a escala cósmica do domínio, temos “Deus, o Senhor”, “*Dominus*”. É sintomático que o processo de apropriação do terreno, primeiro como toca, depois como olhar, depois posse, gere, finalmente, o seu epifenômeno, mais tardio, e que marca o nosso distanciamento decisivo do concerto e da intimidade com o mundo natural, a “domesticação”, o habitar do *domus*.

Essa domesticação, que em termos histórico-antropológicos pode ser relacionada ao processo de sedentarização humano (de “sede” latino, “local de estabelecimento”, cognato de “sit”, “sitten”, “saddle”, “settle” no ramo anglo-germânico), não deve ser confundido com aquela constituição do habitar primevo, que, além de marca arcaica mais antiga, marcaria, antes de mais nada, e de modo mais importante, uma profundidade radicular ontológica originária. Neste sentido, quando Thoreau se percebe animal, folha e pedra, em muito se aproximando da esquecida antropologia filosófica hebraica que caracteriza o humano, em aramaico, como *ad'm* (donde “Adam, Adão”), isto é “barro”, mistura de terra e água – “porque somos pó, e ao pó voltaremos”, nas palavras do pregador, a *philia* elemental na qual Thoreau se insere transcende aquela matriz civilizacional judaica monoglótica em sua dicção teísta, e se espraia para um não-dualidade que apaga o hiato entre ele e as dez mil coisas. Nesta perspectiva, ser humano, a rigor, implica ser, antes de tudo, *húmus*, componente orgânico da terra. Seria um exercício arqueológico valorativo dos mais interessantes procurar enxergar como esse sentido tão natural do humano na Torá foi catapultado para a esfera da transcendência.

É por esse conjunto de fatores, e outros tantos não iluminados, que é possível, para Henry, falar *como* natureza, e não mais, *da* natureza. Mimetizado em sua pertença mais originária, radicular na sua modalização de filamento consciente de natura, já não é mais possível para ele diferenciar entre a sua constituição singular e as ocorrências dos outros afloramentos que, em concerto, constituem a sua morada, vale dizer, o conjunto de determinações que lhe constitui de modo mais primevo. Daí a novidade thoreauviana de acenar para a importância de um olhar *selvagem*, isto é, ainda não domesticado. Esse

olhar selvagem irá assumir, para Thoreau, características bastante específicas, na medida em que o *selvagem* se aproxima semanticamente do primevo, daquilo que é mais próximo daquela experiência literalmente radical/cular de existir. Nesse sentido, *infância*, *aurora*, *Grécia*, são, por motivos diversos, segmentações temporais que, como teremos a oportunidade de melhor enxergar mais claramente adiante, são situações que se aproximam daquela dimensão originária mais vivificante.

Assim, a seiva que o alimenta o seu enraizamento é a mesma seiva que alimenta mata, pedra, bicho e lago. Não mais preso à gaiola dourada da orgulhosa e fragmentadora subjetividade antrópica, Thoreau se compreende como Natureza, filamento orgânico interdependente de tudo aquilo que a ele se associa na philia do seu beber da seiva comum ao restante da paisagem natural. Aquela pertença não-dual, não fragmentada, restaura a condição humana ótima pré-lapsariana, de intimidade contínua com o restante das dez mil coisas, dissolvendo os limites ônticos que servem como contrastes perspectivais imaginários de um suposto atomismo autárquico humano desjungido do concerto fenomênico circundante. Essa esfera circunstancial do enraizamento irá alimentar o animal Thoreau em sua toca-cabana em Walden, onde ele poderá continuamente mergulhar na translucidez das águas solventes de toda e qualquer membrana imaginária que o separasse daquela reunião elemental constitutiva tanto da sua singularidade quanto da sua circunstancialidade. Neste sentido, a cabana-toca de Thoreau se revela projeto ético, etológico e práxis política, já que a construção daquela toca-cabana espelha de forma geminal siamesa a construção e constituição da sua própria tocaia por sobre o mundo que, após algum tempo descobrimos, nada mais é do que a própria Natureza se observando, se tateando, se

conhecendo e se vocalizando através de um dos seus filamentos conscientes: Thoreau. Daí ele enxergar assim, da sua toca:

Eu quero falar uma palavra pela Natureza, pela liberdade absoluta e selvagem, em contraste com a liberdade meramente política e civil. Considerar o ser humano como um habitante, parte e pedaço da Natureza, mais do que um membro da sociedade. Quero fazer uma declaração extrema, se assim posso torná-la enfática, pois já existem defensores suficientes da civilização: o pastor, a secretaria de educação e cada um de vocês podem se encarregar disso. (Thoreau, 2006, p. 46)

É assim que ele habita a toca-mundo desde onde ele irá enxergar a realidade. Ao inaugurar aquela mirada singularíssima em relação à Natureza, Thoreau rompe radicalmente com as inúmeras percepções acerca de uma suposta centralidade antrópica. Ao se perceber folha, pedra, mata e bicho, como veremos adiante, ele reinaugura a relação de distância e violência costumeira entre ser humano e o mundo natural, cambiando aquela por uma nova forma de se relacionar com tudo aquilo que, desde sempre, fora compreendido como interdito comunitário, e somente como simples fonte de exploração material. A recomposição das figuras que habitam em profunda intimidade com a Natureza: seus bichos, plantas e minerais, e aqueles grupos humanos que dela ainda não haviam se divorciado unilateralmente do mundo natural, como os povos americanos nativos, se tornam emblemáticos dos seus interesses, e encontrarão nos seus escritos uma voz poderosa e dissonante em relação à América capitalista, industrial e imperial que se formava. Crítico acerbo daquela América – falsificada e falsificadora, segundo ele -, era na comunhão solitária com o verde e o azul dourado e canoro das matas que ele encontrava a sua fonte, a sua pertença,

o seu descanso e a sua renovação. Mas não só nas matas. As vagas destruidoras que se eriçavam no dorso esmeralda do mar da Nova Inglaterra também lhe confidenciavam antigos e tenebrosos segredos. Ao descrever o arrepio de medo que o mar em fúria lhe causava, ao vomitar corpos humanos naufragos, espalhando pelas praias de *Cape Cod* (Thoreau, 1985, *passim*). Lá, Thoreau irá saborear o *mysterium tremendum et fascinans* da Natureza em toda a sua fúria. Da mesma forma, o monte Ktaad, principal monte da Nova Inglaterra, antigo *temenos* espiritual ameríndio, se revelaria como símbolo rochoso, inexpugnável, da dureza e indiferença do mundo natural em relação aos nossos temores e louvores. Ao cantar essa Natureza de uma dureza inexorável e brincalhona, mãe e madrastra, criadora e devoradora dos seus filhotes, uma alegria contagiante emerge das suas muitas anotações. Aqui, é importante enxergar a necessidade de se abandonar um olhar romântico ou deformado pelas lentes de um bucolismo idílico ou de um escapismo esteticista. Não. Morte violenta ininterrupta e borbulhar de vida frenética se consubstanciam numa volúpia orgiástica irrefreável, aflorando em transformações contínuas das paisagens. É para esta viagem por este sendeiro desconhecido e, paradoxalmente, muito mais próximo de nós do que imaginamos – já que somos modos dela ser – que Thoreau busca nos preparar.

Referências

HOMERO. *The Iliad*. Trad. Robert Fitzgerald. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2004.

NIETZSCHE, F. *The portable Nietzsche*. Trad. Walter Kaufman. New York: Viking, 1984.

THOREAU, Henry D. *Cape Cod*. New York: The Library of America, 1985.

THOREAU, Henry D. *Walden*. New York: The Library of America, 1985.

THOREAU, Henry D. *Walden*. Trad. Denise Bottman. Porto Alegre: L&PM, 2010.

THOREAU, Henry D. Caminhar. *In: Desobediência Civil*. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Cia. Das Letras, 2012.

¿Qué es lo Queer dentro de la Teoría Queer? Indagaciones de una Metafísica de la Indeterminidad Absoluta

Daniel Sicerone

De la Calle a la Academia

En los años ochenta han surgido una serie de movimientos que en términos guattarianos podemos denominar movimientos moleculares, es decir, no dirigidos a una transformación de las relaciones sociales en sentido macro. Los movimientos moleculares se dirigen hacia lo micro, a desplazar determinados modos de sujeción en favor de habilitar nuevos modos de existencia. Pero con la particularidad de estar enfocados en una transformación de las relaciones sociales en sentido micro, aunque se tenga conciencia de cómo los sujetos están inscritos en el orden social. Un ejemplo de esto lo ha expresado la organización ACT-UP, un movimiento que podemos identificar como molecular y que ha transitado en la década de los años ochenta la confrontación contra el Estado y el *Bigpharma* en el contexto de la pandemia del HIV-SIDA. Si seguimos la argumentación de Javier Sáez tenemos que afirmar dos razones principales acerca de su importancia:

Fue un grupo capaz de aglutinar diversos colectivos que hasta el momento no habían trabajado juntos políticamente (gays, lesbianas, transexuales, negr@s, latin@s, chaperos, putas, mujeres en situación de pobreza, deogadict@s...); poco a poco se puso de manifiesto que muchos de los

problemas de mala gestión del gobierno afectaban transversalmente a numerosos grupos en riesgo de exclusión, y que luchar en coalición podía ser más útil que hacerlo desde colectivos separadamente. Su contexto ideológico y sus manifestaciones de acción directa en la calle rompían con la línea respetuosa y asimilacionista de muchos grupos de derechos civiles tradicionales, que abogaban por una integración en el orden social normalizado negociando cuotas de poder; por el contrario, ACT-UP introduce la rabia, la denuncia directa y explícita, las acciones ilegales (robos en supermercados para financiar medicamentos o conseguir comida para los enfermos, por ejemplo), boicots en actos públicos, intervenciones en iglesias y ministerios, es decir, desafía al orden social y político con un discurso radical (Sáez, 2005, pp. 68-69).

Estos dos ejes (lógica interseccional y acción directa) han marcado la configuración propia de un movimiento que politizaba la sexualidad y antagonizaba contra los poderes fácticos, dado que al comienzo de la pandemia del HIV-SIDA el Estado dirigido por una lógica neoliberal (Reagan en el poder) desfinanciaba la salud pública y el *Bigpharma* comercializaba los primeros medicamentos a un precio sumamente alto para quienes se encontraban enfermos. De esta forma, estos movimientos moleculares confrontaban los poderes fácticos, desplegando una lucha micro-política que no estaba dirigida hacia la expropiación de capitales ni la destrucción del Estado, sino a solventar una urgencia vital con la finalidad de hacer más vivible el modo de vida elegido. Sin embargo, la calle donde estos movimientos obtenían su existencia, será modificada por la inscripción de lo que primariamente se había llamado *queer* como una suerte de afirmación de un insulto para modificar y desplazar la negatividad del adjetivo. *Queer* era un insulto que varió en el tiempo, ya sea referenciándose a aquellos sujetos que violaban la ley, hasta significar la “desviación

sexual”, es decir, se utilizaba para insultar a aquellos sujetos que no se correspondían con la norma sexual.

Un ejemplo de esto lo expresa otro movimiento molecular que se autodenominaba *queer*. Este movimiento denominado *Queer Nation* interviene en la marcha del orgullo en la ciudad de San Francisco en el año 1990 difundiendo un panfleto que llevaba por nombre “I hate Straight”, es decir, odio a los heterosexuales. La intención del escrito era confrontar la homo, lesbo y transfobia que la comunidad *queer* sufría. Ante ello, la calle era el lugar donde estos movimientos hacían públicas sus manifestaciones, sus reclamos y la disputa del espacio público. Sin embargo, se ha tomado como fecha de invención conceptual el término de *Teoría Queer* el año 1991, con el artículo que escribiera De Lauretis titulado “Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction” publicado en la revista *Differences*. Pero al comienzo de dicho artículo, De Lauretis advierte que este artículo se escribió bajo el contexto de un acontecimiento académico en el año 1990 en la Universidad de California, donde participaron con diferentes conferencias Donna Haraway, David Halperin, Elizabeth Grosz entre otros. Esta aclaración que introduce al inicio de su artículo tiene el sentido de dar cuenta del trabajo colectivo que se venía produciendo en los ámbitos académicos en relación a los estudios lésbicos y gays. También es significativo que haya sido una de las principales universidades de los EE.UU. quien ha hospedado el evento académico para pensar el giro teórico dentro de este ámbito de estudio. Luego de aclarar de dónde salió sus referencias del artículo mencionado, Teresa de Lauretis también indicará que su concepto de *Teoría Queer* tiene poco que ver con el movimiento *Queer Nation*, el cual ella ignoraba su existencia.

Estas dos aclaraciones son esenciales para poder pensar el giro academicista que asume la *Teoría Queer* y su vínculo con la sexopolítica que venía desarrollándose a través movimientos moleculares de la década anterior. Importante destacar que por más que se identifique a De Lauretis con quien ha dado inicio el término de *Teoría Queer*, lo cierto es que ello respondió a un trabajo colectivo que se había emprendido anteriormente a la escritura y publicación del mencionado artículo. Además, el hecho de que haya manifestado la ignorancia de la existencia de *Queer Nation* y de que su concepto de *Teoría Queer* tenga poco que ver con dicho movimiento molecular, implica que dicho concepto no pueda ser expresión de las determinaciones materiales que se configuraban en la emergencia y movilización de los movimientos moleculares. Por ello, el objetivo de la conferencia de la filósofa italiana había sido pensar la homosexualidad y la lesbiandad como dos instancias que se oponían a la homogeneización cultural, intentando pensar un nuevo horizonte de sentido y de deconstrucción de los silencios construidos sobre la temática. Igualmente, De Lauretis advertía en el año 1994 que la desviación academicista del término *queer* había devenido en un concepto vacío de la industria cultural, o lo que Preciado posteriormente denuncia como *dolcegabanización* de lo *queer*.

Metafísica de lo Queer

La transmutación de lo *queer* al ámbito de la academia trajo consigo una modificación en la propia consideración de la naturaleza de lo *queer*. Nuestro interés en la presente investigación desea comprender la metafísica que opera como sostén de este término de difícil traducción al español. Las traducciones más utilizadas giran en torno a lo raro y lo desviado, traduciendo a la *Teoría*

Queer como “teoría rara” o “teoría de la desviación”, siempre guardando un carácter positivo en tales denominaciones. Lo cierto es que este paso a la academia implicó una despotenciación de la acción política de los movimientos moleculares en favor de una teorización más presta a determinado *aggiornamento* y snobismo. Más allá que la teoría en su propia etimología griega tenga que ver con una separación del campo práctico, la teoría académica acerca de lo *queer* introduce la diferencia desde el exterior, es decir, una diferencia mediada por la imaginación y de carácter irreflexivo (Binetti, 2020). Esto va a ser explicado con mayor detalle cuando a continuación pensemos el carácter indeterminado de la diferencia *queer*, una suerte de resto metafísico que obtura la totalización.

Paco Vidarte, uno de los principales traductores de la *Teoría Queer* a los marcos de inteligibilidad hispanohablantes, reconoce el carácter no académico de lo *queer*, generando una tensión con la inicial propuesta de la filósofa italiana De Lauretis. Para el pensador español:

Ni lo queer nació en la universidad, ni nunca entrará en sus aulas de forma pacífica (tal vez no entrará de ninguna otra forma: lo queer es la antítesis de la universidad, lo no universalizable, lo que el universal deja caer como desecho, la cagada del sistema omniabarcador, su resto inamisible, ineducable, no escolarizable, indecente, indocente, e indisciente es lo queer, por decirlo de modo lapidario); ni siquiera el término «queer» es un invento académico, si bien ha sido a través de la universidad y de la generalización y proliferación del monstruo bicéfalo de eso que se dio en llamar queer theory como lo queer ha llegado a consolidarse y a transmitirse a otros países no anglófonos más allá de su contexto de surgimiento en EEUU (Vidarte, 2005, p. 77).

La presentación de Vidarte presenta ciertas inconsistencias, partiendo del hecho que él mismo fue uno

de los precursores en habilitar y dictar un seminario sobre Teoría Queer en la UNED de España. En todo caso, si lo queer es la antítesis de la universidad, por su carácter de no universalidad, vale preguntarse lo siguiente: ¿Por qué insistir en la universidad como el lugar propicio donde desarrollar la llamada Teoría Queer? En este sentido, nuestro interés pasa por comprender qué opera detrás de lo queer, cuál es la metafísica que sostiene este particular concepto.

La referencia a este origen fundante es afirmada no sólo por Preciado, lo es también Ceballos Muñoz, quien sostiene que “De Lauretis pretende que el término queer funcione como críticamente «molesto»: «yuxtapuesto a lésbico y gay del subtítulo, con el que se pretende marcar cierta distancia crítica de los anteriores, mediante una fórmula ahora establecida y con frecuencia conveniente»” (Ceballos Muñoz, 2005, p. 165). Este mismo autor realiza una especie de genealogía política del término *queer* que comienza como un término despectivo y poco cercano a temas de sexualidad, para pasar a adoptar una transferencia de sentido en la década de los años ochenta, donde pasó de ser una palabra con intenciones de humillación para venir a dar cuenta del orgullo de una identidad no heterosexual.

Es importante remarcar la advertencia de Gloria Anzaldúa (2009) sobre qué implica asumir al término *queer* como concepto que dé cuenta de las sexualidades no normativas. En su texto “To(o) queer the writer: loca, escritora y chicana” advierte que emplear el término *queer* como una categoría paragua trae consigo una serie de inconvenientes: la desaparición de las propias diferencias dentro de las sexualidades no normativas. El término *queer* como categoría paraguas tiende a borrar las diferencias entre gay y lesbiana, entre transexualidad y travestismo,

hasta otros significantes que están interseccionados con la dimensión de la sexualidad: la raza, edad, clase social, etc. Para Anzaldúa, el término *queer* tiene dos elementos negativos o problemáticos en su uso habitual, por un lado, es un concepto que tienen una función de homogeneización, ya que dentro de él caben todo tipo de identidad sexual no normativa, y por otro lado, es un concepto que en su despliegue homogeneizador termina por borrar las propias diferencias al interior de la sexualidades no normativas.

En este sentido, Ceballos Muñoz reconoce que hablar de *Teoría Queer* es una indefinición más que una definición clara y evidente sobre una temática en particular, ya que la define como “una identidad sin esencia” (Ceballos Muñoz, 2005, p. 169). El término de “teoría” tampoco es preciso, porque no representa la rigidez de lo que podría comprenderse por tal término en otros ámbitos académicos o disciplinas científicas. El uso de “teoría” tiene la intención contraria a la que se utiliza para dar cuenta de una teoría sobre un objeto o campo de estudio determinado, donde la intención este mediada por la articulación entre un conocimiento profundo de la temática, así como una reconstrucción rigurosa de los supuestos sobre los que se operará en relación al objeto de estudio. Él considera que cuando se emplea el término de teoría se está evitando rigidez y al mismo tiempo hay una difuminación del objeto de estudio. En la conjunción entre “teoría” y “queer” hay una operación estratégica que funda una reflexión sobre aquellas identidades sexuales no normativas sin la necesidad de establecer un canon teórico preciso y riguroso, dado que arroja una serie de reflexiones que no necesariamente puede considerarse como similares o que utilizan una metodología distinguible.

En este sentido, podemos distinguir las diferentes interpretaciones acerca del significado de *Teoría Queer*, ya que por un lado Alexander Doty (2000) refiere que lo *Queer* se convirtió en una categoría de difícil definición, utilizado para dar cuenta de aquello que no está normativamente posicionado. Pero también es importante destacar la reflexión de Koestenbaum (1991) quien considera que lo *Queer* tiene una incumbencia de vacilación que impide una explicación dualista. Es también Martínez-Espósito (1998) quien habla de intraducibilidad epistemológica para mencionar el significado de lo *queer* en relación a las asimetrías radicales para dar cuenta de la concepción de la homosexualidad entre España y el mundo anglosajón, lo cual es retomado por Suárez Briones al advertir que:

En España los varones gay se han apresurado a traducir muy alegremente y muy poco informadamente (y muy sexistamente, por supuesto) el vocablo queer como «marica», cuando queer fue una palabra cuidadosamente elegida para la nueva unión gay-lesbiana por ser un término en cuyo abanico semántico están no sólo los maricas sino también las bolleras, las y los transexuales, los travestis y todo lo sexualmente «raro», «extraño», «singular», que es lo que, en primera instancia, significa la palabra queer (Suárez Briones, 1997, p. 270).

Volviendo a la primera definición que Ceballos Muñoz estipula sobre el carácter de la *Teoría Queer* como una identidad sin esencia, nos resulta sumamente importante esta definición por el sentido que le otorga a la palabra esencia. Esta categoría es comprendida como algo trans-histórico, lo inmutable que persiste a los cambios que operan en la propia dinámica de lo real. Por ello, nos detenemos en este aspecto de la esencia porque remonta a un problema clave en la historia de la filosofía, y para el cual nos apoyaremos en las reflexiones filosóficas de Xavier Zubiri (1985), quien reconoce que hay un problema de

yuxtaposición entre el concepto de esencia y el de sustancia que se inició con la asimilación del corpus filosófico de Aristóteles al mundo latino. El filósofo español recuerda que en Aristóteles ambos términos, esencias y sustancia, estaban ligados entre sí, siendo la sustancia aquello que refiere a la realidad, mientras que la esencia sería un momento de ella. Manifestar que lo *queer* es una identidad sin esencia es problemático porque se está confundiendo esencia por sustancia, ya que, si nos remitimos a las advertencias de Zubiri, esencia remite al término latino de *quidditas*, es decir, “lo que es”. Para el filósofo español, esencia vendría a representar todas las notas o atributos que un ente posee bajo la configuración de unidad interna. En este sentido, lo *queer* no puede carecer de atributos, y menos de unidad, ya que no habría posibilidad de mantener ningún tipo de referencia al dar cuenta de dicho término.

Entonces, manifestar que la *Teoría Queer* es una identidad sin esencia resulta contradictorio, dado que la noción de identidad remite a una mismidad que puede ser abstraída como aquello diferente de la alteridad, por lo que identidad remite a ciertas notas fundamentales que existen como atributos del ente. Por ello, resultan problemáticas aquellas referencias a la *Teoría Queer* como una indeterminación radical, ya que todo tipo de definición implicará la obturación de todo sentido por el carácter indefinible de lo *Queer*. La esencia perdería toda aproximación de comprender las notas fundamentales del ente, perdiéndose en una serie de desplazamientos de sentido sobre la ausencia de lo real de lo *queer*. Más que la verdad sobre la sexualidad, la *Teoría Queer* resulta ser una formación discursiva que hace del desplazamiento permanente del sentido la garantía de validez de una epistemología intraducible, es decir, resulta ser una apariencia que recubriría la asimilación de los movimientos

moleculares a una jerga academicista que lo dota de nuevas configuraciones. En este sentido, si en la década de los ochenta lo *queer* remitía al agenciamiento colectivo de determinados sujetos con un programa más o menos claro, y una agenda de ruta política precisa, la novedad que trajo la academización y estetización del término es la pérdida de las notas fundamentales y su suplantación por la indeterminación permanente de un resto que impide toda simbolización posible.

En algún punto, estas reflexiones iniciales sobre el sentido o esencia de la *Teoría Queer* han recaído en una metafísica de la indeterminación, donde la transgresión deja de asumir un carácter momentáneo de un proceso de reflexión para convertirse en un fetiche que asume su centralidad en todo posicionamiento subjetivo. Que la transgresión se asuma como una inmediatez sin mediación, aquello que hay que lograr desplegar sin un objetivo específico, refleja los problemas que fue asumiendo la imposibilidad de su definición precisa, ya que ni puede ser concebida como un espectro en el sentido derridiano. Es Teresa de Lauretis quien reconoce en el año 1994 la confluencia del término *Teoría Queer* con un producto de la industria cultural: “En cuanto a la *Queer Theory*, mi insistente especificación «lésbico» puede considerarse mejor como tomar distancia de lo que –dado que la propuse como una hipótesis de trabajo para los estudios Gays y Lesbianas en esta misma revista- se ha convertido rápidamente en una criatura conceptualmente vacía de la industria editorial” (De Lauretis, 1994, p. 147).

Por ello, de Lauretis está en sintonía con las advertencias de Anzaldúa, ya que referir a la *Teoría Queer* como un concepto paraguas trae consigo una serie de problemáticas que descentran la realidad material de los sujetos que habitan de múltiples formas la sexualidad, para

devenir en un puro formalismo que se identifica con la transgresión permanente de la norma. La pérdida de la realidad material de los sujetos por una fetichización del término *queer* remitió a una consideración de la sexualidad como una dimensión esencialmente desestabilizante, indeterminada y polimorfa. Este es uno de los puntos fundamentales de las referencias constructivistas de la sexualidad, una de las consecuencias directas del correlacionismo que advierten los nuevos realismos especulativos del siglo XXI. No hay sexualidad sin tecnología que la habilite, y, por ende, ella termina siendo un efecto según la tecnología que la constituya. Una tecnología de poder heterosexual va a construir la apariencia de una sexualidad uniforme, dualista y centrada en una diferencia sexual corporal determinada. Mientras que una sexualidad transgresora remite a una re-apropiación de dichas tecnologías en favor de la construcción de otra apariencia que vienen a desenmascarar lo presuntamente estable de la sexualidad.

En conclusión, la concepción de lo *queer* como una identidad sin esencia, es decir, una indeterminidad absoluta, no es más que una diferencia de carácter irreflexivo. De esta forma, la diferencia recibirá sus atributos desde el exterior, ya que carece de toda potencialidad en sí misma para denotarse a sí misma, lo que Hegel llamaría como la propia reflexividad del concepto. De esta forma, lo *queer* no es más que una culturalización de la diferencia sexual, asumiéndola como aquello que debe borrarse porque supuestamente indicaría imperativamente determinados comportamientos sociales, anclados en una epistemología binaria. Por ello, consideramos que la indeterminidad absoluta no hace más que reforzar el binarismo naturaleza/cultura, donde la naturaleza sigue presa de una ontología binaria, siendo pasiva por excelencia, mientras que la cultura será el orden

de la actividad. La sexualidad pierde todo carácter de inmediatez y de reflexividad, para denotar en un mero efecto de los dispositivos de poder, y la conformación de una teoría política netamente voluntarista.

La *Teoría Queer* pretendió eliminar el dualismo naturaleza-cultura, pero encontró importantes limitaciones inherentes a su propio marco ontológico. No hay cultura sin naturaleza, así como no hay naturaleza sin cultura. El pensamiento que elabora no se encarna en la diferencia reflexiva, sino en la inmediatez y en la irreflexividad. La correcta crítica al fundamento biologicista de toda sexualidad terminó por ser suplantado por un fundamento sociologicista que termina proponiendo que la sexualidad es el efecto de determinadas tecnologías de género que crean la apariencia de la diferencia sexual. En este sentido, Preciado (2014) define a la sexualidad como *sex-design*, es decir, como el efecto de dispositivos fármaco-pornográficos que operan sobre el plano de las somatecas, lugar privilegiado donde se produce la subjetividad.

Referencias

ANZALDÚA, G. (2009). "To(o) Queer the Writer-Loca, escritora y chicana" en A. Keating (Ed.). *The Gloria Anzaldúa Reader*. Londres: Duke University Press, 2009, pp. 163-175.

BINETTI, María. "On the ontological Concept of Sexual Difference: a material, dynamical and synthetica Approach *Philosophica Critica*" In: *International Scientific Journal of Philosophy*, vol. 6, 2020, pp. 19-35.

CEBALLOS MUÑOZ, Alfonso. "Teoría rara" In: *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, estizas*, Córdoba, Sáez y Vidarte (Ed). Madrid: Egales, 2005, pp. 165-178.

DE LAURETIS, Teresa. "Queer Theory: Lesbian and gay sexualities" In: *Difference, a journal of feminist cultural studies*, Vol. 3, N° 2, 1991.

DE LAURETIS, Teresa. "Habit Changes". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6, 1994, pp. 2-3.

DOTY, Alexander. *Flaming Classics. Queering the Film Canon*. New York: Routledge, 2000.

KOESTENBAUM, W. *Double Talk: The Erotics of Male Literary Collaboration*. London: Routledge, 1991.

MARTÍNEZ-EXPÓSITO, Alfredo. *Los escribes furiosos: Configuraciones homoeróticas en la narrativa española*. Nueva Orleans: UP, 1998.

PRECIADO, Paul. *Testo Yonqui*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2014.

SÁEZ, Javier. "El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault" In: *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, estizas*, Córdoba, Sáez y Vidarte (Ed). Madrid: Egales, 2005, 67-76.

SUÁEZ BRIONES, Beatriz. "Desleal a la civilización: la teoría (literaria) feminista lesbiana" In: BUXAN BRAN (comp.) *ConCiencia de un singular deseo. Estudios lesbianos y gays en el estado español*. Barcelona: Laertes, 1997.

VIDARTE, Paco. "El banquete unikeersitario: disquisiciones sobre el s(ab)er queer" en *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, estizas*, Córdoba, Sáez y Vidarte (Ed). Madrid: Egales, 2005, pp. 77-110.

ZUBIRI, X. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Habitar la naturaleza: Heidegger y la interpretación de los versos 41-44 de Los Titanes de Hölderlin

Danilo Serra

“Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la Naturaleza”.

(Friedrich Hölderlin, Hyperión)

1. Introducción

Para Heidegger, los versos de Hölderlin designan el lugar metafórico en el que se produce la esencia de la poesía como *Dichtung*²¹⁹. Para el filósofo, esta palabra, procedente del verbo *dichten* (traducible como “poetizar” o, alternativamente, como “hacer poesía”), expresa “la esencia” (*das Wesen*) de la poesía y de lo poético. El análisis heideggeriano de la *Dichtung* no se refiere, pues, a la simple definición de una composición poética determinada, sino a la investigación de la esencia de lo que se dice que es poético. Para la comprensión de este aspecto, es esencial destacar el significado de *Wesen*, “esencia”: Heidegger lo interpreta como un infinitivo verbal en el sentido de *anwesen* y *währen*, “estar duraderamente presente”. Escribe Heidegger:

²¹⁹ Heidegger establece una clara diferencia entre *Dichtung* y *Poesie*. Para el filósofo, el término “*Poesie*” indica una de las expresiones técnicas de la literatura. La palabra “*Dichtung*”, en cambio, debe entenderse en un sentido más amplio e indica el horizonte de lo poético en su totalidad y esencia. La distinción entre *Poesie* y *Dichtung* aparece explícitamente, entre otros, en: Heidegger, 1990b, pp. 136-138.

«Esencia» significa perdurar, permanecer. Con todo, la expresión es *west*, lo «esenciante», dice más que sólo: esto perdura y permanece. Es *west* quiere decir: esto «esencia» en presencia (es *west an*) y perdurando nos concierne, nos en-camina y nos de-manda. La esencia entendida de este modo nombra lo que perdura (*das Währende*), lo que viene hacia nosotros y en todo nos concierne porque en-camina (Heidegger 1990a, p. 180).

Según esta perspectiva, la esencia de algo -en nuestro caso de lo poético- puede leerse como aquello que se transmite y mantiene o “dura” (*wáhr*) inagotablemente, sin consumirse nunca, y que por tanto nos provoca y nos implica plenamente.

Recuperando una cierta forma griega de entender el arte en general²²⁰, Heidegger define lo poético como el horizonte en el que se revelan nuevas y persistentes condiciones de posibilidad y habitabilidad. Desde este punto de vista, la poesía debe entenderse como el particular “decir” (*sagen*) que indica y deja ser y habitar los entes no como objetos disponibles y a consumir, listos para el uso, sino como cosas a proteger y conservar inagotablemente. La poesía es en un sentido radical el lenguaje que, en la estrecha relación entre “decir” y “mostrar”, *sagen* y *zeigen*, conduce a la “institución del ser”: abre, instituye y manifiesta, en el cuidado siempre renovado, el ser de la cosa y del fenómeno. El término *Stiftung* (“institución”) hace referencia aquí al verbo alemán *stiften*. Es una palabra clave que adquiere un significado crucial en la filosofía heideggeriana, especialmente para la reflexión sobre el arte en su relación original con la ontología. Se entiende, en toda su extraordinaria radicalidad, como una institución

²²⁰ Nos referimos aquí a la idea de “arte” como *poiesis*, es decir, como “creación productiva”, como un “hacer” o “crear” (*poiein*) que cumple y *hace ver* algo.

ontológica primordial (iniciar, comenzar, crear, hacer) que es también, por su propia naturaleza, un dar y un guardar.

2. La relación entre técnica y metafísica

El análisis sobre el significado del lenguaje de la poesía esconde en sí mismo la crítica más profunda de un sistema que Heidegger define como metafísico, es decir, ese modo de pensamiento único que caracteriza a toda la humanidad occidental y que se extiende en un amplio periodo de tiempo desde Sócrates y Platón hasta el siglo XX. Se trata de un complejo sistema teórico y práctico que, poco a poco, ha generado esa *Seinsvergessenheit* que significa, en primer lugar, el olvido del ser, cuyas consecuencias pueden verse, por ejemplo, en la incapacidad de pensar en el hombre y la naturaleza en su codependencia original. Esta incapacidad no hace otra cosa que definir y alimentar un pensamiento representativo, o de otro modo llamado metafísico, desde el cual el hombre y la naturaleza se representan como voces opuestas. Más concretamente, el sostenimiento de todo el sistema se basa principalmente en la clara oposición entre un sujeto (*Subjekt*), el hombre, interpretado según el viejo supuesto que lo ve predominar sobre el resto de los entes, y la naturaleza, entendida como *Bestand*, “fondo de reserva disponible”, y como objeto en el sentido de la palabra alemana *Gegen-stand*, que se refiere a la imagen de lo que está permanentemente frente a otra cosa. La naturaleza es, por tanto, interpretada por el sistema como una materia a utilizar mediante la explotación y, de forma mucho más sutil, a acumular, para disponer siempre de los resultados obtenidos de esta explotación, que son así extraídos, almacenados y retenidos por el sujeto.

El pensamiento metafísico ha violado, según Heidegger, el ser sin haber comprendido su sentido más

íntimo, reduciendo el pensar a la lógica y al cálculo. El resultado concreto de esta violación y reducción es que la metafísica se ha ido apoderando poco a poco de la naturaleza, depredándola y explotando al máximo los recursos naturales. En su análisis filosófico, Heidegger capta el aspecto totalizador de la técnica moderna según el cual la técnica se manifiesta como aquello que “abrazo todas las zonas del ente que están equipando siempre la totalidad del ente: la Naturaleza convertida en objeto, la cultura como cultura que se practica, la política como política que se hace y los ideales como algo que se ha construido encima” (Heidegger, 1994, p. 58). En el pensamiento heideggeriano, por tanto, la técnica adquiere un significado que tiene que ver con el ámbito de la metafísica como horizonte en el que se reproduce cada vez, en cada sector, la fractura irremediable entre sujeto y objeto. Lo que Heidegger quiere resaltar es que la técnica se ha convertido en la fórmula preponderante de interpretación de la realidad, transformando radicalmente nuestro pensamiento, nuestra cultura, nuestro lenguaje, nuestra propia vida: “La palabra ‘técnica’ no designa entonces las zonas aisladas de la producción y del equipamiento por medio de máquinas. Ésta tiene ciertamente una posición de poder privilegiada que hay que determinar de un modo más preciso y que se basa en la primacía de lo material como presuntamente elemental y objetual en primera línea” (Heidegger, 1994, p. 58).

Heidegger percibe que, a través del dominio de la técnica, el hombre está llevando a cabo progresivamente una operación capilar consistente en el control total de su entorno, modificándolo mediante determinados efectos derivados de sus acciones y distorsionando, por así decirlo, la multiplicidad de los fenómenos naturales. Así, en la denuncia heideggeriana es posible identificar toda la

preocupación por una sociedad humana que, al provocar y explotar asiduamente los recursos de la tierra, se está convirtiendo en agente dominante responsable de los cambios y trastornos geológicos. El hombre de la técnica es, pues, concebido por Heidegger como aquel que *plantea la violencia* y que, a diferencia de las demás especies vivas, sobrepasa cada vez sus propias posibilidades y límites, hasta transformar radicalmente el ámbito de lo natural en lo artificial, doblegando y subyugando la primera esfera a la segunda²²¹.

Heidegger reinterpreta así la técnica como la culminación de la metafísica moderna que reproduce la idea de que el sujeto es *fundamentum inconcussum veritatis*: “el nombre la técnica está entendido aquí de un modo tan esencial, que su significado coincide con el rótulo: la metafísica consumada” (Heidegger, 1994, p. 72). Según esta perspectiva, todo tipo de ente es concebido como un objeto para ser manipulado y empleado por el sujeto. A través de la técnica, el hombre moderno “calcula” (*rechnet*) la naturaleza y se impone como su gobernante y manipulador o consumidor. El “pensar calculante” (*rechnendes Denken*), pues, es el medio por el que la subjetividad “captura” (*nachstellt*) la naturaleza, es decir, la determina, define y controla, por ejemplo, instalando bases de misiles en entornos específicos o construyendo centrales eléctricas en las aguas de los ríos:

[La peculiaridad del pensar calculante]
consiste en que cuando planificamos,
investigamos, organizamos una empresa,

²²¹ En varios trabajos relativamente recientes, Ruth Irwin (2008; 2010, pp. 16-30) se dedicó a examinar el alcance de algunos problemas medioambientales, relacionándolos directamente con las ideas de Heidegger sobre la técnica y la modernidad. El principal objetivo de Irwin ha sido identificar las implicaciones prácticas de la filosofía heideggeriana para repensar la relación entre los seres humanos y el medio ambiente en la actualidad.

contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este cálculo caracteriza a todo pensar planificador e investigador. Semejante pensar sigue siendo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en movimiento máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas. El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas más ricas y a la vez más económicas (Heidegger, 1989b, p. 18).

Por lo tanto, el sujeto llega a ser concebido como el agente que actúa directamente y de forma planificada sobre el medio ambiente circundante, alterando, en algunos casos de forma devastadora, el equilibrio natural.

Concebir cualquier tipo de ente como un objeto significa, después de todo, pensar en el propio ente como algo que siempre puede ser manipulado y controlado por medio del cálculo, de la planificación y de la organización. Desde este punto de vista, la técnica moderna se caracteriza, según Heidegger, por la actitud de “provocación” (*Heraus-fordern*), que consiste principalmente en extraer energía de la naturaleza: la energía inherente a la naturaleza se extrae y se transforma, luego se almacena y así se distribuye y se transforma de nuevo. La naturaleza, en el sentido más amplio, se interpreta por tanto como algo útil que hay que explotar y *provocar*. Un trozo de tierra, por ejemplo, se provoca “para que saque carbón y mineral. El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral” (Heidegger, 1994, p. 17). Esta forma de operar se distingue claramente de la técnica de los antiguos, que tiende a favorecer la acción de la naturaleza, sin modificar su recorrido. A este respecto, Heidegger propone el ejemplo del funcionamiento del antiguo molino de viento. De hecho, las alas del molino

giran en la medida en que son empujadas por el viento: siempre dependen del soplo del viento. Por tanto, el molino antiguo no provoca a la naturaleza y, a diferencia de los dispositivos técnicos modernos, no se dirige a ella con la pretensión de extraer o acumular sus recursos energéticos.

Asimismo, la central hidroeléctrica no está construida en las aguas del río Rin como el antiguo puente de madera que unía dos orillas opuestas. De hecho, la central se “amasa” o “implanta” (*gestellt*) en el Rin para que, gracias al funcionamiento de ciertos dispositivos mecánicos, se convierta en productora de energía hidráulica. El Rin, por tanto, aparece como algo “empleado” (*bestellt*), una reserva provechosa de materias primas: ésta es, para Heidegger, la *praxis* operativa que caracteriza a la técnica moderna, es decir una forma de provocar la naturaleza para aprovecharla cada vez más y dominar por completo su curso. El Rin se convierte en un instrumento de examen. El río ya no se poetiza, se canta, se vigila o se ilumina (como todavía ocurre en el himno *Der Rhein* de Hölderlin), sino que pasa a formar parte del esquema técnico de extracción-producción-consumo. Por tanto, a la luz de lo escrito, la investigación heideggeriana pone de manifiesto una diferencia radical entre la técnica moderna (pro-vocación) y la técnica antigua (*poiesis*): la primera explota y agota el ente, la segunda lo potencia en su ser pleno y lo mantiene a salvo (consideremos, por ejemplo, el trabajo del campesino. Él no se relaciona con la tierra en una actitud de imposición. El campesino no se impone sobre ella, sino que respeta cuidadosamente sus leyes intrínsecas, preservando su tierra y, de este modo, salvaguardándola y haciéndola crecer. El cultivo del campesino es, en un sentido esencial, cuidado y vigilancia). La técnica, entendida como técnica moderna, asume así el mundo mismo como un objeto a dominar y calcular, como un horizonte disponible que hay

que controlar y explotar. El mundo, dice Heidegger, se transforma en una “gran estación de gasolina” (Heidegger, 1989b, p. 22): la propia realidad se convierte en “gasolinera”, en una reserva inagotable de materias primas, entes y objetos que pueden ser utilizados, transformados y explotados al máximo. Lo que impulsa la técnica moderna es la incesante demanda de materias primas en todos los ámbitos productivos. Mediante el cálculo y la objetivación, la técnica opera continuamente sobre las cosas reales y no las deja ser en su plenitud y verdad. Para la comprensión de la pregunta por la técnica, es por tanto crucial para Heidegger pensar en la relación entre el hombre y el mundo, y entender en consecuencia que esta pregunta siempre pone en cuestión la relación íntima del hombre con su propio ser.

Heidegger ve la esencia de la técnica moderna precisamente en un modo de desvelamiento que denomina *Ge-stell*²²², entendiendo con este término un aparato de solicitud a través del cual el hombre es inducido continuamente a desvelar y comprender todo lo real -el ente en su totalidad- en el horizonte de la utilidad como algo a utilizar (como útil): “La esencia de la técnica la veo en lo que denomino la «im-posición» [*Ge-stell*]. [...] El imperio de la «im-posición» [*Ge-stell*] significa: el hombre está colocado, requerido y provocado por un poder, que se manifiesta en la esencia de la técnica” (Heidegger, 1989a, p. 72). Por lo tanto, lo *Ge-stell* como engranaje de la técnica moderna no depende esencialmente de la iniciativa humana. Lo contrario es lo que ocurre: el hombre provoca y explota la realidad porque a su vez es utilizado y provocado. *Ge-stell*

²²² La palabra alemana *Gestell* indica generalmente un supletorio y significa literalmente “marco” o incluso “estantería”, “armazón”, “estructura”. Heidegger replantea la palabra en su significado más singular, utilizando la grafía *Ge-stell*, separado con el guión, para mostrar que el hombre es “colocado”, “puesto” y “provocado”, por algo que no es él mismo, para desvelar y hacer visible “lo real” (das Wirkende). Sobre esta temática véase: Linares, 2003, pp. 15-44.

es, pues, un poder dominante al que el hombre está subordinado. Este poder es absoluto porque no sólo es el fundamento de la producción técnico-material, sino que, más sutilmente, controla las conductas de los hombres y su forma de actuar con ellos mismos y con la naturaleza. En este sentido, la técnica en su esencia es algo que el hombre en sí mismo no es capaz de dominar. La esencia de la técnica, mejor dicho, no es para Heidegger un producto o una construcción humana, sino que aparece como un modo, y no un medio, del desvelamiento del ser. La técnica, por tanto, no coincide con su esencia porque esta última no tiene que ver con la instrumentalidad humana (es decir, con algo a través de lo cual se consigue otra cosa), sino con un sistema provocador original que no es nada técnico:

Ge-stell significa lo coligante de aquel emplazar (stellen) que emplaza (conmina) al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo (Wirkliche) en el modo de un solicitar en cuanto solicitar de existencias (fondo de recursos) (Bestand). Ge-stell significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico (Heidegger, 1994, p. 22).

No ser capaz de captar plenamente lo que constituye la esencia misma de la técnica es, para Heidegger, extremadamente inquietante. Lo preocupante, pues, no es el hecho de que el mundo se esté convirtiendo rápidamente en un mundo técnico. El peligro no reside en las manifestaciones de la técnica, sino en la incapacidad humana de reconocer que la esencia de la técnica no es algo técnico, no es algo humano: “Lo *Ge-stell* deforma el resplandecer y el prevalecer de la verdad. [...] Lo peligroso no es la técnica. No hay nada demoníaco en la técnica; lo que hay es el misterio de su esencia. La esencia de la técnica, como un sino del *hacer salir lo oculto*, es el peligro” (Heidegger, 1994, p. 29). Esta incapacidad de

reconocimiento hace que el hombre no se dé cuenta de que el dominio de la técnica moderna es responsable en todas partes del *desarraigo* del humanidad. Lo inquietante es precisamente el hecho de que la técnica aleja al hombre de la tierra, lo desorienta y lo deja a merced de su poder: “Todo funciona. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga” (Heidegger, 1989a, p. 70). El poder y el funcionamiento de la técnica (del aparato técnico) crece desmesuradamente y va más allá de la voluntad humana y de sus capacidades de decisión porque esencialmente no procede (y no depende) del hombre: “Lo verdaderamente inquietante, con todo, no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época” (Heidegger, 1989b, p. 25).

Heidegger describe así la pobreza y el desconcierto del hombre contemporáneo, indefenso y paralizado por el criterio de la manipulación y el cálculo, expuesto ininterrumpidamente a los riesgos, repercusiones y provocaciones de una sociedad, la de la técnica, que cambia continuamente y evoluciona con demasiada rapidez. En la crítica de Heidegger emerge toda la preocupación por un mundo en el que las cosas se reducen a objetos y en el que los seres vivos, y entre los vivos, los humanos, son explotados y vaciados como herramientas, perdiendo su esencia y convirtiéndose en recursos utilizables. En el desarrollo de la técnica planetaria, Heidegger ve la finalización y la culminación de la metafísica como la historia del olvido del ser, en la que se pierde el cuestionamiento radical del sentido del ser. El interés del

proceso de la técnica recae totalmente en el funcionamiento de las entidades y su usabilidad. Por ello, todo ser se reduce a un puro fondo que se utiliza para la *praxis*. La reflexión sobre la técnica permite a Heidegger describir el punto culminante de la parábola trazada por el relato histórico de la metafísica, cuya historia se ha impuesto a lo largo de los siglos como una narración progresiva de la subjetividad humana. Una narración que, absurdamente, es desafiada por la técnica moderna como una búsqueda ilimitada de crecimiento y potenciación de lo *Gestell*. La subjetividad humana, a pesar de percibirse como dueña de la tierra en todas partes, cede el cetro del poder y se inclina ante la evolución de la técnica. El propio sujeto se convierte en un producto técnico o “material humano” (*Menschenmaterial*), mero instrumento de lo *Gestell*. Esta conversión es el signo tangible del abandono definitivo del ser. Aquí el hombre pretende asegurar su dominio sobre los entes, engañándose, sin embargo, de ser el sujeto dominante de la técnica. En cambio, es manipulado por otro poder más sutil e influyente: la técnica misma. El sujeto que consume el ser es dependiente del dispositivo técnico, lo *Gestell*, que impone sus directrices absolutas al hombre. El hombre de la técnica está enjaulado dentro de un proceso que tiene su máximo valor en el crecimiento ilimitado, en la posibilidad incondicional de producirlo todo. El proceso de la técnica se apodera así incluso del hombre que, influido por las reglas de ordenación del aparato técnico, se convierte él mismo en objeto, en una materia prima disponible, explotable, consumible, evaluable.

La reflexión heideggeriana advierte de los peligros de la objetivación y de la deriva de una concepción técnica que llega a reducir a las personas a objetos disponibles y explotables, a recursos humanos funcionales a la producción. Esta es, después de todo, la inautenticidad

teorizada desde los tiempos de *Ser y tiempo* (Cf. Heidegger, 2009, § 9). La voz *Uneigentlichkeit*, según esta perspectiva, expresa literalmente la salida del hombre del escenario que le es más propio, indicando de hecho la “pérdida del arraigo” (*Verlust der Bodenständigkeit*) y la cosificación de lo humano en la esfera en la que domina el olvido del ser, la de la técnica y la maquinación.

El pensamiento de Heidegger puede entenderse, como una forma de distanciarse y recapitular Occidente y sus objetivos. Él deja de hacer sugerencias respecto de cómo podría ser pensado filosóficamente un retorno de la errancia. Su refugio en la poética del Ser es una solución provisoria en el mejor de los casos. Para este autor, la técnica moderna es un a priori que domina todas las dimensiones del mundo moderno, que coloca todo lo existente en el proceso de producción como si fuera elaborable y vendible. El hilo conductor del mundo moderno es la técnica moderna. Pero la técnica es la metafísica de la modernidad consumada, en cuanto esta metafísica se actualiza como razón lógica e instrumental. La técnica moderna es una cosmovisión que sintetiza la esencia metafísica de la modernidad. Está instalada de tal modo en nuestro mundo contemporáneo, que ninguna de las formas de vida de éste se libra de ella. La política, la economía, los medios de comunicación e incluso la naturaleza misma son derivados de la técnica. El hombre se vuelve esclavo de la técnica. Este es el peligro contra el que nos advierte el pensamiento de Heidegger (Carosio, 2014, p. 22).

3. El otro lenguaje. Heidegger y los versos de Hölderlin

La crítica de Heidegger a la técnica pretende ofrecer una nueva lectura filosófica que no considere el ente, el objeto, como algo que debe ser manipulado. La crítica de Heidegger pretende, pues, repensar la relación esencial entre el sujeto y el objeto. La originalidad de la obra de

Heidegger reside, en nuestra opinión, en la posibilidad de reflexionar sobre la relación poética del hombre con las cosas y con el mundo: esto significa, en un sentido profundamente esencial, abrirse a la pregunta para cuestionar las cosas mismas y repensarlas. Desde este punto de vista, es posible identificar en la filosofía heideggeriana una reflexión sobre la acción humana que contrasta la actitud (metafísica) del cálculo con la actitud poética o de salvaguardia, en virtud de la cual se desarrolla una nueva forma de pensar la relación entre el hombre y las cosas que le rodean. Es decir, se trata de una reflexión que, al desmontar una vieja forma de hacer filosofía, y en consecuencia romper la unidad de *Gedanke* y *Vorstellung*, permite que surja una perspectiva filosófica en la que la acción humana se capta a través de la relación poética con las cosas.

La investigación sobre la naturaleza de lo poético y la insistente reflexión sobre el alcance de la *Dichtung* permiten a Heidegger llegar, en el curso de su largo camino de pensamiento, a una conclusión significativa: sólo el lenguaje poético es capaz de romper la oposición entre sujeto y objeto, y conducir así al replanteamiento y reformulación del hombre y la naturaleza como elementos inseparables e inclusivos. Así podemos leer, con Heidegger, los siguientes versos 41-44 de *Los Titanes* de Hölderlin: “Pero me cerca zumbando / la abeja, y donde el campesino / los surcos hace, cantan delante / de la luz los pajaros”²²³.

En sus versos el poeta, sostiene Heidegger, no realiza ninguna descripción de la naturaleza. De hecho, no se limita a dar una explicación de lo que ve u oye, no describe una

²²³ En la versión alemana: “Mich aber umsummet / Die Bien und wo der Ackersmann / Die Furchen machet singen gegen / Dem Lichte die Vögel” (IV, 209). Heidegger interpreta estos versos en un texto fechado en 1944 y contenido en el volumen 75 de la Gesamtausgabe titulado *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*: Heidegger, 2000, p. 334.

escena de forma rigurosa y analítica. Todo esto enlaza con la idea heideggeriana de que la tarea del poeta no es nunca decir abiertamente qué es “poesía” o qué se entiende por ella. Por su parte, el poeta esencialmente *dichtet*, “poetiza” la peculiaridad propia de la poesía. Este “poetizar” (*dichten*) no es más que dejarse reclamar por la intimidad de la propia poesía; es un “indicar” (*anzeigen*) que apunta en dirección a un origen olvidado, mostrándolo. La tarea del poeta es poetizar, es decir, indicar y no representar o computar, el ser. El poeta ilumina un fondo en el que conviven el hombre y las cosas: el hombre de los campos, las abejas, los surcos, los pájaros, la luz. La mirada del poeta es aquí abarcadora. Él ve y poetiza los entes no como *Bestände*, entes disponibles, no como algo que deba ser dominado y reducido a un objeto de representación y categorización, sino como elementos de una misma trama narrativa, como voces distintas que se reúnen al unísono en el canto poético.

La poesía, pues, no es para Heidegger un simple contenedor de palabras y objetos, sino que es lo que permite y desarrolla, cada vez de forma original, el diálogo entre los distintos, la integración y la cohabitación de las diferencias. Por ello, en la interpretación heideggeriana lo poético nunca es algo ya dado o determinado. En cambio, lo poético es *gibt*, “da” y se *da* (se dona) ininterrumpidamente en la relación entre las cosas y en el diálogo entre el hombre y el ser. En este sentido, la palabra poética tiene por naturaleza un carácter eventual. Es un “acontecimiento”²²⁴ que da lugar a un “espacio de juego”

²²⁴ La palabra “acontecimiento” está aquí intrínsecamente ligada a la investigación heideggeriana sobre el concepto de *Er-eignis*, que aparece decisivamente sobre todo en los trabajos y conferencias posteriores a la publicación de *Ser y tiempo* (1927). *Er-eignis* es un concepto clave, complejo y básicamente intraducible, gracias al cual Heidegger trata de decir e indicar la naturaleza originalmente dinámica del ser. *Er-eignis* indica el acontecimiento

(*Spielraum*), es decir, a un nuevo horizonte de sentido en el que el ente se recoge en su totalidad y se manifiesta por lo que es, en su esencia. Lejos de ser un sistema bien codificado de signos y símbolos, pues, la poesía se entiende como la peculiar narración orgánica de cosas y acontecimientos en perpetua tensión, que se configura como una forma radical de cuestionar el mundo y la naturaleza humana, cuyo significado va más allá de cualquier fórmula codificada o de cualquier conjunto finito de palabras.

En sus versos, el poeta intenta decir, y no describir, la naturaleza; él se deja llevar por el movimiento rítmico de la vida, recogién dose en silencio y escuchando, avistando ideas, visiones e imágenes que guían el inmenso esfuerzo creativo que consiste en *poetizar la naturaleza*. En correspondencia con esta escucha, el poeta comienza a componer su canto poético. La poesía es el fruto de una “correspondencia” (*Entsprechung*). Se trata de una idea que Heidegger toma de los pensadores griegos y hace suya: la peculiaridad del hombre es “corresponder” (*entsprechen*) a la escucha, a la escucha de una naturaleza que produce incesantemente otra cosa a partir de sí misma y que siempre llama y atrae al hombre hacia sí, en la dialéctica infinita entre *Unverborgenheit* y *Verborgenheit*, “desvelamiento” y “velamiento”, apertura y ocultación, concesión y sustracción.

Es en este sentido que Heidegger, después de todo, lee el famoso fragmento de Heráclito (123 DK): “*Physis kryptesthai philei* (La naturaleza ama esconderse)”. El filósofo capta en el fragmento una indicación del pensamiento que dice algo esencial sobre el significado de *physis*, un sustantivo que remite al verbo *phyo* (literalmente

ontológico del encuentro entre el hombre y el ser. También es el nombre por excelencia al que alude Heidegger cuando se refiere a la *Dichtung* y a su singularidad. Para un análisis más exhaustivo sobre el tema, véase: Berciano Villalibre, 2002, pp. 47-69; Veraza Tonda, 2016, pp. 89-116.

“florecer” o “hacer nacer”, “crecer”) y que indica para los primeros pensadores griegos la totalidad dinámica de todo lo que es. La lectura heideggeriana del fragmento insiste en que por *physis* hay que entender esencialmente la fuente impenetrable e indeterminable que se retira y se esconde de sí misma y que, por tanto, escapa siempre al alcance del hombre, de sus cálculos y proyectos. Lo más propio de la *physis* consiste en su apartamiento de la lógica humana, en su proceder independiente de la voluntad humana. Lejos de ser un dato que hay que sondear, la *physis* se piensa originalmente como algo que se oculta a sí mismo y que conserva un carácter fluido, dinámico y contradictorio. Es una voz que siempre resuena y mantiene unidos, en un mismo acontecimiento recomprendivo, voz y silencio, apertura y cierre, luz y oscuridad.

Heidegger vuelve a repensar la *physis* en su impenetrabilidad como principio de encantamiento y maravilla (*thauma*) que sorprende al hombre y que está en el origen de un pensamiento filosófico dirigido a escuchar lo que por su naturaleza es más misterioso. Es un principio, éste, que alimenta la pregunta filosófica por excelencia: “¿por qué?”. La pregunta surge siempre del asombro ante algo inesperado y nuevo que, entretanto, puede infundir miedo, traumatizar y hacer temblar (*tromos*). La *physis* es en sí misma lo que encanta al hombre y al mismo tiempo lo asusta porque, llena de misterio, no depende de él, sino que está siempre más allá y delante de él, escapando a la rigidez de sus determinaciones²²⁵.

²²⁵ Todo ello está claramente ligado a la afirmación de una concepción del hombre ya no percibida a la manera de la metafísica, de forma absolutamente no griega, como el sujeto que siempre objetiva el ente. El hombre, en efecto, vuelve a ser interpretado a partir de su finitud y precariedad como parte integrante de la *physis*: él no es el centro de la *physis*, no es su fundamento, sino parte de ella.

Esta es, para Heidegger, la naturaleza cantada por Hölderlin en los versos citados de *Los Titanes* (vv. 41-44). No hay objeto, no hay entidad para manipular y calcular, no hay un proceso continuo de objetivación. La naturaleza se poetiza en toda su vivacidad y dinamismo. Los versos sacan a la luz el resultado más maduro de una correspondencia, de una escucha. Conservan en su interior el enigma de la naturaleza, su ritmo constante y apremiante.

Todo está interconectado. Y la naturaleza está presente en todo, con su ser recogedor y guardián, desplegando su presencia en el zumbido de las abejas, en el trabajo del agricultor, en el canto de los pájaros, pero también en los surcos del campo, en la frescura y la humedad de la tierra recién labrada, en el camino campestre que hay que recorrer, en la luz que da al paisaje un color singular. El poeta está ahí, oye, ve los signos de la naturaleza y los interpreta, nombrándolos y preservándolos en el lenguaje de la poesía, abriendo y dejando abierto, a través del surgimiento de la poesía, un nuevo espacio de sentido y relaciones esenciales. El *Dichten* del poeta es ahora *Nachdenken*, un “pensar alrededor” que recuerda y recupera la palabra original de la naturaleza. El poeta da lugar a la construcción de una nueva casa para el hombre y el ser. Su obra es, literalmente, arquitectónica: abre la perspectiva de la esencia de lo poético, dando y devolviendo a los hombres una “casa” (*Heim*) que habitar.

En los versos ya mencionados, más allá de cualquier sentimentalismo y de cualquier exaltación idílica, es posible vislumbrar, aunque no se diga explícitamente, el ámbito de la acción, es decir, del trabajo, del campesino (Hölderlin utiliza la expresión *der Ackersmann*, literalmente “el agricultor”, “el cultivador” o también “el hombre de los campos”) ocupado en trazar surcos profundos, casi imperceptibles, en el campo. El campesino se mide con la

inmensidad de la tierra que le rodea, poniéndose en relación con ella y poniendo en juego toda su existencia en los ritmos frenéticos del trabajo duro. Con sus manos marcadas por el tiempo y por un inmenso trabajo, y con su cuerpo puesto a prueba cada día por la suciedad, las cargas y los incalculables lastres, él trabaja silenciosamente la tierra, esperando que llegue el momento de la cosecha, para que dé el tan deseado fruto, contribuyendo así a salvarla y a renovarla en su totalidad. Desde este punto de vista, la relación que mantiene el agricultor (*Bauer*) con la tierra puede calificarse de poética, ya que está íntimamente marcada por las actitudes de cuidado y protección. La valorización de la tierra y de sus productos se confía, por tanto, no a un proceso tendente a calcular o capturar la entidad. En otras palabras, el agricultor no ve ni piensa en la tierra como un objeto a conquistar y, por tanto, a explotar sin piedad. Por el contrario, hay en las acciones del agricultor un sentido de *pietas* poética que es el fundamento del cultivo. Aquí surge la esencia misma del cultivo como algo que se da abiertamente en la estrecha relación entre “medir” (*messen*) y “guardar” o “proteger” (*hüten*). El agricultor propiamente dicho, *construye* en el sentido de que, en el poder absoluto del cultivo, asegura la creación y recreación de un horizonte vital original e innovador²²⁶.

La obra del campesino reúne la esencia de la construcción. Revela para sí nuevas posibilidades de existencia en las que el diálogo y la relación entre el hombre y el ser se despliegan continuamente. Este diálogo, que es *polemos*, es decir, conflicto, movimiento y tensión incesante, expresa naturalmente la lucha y el asombro, el temblor y la sorpresa. En el trabajo del campesino, el ser de la tierra emerge con fuerza y se convierte en *poiesis*, la forma

²²⁶ Hay que tener en cuenta que en alemán las palabras “campesino” y “construir”, *Bauer* y *bauen*, comparten la misma raíz.

suprema del arte que crea y permite espacios físicos y significativos que pueden ser habitados y defendidos.

Todo esto está en los versos del poeta. Aquí Heidegger encuentra aspectos fundamentales y decisivos de su pensamiento: la esencia del habitar y del construir, la pregunta sobre la problemática de la existencia, la defensa de la sacralidad de la naturaleza (y su inviolabilidad), la necesidad de repensar, en su raíz indisoluble, la relación entre creación y custodia, establecer y salvaguardar. Los versos de Hölderlin, por tanto, se refieren a la gran cuestión que siempre ha constituido el baricentro del pensamiento heideggeriano: el *Seinsfrage*. Estos versos, finalmente, se entregan a Heidegger como una advertencia constante. Responden a la necesidad de trazar surcos muy profundos en el campo, reconectando (y en cierto sentido reiniciando) ese diálogo con el ser que la tradición metafísica ha contribuido a olvidar. Una necesidad, ésta, muy importante y, mucho más, necesaria aún hoy, sobre todo en la época de la explotación incondicional de los recursos terrestres y del consumo del ser con fines puramente productivos, donde domina la lógica de la imposición, la reducción y la acumulación, donde todo se reduce a objeto. La era del Antropoceno²²⁷.

²²⁷ Recientemente, ha ganado mucho terreno la tesis de que el impacto de las actividades humanas en nuestro planeta está cambiando el curso evolutivo del propio planeta (cambio climático, desaparición de los bosques tropicales, reducción de la biodiversidad, aumento considerable de la tasa de extinción de las especies vivas, superpoblación humana, contaminación atmosférica, etc.). En este sentido, desde los años 80 se ha acuñado el término Antropoceno para identificar la actual época geológica que sigue al Holoceno. El Antropoceno se refiere, pues, a la época cuyo inicio parece coincidir con la revolución industrial y, en consecuencia, con el primer uso máximo de los combustibles fósiles y el aumento significativo de las concentraciones de CO₂ y CO₄ en la atmósfera. Se trata de una fase geológica en la que la tierra está considerablemente marcada e influenciada por la acción del hombre, llamado acertadamente agente geológico. El debate sobre el inicio de esta época y sus consecuencias sigue abierto. De hecho, la propuesta de reconocer formalmente nuestro tiempo actual como el Antropoceno sigue siendo

4. Conclusión

El objetivo principal del artículo era releer la cuestión heideggeriana del obrar poético (*Dichtung*) a través de las cuestiones del habitar y del construir, para repensar radicalmente la relación entre el hombre y la naturaleza y, en consecuencia, reflexionar sobre los grandes interrogantes y los temas más candentes de nuestra época: por ejemplo, la explotación de la tierra, la extensión del dominio de lo inorgánico, el agotamiento de los recursos del planeta, la contaminación atmosférica, la desacralización de la naturaleza.

La propuesta heideggeriana ligada a la afirmación de un lenguaje poético alternativo al lenguaje metafísico-técnico ha permitido cuestionar el campo de la acción humana, reflexionando sobre el funcionamiento y las intenciones implícitas que subyacen en la era de la técnica moderna y la maquinación. Con este trabajo, por tanto, intentamos mostrar cómo Heidegger trató de realizar una experiencia basada en la necesidad de reformular la cuestión del habitar y del construir a través del redescubrimiento del lenguaje poético. En este sentido, la interpretación que hace Heidegger de algunos versos de *Los Titanes* de Hölderlin es fundamental porque lleva a reflexionar sobre la relación esencial entre el hombre y la naturaleza en general, reflexionando también sobre la necesidad de construir (o reconstruir) espacios físicos y de sentido para habitarlos y a la vez mantenerlos habitables mediante la custodia y el cuidado.

controvertida y genera continuamente acaloradas discusiones que tienen, en cualquier caso, el mérito de dejar abierta la cuestión de los significados de "naturaleza" y "humanidad" y, en consecuencia, la reflexión sobre la forma de pensar (y experimentar) la relación entre el hombre y todo lo que le rodea.

Referencias:

ACEVEDO GUERRA, Jorge. *Heidegger y la época técnica*. Santiago: Editorial Universitaria, 2016.

BERCIANO VILLALIBRE, Modesto. "Ereignis": la clave del pensamiento de Heidegger. Sevilla, *Thémata. Revista de filosofía*, n. 28, 2002, pp. 47-69.

CAROSIO, Alba. Martin Heidegger: pensar autentico vs progreso técnico. Maracaibo, *Revista de Filosofía*, v. 31, n. 78, 2014, pp. 7-24.

HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla* (GA Bd. 12). Trad. Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990a.

HEIDEGGER, Martin. *La auto afirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel* (GA Bd. 16). Trad. Ramón Rodríguez. Madrid: Técnos, 1989a.

HEIDEGGER, Martin. La pregunta por la técnica, En: "*Conferencias y artículos*" (GA Bd. 7). Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsches Metaphysik* (GA Bd. 50). Hrsg. von Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990b.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo* (GA Bd. 2). Trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidad* (GA Bd. 13). Trad. Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1989b.

HEIDEGGER, Martin. *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen* (GA Bd. 75). Hrsg. von Curd Ochwad. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Norbert von Hellingrath; fortgeführt von Friedrich Seebass und Ludwig von Pinegot. Bd. I-VI. Berlin: Propyläen Verlag, 1923.

IRWIN, Ruth. Climate Change and Heidegger's Philosophy of Science. *Essays in Philosophy*, v. 11, n. 1, 2010, pp. 16-30.

IRWIN, Ruth. *Heidegger, Politics and Climate Change. Risking It All*. London: Continuum International Publishing Group, 2008.

LINARES, Jorge. La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre. Ciudad de México, *Signos Filosóficos*, n. 10, (julio-diciembre) 2003, pp. 15-44.

VERAZA TONDA, Pablo. El pensar del Ereignis de Heidegger como otra fenomenología. Método e inicio del camino. Bogotá, *Franciscanum*, v. 58, 2016, pp. 89-116.

Um outro habitar: Convergências entre Heidegger e Krenak na compreensão do habitar moderno europeu

Leonardo Domingos

Introdução

Nossa forma de nos relacionarmos com a natureza tem provocado a erosão dela, mas, não obstante as pesquisas e diversos avisos chamando para uma mudança radical no nosso modo de vida, tal mudança nunca ocorre. Podemos encontrar na história da filosofia ocidental uma das raízes para essa dificuldade. Nesse contexto, este texto encontra seu impulso inicial no dizer de Aílton Krenak sobre a relação do brasileiro e do branco com o seu território, qual seja: o branco está tradicionalmente como ‘de passagem’ na terra e no seu território; como em um acampamento, pois os colonizadores portugueses, ingleses e espanhóis, vieram expulsos de sua terra original, estavam por aqui num exílio, num lugar que não era sua casa, expatriados. Nossa hipótese de trabalho, desenvolvida no texto, é que o modo da tradição branca se compreender lança luz sobre a preconceção do mundo no qual o branco habita a terra. Por conseguinte, o modo como outras culturas compreendem o humano pode apontar para um outro modo de se relacionar com a terra, tal como apontamos no último momento deste trabalho.

2. **Considerações iniciais:**

Como panorama geral, um exemplo da relação contemporânea com a terra pode ser tomado dos noticiários: o humano vai para marte! Isso nos parece possível porque antes já não se habitava a terra; de modo que qualquer terra serve para estar, porque nenhuma terra serve para morar. Sobre esse projeto, Krenak diz: podem ir, não tem problema, mas deixe quem ama a terra, ficar nela. Para ele, simplesmente não faz sentido buscar outra terra para lutar contra e destruir.

Krenak pensa que isso apenas é signo do momento atual marcado pelo desgaste que a tudo engole, resultante dessa fricção (nômade) do humano sobre a terra e que não deixa espaço para mais nada, justo na era da diversidade:

Neste momento, estamos sendo desafiados por uma espécie de erosão da vida. Os seres que são atravessados pela modernidade, a ciência, a atualização constante de novas tecnologias, também são consumidos por elas. [...] Nós estamos, devagarzinho, desaparecendo com os mundos que nossos ancestrais cultivavam sem todo esse aparato que hoje consideramos indispensáveis. (Krenak, 2020, p. 53)

A odisseia para fora da terra faz pensar nas fontes judaicas de nossa cultura, nas quais encontramos o Humano expulso do paraíso, desenraizado, arrancado de sua terra original e obrigado a criar pernas para vagar pela terra em labuta contra ela e não mais em harmonia. A ida para fora da terra retoma e expressa um entendimento de si do humano como aquele que é *ex-pulsionado*, ou seja, aquele que tem a pulsão, o impulso para fora. Onde estão as raízes disso? Na compreensão de si do humano, do ser e em sua relação com o ente.

1. Heidegger: a conexão entre o conceito de humano e o modo de habitação

Em *Ser e Tempo* (2015b) Heidegger diz que a compreensão de ser e da natureza aparece como vento nas velas da embarcação, sol na janela de uma casa, o chão nos calçados e no lidar prereflexivo com as coisas. Ou seja, a natureza é já uma referência implícita, e muitas vezes não pensada, de várias construções, maquinações e instrumentos. De modo que, podemos pensar que as paredes (que nos isola e separa uns dos outros e do ambiente natural), os arames farpados das casas, o concreto nas calçadas (que impede que proliferem ervas daninhas), servem para afastar a vida, a natureza e os outros; mantê-los numa distância segura ou onde não sejam problemáticos.

Nas compreensões do que significa ser humano encontramos uma indicação de sua posição em meio aos entes, de seu lugar no mundo, por isso, para compreendermos o modo de habitar contemporâneo, precisamos olhar para a tradição filosófica.

Aristóteles pensou a definição dos entes como 'explicitar a diferença específica', no caso humano, 'vivente do logos', ente que pertence à palavra e à razão. Encontramos ainda hoje ecos dessa definição pela diferença específica em acepções como: 'humano é o animal com telencéfalo altamente desenvolvido' diferenciando-se dos outros animais. Heidegger afirma que o humano foi definido tradicionalmente pela *ratio*, tradução latina para *logos*, que significa reunir e colher; mas reunir é um pensar que unifica, reúne e além disso é também um dizer; por isso o humano é definido tradicionalmente como animal da fala ou da linguagem; sendo os limites de seu mundo, os limites de sua linguagem.

Por outro lado, na modernidade, a definição de Karl Marx (Marx, 2004) pode ser posta nestes termos: humano é o tipo de animal que trabalha, i.e., que através de seu trabalho cria um mundo e se cria por retroação; não habitando outro mundo que não aquele que vem do resultado da transformação coletiva da natureza em usufruto, em benefício. Próximo a Marx, podemos inserir Charles Darwin, Friedrich Nietzsche e Michael Foucault na medida em que ser humano, para eles, está intimamente ligado com luta, poder, agonística, conflito.

Essas definições tentam responder à questão: o que torna o humano o que ele é enquanto um ente especial? Pois sempre se parte do pressuposto desse lugar de destaque do humano no cosmos. Nessas definições, o humano aparece descolado do mundo, como algo à parte. Aparece como um soldado, navegante, viajante, explorador, etc; mas a casa de guerreiros só pode ser uma cabana de passagem, que será desmontada ao raiar do dia, antes de partir.

Não à toa, Descartes e os que tentam responder os cééticos chegam a desconfiar e desacreditar do chamado 'mundo externo', pois o humano já estava diferenciado e especificado de tudo e transformado em um cérebro sem corpo e sem mundo. O humano é tido pelo cartesianismo, como aponta Heidegger, como centro do ente por ser livre do mundo:

Em outras palavras, [para Heidegger] a liberdade cartesiana assegura a primazia do homem como ente *par excellence*, [...] a instância normativa que assegura a certeza, a veracidade e a existência da totalidade dos entes. (Fujiwara, 2014, p. 36)

A modernidade sofre de uma desconfiança fundamental do mundo, desconfiança de que o mundo dado na experiência não é o mundo em si, mas alguma

construção produzida pela mente humana; justamente aquilo que Heidegger de *Ser e Tempo* (2015b) almeja livrar-se (cartesianismo), criticando o desenraizamento que se manifesta em tais abordagens.

Por pensar o humano diferente, *junto-com*, no mundo, a definição de Heidegger muda agora para ser com mãos. Definido pelo *ser-em*, o humano é aquele que se detém junto ao mundo como alguma coisa que lhe é familiar. Ser é estar familiarizado com. Já nos protocolos do curso *As Questões Fundamentais da Filosofia* (Heidegger 2015), ele mostra seu interesse em fugir da definição do humano como animal racional por duas definições alternativas: a) humano é o animal com mãos; ou, b) o animal que usa instrumentos. Infelizmente, isso não foi desenvolvido no referido texto, mas somos tentados a pensar que outros animais também usam instrumentos e mãos, o que mostraria uma definição que não vai por exclusão e especificidade.

A ideia de um Heidegger não antropocêntrico se expressa aqui, nas palavras dele, sua posição:

não deve ser posta antropocentricamente. Ao contrário, deve demonstrar que: porque o homem é a criatura que é transcendente, isto é, que está aberta aos seres em sua totalidade e a si mesmo, que por meio desse caráter excêntrico o homem ao mesmo tempo também se encontra dentro do totalidade dos entes em geral (Heidegger, 1997, p.204) (tradução nossa).²²⁸

Ou seja, na medida em que a essência do humano está na transcendência no sentido Kantiano, na medida que é *ex-cêntrico* e *ex-posto*, o humano sempre-já se encontra

²²⁸ “not be posed anthropocentrically. On the contrary, it must be shown that: because man is the creature who is transcendent, i.e., who is open to beings in totality and to himself, that through this eccentric character man at the same time also stands within the totality of beings in general” (Heidegger, 1997, p.204)

no mundo e na totalidade dos entes, não devendo ser considerado como um ente acima dos outros entes. Ou, como Krenak afirma: "A sociedade precisa entender que não somos o sal da terra. temos que abandonar o antropocentrismo; há muita vida além da gente" (Krenak, 2020, p. 45). É nesse ponto que Heidegger discordou do humanismo sartreano e do cartesianismo: "Legitimar o ente a partir de um viver (viver humano) não é senão a posição humanista a partir da qual Heidegger se coloca criticamente" (Fujiwara, 2014, p. 37).

2. Crítica de Krenak ao modo moderno de habitar

Partindo dos dizeres de Krenak, vemos se desenvolver críticas à compreensão dominante do que significa ser humano, ou seja, ele se pergunta qual o sentido de pensar em humanos separados, de algum modo, da Natureza? A resposta de Krenak é entender tal compreensão como uma ficção científica que conta uma narrativa sobre o Humano não habitar a terra, como se fosse extraterrestre ou androide que por se compreender enquanto máquina, vê o mundo como máquina; como diz, os gregos, com a ideia de 'físis', viram o mundo como máquina. Provavelmente, o pensar o mundo por causa e efeito seja uma das fontes desse pensar enquanto máquina. Mas, Krenak insiste, não há como nos imaginar separados da natureza, de modo que o próprio humano deveria ser visto como máquina, uma vez que a natureza é vista assim. Mas, paradoxalmente, o humano é sempre visto como o outsider.

É importante notar que embora Krenak use o conceito de natureza de modo a dizer que o humano faz parte dela, o próprio conceito de natureza está para ele em causa. Ele afirma que o conceito de natureza é uma abstração e aquilo que ele entende por natureza não pode ser nomeado por

não ser coisificada nas culturas antigas. O conceito de natureza do ocidente serve para controlar.

A diferença na concepção do que significa a natureza se mostra nesse dizer: "Quando falo de humanidade não estou falando só do homo sapiens, me refiro a uma imensidão de seres que nós excluimos desde sempre" (Krenak, 2020, p. 5). Podemos ver dessa citação que a humanidade é posta por Krenak no seio da natureza, mas, inversamente, a própria natureza é posta no seio da humanidade. Quando Krenak afirma que aquilo que experienciamos como Natureza é demasiado humano, está literalmente afirmando essa humanidade na alteridade e não no sujeito do conhecimento (i.e., como em Kant a natureza seria humana por ser um conceito do sujeito e não uma coisa em si).

Assim, além de não pensar o humano como especial, ele pensa a humanidade das pedras, a igualdade com os outros entes: "essa noção de que a humanidade é predestinada é bobagem. nenhum outro animal pensa isso. [...] por isso a gente se filia ao rio, à pedra, às plantas e a outros seres com quem temos afinidade" (Krenak, 2020, p. 22).

Não à toa, outro ponto central da crítica Krenakiana à modernidade é direcionada à tecnologia. Para Krenak, as tecnologias que usamos hoje são um troféu ilusório que nos dá consolo por tudo que foi feito com a terra e com os outros, atuando como uma justificativa. Viciados no novo, como crianças querendo um brinquedo, um kinderjoy (chocolate com a promessa de algo a mais, a já esperada surpresa). O carro elétrico, placas solares, proteína de formigas, etc, trocando o que já há por novos brinquedos mais legais..., mas, afirma, fabricar mais carros demanda mais destruição e enriquece mais indústrias. Krenak usa Cuba como contraexemplo, pois usa carros velhos, mostrando que são

usáveis, mas ninguém quer um brinquedo velho. Conforme diz: O capitalismo pretende nos vender uma nova natureza fabricada, até mesmo “Fazer dinheiro dessalinizando a água que foi destruída para fazer dinheiro e se tiver pouca água, elimine-se o excesso de gente e os que não puderem pagar.”(Krenak, 2020, p. 35)

Assim, encontramos Krenak numa linha paralela ao pensamento heideggeriano sobre a técnica. Para o último, o possuidor da técnica tem um saber que revela os entes, sendo ela uma “tendência a valorizar apenas aquilo que já convertemos ou podemos converter em algo” (Inwood, 2002, p. 181). Toda a natureza aparece como disponível, ela como um todo é vista como reserva futura, de modo que a técnica: “o desafia a explorar a natureza, tomando-a por objeto de pesquisa até que o objeto desapareça no não-objeto da disponibilidade.” (Heidegger, 2002, p. 22)

Para ele, com ajuda da técnica, o ente se tornou uma maquinação da razão, estando a própria verdade submetida a isso: “a adequação se tornou o ajuste calculável de todo comportamento à maquinação” (Heidegger, 2017, p. 190). Aquilo que era a correção, vira uma posse e é comunicada para que a vivência possa usufruir. A vivência, conforme podemos interpretar, ainda hoje está presente como uma mercadoria ou como parte dela, na medida em que é uma promessa que ignora a coisa mesma e põe toda a atenção num sujeito do gozo, o consumidor que usufrui.

Além do usufruto e da disponibilidade apontado por Heidegger, podemos acrescentar o aspecto enfatizado por Krenak: “a maior parte das invenções é uma tentativa de nós, humanos, nos projetarmos em matéria para além de nossos corpos. Isso nos dá sensação de poder, de permanência” (Krenak, 2020, p. 9), ou seja, a técnica tem um aspecto de ir além da finitude, de busca de sair do nada para o ser.

3. As aberturas para um novo habitar.

A direção na qual devemos olhar, é apontada por uma intensa metáfora utilizada por Krenak, a da árvore: faz pensar na árvore como metáfora adequada sobre a conexão com a terra e o habitar. A árvore não vê o solo como recurso, pois é parte de sua vida, assim como o peixe não pensa na água por sua utilidade e nós não costumamos pensar no ar assim (embora, com a poluição do ar, logo se passará a enxergá-lo como recurso). Como diz, um peixe não imagina que o oceano tem que ser útil, o mar é a vida; enquanto isso, nós somos o cobrados a fazer coisas úteis. Por isso, a forma de se relacionar com o solo, chão, não pode ser entendida pelo cálculo, usufruto e pela posse. Diz Krenak que a defesa dos territórios indígenas não é enquanto propriedade, mas como habitat, rompendo com essa lógica.

Para Krenak, não devemos ter como valor o desenvolver, mas o envolver: palavra que significa um movimento interno e um se imiscuir em algo, um ser-em propriamente. Como diz:

O pensamento vazio dos brancos não consegue conviver com a ideia de viver à toa no mundo, acham que o trabalho é a razão da existência. Eles escravizaram tanto os outros que agora precisam escravizar a si mesmos. Não podem parar e experimentar a vida como um dom e o mundo como um lugar maravilhoso (Krenak, 2020, p. 60)

Para pensar o significado da vida, Krenak toma apoio na metáfora da biologia que afirma a cadeia genética como uma conexão com a totalidade da vida terrestre, pois todos vinhamos dos mesmos primeiros seres orgânicos e toda a árvore evolutiva nos remete ao mesmo, essa mesmidade povoa nossos genes e células e todos os seres vivos. Assim, somos parentes das *árvores*.

Com Krenak, somos chamados a meditar sobre o que significa ser uma árvore. Ao invés de pensar o humano pelos verbos do trabalhar transformando a natureza, do raciocinar ou do falar, podemos pensa-lo pelo arvorar e enraizar. O enraizamento de uma árvore é um evento espacial que se contrapõe à globalização, ao nomadismo e à dispersão. Um outro aspecto é: a árvore não escolhe onde pôr suas raízes. Ela o fará em qualquer solo e clima que seja suficiente para germinar sua semente; mas apenas sob condições ambientais suficientes ela conseguirá completar seu ciclo vital. Mas como um bípede implume logorreico pode entender uma árvore, séssil e silenciosa? Nós que, pelo próprio bipedismo já carregamos a marca de uma expulsão, de uma decisão ancestral pelo movimento?

O pensamento sobre o ser da árvore é um ponto em comum com Heidegger, segundo Nelson Maldonado Torres, ele buscava uma solução para a crise do espírito europeu na cultura camponesa local da Alemanha, como forma de enraizamento: “Só a afirmação das raízes da terra poderia resistir à força do nihilismo e do cosmopolitismo desenraizado do Iluminismo francês” (Maldonado-Torres, 2008, p.76). Heidegger buscava, pois, o *Heim* (um lar), *Heimat* (uma pátria), como forma de em de recuperar as raízes. Essa busca não seria apenas ôntica e pessoal, mas antes constitutiva, ontológica. Já em *Ser e Tempo*, Heidegger pensou o desamparo como um estar desenraizado, tendo seu fundamento na dispersão da curiosidade que se abandona ao mundo buscando novidades. Sobre o pensamento mais tardio de Heidegger, Michael Inwood (2002) diz que a falta de morada é entendida por heidegger como nossa condição primária que nos impeliria a sempre buscar um lar. Nesse ponto, Heidegger parece retornar ao pensamento do humano como essencialmente ex-pulso ou no exílio.

Por fim, no texto: *O caminho do Campo* (1969), Heidegger medita sobre uma árvore de carvalho com a qual havia passado bons momentos. A árvore lhe sugere um ideal para o humano se espelhar, se abrindo para os céus, como a copa da árvore, e penetrando nas profundezas da terra:

O carvalho mesmo assegurava que só semelhante crescer pode fundar o que dura e frutifica; que crescer significa: abrir-se à amplidão dos céus, mas também deitar raízes na obscuridade da terra; que tudo o que é verdadeiro e autêntico somente chega à maturidade se o homem for simultaneamente ambas as coisas (Heidegger, 1969, p. 68).

4. Considerações finais:

A partir do exposto, percebermos a história do povo branco como tendo sido a de pensar o ente pela diferença em relação aos outros. Em Krenak, ao contrário, a humanidade é pensada como igual a tudo, como universal e não como diferente e particular. Assim, consideramos necessária uma investigação da relação entre diferença e desenraizamento, ainda que não o tenhamos conseguido aqui.

Aristóteles pensou a definição como uma determinação da diferença específica. No cristianismo, Deus não suportou a unidade e precisou dividir-se na trindade, além disso, o humano foi expulso do paraíso, sendo aquele sente uma ex-pulsão, um impulso para fora. O *Homo sapiens* é concebido como o animal diferente de todos, por isso, senhor do ente, ente privilegiado, o único que tem, propriamente, direitos, por ser diferente, e por isso se assenhora de tudo que há. Condenado a realizar a metafísica da tecnologia que Marx descreveu: o animal que transforma a natureza e é por ela transformado, ao ponto de não mais ser parte dela, está de fora, externo há tudo que

há e interno ao artifício, ao mundo que ele mesmo faz para si, que ele representa. Desse modo, o humano não habita a terra e sim o artifício, a terra lhe é prescindível, assim como tudo que lhe é diferente.

Todavia, ao pensar na unidade entre os diferentes humanos como o 'morar no artifício', os humanos sentem-se unidos contra o cosmos, contra todos os outros de fora dessa unidade narcísica. Ele habita, de um lado, a comunidade dos artífices que compram e vendem suas criações (mercado) e, de outro lado, a família e os laços de dependência ontológica (linguagem, afetos, etc). Por essa dependência e afeto narcísico, o humano se reconhece enquanto humanidade que pode perdurar ao longo do tempo enquanto quantidade através da prole. A espécie é reconhecida como autossuficiente e descolada de tudo que não seja ela própria.

Contra tal pensamento, trouxe a radicalidade da provocação de Krenak, que diz que por humanidade entende muito mais do que a espécie humana. Essa categoria engloba diversas *diferenças* numa *unidade*: “se a principal marca dos humanos é se distinguir do resto da vida terrestre, isso nos aproxima mais da ficção científica que defende que os humanos que estão habitando a Terra, não são daqui” (Krenak, 2020, p.30)

Apontamos, também, convergências e divergências com o pensamento de Heidegger, no que toca à compreensão do ser da natureza que permeia a história do ocidente, o efeito da técnica e metáfora da árvore como um caminho.

Referências

FUJIWARA, G. Anti-humanismo e humanismo: Descartes sob a mira de Heidegger e Sartre. *Natureza Humana*. v. 16, n. 2, p. 29–53, (dezembro) 2014.

- HEIDEGGER, M. *Sobre o problema do ser; O caminho do campo*. São Paulo: Livraria duas cidades, 1969.
- HEIDEGGER, M. *Kant And The Problem Of Metafysics*. Indiana University Press, 1997.
- HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência da Linguagem: A respeito do tratado de herder “sobre a origem da linguagem”*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- KRENAK, A. *A vida não é útil*. kindle. Companhia das Letras; Ed. Kindle, 2020.
- MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade1. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 71–114, 2008.
- MARX, K. *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

O Lugar da Arte na Habitação e na Habituação Humana

Edrisi Fernandes²²⁹

Introdução

Neste texto apresento algumas reflexões sobre o lugar da arte, entendida como o produto estético de habilidades resultantes de aprendizagem ou prática, ou ainda como o processo que resulta nesse produto, na habitação humana, entendida como espaço de abrigo demorado (morada) de indivíduos ou grupos humanos, e sobre o lugar da arte no processo de hominização, o qual aqui nomeio de *habituação humana*. Quanto à hominização, recuo até seus primórdios na época do *Australopithecus*, e em relação à habitação recuo até a morada dos homínídeos em cavernas (abrigos escavados naturalmente), para propor um entendimento da progressão da arte em paralelo, ou em determinação mútua, com o processo evolutivo até o *Homo sapiens sapiens*. Limitar-me-ei aqui a uma exposição especificamente relacionada às artes visuais. E ao tratar da “arte na habitação humana” reconheço não abordar aqui a questão da arte dos povos nômades, sobre a qual, contudo, evoco uma reflexão de Picasso:

O que se preserva na terra? A pedra, o bronze, o marfim, o osso, às vezes, a cerâmica. Nunca os objetos em madeira, nenhum tecido ou peles. Isso enviesa completamente nossas noções sobre o homem primitivo. Creio que não estou errado em afirmar que os mais belos objetos da ‘idade da pedra’ eram em pele, em

²²⁹ PPGFIL-UFRN/UNESCO-Archai, UnB.

tecido e, principalmente, em madeira” (em Brassai, 1964, 102, 2002, 97).

Antes de passar a uma exposição mais ou menos cronológica, de forma evolutiva, cabe revisar três grupos de explicações sobre o fazer da arte – aqueles que a concebem como mimese, como expressão subjetiva ou como arranjo visual. Pensar a arte como mimese é tentar entendê-la como “imitação”, “bem intencionada”, mas nem sempre “bem sucedida”, da natureza. Para a pintora e professora de artes estadunidense Lisa Marder, “o significado primário da arte foi, durante séculos, definido como a representação ou replicação de algo que é belo ou significativo. Até aproximadamente o final do século XVIII, uma obra de arte era avaliada com base em quão fiel ou agradavelmente reproduzia seu tema” (Marder, 2021). Pensar a arte como expressão subjetiva é tentar entendê-la como forma de exteriorização de reações psíquicas tais como emoções ou sentimentos, ou ainda de sensações que podem ir da repulsa ao enlevo, do dramático ao sublime. Tal entendimento tornou-se mais comum com o movimento cultural conhecido como “Romantismo”. Pensar a arte como arranjo visual é tentar entendê-la como disposição proposital de linhas, cores, formas, padrões e outros elementos com objetivos estéticos. Tal entendimento tornou-se mais comum após o Idealismo alemão, com o filósofo prussiano Immanuel Kant (1724–1804), propositos, conforme Clement Greenberg²³⁰, de um formalismo estético - entendimento de que um objeto é arte/artístico apenas por causa dos atributos estéticos provedores da intuição de sua forma sensível, e não por causa de qualquer conteúdo intelectual ou ideia que possa possuir (Wood, 2005, 158).

²³⁰ Greenberg, Clement. *The Collected Essays and Criticism*, 4 vols. Chicago: Chicago University Press, 1986-1993; GREENBERG, Clement. *Homemade Esthetics: Observations on Art and Taste*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Para Marder (2021), “as qualidades formais da arte tornaram-se particularmente importantes quando ela se tornou mais abstrata no século 20, e os princípios da arte e do *design* (equilíbrio, ritmo, harmonia, unidade) foram usados para definir e avaliar a arte”.

Arte como Mimese

O entendimento da arte como mimese entra na cultura ocidental com Platão e encontra um grande revisor no cardeal alemão Nicolau de Cusa (1401-1464), que opinou (*De coniecturis*, L. II, Cap. 12, H. III, nº 131, linhas 8-13):

Pensa-se facilmente que a inteligência participa da arte, na medida em que emana da razão divina, mas, porque gera por si a arte, vemos que é natureza. A arte é uma imitação da natureza, e é evidente que umas coisas sensíveis são naturais, e outras são artificiais. Mas não é possível que as coisas sensíveis naturais sejam privadas de arte, como as sensíveis artificiais não podem ser privadas da natureza (em André, 1999, 810).

Para o cardeal, como explica André, a relação do homem com a natureza pela mediação da arte é uma interação dialética de mútua implicação, apoiada numa visão da arte humana como uma “implicação” (contração) da arte divina e o operar artístico humano como uma “explicação” (desdobramento) da sua força intelectual, por sua vez “explicação” da força criadora divina. A inteligência humana é ao mesmo tempo arte e natureza; ela reconhece arte nas coisas naturais (percebe que as formas naturais têm uma dimensão artística) e ao produzir coisas artificiais pode (já que elas não são privadas de natureza) imbuí-las de arte (André, 1999, 810-11).

Um mecanismo natural que pode estar no fundamento da gênese artística a partir da mimese é a

pareidolia visual, fenômeno psicológico comum nos seres humanos, conhecido por fazer as pessoas “reconhecerem” imagens familiares em objetos, sombras, formações de luzes ou em qualquer estímulo visual aleatório, criando para algo abstrato um “sentido” que se encaixe nos padrões aceitos pelo cérebro [Figura 1]. No teste projetivo de manchas (de Rorschach) a pareidolia visual é estimulada com o objetivo de identificar padrões significativos na vida do indivíduo, que ele “enxerga” nas manchas.



FIGURA 1 - Exemplo de pareidolia visual – percepção de rostos humanos ou humanoides em objetos aleatórios (por exemplo, no dorso de besouros).

Deve-se ter em mente que o aprendizado por mimese é um processo onde um ser vivo não existe sem o seu ambiente, que é por sua vez configurado por esse ser, num transcurso relacional constante, em implicação recíproca. Agir no mundo, se relacionar, faz com que as pessoas percebam e conheçam seu ambiente; esse conhecimento não é estanque, é infindável, uma vez que aquilo que se percebe se relaciona com a forma de olhar e com o contexto maior. Aprender não é um processo de ‘transmissão de informação’, mas uma ‘educação da atenção’, totalmente relacionada com a experiência de cada ser (Gibson, 1979).

Arte como Expressão Subjetiva

Para Lisa Marder (2021), “A arte pode ser pensada como um símbolo do que significa ser humano, manifestado em forma física para que outros vejam e interpretem. Pode servir como um símbolo para algo que é tangível, ou para um pensamento, uma emoção, um sentimento ou um conceito. Por meios pacíficos, pode transmitir todo o espectro da experiência humana. Talvez seja por isso que seja tão importante”.

Harald Haarmann (2005, 223-24) acredita que o simbolismo visual abstrato – quiçá a mais antiga tradução visível da expressão subjetiva - começou com o *Homo erectus* e passou para o *Homo sapiens*, o iniciador da “arte representacional” (2005, 222). Para esse autor,

Os painéis onde aparecem motivos abstratos são tão antigos quanto os frisos com figuras em estilo representacional. Consequentemente, os humanos [*H. sapiens*] têm demonstrado uma capacidade de produzir tanto imagens representacionais quanto sinais abstratos desde os tempos de suas atividades culturais mais remotas. A manifestação sincrônica dessa capacidade visual dual fornece evidência de que o senso de abstração não é uma realização secundária na evolução cultural dos humanos, sendo tão primária quanto o senso de representação. É notável que essa dualidade, conforme expressa na arte em rochas [= parietal], exibe [, conforme Lawrence Guy Straus,] um paralelo 'no aparecimento tanto da arte móvel [= portátil] representacional quanto da não-figurativa'²³¹ (Haarmann, 2005, 222 [c/inserções minhas]).

²³¹ Citação de Straus, Lawrence Guy. “The early Upper Palaeolithic of Southwest Europe: Cro-Magnon adaptations in the Iberian peripheries, 40,000–20,000 BP”. Em: P. Mellars (Ed.), *The Emergence of Modern Humans: an Archaeological Perspective*. Edinburgo: Edinburgh University Press, 1990, pp. 276–302, cf. p. 293.

A posição de Haarmann quanto à primariedade do senso de abstração entre os humanos parece repercutir a opinião do historiador e teórico da arte alemão Wilhelm Robert Worringer (1881-1965), para quem nós

Podemos apreender a extensão com que o anseio de abstração tem determinado a volição artística a partir de obras de arte reais (...). Descobriremos então que a volição artística dos povos selvagens, na medida em eles possuam alguma, e então a volição artística de todas as épocas primitivas da arte e, finalmente, a volição artística de certos povos orientais culturalmente desenvolvidos, exibem esta tendência abstrata. Assim, o anseio de abstração está no início de toda arte, e no caso de certos povos num alto nível de cultura continua a ser a tendência dominante, enquanto com os gregos e outros povos ocidentais, por exemplo, ele retrocede lentamente (...) (Worringer, 1953, 14-15).

Jorge de Oteiza Enbil (1908-2003), famoso escultor, desenhista, pintor e escritor basco, chamou a arte da cultura Paleolítica²³² de “arte informativa de expressão”²³³, na qual o homem da época “aprendeu a tomar posseção visual da natureza e a reconhecer-se no exterior, a identificar-se com a realidade”²³⁴ (em Golvano Gutiérrez, 2017, 129).

²³² I.e, a cultura da era da “pedra antiga” ou da pedra lascada, situada no período que vai do *Australopithecus* até c. 8000 a.C. É dividido didaticamente em Paleolítico Inferior (c. 3.000.000-30.000 a.C.) e Paleolítico Superior (30.000 – c. 8.000 a.C.); este último desaparece com o Mesolítico (era da “pedra média”), no qual as pessoas se adaptaram às mudanças no ambiente após o final da última glaciação, e é seguido pelo Neolítico (era da “pedra nova” ou da pedra polida), no qual houve a expansão da agricultura e que terminou com a chegada de ferramentas de bronze. O Paleolítico foi marcado pelo nomadismo e pelos comportamentos de caça e coleta, pela criação dos primeiros utensílios de pedra e manuseio do fogo, e posteriormente pelo desenvolvimento da comunicação oral e escrita. Corresponde ao período geológico do Pleistoceno, no qual várias glaciações se sucederam.

²³³ Oteiza pensava que a arte é uma expressão existencial necessária.

²³⁴ Oteiza, Jorge. “Hacia un arte crómlech”, escrito s/ data (c. 1961). Archivo Fundación Museo Jorge Oteiza, documento 9961 (AFMJO, ID: 9961).

Worringer sugeriu, já antes do nascimento de Oteiza²³⁵, que a arte abstrata representa a expressão de uma insatisfação interior com o mundo (traduzindo, conforme Jung, uma exaltação do intelecto para compensar a desvalorização da realidade externa) ou uma necessidade psicológica de representar objetos (= tudo aquilo que é percebido pelo sujeito) numa maneira mais espiritual, em contraste com a “alegre relação panteísta de intimidade (*confidence*) [‘empatia’] entre o homem e os fenômenos do mundo externo” que encontramos no naturalismo e no realismo (Worringer, 1953, 15 [c/ inserção minha]). Carl Gustav Jung (1875-1961), num capítulo que aborda as ideias de Worringer (JUNG, 1921; 1923; 1971, Cap. 7, “O Problema do tipo [psicológico] na estética”), relacionou a abstração à introversão e a empatia à extroversão. Segundo Kate Linzey (2011, 79 n. 1), “Movimentos [artísticos] do começo do século XX, como o Surrealismo, se inspiraram no argumento de Worringer para explicar a arte abstrata como uma resposta à alienação originada na nova tecnologia, novo urbanismo e guerra global”.

Arte como Arranjo Visual

Se a arte pode ser pensada como arranjo visual onde linhas, cores, formas e outros elementos são empregados numa disposição intencional com objetivos estéticos, é possível que os seres humanos venham criando arranjos visuais “artísticos” há milênios. Talvez uma evidência disso seja o uso “mais que funcional” (estético?), desde a remota antiguidade, de dezenas de pigmentos coloridos:

²³⁵ Worringer, Wilhelm. *Abstraktion und Einfühlung: ein Beitrag zur Stilpsychologie* (“Abstração e Empatia: uma contribuição para a psicologia do estilo”. Tese de doutoramento em História da Arte, Berna, 1907). Munique: Piper, 1908.

Escavações recentes em Twin Rivers, Zâmbia (Barham, 1998, 2000, 2002), e Kapthurin, Quênia (McBrearty, 2001), forneceram provas convincentes do uso simbólico de pigmentos durante a transição Acheuliana para a Média Idade da Pedra (cerca de 200.000 anos atrás). Esses comportamentos podem estar associados ao *Homo sapiens* arcaico. O trabalho de campo em Twin Rivers levou à descoberta em 1999 de 176 fragmentos de pigmento em camadas datadas de entre 260.000 e 400.000 anos. (...) Levantamentos geológicos indicam que povos pré-históricos devem ter coletado esses pigmentos a vários quilômetros de distância do local de assentamento. Camadas datadas de 200.000 anos também produziram 132 amostras de pigmento. A variedade de cores denota um uso mais do que funcional desses minerais. Se o uso de pigmentos é uma indicação arqueológica de comportamento simbólico e, indiretamente, da linguagem, a origem dessas habilidades, tradicionalmente atribuídas a humanos anatomicamente modernos, deve ser considerada mais antiga do que comumente aceita (D'Errico, Henshilwood Lawson *et al.*, 2003, 4).

A Arte, Símbolo da “Hominidade Sapiente”

As primeiras manifestações artísticas conhecidas foram a pintura, gravura e escultura. A arte é emblemática dos processos de hominização (desanimalização) e humanização; perguntar sobre como e quando a arte teria surgido é fazer recuar no tempo os limites conceptuais daquilo que nos caracterizaria como humanos “que sabem” (*sapiens*).

Perguntar sobre como e porque a arte teria surgido leva às clássicas questões sobre como a arte se relaciona à consciência e à técnica. A Filosofia da Arte volta-se para a Antropologia e para a “Pré-história da arte” – ou para a arte da Pré-História – e faz-nos indagar se seria mesmo verdade que, no período Paleolítico, por volta de 50 mil anos atrás, o ser humano ainda não tinha desenvolvido

expressões de “arte pela arte”, não tinha criado simbolismos sofisticados nem qualquer pensamento por conceitos.

No passado alguns cientistas propuseram que, em uma transformação por vezes descrita como “o maior enigma da história humana”, as habilidades mais valorizadas pareciam ter surgido completamente formadas em algum momento antes da transição do Paleolítico para o Neolítico, como se tivessem se originado sobrenaturalmente, e que antes disso inexisteriam seres com faculdades de introspecção e consciência “humanas [‘como a nossa’]”, ou com “capacidade para a arte”. Para Gillian M. Morriss-Kay

A visão de longa data de que o comportamento humano moderno, incluindo a arte, só começou quando o *Homo sapiens* migrou da África para a Europa cerca de 45.000 anos antes do presente baseia-se na ideia de que houve nesse momento uma rápida mudança evolutiva no cérebro humano e, portanto, da cognição, que é referida como a 'Revolução do Paleolítico Superior' (e.g. Bar-Yosef, 2002; veja-se tb. referências em McBrearty & Brooks, 2000) ou a 'Transição' (e.g. Lewis-Williams, 2002) (Morris-Kay, 2010, 160).

Para Francesco d’Errico, Christopher Henshilwood, Graeme Lawson e cols., a ideia de que teria havido no Paleolítico Superior uma “revolucionária” mudança evolutiva no cérebro humano e da cognição não sobrevive a uma análise científica atualizada:

Esta reavaliação crítica contradiz a hipótese de uma revolução simbólica coincidindo com a chegada de humanos anatomicamente modernos na Europa há cerca de 40.000 anos, mas também destaca [1] inconsistências na equação entre a modernidade anatômica e a cultural e [2] a contribuição potencial de populações humanas anatomicamente “pré-modernas” para o surgimento dessas habilidades. Nenhuma evidência firme de armazenamento simbólico consciente e

tradições musicais são encontradas antes do Paleolítico Superior. No entanto, os mais antigos objetos europeus conhecidos que atestam essas práticas já mostram um alto grau de complexidade e variabilidade geográfica, sugestivas de possíveis, e ainda não registradas, fases anteriores de desenvolvimento” (D’Errico, Henshilwood Lawson *et al.*, 2003, 2).

Assim, para M. Morriss-Kay,

as pinturas, gravuras e esculturas do Paleolítico Superior europeu, muitas das quais são obras de habilidade artesanal madura, têm atrás de si uma longa história em termos de evolução e cultura humanas. A riqueza incomparável de material europeu, que indica claramente uma cultura artística altamente desenvolvida, pode de fato ser devida ao repentino florescimento de uma criatividade simbólica mais sofisticada. Alternativamente, [contudo,] pode ser um artefato histórico decorrente de uma mudança no uso de locais, materiais e tradições disponíveis localmente, por ex. de superfícies rochosas expostas aos elementos ao ambiente protegido de cavernas fechadas para pintura.(...) [E] Simplesmente não podemos saber quanta arte foi criada em materiais perecíveis e, portanto, foi perdida para o registro arqueológico (Morris-Kay, 2010, 160).

Retomando a questão da “arte pela arte”, John Halverson (1928-1997), um professor universitário estadunidense de inglês e literatura comparada com vastos interesses em antropologia cultural, estudos religiosos e filosofia, propôs provocativamente que a “arte das cavernas” – ou pelo menos boa parte da arte conhecida por esse nome–

não tem nenhum “significado”em qualquer sentido comum da palavra, nenhuma referência religiosa, mítica ou metafísica,

nenhum propósito mágico ou prático²³⁶. Ela deve ser entendida como um reflexo de um estágio inicial de desenvolvimento cognitivo, o início da abstração na forma de imagens representadas. A atividade [artística] teria sido autotélica, uma espécie de jogo, especificamente um jogo gratuito de significantes (*signifiers*)²³⁷. Assim, a arte paleolítica pode muito bem ter sido, num sentido bastante preciso e instrutivo, arte para o bem da arte (*art for art's sake*).

Pode ser que o verdadeiro significado da arte paleolítica esteja na história da consciência. Essa arte fornece nossa evidência mais antiga de abstração, a base do pensamento reflexivo. As imagens são abstraídas da natureza, mas representam concretamente objetos naturais com sua própria existência independente, [objetos] feitos, não dados. Criados conscientemente, eles convidariam a uma resposta consciente em vez da reação automática ou habitual evocada por suas contrapartes naturais. Assim como as representações externas foram desengajadas da natureza, o percebido (*percept*) foi libertado da presença de seu objeto e talvez conscientemente diferenciado, então, como a figura na parede, adquirindo seu próprio status independente. Sabendo que estavam fazendo representações, os pintores podem ter tido uma consciência incipiente de que se tratava de um processo de projeção, uma transferência de imagens da mente para imagens numa parede. E essa autoconsciência da mente em operação seria o primeiro passo na formação de conceitos, o início do pensamento genuíno. Se, como suponho, a arte paleolítica não tinha [necessariamente] função prática, pode ter sido a primeira obra cultural da humanidade a se libertar da práxis e, portanto, pertence à categoria geral do jogo e à categoria específica do jogo da mente. Este não é o jogo corporal de animais ou o jogo mimético de

²³⁶ Halverson (1987, 70) tentou chegar a uma resposta à pergunta sobre o Porquê da arte através de uma abordagem que “não pressupõe adaptabilidade, propósito pragmático, ritual, mágica, ou preocupação com comida e sexo”.

²³⁷ Esse “jogo” poderia, quiçá, resultar de um “desejo ou propensão natural a reproduzir imagens da realidade”, secundário a um impulso exploratório inato (Halverson, 1987, 63, 70).

primatas superiores, mas um jogo com significantes. Era uma atividade empreendida por si mesma, com seus próprios prazeres e recompensas, mas, no entanto, prenhe do futuro cognitivo da humanidade, pois dessa atividade emergiria o pensamento consciente e reflexivo (Halverson, 1987, 63 e 70-71 [c/inserções minhas]).

É tentador imaginar que a “revolução simbólica” do Paleolítico possa corresponder a um “ócio de propósitos” que estaria nos primórdios de uma arte com intenções artísticas. Devemos recordar uma importante crítica a Halverson por parte do antropologista e historiador armênio Levon H. Abrahamian: “A 'arte' (e representação) paleolítica é apenas uma componente do fenômeno sincrético da vida pré-histórica e não uma descuidada 'brincadeira com significantes'” (Abrahamian, 1987, 71).

Alguns Marcos da Arte no Processo de Hominização

Nesta seção, revisarei alguns importantes marcos da evolução criativa humana, tomando por base principalmente o trabalho de Gillian M. Morris-Kay (2010), complementado aqui e ali com outras contribuições, sendo a maioria delas rastreável através da *Wikipedia* em inglês.

O “seixo de muitas faces de Makapansgat”, África do Sul, tem 8,3cm no seu maior diâmetro e uma idade estimada de 3 milhões de anos (época do *Australopithecus*). De cor vermelho-amarronzada, ele tem uma forma que (por pareidolia) lembra uma face humanoide; ele foi transportado para longe de seu local de origem, o que leva a crer que foi valorizado pelo (provável) hominídeo Australopithecino que o encontrou, talvez por causa de sua forma sugestiva (somada à sua cor impressionante) – o que seria indicativo de capacidade de pensamento simbólico (Bednarik, 2013) [Figura 2].



Makapansgat Pebble

FIGURA 2 - O “seixo de muitas faces de Makapansgat”, África do Sul.

Numa caverna em Israel (Qesem, 12 Km a Leste de Tel Aviv), pequenas pedras bonitas multicoloridas colecionadas 300.000 anos atrás podem indicar um gosto estético bastante desenvolvido: a presença das pedras, não usadas na indústria lítica, em uma caverna para onde foram transportadas a partir de outro local, “parece ser o resultado de decisões conscientes e propositadas. Sua presença na caverna revela uma fração de algumas das preferências estéticas e perceptivas dos primeiros humanos que habitaram a caverna de Qesem e seu rico mundo cultural” (Assaf, 2018, 1) [Figura 3].

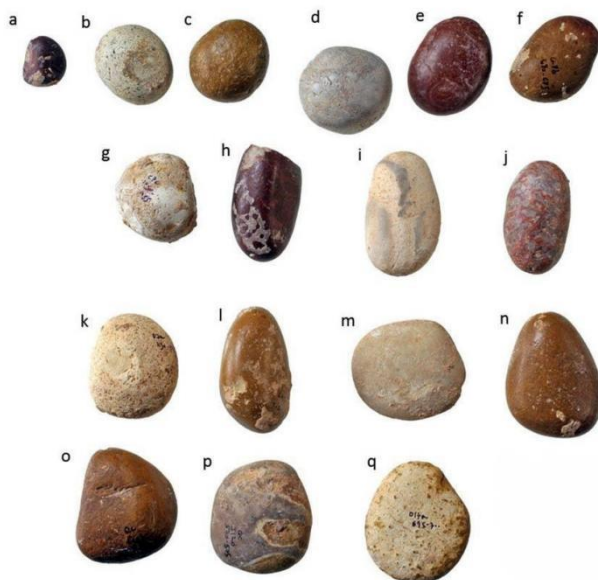


FIGURA 3 - Seixos colecionados 300.000 anos atrás numa caverna em Israel (Qesem, 12Km a Leste de Tel Aviv)

Encontrado em Tan Tan, no Marrocos, um artefato escultórico em quartzito, com 6cm de altura, 2,6cm de largura e 2,3cm de espessura, e idade estimada igual ou maior que 280.000 antes do presente [AP] (a “Vênus de Tan Tan”), época do *Homo heidelbergensis*, tem marcas de impacto em cinco dos oito sulcos que apresenta, sugerindo que eles foram cuidadosamente enfatizados: situados em ângulos quase retos com o plano estratigráfico, esses sulcos, parcialmente naturais e parcialmente artificiais, aparecem em ambos os lados do objeto e realçam seu caráter antropomórfico. Alguns desses sulcos definidores são atribuíveis a pequenas variações na orientação dos grãos do quartzito, alguns foram formados conectando depressões naturais e outros foram formados apenas por percussão [Figura 4].

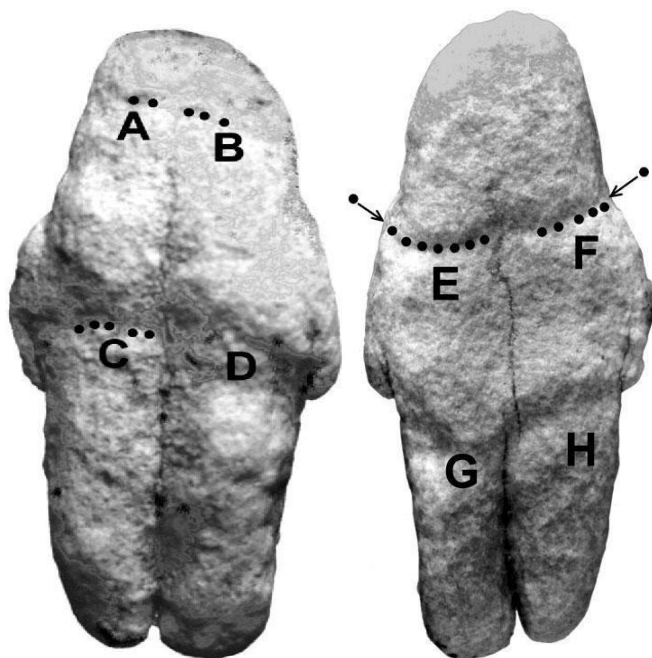
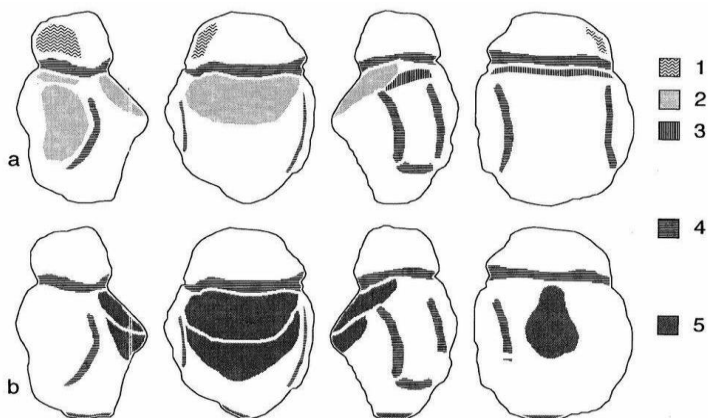
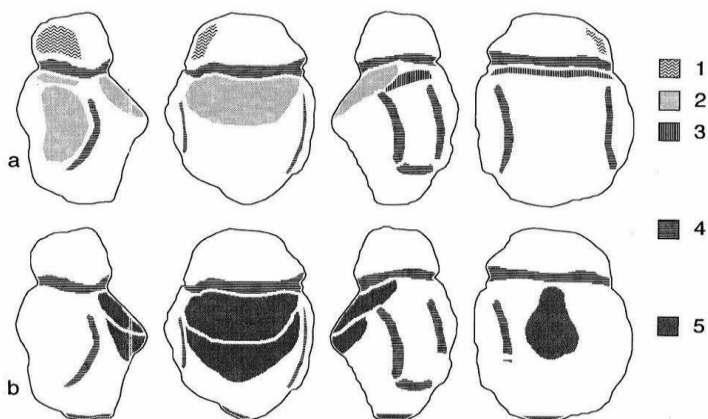


FIGURA 4 – Artefato (“Venus”) de Tan Tan, Marrocos (idade estimada igual ou maior que 280.000 antes do presente, época do *Homo heidelbergensis*) - Fotos mostrando os sulcos trabalhados, com pontos para mostrar evidências de marcas artificiais de impacto.

Outro artefato da época do *H. heidelbergensis*, com idade estimada 250-280.000 AP e encontrado nas Colinas de Golã, na fronteira de Israel com a Síria, é a chamada “Vênus de Berekhat Ram”, em escória, com 3,5cm de altura, 2,5cm de largura e 2,1cm de espessura. Esse artefato também mostra marcas ou sulcos parcialmente naturais e parcialmente artificiais, e muitos acreditam que estes últimos não tinham caráter utilitário [Figura 5].



- 1: shaping and beveling of the right protuberance of the head
 2: scraping
 3: artificial smoothing of the lower plan of the neck groove
 4: grooving
 5: possible abrasion.



- 1: shaping and beveling of the right protuberance of the head
 2: scraping
 3: artificial smoothing of the lower plan of the neck groove
 4: grooving
 5: possible abrasion.

FIGURA 5 - Artefato ("Vênus") de Berekhat Ram (idade estimada 250-280.000 antes do presente, época do *Homo heidelbergensis*), com indicação em inglês das técnicas empregadas para torná-la mais antropomórfica.

Entre os mais antigos padrões decorativos conhecidos encontram-se aqueles em ziguezague em seixos da caverna de Blombos, África do Sul (77.000 AP;

Homo sapiens) [Figuras 6 e 7], e padrões em curvas concêntricas e linhas paralelas do artefato de Quneitra, Colinas de Golã, Síria/Israel (placa de sílex, 7,2cm de altura, 54.000 AP; *Homo sapiens neanderthalensis*) [Figura 8].



FIGURA 6 - Padrões decorativos em ziguezague riscados em um seixo das cavernas de Blombos, África do Sul (77.000 antes do presente; *Homo sapiens*).



FIGURA 7 - Padrões decorativos em ziguezague irregular pintados em um seixo das cavernas de Blombos, África do Sul (73.000 antes do presente; *Homo sapiens*).

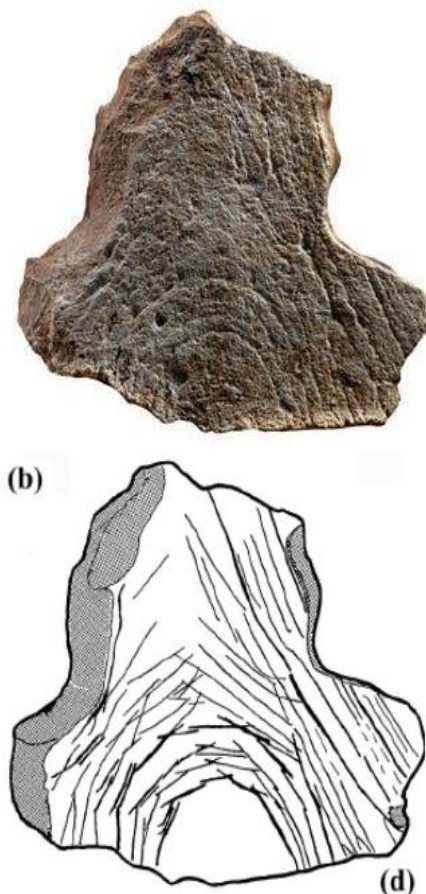


FIGURA 8 - Padrões decorativos em curvas tipo arco-íris e linhas paralelas, Quneitra, Colinas de Golã, Síria/Israel. (54.000 anos antes do presente; *Homo sapiens neanderthalensis*?)

Padrões abstratos artificiais muito mais antigos, contudo, têm sido encontrados, como linhas deliberadas e não funcionais riscadas em ziguezague na superfície de uma concha de 8,5cm de um mexilhão de água doce (*Pseudodon* sp.) na época do *Homo erectus*, entre 540.000 e 430.000 anos (datação a partir do sedimento nela preservado), em Trinil, Java Oriental. O autor dos riscos

tomou muito cuidado para seguir paralelos exatos e unir os 'zigs' e os 'zags' com precisão, de uma forma muito cuidadosa, controlada e premeditada. Esse é o mais antigo exemplo conhecido de sinais feitos apenas para marcar, decorativamente [Figura 9].



FIGURA 9 - Padrões decorativos em ziguezague riscados em uma concha de mexilhão de água doce (*Pseudodon* sp.) em Trinil, Java Oriental (idade estimada 430.000- 540.000 anos antes do presente; *Homo erectus*).

Essa forma simples de figuração pode não ser obviamente “artística” ou tão simbólica quanto aquilo que estava por vir, mas é um passo importante: sugere uma capacidade de abstração parecida com a nossa. Apenas na época do *Homo sapiens*, contudo, aparentam ter surgido nas cavernas marcas em padrões replicados, cada vez mais comuns, apontando para uma evolução da capacidade simbólica.

A paleoantropóloga canadense Geneviève von Petzinger catalogou as primeiras marcas conhecidas nas paredes das cavernas e que aparecem junto dos animais mais impressionantes e identificáveis, e por isso são comparativamente negligenciadas. As mais antigas delas têm cerca de 40.000 anos. Ela descobriu que o número de diferentes 'sinais' não é extenso, como seria de se esperar se fossem feitos sem muita reflexão ou propósito para se comunicar, limitando-se na verdade, na Europa, a 32 'sinais'. Há também uma distribuição bastante uniforme deles ao redor do globo [Figura 10]. Entre esses sinais está o ziguezague, que ocorre em oito das quinze áreas geográficas pesquisadas.

Longe de serem rabiscos aleatórios, enquanto formas visuais simbólicas simples esses sinais parecem representar uma mudança fundamental nas habilidades mentais de nossos ancestrais. Nossa capacidade de representar um conceito com um signo abstrato é algo que nenhum outro animal pode fazer. É também a base para nossa cultura. E conforme Von Petzinger a natureza simples dessas formas de certo modo as torna mais acessíveis universalmente, o que é uma característica importante para um sistema de comunicação eficaz, já que existiria uma possibilidade mais ampla para quando eles poderiam ser usados e para quem os estaria usando (Von Petzinger, 2016 e 2017).

Consistent doodles

The symbols seen on relics from Stone Age Europe are also found in caves throughout the rest of the world. The similarities suggest the marks are more than just random scribbles.

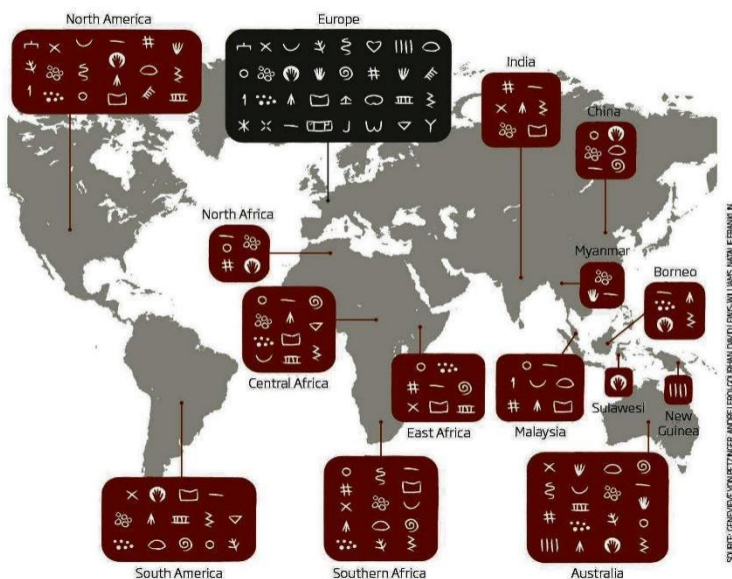


FIGURA 10 - Distribuição ao redor do globo dos sinais abstratos mais comuns da arte pintada nas cavernas. As mais antigas delas têm cerca de 40.000 anos. 65% dos sinais catalogados permaneceram em uso ao longo de milhares de anos.

Principalmente a partir dos estudos da equipe de Von Petzinger, investigadores descobriram que 65% dos sinais catalogados das paredes das cavernas permaneceram em uso ao longo de milhares de anos. Alguns sinais dão a impressão de terem sido utilizados localmente, sem ampla distribuição, enquanto outros foram utilizados em todo o mundo. Parecem evidentes os significados culturais: as formas geométricas não são como uma representação escrita de uma língua falada, mas são representações abstratas e estilizadas de coisas que as pessoas viram no mundo à sua volta. A invenção do primeiro código representou uma enorme mudança na forma como nossos

ancestrais compartilhavam informações. Pela primeira vez, eles não precisavam mais estar num mesmo lugar ao mesmo tempo para se comunicar uns com os outros, e as informações poderiam sobreviver aos seus donos.

Como já foi apontado acima, conforme Harald Haarmann o simbolismo visual abstrato parece ter começado com o *Homo erectus*, mas o *Homo sapiens* teria sido o primeiro criador de imagens em estilo representacional (figurativa). O mais antigo exemplo conhecido de arte representacional foi encontrado numa caverna em Leang Tedongnge, ilhas Célebes (Sulawesi), Indonésia. Um javali das Célebes (*Sus celebensis*) pintado em vermelho há pelo menos 45.500 anos e que é mede 136 x 54 centímetros é a obra de arte naturalista mais antiga conhecida no mundo. Perto do animal foram desenhados outros dois javalis que hoje se encontram menos completos [Figura 11]. Este e outros descobrimentos dão mais peso à opinião de que as primeiras tradições modernas da arte rupestre provavelmente não surgiram na Europa da Era do Gelo, como se acreditou durante muito tempo, e sim fora dessa zona e num momento anterior. De toda forma,

Os componentes da arte incluem cores, padrões e a reprodução da semelhança visual. As formas de arte 2D e 3D criadas pelos europeus do Paleolítico Superior há pelo menos 30.000 anos são conceitualmente equivalentes às criadas nos últimos séculos, indicando que a cognição humana e a atividade simbólica, bem como a anatomia, [já] eram totalmente modernas naquela época (Morriss -Kay, 2010, 158).

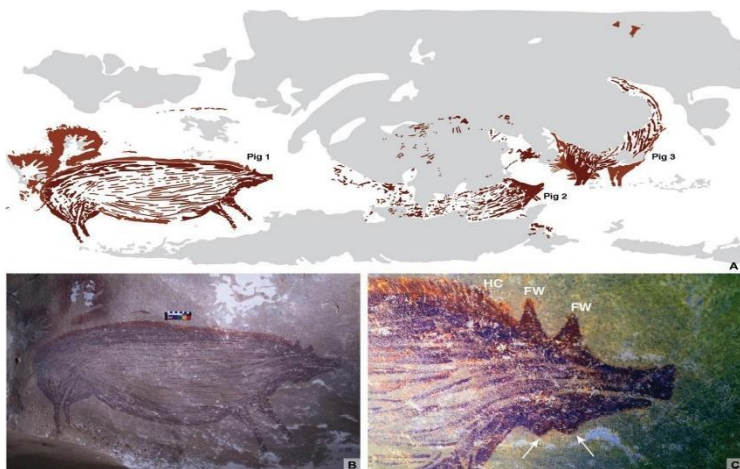


FIGURA 11 - O mais antigo exemplo conhecido de arte representacional: javali (porco selvagem) das Célebes (*Sus celebensis*) pintado em vermelho, há pelo menos 45.500 anos (*H. sapiens*), numa caverna em Leang Tedongnge, ilhas Célebes (Sulawesi), Indonésia, próximo a outros javalis hoje mal preservados.

Os grandes impulsionadores da evolução humana têm sido a criatividade e a cooperação. Até onde percebemos hoje, essas características são muito mais antigas do que se pensou por muito tempo, e elas são, sob um ponto de vista darwinista, implusionadoras da evolução de nossa gregária espécie. Denis Dutton argumentou em *The Art Instinct* que os gostos humanos nas artes não são, como a crítica artística e a teoria acadêmica propuseram no século passado, somente construções sociais: são traços evolutivos, moldados pela seleção natural. Nosso “amor pela beleza”, por exemplo, seria inato, o que se percebe, por exemplo, no compartilhamento de muitos gostos estéticos por culturas remotas (Dutton, 2009/2010). Pode-se, no entanto perguntar: o que caracteriza filosoficamente o impulso humano inato pela arte e para a arte?

Alguns Teóricos Sobre o Fazer da Arte pelo Homem

Jorge Oteiza, na conferência “Terminación poética y prolongación estética del Arte Contemporáneo” [sobre o grande escritor peruano César Abraham Vallejo Mendoza (1892-1938)], no Instituto de Arte Contemporáneo de Lima, Perú, em abril de 1960, propôs que “A arte é um tratamento particular, em termos rigorosamente espaciais, visuais, do tempo [T] interior do homem. Esse T interior, T existencial, T vital, T psicológico, é o verdadeiro objeto metafísico da arte. É o tempo que produz no homem uma incomodidade existencial” (cit. em Mendizábal, 2014, 10). Para Fernando Golvano Gutiérrez (2017, 130 [c/ inserção minha]), a especulação de Oteiza “se projeta fenomenologicamente desde o presente até [pelo menos] as origens da arte do período Neolítico²³⁸ para encontrar uma essência do vazio existencial, que foi tomando formas diferentes no curso do tempo histórico”. Seria a arte o resultado de uma “incomodidade existencial” diante da passagem do tempo e face a uma pulsão inata para preencher nosso “vazio”?

Certamente (mas não de forma explícita) tendo em mente a concepção platônica (no *Timeu*, 37d) do tempo como “imagem móvel da [imóvel] eternidade” - eternidade que seria como que uma permanência atemporal no espaço -, Oteiza propôs, na conferência de Lima (1960), que

²³⁸ Época dos Cromlechs do país basco. “Mientras Egipto curaba la angustia del vacío con cataplasmas de arquitecto, en el cromlech neolítico vacío, el vasco había aprendido a dominar y vivir los grandes vacíos” (nota de Jorge Oteiza, de 1964; parte de um conjunto de notas aparentemente elaboradas com com a intenção de acompanhar uma reedição do texto da *Carta a los artistas de América sobre el arte nuevo en la posguerra*, de 1944, e que hoje se encontram no fundo documental da Fundación Museo Jorge Oteiza. Em Oteiza, Jorge [de]. *Interpretación estética de la estatuaría megalítica americana [e] Carta a los artistas de América sobre el arte nuevo en la posguerra*. Alzuza: Fundación Museo Jorge Oteiza/Fundazio Musseoa Jorge Oteiza, 2007, p.468 n. 98).

A arte busca solução para esse T interior e espiritual, por meio de um tratamento desse T com outros 2 Tempos de natureza distinta: o T da realidade exterior, T contínuo da natureza, que se confunde com o movimento, e o T neutro indiferente – digamos, intemporal [atemporal] – que é o T zero das figuras geométricas, dos entes matemáticos ou ideais. Esses três Tempos se integram no primeiro membro de uma equação, para produzir como solução, no segundo membro, uma nova natureza, a do ser estético, um quarto T estético que garante a transcendência e a imutabilidade da obra de arte (cit. em Mendizábal, 2014, 11).

Propondo-se a oferecer um vislumbre da “nova natureza” através de exemplos espaciais sugestivos do “tempo zero”, Oteiza volta-se para Kazímír Malévitch (1878-1935), em quem reconheceu um valoroso e profético precursor (Oteiza, “Propósito experimental 1956-1957”, ‘relatório’/manifesto que acompanhou sua participação escultórica na IV Bienal de São Paulo, 1957)²³⁹:

Malévitch significa o único fundamento vivo das novas realidades espaciais. No vazio do plano [ele] nos deixou uma pequena superfície, cuja natureza formal leve (*liviana*), dinâmica instável, flutuante, é preciso entender em todo o seu alcance. Eu a descrevo como [sendo] a Unidade Malévitch. Se o pintor acreditou produzi-la com sua intuição, já é hora de raciociná-la (cit. em Muñoa, 2006, 148).

Essa, porém, não foi única definição da “Unidade Malévitch” (‘uma pequena superfície de natureza formal leve, dinâmica, instável, flutuante, no vazio do plano’); no

²³⁹ A forma mais comum de referência ao texto “Propósito experimental” (ao qual não tive acesso direto) é: Oteiza, Jorge. “Propósito experimental 1956-1957”. IV Bienal de São Paulo. Escultura de Oteiza: catálogo. Madri: [Autoeditado] Gráficas Reunidas, S.A., 1957, sem paginação. Reimpresso em edição facsimilar alusiva à exposição de São Paulo, 1957, celebrada no Museo Oteiza (11 de maio-22 de setembro de 2007). Alzuza (Navarra): Fundación Museo Jorge Oteiza, 2007.

mesmo manifesto, numa seção que tem como epígrafe “A Função antes que a Forma”, e que começa logo após a passagem acima citada, Oteiza diz que “A Unidade Malévitch é um quadrado irregular com capacidade de trasladar-se por toda a superfície vazia mural [= de um plano], em trajetos diagonais”. Oteiza concebeu a “Unidade Malévitch” como um quadrilátero com um ângulo reto, estático, e outro não-reto, dinâmico, que remete às formas trapezoidais irregulares que Malévitch representou em seus quadros buscando simbolizar a relação entre a permanência e a mudança. Tridimensionalmente, a “Unidade Malévitch” consiste em um quadrado sem dois de seus ângulos retos, obtendo-se desse modo um corpo geométrico irregular, a partir do qual podem ser traçadas ao mesmo tempo, a partir de sua natureza estrutural, linhas horizontais e diagonais (Echeverría Plazaola, 2008, 162).

No limite entre o permanente, imóvel, que remete à imutabilidade e a eternidade, e o impermanente, móvel, que remete à mutabilidade e à temporalidade, conforme Felix Feldman (Feliks Fel'dman), Malévitch havia postulado o “Zero da forma como “fronteira ontológica entre o fenomenal e o numenal²⁴⁰”, como que uma representação da

²⁴⁰ Codrina-Laura Ioniță apontou que o texto do manifesto do Suprematismo (movimento fundado por Malévitch) de 1915 “descreve quase nos mesmos termos que aqueles dos escritos místicos tradicionais o ato do afastamento progressivo do mundo empírico e material em direção ao invisível e essencial, com preservação (ou obtenção final) apenas de certa ‘sensitividade’ considerada como vivência ‘pura’ quando se alcança [ou se retorna a] o ‘zero da forma’, o ‘deserto’ das representações (ou a representação do ‘deserto’ sem objetos) onde nada é reconhecível exceto essa sensibilidade pura” (Ioniță, 2010; Ioniță, 2011, 178-185 [c/ inserção minha]); cit. em Fernandes, Edrisi. “As bases pitagórico-platônicas da relação homem-espaco no suprematismo russo”. Em: Oscar Federico Bauchwitz, Dax Moraes, Edrisi Fernandes (Orgs.), *O Homem e o Espaço*. Natal: PPGFIL, 2017, pp. 143-175, cf. pp. 152-53, remetendo a Ioniță, Codrina-Laura. “L’au-delà du visible ou l’abstraction dans l’art”. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Philosophia*, 1, 2010: 107-123; Ioniță, Codrina-Laura. *Imanență și Transcendență în Arta Abstractă* {versão revista de “Imanență și transcendență în arta abstractă a secolului XX” (Tese de doutoramento).

“transformação das características espaciais em um zero matemático, e das características temporais e da massa dos corpos no infinito” (Feldman, 2008)²⁴¹. Oteiza, por sua vez, entendeu que algo semelhante ao “Zero da forma” constitui o telos da arte, quando propositadamente

o artista reduz a expressão, desmontando o espaço do tempo, a razão visual da imagem da indeterminação móvel exterior, e sua arte se conclui neste emocionante e supremo realismo metafísico, de contenção do tempo, de incomunicação com a realidade [exterior], de proteção espiritual. [Trata-se] da Primeira desocupação total do espaço, ponto de chegada igual a zero, primeiro silêncio visual absoluto - solto de tudo -, no qual o homem toma posse íntima da sua realidade espiritual e de sua liberdade²⁴² (cit. em Golvano Gutiérrez, 2017, 129).

O historiador da arte britânico John Milner acreditou ter enxergado no “Quadrado Negro [sobre fundo branco]” de 1915, de Malévitch, uma expressão estática da dinâmica transformadora da permanência e geradora de mudanças:

(...) A diagonal do quadrado preto tem quase o mesmo comprimento da borda da tela, de modo que se aproxima de uma proporção de 1:raiz quadrada de 2, um número irracional. Essas relações internas revelam ritmo e energia dentro da forma. Ali estão os primeiros sinais do potencial adormecido dentro do 'zero da forma' de Malévitch. A proporção 1: raiz quadrada de 2 também se relaciona com a 'progressão do quadrado', que é o tamanho do quadrado produzido dentro de um círculo desenhado dentro de um quadrado. A relação

Université de Bourgogne, Dijon, França/Universitatea “Al. I. Cuza”, Iași, România, 2006}. Iași: Artes, 2011, pp. 178-185].

²⁴¹ No original russo as expressões em parenteses são “онтологическая граница между феноменальным и ноуменальным” e “превращения их пространственных характеристик в математический 0, а временных характеристик и массы тел - в бесконечность”.

²⁴² Oteiza, Jorge. “Hacia un arte crómlech”, escrito s/ data (c. 1961). Archivo Fundación Museo Jorge Oteiza, documento 9961 (AFMJO, ID: 9961).

também é evidenciada pelo desenho de um segundo quadrado em 45° em relação ao primeiro para formar um octógono. Uma vez que suas relações internas começam a ser aparentes, muitas outras progressões e desenvolvimentos possíveis ilustram o poder do Quadrado Negro como um gerador de formas (Milner²⁴³, cit. em Bois, 2003).

Yve-Alain Bois, professor de arte moderna, recorda que os quadrados de Malévitch eram sempre irregulares (“ele queria ter certeza de que os observadores perceberiam a irregularidade de sua figura geométrica”), apontando ainda que

Os primeiros a comentar sobre a falta de determinação geométrica na obra de Malévitch (e notavelmente que seus quadrados nunca eram quadrados ou paralelos às bordas do quadro) foram Donald Judd e Mel Bochner por ocasião da retrospectiva do pintor no Guggenheim em 1974 (Judd na edição de março/abril de 1974 da *Art in America*; Bochner no *Artforum* de junho de 1974). Desde então, a afronta constante e deliberada de Malévitch à racionalidade da geometria tornou-se um elemento essencial (*staple*) da literatura sobre Malévitch (a tal ponto que, quando um desenho é perfeitamente geométrico, é suficiente para Nákov, em seu *Catalogue raisonné*²⁴⁴, descartá-lo como produzido por um de seus alunos - Lissitzky, por exemplo) (Bois, 2003).

Os elementos de irracionalidade matemática e geométrica na obra de Malévitch têm simultaneamente a função de sugerir uma menor racionalidade do mundo fenomenal em relação à racionalidade do mundo numenal e de propor que certa “irracionalidade” artística, insinuada

²⁴³ Milner, John. *Kazimir Malevich and the Art of Geometry*. New Haven: Yale University Press, 1996.

²⁴⁴ Nakov, Andrei. *Kazimir Malewicz, Catalogue raisonné*. Paris: Adam Biro, 2002.

pela abstração geométrica e pelo esvaziamento da forma, pode contribuir para a abertura do espaço a construções mais transcendentais. Essa proposta encontrou importante repercussão em Oteiza, que viu o “Quadrado negro sobre fundo branco” de 1915 como prefiguração da “extensão formal” do espaço a partir do vazio do plano e o “Quadrado branco sobre fundo branco” de 1918 como “reiteração metafísica do vazio” ou ‘consciência metafísica do espaço’” (Álvarez, 2003, 130)²⁴⁵.

Na obra teórica de Oteiza uma “categoria programática chave” é a “desocupação”, definida por Mendizabal, (2014, 3) como “ativação de um espaço receptivo por meio da criação de um vazio”. Se, conforme Platão, Cícero e Montaigne, Filosofar é aprender a morrer, para Oteiza (no manifesto “Propósito experimental 1956-1957) “O que nasce esteticamente como desocupação [= reconfiguração] do espaço, como liberdade, transcende como um lugar fora da morte” (cit. em Mendizabal, 2014, 26). As reflexões de Oteiza em 1957 estão em sintonia com outras presentes em *Interpretación estética de la estatuaría megalítica latina*, publicado na Espanha em 1952, mas fundamentalmente elaborado quando da estadia do autor na América Latina (1934-1948), e sobre a qual Bernadette Panek escreveu:

Nesse documento textual Oteiza debate sobre a descoberta da morte por parte do ser, e o procedente sentimento trágico da vida. Fala a propósito da angústia do indivíduo diante do falecimento, do medo ao espaço e do terror cósmico. Profere sobre o instante em que o homem descobre a existência da extinção em si mesmo, sua própria morte pessoal e

²⁴⁵ Para mais sobre Oteiza e Malévitch veja-se Larrabaster Lezamiz, Jesús Ignacio. *Oteiza y Malévich. El proyecto de cementerio Izarrak Alde (del lado de las estrellas) para Ametzagaña* (Tese de doutoramento em Teoria e Prática da Escultura Atual). Lejona: Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 2015.

absoluta, momento no qual surge no ser o temor ao nada. E em seguida pondera sobre uma vazão para o perecimento, quando se dirige para o lado mágico da vida. Ou seja, propõe a criação, a fabricação estética do perdurável como salvação do homem. E por este caminho discute sobre a angústia criadora do artista para encontrar os meios e a forma desse produto artístico de suprema validade, *no qual se instala o homem com suas coisas fora da ação da morte*²⁴⁶ (Panek, 2014, 77).

Em suas reflexões sobre a morte e a vida, o nada como negação ou como possibilidade absoluta, Oteiza escreveu: “O H [Homem] se nos aparece sempre em sua dupla definição no mundo, desde a cidade, com sua razão vital, de Ortega [y Gasset], e com sua razão existencial, o H ser para a M [Morte], de Heidegger²⁴⁷, com sua suprema razão metafísica, o s.t. [sentimento trágico] e sua solução final, estética, espacial, objetiva e transcendente” (Oteiza, s/ data, 3).

Para Oteiza, a angústia da finitude e o medo da morte levam a espécie humana a uma “solução religiosa” ou a uma “solução estética”:

(...) deve ser terrível quando o homem descobre a existência da morte em si mesmo, sua própria morte pessoal e absoluta. E é nesse momento que nasce no homem o sentimento trágico da vida, tal como hoje o sentimos cada um de nós, o terror ao nada, o medo de desaparecer sem ter ganhado a eternidade. (...)

Há duas soluções definitivas (...) para este problema da morte: ou se crê na outra vida

²⁴⁶ Panek remete a Oteiza, 1952, 29-30; Oteiza, 2007, 105-106.

²⁴⁷ Sobre as possíveis e limitadas influências do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) sobre Oteiza veja-se Rodríguez Mancini, Santiago. *Jorge Oteiza lector de Heidegger. ¿Jorge Oteiza escultor heideggeriano?* (Dissertação de mestrado em Filosofia, religião e cultura contemporânea). Córdoba, Argentina: Universidad Católica de Córdoba, 2013. Lê-se à p. 6: “En cuanto a las ocasiones en las que Oteiza cita a Heidegger, algo parece reunir el conjunto. Es como un deseo de coincidir o, más bien, de que Heidegger coincida con sus reflexiones”.

(solução religiosa tradicional) ou a solução estética: ante a dor de desaparecer, uma determinação suprema e difícil, de permanecer. Ante o disparate da morte, o disparate criador da salvação, o da fabricação estética do perdurável.

Esta última informação, que é a que nos interessa neste trabalho e sobre a qual nos corresponde termos hoje alguma informação, alguma sabedoria, nas culturas primitivas foi consequência de um forte instinto mágico.

A angústia criadora do artista é o desespero metafísico para achar os meios e a forma desse produto artístico de suprema validade [= a arte], na qual se instala o homem fora da ação da morte (Oteiza, 1952, 29-30; 2007, 105-06).

Podemos dizer, então, que ao invés de ter por trás de si um “ócio de propósitos”, como queria Halverson, para Oteiza a arte desponta como “solução estética” frente à “incomodidade existencial” causada pelo tempo e pela morte.

A arte rompe com a norma trágica da perecibilidade ao emular o “tempo neutro indiferente” dos entes ideais; “a arte é o domínio sobre a morte concedido por Deus ao homem. A arte é este produto sobrenatural que está sobre a natureza normal de tudo o que a integra” (Oteiza, 1952, 118; 2007, 214). Seu valor catártico e redentor é evidente:

A obra de arte responde em seu verdadeiro resultado a uma vontade superior do homem. É uma comunicação superior. Só às vezes o homem, encerrado com sua vida e morte nesta atividade incessante com seu mundo, consegue expulsar para a realidade externa alguns seres - produto artístico - que sobrenadam no rio das memórias e dos desaparecidos que é história e que permanecem pulsando, resistindo misteriosamente à morte, à decomposição. Toda esta classe de objetos tem um mesmo ser, o Ser Estético (Oteiza, 1952, 49; 2007, 125).

A arte escapa do espaço-tempo da natureza e da morte para o espaço-tempo arquetipal, lugar de “um tempo imobilizado no espaço ideal da geometria” (Mendizabal, 2014, 11), um tempo estético, ideal, que proporciona ao homem um alívio face à mutabilidade e à perecibilidade. Para Oteiza, a função da arte seria aquela de transformar o tempo subjetivo (interior e espiritual) da consciência humana, “a 'incomodidade existencial' que definirá com frequência tomando de Miguel de Unamuno o conceito de 'sentimento trágico da vida'” (Mendizabal, 2014, 1), mediante a ativação de espaços receptivos à transcendência.

Associo o entendimento de Oteiza sobre a “desocupação” a uma reflexão de Peter Sloterdijk, recordando René Char: “Se o homem, de vez em quando, não fechasse soberanamente os olhos logo não haveria nada que merecesse ser contemplado²⁴⁸” (Sloterdijk, 2001, 195). O mesmo Sloterdijk, evocando Platão²⁴⁹ e apontando para uma revisão da mímese platônica pela filosofia heideggeriana da técnica, sugere que

tudo o que é obra [de arte] pretende negar o Ser substancial pela representação, e a completá-lo. (...) As obras de arte são, em verdade, como aquelas da técnica, os filhos do

²⁴⁸ Na citação de Sloterdijk [em *Essai d'Intoxication Volontaire (Selbstversuch, conversa com Carlos Oliveira em 04/09/1994, publ. em 1996)*, seção XV, “*Porquoi disons-nous plutôt quelque chose que rien?*”, “*Si l'homme, de temps en temps, ne fermait pas souverainement les yeux, il n'aurait bientôt plus rien qui mérite d'être contemplé*”. No original de René Char, “*Si l'homme par fois ne fermait pas souverainement les yeux, il finirait par ne plus voir ce qui vaut d'être regardé*” [Char, René. *Feuillets d'Hypnos* (1940-44, publ. em folhetos avulsos em 1946 e no livro *Fureur et Mystère* em 1948, seção 59). *Fureur et Mystère*. Paris: Gallimard, 1948, p. 33, e 1962, p. 99; *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1995, p. 189].

²⁴⁹ “A partir de Platão, as criações da técnica e da representação pela imagem passam por formas deficientes do Ser” [“*L'Heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*” (*Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, 2000; trad. do alemão por Olivier Mannoni, 2000), em Sloterdijk, 2001, 224-25)].

nada – ou, pelo menos, somente as meias-irmãs do Ser verdadeiro. Elas são criaturas da ilegalidade ontológica, devendo ser compreendidas como isentas de imagem original, como simples atenuações do Ser, não garantidas pelas origens e inessenciais, no sentido forte deste termo. Nelas, um aporte de não-ser (néant), incapaz de alcançar o conceito, escava para si (se creuse) um lugar no mundo denso dos dons naturais e fundamentais. (...) Quem quiser ler a história da arte e da técnica como uma história do Ser só pode, onde quer que esteja, notar perdas (déperissements): o esquecimento do Ser, o fim da história da arte como história da substância [= essência], a queda da humanidade no impossível²⁵⁰, a batalha multimidiática pelas almas mortas. (...) A modernidade, como milênio de artificialização crescente, tem sua substância na técnica como 'conquista progressiva do nada' (Sloterdijk, 2001, 225, 226, 227 e 229).

Como podemos conciliar o otimismo de Oteiza em relação à arte com o “pessimismo” de Platão e sua herança de arte como cópia imperfeita e esquecimento do Ser? A fórmula reside em aprender a fechar *soberanamente* os olhos, como grifou Bataille na epígrafe ao seu *Méthode de Méditation* (1947), evocando René Char: “Se o homem às vezes não fechasse *soberanamente* os olhos, acabaria por não ver mais o que vale a pena ver”²⁵¹ (Bataille, 1973, 192).

Ao não aceitar o fechamento dos seus olhos em tempo ou espaço impostos pela artificialização ou pelo autoritarismo, ou o fechamento dos olhos a certas imagens

²⁵⁰ “A vontade (...), instalando-se na técnica, abala a terra e a engaja nas grandes fadigas, na usura e nas variações do artificial. Ela força a terra a sair do círculo do seu possível (...) e a empurra naquilo que não é mais o possível e que, portanto, é o impossível” [M. Heidegger, “Dépassement de la métaphysique” (*Überwindung der Metaphysik*)/“Ultrapassagem da metafísica”, 1938-39], em *Essais et Conférences*, trad. André Préau. Paris: Gallimard, 1958, p. 94 (cit. em Sloterdijk, 2001, 227 n. 1)].

²⁵¹ “Si l’homme parfois ne fermait pas souverainement les yeux, Il finirait par ne plus voir ce qui vaut la peine d’être vu”.

ou realidades “inconvenientes”, “inapropriadas” ou “imorais” segundo opinião alheia, o artista pode abrir seus olhos, e aqueles dos admiradores da sua obra, para aquilo que merece ser contemplado. E aqui cito um ensinamento de J. R. R. [John Ronald Reuel] Tolkien (1892-1973), na sua conferência “Fairy-Stories” (“Estórias de Fadas”, 08/03/1939²⁵²) - que também faz recordar Platão -, na exposição de Jeffrey M. Morrow: “De acordo com Tolkien, não escapamos da realidade para algum outro lugar; ao invés disso, escapamos para a realidade (...). A fantasia nos liberta para vermos o mundo de maneira diferente de como a cultura circundante gostaria que o víssemos” (Morrow, 2017, cit. a partir do *ebook*²⁵³). Nas palavras do próprio Tolkien, no epílogo ao ensaio “On Fairy-Stories”:

Provavelmente, todo escritor [podemos extrapolar: ‘todo artista’] que faz um mundo secundário, uma fantasia, todo subcriador, deseja em alguma medida ser um criador real, ou espera estar baseado na realidade: espera que a qualidade peculiar desse mundo secundário, se não todos os detalhes, sejam derivados da Realidade, ou que estejam fluindo para ela. Se ele de fato atinge uma qualidade que pode ser razoavelmente descrita pela definição do dicionário como “consistência interna da realidade”, é difícil conceber como isso pode ocorrer se a obra não participa de alguma forma da realidade²⁵⁴. A qualidade peculiar da “alegria” na fantasia bem-sucedida pode, portanto, ser explicada como um súbito vislumbre da realidade ou verdade subjacente. Não é apenas um “consolo” para a tristeza deste mundo, mas uma satisfação e uma resposta a essa pergunta: “É verdade?”. A resposta a esta pergunta que dei no início foi (bastante acertadamente): “Se você construiu bem o seu

²⁵² Conferência depois adaptada e publicada como o ensaio “On Fairy-Stories” e incluída, p. ex., em *Tree and Leaf* (Londres, 1964; Boston, 1965) e no Apêndice à compilação *Tales From the Perilous Realm* (1997, reed. 2007).

²⁵³ Seção “Tolkien’s Theology of Phantasy”.

²⁵⁴ Recorde-se agora o ensinamento de Nicolau de Cusa que citamos acima.

mundinho, sim: é verdade naquele mundo". Isso é suficiente para o artista (ou a parte artística do artista). Mas na "eucatástrofe" [a consolação do Final Feliz] vemos numa breve visão que a resposta pode ser maior – ela pode ser um lampejo ou eco distante do *evangelium* [a Boa Nova] no mundo real (Tolkien, 1964, 61-62, e 2014, 77-78 *itálico original [c/ acréscimos, esclarecimentos e grifo meus]*).

Enquanto alternativa ao Ser do mundo ou como modo fantástico de ser no mundo, a arte é uma "criação mítica" no sentido apontado por Stratford Caldecott:

A Mitopeia é a faculdade de fazer, de criatividade, e é uma parte essencial de nossa humanidade. Pode ser escapismo em certo sentido, mas neste caso estamos falando (como Tolkien coloca em seu ensaio sobre *Estórias de Fadas*) de uma fuga para a realidade. O mundo do cotidiano - enfadonho, banal, monótono, sem sentido – é a prisão da qual esse tipo de fantasia²⁵⁵ busca nos libertar, não nos distraindo do real, mas nos mostrando os padrões e significados mais profundos que estão ocultos dentro dele (Caldecott, 2003, 2-3).

Se, para Sloterdijk, nas obras de arte "um aporte de não-ser, incapaz de alcançar o conceito, escava para si um lugar no mundo denso dos dons naturais e fundamentais", para Tolkien, segundo Reno Lauro, "a recuperação

²⁵⁵ Em seu ensaio "On Fairy-Stories" Tolkien define Fantasia não como "o poder de dar a criações ideais a consistência interna da realidade", que é uma ideia antiga - mais aproximada à arte enquanto "realização da expressão que dá (ou parece dar) 'a consistência interna da realidade' (...), o elo criativo entre a Imaginação e o resultado final, Subcriação" -, mas num sentido "que combina seu uso mais antigo e superior, como sendo um equivalente da Imaginação, com as noções derivadas de 'irrealidade' (isto é, de dessemelhança com o Mundo Primário), de liberdade da dominação do 'fato' observado e, em suma, como um equivalente do fantástico. Estou, portanto, não apenas ciente, mas feliz com as conexões etimológicas e semânticas da fantasia com o fantástico: com imagens de coisas que não apenas 'não estão realmente presentes', mas que na verdade não podem de modo algum (*at all*) ser encontradas em nosso mundo primário, ou que geralmente acredita-se que não se encontram ali".

imaginativa²⁵⁶ não é uma fuga onírica da realidade, mas uma escapada para a realidade para escavar a clareza da visão, permitindo-nos ver a vida cotidiana – formas, e padrões de comportamento - 'como devemos (ou deveríamos) vê-los'²⁵⁷ (Lauro, 2008, 70). Lauro entende que para Tolkien “a criatividade humana não é uma faculdade de colher mecanicamente, como simples arte pela arte, mas é uma prática de recuperação ligada ao tecido da existência cotidiana. É uma chamada para *confrontar o mundo, resistir a ele e transformá-lo*” através da vivência de uma forma esquecida e recuperável de Ser no mundo (Lauro, 2008, 70; itálico original). A conexão entre Heidegger e Tolkien passa, então, a ser mais clara, e Lauro escreve:

Em seus escritos posteriores, Heidegger identifica a Arte e a Tecnologia como dois modos possíveis, e de certa forma relacionados, de desocultar (revelar) a veracidade oculta das entidades. Para Heidegger - que, como Tolkien, está igualmente preocupado com o papel emergente da mecanização no início do século XX e com seus efeitos sobre o que significa ser um 'ser humano' - a arte é um modo de revelação baseado nas práticas cotidianas de ser-no-mundo. Através da arte não apenas revelamos entidades como Ser-no-mundo verdadeiramente, mas Heidegger crê - de forma muito parecida com Tolkien – que o único modo autêntico, para os seres humanos, de comportar-se, viver, agir praticamente, é habitar poeticamente, desocultando aquilo que ainda não está presente. Habitamos como seres poéticos cujo

²⁵⁶ Para Tolkien, “Fantasy, Recovery, Escape, Consolation” (Fantasia, Recuperação, Fuga, Consolação) são mecanismos da Imaginação; a “Recuperação” é a retomada de uma perspectiva correta, um “refrescamento da visão” que pode remover “o filme da familiaridade”.

²⁵⁷ “Imaginative recovery is not a dreamer’s flight from reality but is an *escape into reality* to excavate clarity of vision, allowing us to see everyday life - forms and patterns of behaviour ‘as we are (or were) meant to see them’ [citação de *On Fairy Stories* (Tolkien, 1964, 52; 2014, 67)]”.

ofício (*craft*) está ontologicamente ligado a quem somos e ao tipo de mundo em que vivemos. Como ofício praticado e expressão de habilidade técnica (*τέχνη*), a arte partilha com a tecnologia sua função como modo de revelação (Lauro, 2008, 73-74).

Quanto a aproximações entre Heidegger e Oteiza, pode-se dizer que ambos estiveram atentos ao “esquecimento do Ser” e aos malefícios da técnica, sendo que em sua *Interpretación estética de la estatuaría megalítica latina* o escultor basco “alega a necessidade em devolver o encanto àquilo que a ciência desencanta, tanto quanto deve, como plástico, vigiar tudo aquilo que a ciência descuida” (Panek, 2014, 80)²⁵⁸.

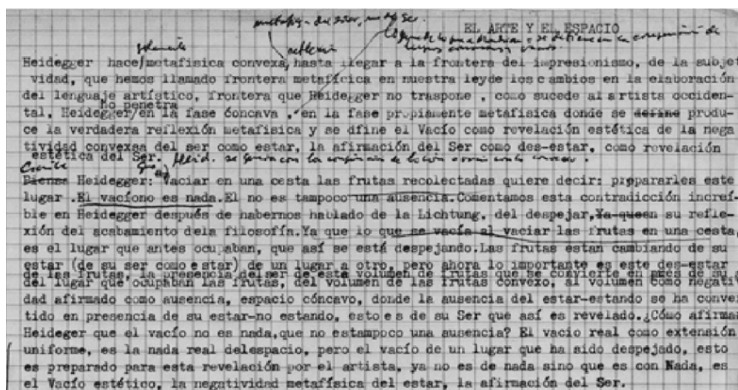


FIGURA 12 – Anotações de Jorge Oteiza sobre Eduardo Chillida, Martin Heidegger, Kunst und Raum, 1969. “El Arte y el Espacio”, texto datilografado com apontamentos manuscritos, reprod. a partir de Cirauqui, Manuel (Curador), *El Arte y el Espacio/Arte eta Espazioa*. Bilbao: Museo Guggenheim Bilbao, 2017, p. 125.

Heidegger e Oteiza também se aproximam por outras veredas; conforme Pilar Muñoa, este último, “sabedor de

²⁵⁸ Disse Oteiza (1952, 47; 2007, 123): “Yo no busco ni tengo interés en estar de acuerdo (...) con la ciencia. Es más, debo reencantar todo lo que ella desencanta: debo, como plástico. Vigilar todo lo que ella descuida”.

que Heidegger havia recorrido ao alemão antigo, como ele mesmo às raízes do *euskera* [o idioma basco], em suas indagações sobre o espaço”, elocubrou sobre a possibilidade de que seu colega escultor basco Eduardo Chillida Juantegui (1924-2002), parceiro de Heidegger no projeto colaborativo *Die Kunst und der Raum* (“A Arte e o Espaço”)²⁵⁹, de 1968-1969, que resultou num livro²⁶⁰ sobre o qual Oteiza escreveu alguns apontamentos [Figura 12], “informasse o filósofo alemão sobre o paralelismo entre as reflexões que cada um por seu lado havia realizado e que concluíam, segundo ele, em uma ‘coincidência assombrosa’ entre seu ‘vazio-cromlech’ como ‘desocupação’ espacial e o *Lichtung*, vazio arredondado, claro do bosque, ‘clareira’ espacial de Heidegger” (Muñoz, 2006, 213)²⁶¹. Oteiza teria

²⁵⁹ Cf. Groth, Miles. “Arte y vacío: espacio y lugar en Heidegger y Chillida”. *Thémata. Revista de Filosofía*, 57, 2018: 291-321.

²⁶⁰ Em 1969 foi publicada a obra *Die Kunst und der Raum*, com texto de Heidegger (abreviado/adaptado da conferência de Heidegger na Galeria Erker, de Sankt Gallen, Suíça, em 03/10/1964 [“Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum”, inédita até 1996], em razão de uma exposição da obra do escultor figurativo alemão Bernhard Heiliger), e 7 lito-colagens + 1 litogravura (na capa) de Eduardo Chillida. Veja-se Chillida, Eduardo. *Martin Heidegger: Die Kunst und der Raum*. St. Gallen: Erker, 1969 (Edição A: Erker Verlag, com trad. em francês, *L’Art et l’Espace*, por Jean Beaufret e François Fédier, 150 exemplares sem suplemento; Edição B: Erker-Presse/Zollikofer & Co., números 1-25, com suplemento de litogravuras assinadas e numeradas); Heidegger, Martin. *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum/Die Kunst und der Raum//Observaciones relativas al arte – la plástica – el espacio/El arte y el espacio// Oharkizunak arteari, plastikari eta espazioari buruz./Artea eta espazioa* (edição trilingue alemão/castelhano/euskera). Pamplona/Iruña: Universidad Pública de Navarra/Nafarroako Unibertsitate Publikoa, 2003.

²⁶¹ Juan Daniel Fullaondo escreveu o seguinte texto para acompanhar uma fotografia da escultura “Desocupação da esfera (versão A)” de Oteiza (depois intitulada “Conclusão experimental nº 2”), realizada antes da ida deste a São Paulo: “Oteiza, 1958, fase final da série ‘Desocupação da esfera’. Se, operando com o Mondrian ortogonal (...), encurvamos a pintura no espaço a 3 dimensões do escultor, até unirem-se os extremos de seus eixos de de separação espacial, convertemos seus espaços múltiplos em um, redondo e vazio, um espaço único (*solo*) e sem tempo, de conclusão experimental. Ademais, esse vazio arredondado, vazio-cromlech de Oteiza por desocupação espacial, corresponde ao *Lichtung*, vazio arredondado por “clareira” de Heidegger. Impressionam as

acreditado nas similaridades de seu pensamento com o de Heidegger quanto a uma “metafísica do lugar”, bem como nos postulados sobre o “esvaziamento” (ou “desocupação”) em suas implicações construtivas. E há evidências de que experimentaram reflexões muito parecidas sobre o espaço-tempo do ser e o lugar-ocasião da criação - não apenas da arte, mas também da própria hominização.

À Guisa de Conclusão

Em entrevista à revista *National Geographic* de abril de 2017, Augustín Fuentes, autor de *The Creative Spark: How Imagination Made Humans Exceptional* (publicado em março de 2017), opinou:

Sem arte não somos humanos. A capacidade de imaginar e pegar essa imaginação e torná-la realidade é uma das coisas que realmente diferenciam os humanos. Seja pintar, construir aviões ou descobrir como fazer o salário durar até o final do mês, tudo decorre da mesma capacidade criativa. E não há melhor maneira de exercitar esse músculo da criatividade do que fazer arte, ser exposto à arte e pensar sobre arte (em Worral, 2017, *italico original*).

Procurei neste ensaio apresentar meu entendimento do lugar da arte na evolução e na morada (habitat duradouro) dos hominídeos, averiguando aportes de várias ciências e de pensadores como Nicolau de Cusa, Martin Heidegger, J. R. R. Tolkien, Jorge Oteiza, John Halverson e Peter Sloterdijk às grandes indagações sobre origens, motivações e repercussões da arte, sem esquecer o impacto dessas indagações sobre o filosofar acerca do fazer artístico. Se ao final desse percurso o leitor se sentir

coincidências do filósofo alemão, o raciocínio conclusivo de sua metafísica na reflexão estética sobre o espaço vazio, com as ideias de Oteiza, já que, ademais, foram publicadas algo mais tarde que as reflexões do nosso escultor basco” (Fullaondo, Juan Daniel. *Oteiza y Chillida en la Moderna Historiografía del Arte*. Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1976, p. 118).

motivado a investigar com maior profundidade aquilo que aqui foi apenas esboçado ou sugerido, valendo-se da bibliografia apontada, terá sido feita alguma justiça à dívida que todos nós temos em relação à enorme contribuição da arte para aquilo que somos, ou que podemos vir a ser. Inclusive porque acredito fortemente que, ao longo da vida, as obras de arte que admiramos e amamos, e os artistas em que nos inspiramos, dão a medida exata de quem nos tornamos²⁶².

Referências

ABRAHAMIAN, Levon H. "Comments [on J. Halverson, "Art for Art's Sake in the Paleolithic"]". *Current Anthropology*, 28 (1), 1987: 71.

ÁLVAREZ, Soledad. Jorge Oteiza. *Pasión y Razón*. Donostia/San Sebastián: Nerea, 2003 (reed. 2008).

ANDRÉ, João Maria. "Homem e natureza em Nicolau de Cusa: o microcosmo numa perspectiva dinâmica e criadora". *Veritas*, 44 (3), 1999: 805-814.

ASSAF, Ella. "Paleolithic aesthetics: Collecting colorful flint pebbles at Middle Pleistocene Qesem Cave, Israel". *Journal of Lithic Studies*, 5 (1), 2018: 1-22.

BATAILLE, Georges. *Œuvres Complètes*, 12 vols. (1970-88), vol. 5 (*La somme athéologique*, Tome 1: *l'Expérience intérieure*, *Méthode*

²⁶² Nesta última sentença parafraseio o tema da redação (dissertação) da prova de Comunicação e Expressão (Língua Portuguesa e Literatura Brasileira) do Exame Vestibular da UFRN de 1979, proposto pela Fundação Carlos Chagas por encomenda da Comissão Permanente do Vestibular (Comperve): "As coisas que admiramos e amamos, os heróis que escolhemos/ os modelos que seguimos dão a medida exata do que somos" (Fundação Carlos Chagas. [Caderno de Prova:] *Comunicação e Expressão*. Natal: Comperve, 1979, p. 13 [RN-13-P]). Em Sobral, João Jonas Veira. *Redação. Escrevendo com Prática - Para Todos*. São Paulo: Iglu Editora, 2000, p. 148, a sentença inicial (indentificada como sendo da UF-RN [sic]) aparece corrompida para "As coisas que admitimos e amamos", erro que se repete em Simões, José Ferreira. *Língua Portuguesa Aplicada à Leitura e à Produção de Textos*. Brasília: Ed. do Autor, 2007, p. 188 (sem menção à UFRN), e em muitos sites da web.

de méditation, Post-scriptum 1953, le Coupable, l'Alleluiah). Paris: Gallimard, 1973 (reed. 1981).

BEDNARIK, Robert G. "Pleistocene Palaeoart of Africa". *Arts*, 2 (1), 2013: 6-34.

BOIS, Yve-Alain. "Back to the future. The new Malevich" (resenha de oito livros sobre Malevich). *Bookforum*, inverno de 2003. Em: https://web.archive.org/web/20060208094102/http://www.bookforum.com/archive/win_03/bois.html (acesso em 13/01/2017).

BRASSAÏ, Gilberte. *Conversations avec Picasso*. Paris: Gallimard, 1964 (reed. 1997).

BRASSAÏ, Gilberte. *Conversations with Picasso*, trad. J. M. Todd. Chicago/Londres: Univ. of Chicago Press, 2002.

CALDECOTT, Stephen. "Introdução". Em: [Padre] Ian Boyd, S. Caldecott (Eds.), *A Hidden Presence: The Catholic Imagination of J. R. R. Tolkien* [reed. de J. R. R. Tolkien: *Mythos and Modernity in Middle-Earth*. *Chesterton Review*, 28 (1–2) (ed. especial), 2002]. South Orange, N. Jérsei: The Chesterton Press, 2003.

D'ERRICO, Francesco, HENSHILWOOD, Cristopher, LAWSON, Graeme et al. "Archaeological Evidence for the Emergence of Language, Symbolism, and Music – An Alternative Multidisciplinary Perspective". *Journal of World Prehistory*, 17, 2003: 1–70.

DUTTON, Denis. *The Art Instinct: Beauty, Pleasure, and Human Evolution*. N. Iorque: Bloomsbury Press, 2009, 2010; Oxford: Oxford University Press, 2010.

ECHEVERRÍA PLAZAOLA, Jon. *La finalidad del arte. La obra y el pensamiento de Jorge Oteiza: arte, estética y religión* (Tese de doutoramento em Humanidades). Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2008.

FEL'DMAN, Feliks (ФЕЛЬДМАН, Феликс) "Проблема человечества с космической перспективы/Problema tchelovetchstva s kosmitcheskoï perspektivy" ("O Problema da humanidade sob uma perspectiva cósmica"). *Заметки по Еврейской Истории/Zametki po Evreïskoï Istorii* ("Notas de História Judaica"), 6 (97), junho de 2008. Em: <http://berkovich->

zametki.com/2008/Zametki/Nomer6/Feldman1.php (acesso em 16/01/2017).

GIBSON, James J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1979.

GOLVANO GUTIERREZ, Fernando. *Teoría estética, telos del arte y ley formal en Oteiza. Tentativas teóricas y praxis vanguardista en el contexto de la modernidad* (Tese de doutoramento em Filosofia dos Valores e Antropologia Social). Donostia/San Sebastián: Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 2017.

HALVERSON, John. "Art for Art's Sake in the Paleolithic". *Current Anthropology*, 28 (1), 1987: 63-71 e [referências] 85-89.

HAARMANN, Harald. "The challenge of the abstract mind: symbols, signs and notational systems in European prehistory". *Documenta Praehistoria*, 32, 2005: 221–232.

JUNG, Carl Gustav. *Psychologische Typen*. Zurique: Rascher & Cie., 1921 (8a ed., revisada, 1949).

JUNG, Carl Gustav. *Psychological Types; or, the Psychology of Individuation*, trad. H. G. Baynes. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner/N. Iorque: Harcourt Brace and Co., 1923.

JUNG, Carl Gustav. *Psychological Types (The Collected Works of C. W. Jung, vol. 6)*, trad. H. G. Baynes revisada por R. F. C. Hull (incluindo apêndice "Four papers on psychological typology", publicado no vol. 6 dos *Gesammelte Werke*. Zurique: Rascher & Cie., 1960; 2a ed. 1967). Princeton, N. Jérsei: Princeton University Press/Londres: Routledge & Kegan Paul, 1971 (reed. 1974; reimpr. c/ correções 1976).

LAURO, Reno E. "Of Spiders and Light: Hope, Action and Medieval Aesthetics in the Horrors of Shelob's Lair". Em: Lynn Forest-Hill (Ed.). *The Mirror Crack'd: Fear and Horror in JRR Tolkien's Major Works*. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars, 2008, pp. 53-79.

LINZAY, Kate. "Reflective interiors: The Pepsi Pavillion and the Tower of the Sun". *Interstices. Journal of Architecture and Related Arts*, 12, 2011: 76-83.

MARDER, Lisa. "Ways of Defining Art". ThoughtCo, 31 de agosto de 2021. Em: www.thoughtco.com/what-is-the-definition-of-art-182707 (acesso em 10/09/2021).

MENDIZABAL, Asier. Agoramaquia (o caso exato da estátua) [libreto de apresentação (com versões em português e inglês) da obra "Agoramaquia (el caso exacto de la estatua)" à 31ª Bienal de São Paulo]. São Paulo: Fundação Bienal, 2014.

MORRIS-KAY, Gillian M. "The evolution of human artistic creativity". *Journal of Anatomy*, 216 (2), 2010: 158–176.

MORROW, Jeffrey L. (Ed.), *Seeking the Lord of Middle Earth. Theological Essays on J. R. R. Tolkien*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2017.

MUÑOIA, Pilar. Oteiza, La Vida como Experimento. Irún: Alberdania, 2006.

OTEIZA, Jorge de. Interpretación estética de la estatuaria megalítica americana. Madri: Ediciones Cultura Hispanica, 1952.

OTEIZA, Jorge [de]. Interpretación estética de la estatuaria megalítica americana [y] Carta a los artistas de América sobre el arte nuevo en la posguerra, ed. Maria Teresa Muñoz [Jiménez], em colaboração com Joaquín Lizasoain e Antonio Rubio, com o prólogo "Arte, ciencia y mito", de Munõz Jiménez, e os textos em castelhano [facsimilares] e versões em basco [por Pello Zabaleta Kortaberria] da Interpretación e da Carta). Alzuza: Fundación Museo Jorge Oteiza/Fundazio Musseoa Jorge Oteiza, 2007.

OTEIZA, Jorge. "Evasión" (c.1958), 4 pp. Archivo Fundación Museo Jorge Oteiza, documento 10075 (AFMJO, ID: 10075), s/ data.

PANEK, Bernadette. "A estética do vazio na obra de Jorge Oteiza. Receptividades geradas na obra da Bienal de 57". *Art & Sensorium. Revista Interdisciplinar Internacional de Artes Visuais da UNESPAR/EMBAP*, 1 (1), 2014: 74-86.

TOLKIEN, J. R. R. *On Fairy-Stories*. Em: *Tree and Leaf*. Londres: Allen & Unwin, 1964 (reed. Unwin Books, 1970), pp. 11-70.

TOLKIEN, J. R. R. *On Fairy-Stories*, Expanded Edition with Commentaries and Notes, ed. Verlyn Flieger e Douglas Allen Anderson. N. Iorque/Londres: Harper Collins, 2014.

VON PETZINGER, Geneviève. *The First Signs. My Quest to Unlock the Mysteries of the World's Oldest Symbols*. N. Iorque: Atria Books, 2016 (reed.com *The First Signs: Unlocking the Mysteries of the World's Oldest Symbols*. N. Iorque: Atria Books, 2017).

WOOD, Allen W. *Kant*. Malden, Massachusetts/Oxford: Blackwell, 2005.

WORRAL, Simon. "How Creativity Drives Human Evolution. What's distinctive about humans is that we can imagine something and then make it real" ("Book Talk" sobre *Creative Spark: How Imagination Made Humans Exceptional*. N. Iorque: Dutton, Penguin Random House, 2017). *National Geographic*, 23 de abril de 2017. Em: www.nationalgeographic.com/culture/article/creative-spark-augustin-fuentes-evolution (acesso em 10/01/2021).

WORRINGER, Wilhelm. *Abstraction and Empathy: A Contribution to the Psychology of Style (1907-1908)*, trad. Michael Bullock. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1953 (outra ed.: N. Iorque: International University Press, 1953; reimpr. Chicago: Elephant Paperbacks/Ivan R. Dee, Publisher, 1997).

Deslocamentos no Fazer Artístico: Entre o Habitar e o Caminhar²⁶³

Rafaela Jemmene

A maneira de ver o mundo mudou e com isso as práticas artísticas também sofreram mudanças. A forma de observar, entender e representar o mundo passou por alterações importantes. Partindo da noção de topocrítica proposta por Nicolas Bourriaud, pretendo discutir alguns pontos relativos ao habitar e ao caminhar no fazer artístico, tendo como metodologia o *site-specific* e a montagem. Com vontade de propor um diálogo e elucidar alguns pontos que serão apontados aqui, comentarei sobre o trabalho *Reality Positions: Fake States* de Gordon Matta-Clark, *Um caso verídico: Wind Fence* de Raquel Garbelotti e sobre um *site-specific* produzido por mim intitulado *Uno no impone un emplazamiento sino lo expone (Um não impõe uma localização, mas sim a expõe)*.

O termo habitar é entendido aqui como um espaço vivido. É o espaço a partir do instante que alguém lhe dá significado; neste momento o espaço torna-se lugar. Assim habitar implica em explorar os lugares, o que muitas vezes envolve múltiplas redes, circuitos de deslocamentos e questões de ordem política, econômica e social. Problemas

²⁶³ O *site-specific* como método, foi a metodologia usada para realizar meu trabalho durante o meu processo de doutoramento, e os demais conceitos aqui apresentados também foram investigados e analisados durante este período. E fazem parte da tese: Jemene, Rafaela de Moura, Matadouro-Matadero: camadas de tempos visíveis. Tese, Instituto de Artes da Unicamp, 2017. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/321954>

que delimitam alguns territórios humanos e também demarcam um ponto de atividade, no qual os artistas podem apresentar e representar territórios virtuais e/ou conceituais.

Bourriaud usou o termo topocrítica para referir-se às obras que em sua constituição continham informações relacionadas à geografia, estes trabalhos tem como base a realidade física do planeta. Um boa parte desta prática artística acontece em espaços criados pelo ser humano. A topocrítica utiliza, geralmente, a apresentação infográfica de informações, com predominância de meios gráfico-visuais, como: fotografia, desenho, diagrama, entre outras possibilidades representacionais. Muitas vezes podem ser acompanhados de textos e outros modos de informações. A coleta de informações e a investigação são procedimentos cruciais para o artista que tem esta prática. Durante a leitura do texto de Nicolas Bourriaud me pareceu que havia alguns pontos importantes que norteavam a discussão: como a informação pode ser transmutada em um trabalho artístico? Como a geografia pode funcionar como propulsora de pensamentos, ideias para a criação de ferramentas de representação para os artistas contemporâneos em suas trajetórias?

Partindo destas perguntas considero o caminhar como um procedimento importante, como uma possibilidade de adquirir conhecimento, é considerado aqui como uma prática que visa a elaboração de um conteúdo artístico e conceitual, norteador de um processo criativo, pois o deslocamento do corpo pode propiciar outras visadas sobre o próprio caminhante, sobre o entorno e também ajudar no processo de pensamento e criação. O ato de andar pode ser um instrumento estético, que permite ao percorrer uma região da cidade descobri-la, redescobri-la e transformá-la, pode-se chegar a trabalhos artísticos que oferecem um novo olhar sobre o diário e o banal.

E neste sentido do caminhar pela cidade com o intuito de conhecê-la, pensá-la e chegar a trabalhos artísticos, foi um procedimento utilizado pelo artista Gordon Matta-Clark (1943 - 1978). Em sua prática artística Matta-Clark apresentava preocupações relacionadas à arte, à arquitetura e à paisagem urbana, bem como o caminhar pela cidade. Ele era arquiteto e foi um artista múltiplo, atuava em diversas áreas, utilizava várias linguagens. Ele também fez uma crítica a arquitetura moderna, e cunhou o termo Anarquitectura, que mescla as palavras Anarquia e Arquitetura, este também era o nome do grupo formado por numerosos artistas, criado como um espaço de discussão acerca da arquitetura. Discutiu principalmente sobre alternativas conceituais relativas ao vocabulário estabelecido desta prática. Em sua dissertação Rafael de Oliveira Sampaio diz que Anarquitectura:

Arquitetura e Anarquia. Ambiguidade, liminaridade e movimento eram questões que estavam presentes em sua definição. Anarquitectura cria ainda mais uma diferenciação da Arquitetura compreendida como uma palavra constituída enquanto definição de campo disciplinar. Afastando-se dos princípios, normas, técnicas e materiais usados para criar o espaço arquitetônico, ou de racionalização do espaço por meio da construção, a Anarquitectura busca evidenciar a produção social do espaço. (Sampaio, 2017, p. 67).

Os procedimentos e ações²⁶⁴ desse artista colocaram em xeque alguns conceitos como público e privado, dentro

²⁶⁴ Segundo Jorge Vasconcellos: As ações de Gordon Matta-Clark partiram e derivaram da crítica radical arquitetura e ao urbanismo das grandes metrópoles do capitalismo contemporâneo (em especial a sua Nova York), das intervenções urbanas nos bairros periféricos de nova-yorkinos, passando pelo ativismo comunitário por meio de intervenções artísticas nessas mesmas comunidades, até, enfim, a criação e consolidação dessas práticas estético-políticas por intermédio do coletivo Anarcoarquitetura, palavra síntese-intensiva de suas práticas ético-políticas. (Vasconcellos, 2013, p. 89).

e fora, centro e periferia. Matta-Clark também pensou e articulou a arquitetura em seu trabalho a partir da desconstrução. Ele propôs em sua obra discutir como habitamos os espaços, como eles são usados. Apesar de ter realizado obras monumentais, quero discorrer sobre seu trabalho intitulado *Reality Positions: Fake States*²⁶⁵, que traz a tona algumas situações esdrúxulas relativas a formação da cidade de Nova York, mas que em certa medida poderiam ser transportadas para outras cidades, acredito que ainda hoje pode-se pensar sobre como a cidade se forma e como os disparates que acontecem neste processo são pertinentes e dignos de atenção.

Fake States é um trabalho artístico que consistiu na compra de 15 lotes que apresentavam tamanhos diminutos e muitas vezes eram inacessíveis, foram comprados pelo artista por meio de leilão da prefeitura respeitando todos os ritos legais e judiciais para a compra dos referidos lotes. Com este trabalho artístico Matta-Clark evidencia que apesar das características dos lotes eles ainda assim, poderiam ser adquiridos e serem considerados propriedade privada, mostrando a “mercantilização da configuração do território urbano”, como disse Rafael de Oliveira Sampaio.

Outro ponto que quero salientar a respeito deste trabalho é a maneira como a obra foi elaborada e exposta. *Fake States*, consiste na catalogação do processo de levantamento, registro dos terrenos comprados, também foram reunidos mapas, escrituras, e demais documentos que comprovaram a posse da terra, desenhos técnicos contendo medidas, posição do terreno, fotografia da situação dos lotes e escrituras, este material era exposto deixando explícito os tensionamentos existentes na obra e

²⁶⁵ Imagens do trabalho disponíveis em: <https://socks-studio.com/2014/10/22/gordon-matta-clarks-reality-properties-fake-estates-1973/>.

na ação do artista referente às políticas públicas relacionadas ao plano urbano da cidade. Neste trabalho Matta-Clark usou a montagem²⁶⁶ como uma metodologia de apresentação. Aqui a montagem é entendida como uma forma de exposição visual de descontinuidades é um modo de unir, agrupar, justapor, sobrepor temporalidades, conceitos e imagens dissemelhantes, desiguais, mas que são estruturadas por um fio condutor, ou seja, existe uma ideia, uma vontade central que une as disparidades e as possíveis tensões existentes nos elementos que compõe a montagem. E assim quando tudo é exposto em conjunto faz sentido. Matta-Clark articulou as informações mundanas e legais e as deslocou para o campo da arte, justapondo áreas díspares.

²⁶⁶ Lo que podría designarse bajo el nombre de arte topocrítico parte del hecho de que la representación del espacio humano ya no es evidente, las imágenes del mundo ya no bastan para descubrir la realidad. La topocrítica es un arte del montaje. Montaje de informaciones en las instalaciones-investigaciones, montaje de formas pictóricas, montaje de significaciones por el subtitulado o la exégesis de las imágenes, montaje de géneros y disciplinas. Estos viajes a través de los puntos de vista y las herramientas topográficas permiten luchar contra el aplanamiento de las fuentes visuales al formato televisivo. La foto de satélite y el sistema GPS, las cámaras de vigilancia, o el mapa, la expedición o la colecta de datos, pertenecen todos al dominio de las prácticas que el arte tiene que cuestionar con el fin de alentar una “democracia de los puntos de vista”, una policultura del imaginario: es decir, lo contrario a la monocultura de la información. (Borriaud, p. 33 - 34). [O que poderia designar-se sob o nome de arte topocrítica parte do fato que a representação do espaço humano não é evidente, as imagens do mundo já não bastam para descobrir a realidade. A topocrítica é uma arte da montagem. Montagem de informações nas instalações-investigações, montagem de formas pictóricas, montagem de significações pelo subtítulo ou pela exegese das imagens, montagens de gêneros e disciplinas. Estas viagens através dos pontos de vista e das ferramentas topográficas permitem lutar contra o achatamento das fontes visuais ao formato televisivo. A foto de satélite e o sistema GPS, as câmeras de vigilância, ou o mapa, a expedição ou a coleta de dados, pertencem todos ao domínio das práticas que a arte tem que questionar com a finalidade de favorecer uma “democracia dos pontos de vista”, uma policultura do imaginário: dizer, o contrário a monocultura da informação. (Tradução: Yuly Marty).

Neste momento considero importante comentar rapidamente sobre a noção de *site-specific* como método para articular trabalhos artísticos, antes porém vale lembrar que não existe uma tradução efetivamente clara para o termo *site-specific* em português. No Brasil, ainda hoje, o termo é por muitos, reduzido a uma categoria artística, porém aqui pretendo levar a discussão do termo para uma perspectiva de distensão do conceito, como diz Regina Melim:

Pensar a existência de um trabalho para lugares específicos (*site-specific*) a partir de uma perspectiva de distensão é pensar nas suas ramificações, derivações e atualizações. Sobre tudo no que refere às relações que são estabelecidas ao longo do processo construtivo de um procedimento como este. Nas "relações de pertencimento", conforme sugere Miwon Kwon, isto ocorre a partir de rastreamentos que vão se constituindo em acervo informacional, composto por fotografias, desenhos, textos escritos, registros de sons, sensações, imagens em movimento etc. Desdobra-se, também, por extensões que surgem nas relações que se instauram entre o espectador e a obra, consubstanciando os contatos como matéria processual ou de agenciamento contínuo. (Melim, s/d, p. 1).

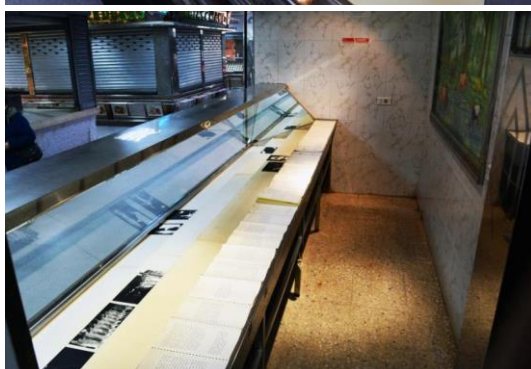
E neste sentido a investigação do lugar, suas características físicas, conceituais e contextuais, são analisadas de maneira crítica, com o intuito de elaborar e realizar um trabalho artístico que acontece a partir da observação, investigação e vivência do lugar. Esta maneira de ver e repensar o *site-specific* e suas especificidades, permite uma distensão do conceito e também das ações realizadas a partir deste pensamento, que leva o *site-specific* para além da instalação em um espaço expositivo.

A artista multimídia Raquel Gaberlotti (1973), que atualmente leciona no Centro de artes da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), investiga o *site-specific* e

suas especificidades. Aqui comento um projeto da artista intitulado *Um caso verídico: Wind Fence*.²⁶⁷ O estopim para o início da produção deste trabalho foi o ato de varrer a sua casa localizada na cidade de Vitória. Ao observar seu hábito tão banal e cotidiano, Garbelotti percebeu que um fino pó, produzido pela pelletização de minério de ferro, se acumulava nas superfícies de sua habitação. Para discutir isso a artista realizou um vídeo e uma maquete de sua casa, em ambos pode-se observar o acúmulo desta poeira nas superfícies. A artista neste projeto tem uma postura crítica em relação a empresa Vale e como ela age perante o problema de contaminação a partir de sua atividade, pois o título da obra faz referência a uma grande rede que a Vale instala nos terrenos nos quais a empresa extrai minério de ferro e difundi que este objeto impede a contaminação. Mas como tudo indica, ainda assim a cidade de Vitória é invadida pelo pó de minério de ferro da Vale.

Depois de mostrar obras específicas destes dois artistas gostaria de apresentar um *site-specific* que realizei em 2016, chamado *Uno no impone un emplazamiento sino lo expone* (Um não impõe uma localização, mas sim a expõe).

²⁶⁷ Imagens do projeto disponíveis em: <http://tirante.org/artistas/raquel-garbelotti/>. Acesso em: 13/08/2021.





Figuras 1 a 5: Rafaela Jemmene. Detalhes do *site-specific* *Uno no impone un emplazamiento sino lo expone* (Um não impõe uma localização, mas sim a expõe). Trabalho realizado no Mercado Jesus de Gran Poder, na cidade de Madrid. No Luminária 2, de 05 a 19 de março de 2016.

Quando surgiu a oportunidade de fazer um trabalho *site-specific* no Mercado Municipal Jesus de Gran Poder, situado no bairro de Usera, em Madrid, me recordei do fragmento de texto do artista norte-americano Robert Smithson (1938 - 1973):

[...] la investigación de un emplazamiento específico es una cuestión que tiene que ver con la extracción de conceptos a partir de unos datos sensoriales existentes, a través de la percepción directa. La percepción es anterior a la concepción, cuando se trata de elegir o definir un emplazamiento. Uno no impone un emplazamiento, sino que lo expone, sea

Este fragmento de texto de Smithson foi a mola propulsora para que eu desse início ao trabalho no Mercado, a partir dele me questioneei como trabalharia neste local, pois as lojas vazias, já evidenciavam seus estratos de significação temporal e espacial. Diante disso, me pareceu mais interessante propor um trabalho artístico, cuja preocupação fosse mostrar o espaço já existente, sem fazer muitas interferências contundentes, que resultassem em grandes mudanças no local.

Na época deste trabalho eu estava em Madrid investigando o *Matadero-Madrid* durante meu processo de Doutorado, e por isso a escolha do açougue como um lugar para passar por uma intervenção artística, me parecia pertinente. Pois existia a relação entre o matadouro e o açougue tanto pela sua proximidade física, como pelas atividades complementares e essenciais desempenhadas nesses lugares. Neste trabalho o *site-specific* foi pensado e articulado como método, pois as investigações relativas ao contexto do lugar foram cruciais para a sua realização. Para isso foi necessária uma postura investigativa e crítica, no sentido de vivenciar o lugar, coletar informações, fazer registros imagéticos e textuais, e conhecer sua história e também conhecer seu entorno. O caminhar foi um procedimento que possibilitou conhecer este espaço urbano, e por meio deste também obtive as informações a respeito do mercado, do bairro, e do próprio *Matadero Madrid*, informações estas que posteriormente foram

²⁶⁸ [...] a investigação de uma localização específica é uma questão relacionada com a extração de conceitos a partir de alguns dados sensoriais existentes, por meio da percepção direta. A percepção é anterior à concepção, quando se trata de escolher ou definir uma localização. Um não impõe uma localização, mas sim a expõe, seja interior ou exterior. (Tradução: Yuly Marty.)

articuladas e montadas no açougue. O caminhar, a deriva em relação ao conhecer e ao habitar a cidade, é explicado por Francesco Careri, que muito já escreveu sobre o ato de caminhar, o derivar e suas possibilidades:

Eis, então que o conceito de deriva, uma vez ampliado como sendo também a arte do encontro, leva-nos a um território onde saber usar as relações que se foi capaz de construir ao longo do caminho. [...] A deriva já não é uma peregrinação solitária ou coletiva em busca de territórios inexplorados, mas também é um dispositivo de interação para habitar territórios já habitados é ser hóspede e receber hospitalidade. [...] A arte de ir ao encontro de alguém produz conhecimento recíproco entre as pessoas que se movem em nosso novo mundo e nos ajuda a imaginar, com elas, uma outra maneira de habitá-lo. (Careri, 2017, p. 39).

Ocorreu também um deslocamento virtual do *site* investigado, no caso o *Matadero Madrid* foi deslocado virtualmente para o espaço do açougue. Naquele momento o açougue abarcava em si sua própria memória e sua própria história em suas marcas de existência, mas também recebia a história e a memória do *Matadero*, em formato de informações infográficas, criando uma outra camada de significações. O local que recebia a intervenção mesclou-se à história e à memória do *Matadero*. E assim as memórias dos lugares nascem e se transformam. A memória é um elemento constitutivo do lugar, pois, para um espaço tornar-se um lugar, precisamos dar-lhe significado, atribuir-lhe alguma importância, e neste momento a memória do indivíduo e do espaço se mesclam, e as camadas de tempo e espaço físico se unem formando uma memória do lugar. São as camadas de tempo e de espaço, que ressignificam estes locais, sua arquitetura, sua utilidade e as expectativas que a partir dele pode-se criar. Deste modo, acredito que o lugar se faz como parte de um processo de vivência e de

experimentação, que convoca as lembranças e as memórias para ativar o passado e consequentemente interferir na visão que temos do presente, criando possibilidades de pensarmos novos usos, fazeres e saberes relacionados aos espaços vivenciados e aos seus entornos.

E caminhando para finalização desta conversa, chego aqui ainda com alguns pontos a considerar sobre o que foi apresentado. O conceito de *site-specific* sob uma perspectiva de distensão vai para além da instalação no espaço expositivo. O trabalho realizado a partir deste pensamento pode assumir diversos formatos, suportes e linguagens. As especificidades dos lugares são mutáveis, acontecem de acordo com o tempo e sua passagem e as necessidades requeridas pelo espaço, em consequência de seus usos e funções que também transformam-se. A desmaterialização do *site* começa a fazer parte das preocupações dos artistas. E a partir disso as perspectivas dos trabalhos foram relacionadas à permanência, à descontinuidade, à ambiguidade, ao deslocamento e à transportabilidade. Os deslocamentos físicos ou virtuais são cruciais para esta prática. Enfim um infindável número de escolhas, questionamentos, problemas relativos ao lugar e suas especificidades, que vão além do que pode ser visto. Por isso, cada trabalho apresenta sua essência, sua natureza e suas necessidades.

Referências

BORRIAUD, Nicolas. Topocrítica: El arte contemporáneo y la investigación geográfica. In: HENÁNDEZ-NAVARRO, Miguel Ángel (organização). Heterocronías. Tiempo, arte y arqueologías del presente. Murcia: Cendeac, s/d.

CABELLO, Helena; CARCELLER, Ana. Testmadrid. Madrid: UEM, 2006.

CARERI; Francesco, Caminhar e parar. São Paulo: Gustavo Gili, 2017.

DIDI-HUBERMAN, Georges. A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

GROS, Frédéric. Andar: uma filosofia. Madrid: Taurus, 2015.

JEMENE, de Moura Rafaela. Matadouro-Matadero: camadas de tempos visíveis. Tese. Instituto de Artes da Unicamp (IA), 2017.

KWON, Miwon. Um lugar após o outro: anotações sobre site-specificity. Revista Arte & Ensaios, n.17, EBA/UFRJ, 2009. Disponível em: <https://files.cargocollective.com/556035/um-lugar-apos-o-outro.pdf>. Acesso em: 13 de agosto de 2021.

MELIM, Regina. Entre a Especificidade e a Mobilidade Do Lugar, Fórum Permanente, s/d. Disponível em: <http://www.forumpermanente.org/rede/numero/rev-numero4/quatroreginamelim>. Acesso em: 30/04/2020.

RANGEL, Gabriela, CUEVAS, Tatiana (editoras). Gordon Matta-Clark: Desfazer o espaço. São Paulo: Museu de Arte Moderna de São Paulo, 2010.

SAMPAIO, Rafael de Oliveira. Gordon Matta-Clark: um corte transversal, 2017. Dissertação (Mestrado em Teoria e História da Arquitetura e do Urbanismo) - Instituto de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Carlos, 2017. Acesso em: 13/08/2021.

VASCONCELLOS, Jorge: A Anarcoarquitetura de Gordon Matta-Clark: autonomismo político e ativismo estético, Arte & ensaios | revista do ppgav/eba/ufrj | n. 25, maio, 2013. Disponível em: https://www.ppgav.eba.ufrj.br/wp-content/uploads/2013/12/ae25_apresentacao.pdf. Acesso em: 13/07/2021.

Obras citadas - imagens:

Gordon Matta-Clark, Reality Positions: Fake State, disponível em: <https://socks-studio.com/2014/10/22/gordon-matta-clarks-reality-properties-fake-estates-1973/>. Acesso em: 13/08/2021.

Raquel Garbelotti, Um caso verídico: Wind Fence, disponível em:
<http://tirante.org/artistas/raquel-garbelotti/>. Acesso em: 13/08/2021.

Rafaela Jemmene, Uno no impone un emplazamiento sino lo expone
(Um não impõe uma localização, mas sim a expõe), disponível em:
<https://www.rafaelajemmene.com/uno-no-impone-un-emplazamiento-sino>, acesso em: 13/08/2021.

Avistamento: quando o extraordinário se perde de vista

*Sofia P. Bauchwitz*²⁶⁹

Ver supõe a distância, a decisão separadora, o poder de não estar em contato e de evitar no contato, a confusão. (...) Mas o que acontece quando o que se vê, ainda que à distância, parece tocar-nos por um contato comovente, quando a maneira de ver é uma espécie de toque, quando ver é um contato à distância? [...] Então o olhar é arrastado, absorvido num movimento imóvel e para um fundo sem profundidade. O que nos é dado por um contato à distância é a imagem, e o fascínio é a paixão da imagem. (Blanchot, p.23)

Para esta apresentação propus um exercício preliminar e experimental sobre uma experiência do extraordinário atrelada ao fracasso, ao inacabado e ao quase-ver nas práticas artísticas contemporâneas. Resolvi falar a partir da minha experiência pessoal enquanto artista, em um projeto artístico que se desdobra ao longo dos últimos anos sem ganhar forma certa, ou, para ser mais precisa, um projeto que se desdobra em formas inacabadas e sentidas como insuficientes. Um projeto feito de imagens que se mantém em um estado de fracasso²⁷⁰. O acúmulo de imagens, textos e apropriações que venho realizando para ele parece ser um recordatório de que o fracasso é parte de

²⁶⁹ Pesquisadora Independente.

²⁷⁰ O fracasso é pensado aqui sem as conotações negativas que, em nossa sociedade, costumam estar atreladas ao erro e ao errante. Para ler sobre o conceito de errante dentro dessa abordagem, recomendo a tese *El artista errante y el discurso como cartografía en un contexto hispano-brasileño*, com acesso livre: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/46454/>

todo e qualquer resultado possível. Este projeto é sobre a baleia, mas não só. Em que medida não é só sobre ela é o que tentarei demonstrar adiante. Acredito que se relaciona com obras do movimento da *land-art* e do *site-specific*²⁷¹. Obras que nos acercam do extraordinário e como essa experiência está inscrita numa visão incompleta, parcial, fragmentada: uma visão que se perde de vista.

Em *O Espaço Literário* (1987), Blanchot descreve a fascinação como um “sofrer verdadeiramente a aparição que retorna” e olhar ‘a impossibilidade que se faz ver’, e este projeto-baleia parte de um fascínio. Em 2014, comecei a escrever e produzir certas aproximações visuais que tratavam da baleia, o animal e suas narrativas. Como é natural imaginar, este acercamento pediu que eu deslocasse minha atenção para onde a baleia habita, os oceanos. A imagem do mar como paisagem, as marinas de tantos pintores, estava aberta como uma janela, mas debaixo do quebrantamento das ondas, debaixo da linha d’água onde boiam os barcos, um mundo desconhecido se estendia em direção a escuros abismos que eu não podia imaginar em detalhes. Para Heidegger entre o mundo do homem e do animal haverá sempre um abismo, por mais familiar que os animais nos pareçam hoje em dia dentro de nossas casas, domesticados ou como brinquedos e bijuteria.

Esses fundos-de-tudo são um território hostil para nossos pulmões e não por isso menos ansiados pelos nossos corpos. Agora que temos a tecnologia a nosso favor, recebemos notícias de expedições científicas indo cada vez

²⁷¹ A *Land Art* e muitas obras da chamada arte conceitual se voltam para um pensamento expandido a respeito da paisagem e da ocupação e vivência do território natural. Nesse contexto, a ideia de *site-specific* surge como uma pesquisa artística que cria a partir das condições e problemáticas de um determinado lugar. O resultado da obra de *site-specific* não pode ser retirado de seu local sem correr o risco de esvaziar-se de sentido.

mais longe, com robôs e máquinas pesadas que fazem pé na Fossa das Marianas e que lá permanecem sem necessidade de oxigênio 24 horas por dia, enviando dados e imagens para postos de observação em terra. Com mediação das imagens técnicas que esses robôs nos fornecem, conseguimos prosperar em nossos sonhos de conquistar mais uma fronteira, quiçá a última fronteira da humanidade, uma que representa mais da metade de toda a superfície do planeta e que aparece com valores de mais de 10 mil metros de profundidade. Esse espaço abissal esteve fechado ao nosso entendimento por muito tempo, resguardando um segredo que as baleias cachalotes, mamíferos como nós, vislumbravam com naturalidade. A baleia precisa de oxigênio, mas desce fundo, administrando sua necessidade sem mediações e sem dificuldade para enxergar no escuro. A baleia olha para a profundidade e sabe-se observada. Nossos robôs, no entanto, não se sabem vistos, não são fascinados e nada desejam ver. Parece ser que o fundo oceânico é uma lacuna no conhecimento humano, uma ignorância que transcende toda técnica.

Nesse estado fascinado, eu me vi presa à impossibilidade de ir mais longe nas minhas especulações. Desviei do escuro abismo oceânico e voltei à superfície d'água onde a baleia se fez casa ao engolir Jonas. A baleia-ruína e seu corpo-navio, que encalha e se despedaça, foi ocupando um espaço maior do que o esperado em minha pesquisa, me puxando para os restos que eu poderia, talvez, um dia ver: carcaças, dejetos e quase-verdades. Afinal, o que pode dizer o crânio do cachalote de seu corpo em vida? As serendipitias me trouxeram o poema *El ojo de la ballena* (Génesis, I, 21), do mexicano Homero Aridjis, que diz, em uma tradução minha:

E Deus criou as grandes baleias, lá na lagoa de São Ignácio, e cada criatura que se mexe nas coxas sombreadas da água (...)
E Deus disse às baleias para serem fecundas e se multiplicarem em atos de amor que fossem visíveis desde a superfície apenas por uma bolha, uma barbatana ladeada (...)
E Deus viu que era bom que as baleias se amassem e brincassem com suas crias...
E as baleias saíram a vislumbrar a Deus entre as estrias dançantes das águas
E Deus foi visto pelo olho da baleia.

O olho da baleia não é uma imagem isolada. Nos filmes, *Moby Dick* sempre nos encara com os olhos abertos. Como se tivéssemos, para entender a tragédia incontornável, que ver a obsessão de Ahab transformada em ódio nos olhos do cetáceo branco. Em *Harmonia de Werckmeister*, o cineasta húngaro Bela Tarr conta uma história que gira em torno do visível e do invisível. No filme existe uma baleia dissecada em exposição dentro de um caminhão, atração de um circo itinerante que serve de gatilho para o caos que se segue. Quando a porta do caminhão se abre devagar, ainda não sabemos o que há lá dentro, e mais tarde descobrimos que existe a possibilidade de olharmos dentro do olho da baleia. Primeiro a porta se abre e se entra, depois o olho da baleia, vidrado e morto como uma boneca, não se fecha mais. E lá permanecemos fascinados mesmo sabendo que “por meio dos olhos não vemos nada de certo”. (Fédon, 65).

No contexto da navegação marítima, ver estrelas ajudou a invadir terras, ver baleias permitiu iluminar impérios, revoluções e os sonhos de um mundo todo humano. Um avistamento é este preciso momento em que alguma coisa se mostra e a linguagem pode indicar sua presença. Curiosamente, quando saímos para ver baleias quase não as vemos. Equipados com boias, binóculos, gravadores, saímos ao alto-mar para atravessar horas mareadas de desejo que não são saciados. Um avistamento

seria, então, antes o conjunto de possibilidades imaginais de um todo inalcançável do que a comprovação de uma realidade tangível. O termo é desenvolvido aqui para explicar uma experiência cada vez mais inabitual na nossa sociedade, uma experiência que abre mão de concretudes: não ver a baleia é a grande experiência, nosso *phatos*. Assumimos o desejo como método, vemos como uma vontade, como uma surpresa.

Veze há em que a baleia é avistada, perseguida, e nos agracia com provas de sua existência, e a tripulação faz fotografias para criar provas de que viram. Mas, o que é a fotografia de uma baleia senão um fragmento que congela o movimento borroso de um pulo? As fotografias são pedaços de um todo impossível de ser visto que se multiplicam, idênticos, nos bancos de dados. Independente da qualidade dessas fotos, se amadoras, se documentais, se científicas – elas estão sempre presas à promessa de mostrar o real, mas reafirmam torpemente que a experiência da baleia é um ocultamento parcial. A fotografia não modifica a visão, que segue fragmentada, por mais que se ampliem os detalhes. No seu movimento revelatório, pondo um segundo véu entre nós e o que está a nossa volta, a fotografia é lembrete de que algo foi visto e diz: eu vi isto / isto é uma baleia. No entanto, nenhuma linguagem pode mudar o fato de só conseguirmos ver um único olho de baleia a cada vez, nunca dois olhos ao mesmo tempo - e, também, que uma cauda não pode ser nunca confundida com a baleia em si.

Certos procedimentos visuais alcançaram formas demasiado grandes para serem vistas num movimento de cabeça, em uma só sentada. Projetos que se abrem sempre muito além do que o corpo humano alcança e que se perdem de vista. Muitos deles com premissas que vão além da duração de uma vida humana. O *Museu do imaginário*

de Malraux, o *Atlas Mnemosyne* de Warburg, o *Atlas* de Gerhard Richter são exemplos desses processos acumulatórios de imagens. Richter começou sua coleção de imagens nos anos 60. São fotos, recortes de jornais e rascunhos organizados e afixados em fólios de papel que, desde então, se multiplicam sem parar. Essas hoje mais de 800 combinações de imagens refletem a vida do artista, suas escolhas e interesses através de 4 décadas, e representam uma jornada muito longa para qualquer visitante que queira conhecer o projeto. Muitas coisas deixam de ser vistas nessas ocasiões ou são vistas pela metade. Esse quase ver é uma condição naturalizada para a maioria dos espectadores de arte.

Particularmente, me comovem os procedimentos poéticos do *land-art*, que reforçam as possibilidades de estranhamento em uma sociedade que parece se chocar cada vez menos com as imagens ao redor. O movimento conhecido como *land-art* surge atrelado a uma arte conceitual e crítica nos anos 60, como desdobramento dos movimentos de contra-cultura. Nesse contexto, alguns artistas passaram a pensar e trabalhar a partir do território, a terra e seus elementos mais básicos: pedras, galhos, vestígios – e o corpo humano em relação a eles. A ecologia, precisamente, passava a ser um conceito que apontava para o futuro. A superfície dessa *terra-habitat*, a Natureza, que havia sido vista pela Arte como uma imagem que se apresentava diante dos nossos olhos e que durante o Renascimento se viu ainda mais domesticada pelo espaço demarcado da moldura e pela visualidade rígida da perspectiva linear, conseguia finalmente transcender o quadro. A natureza já não era paisagem e já não estava, necessariamente, à vista. Quando o historiador da arte Benjamin Buchloh falava da arte conceitual, frisava a existência de uma abordagem tautológica nos processos de

desmaterialização do objeto artístico. Haverá, de fato, caminhadas insistentes para marcar a relva com linhas, monumentos terrosos artificialmente colocados em meio a lagos, plantações para atrair raios, montanhas movidas de lugar, e efemeridades que fazem da natureza a própria obra.

Nos anos 60 e 70 vemos como, de maneira geral, as obras de arte que haviam estado presas à verticalidade, à perspectiva e ao espaço seguro do ambiente galerístico, passaram a buscar ligações com outros significantes. A nova abordagem acabou colocando o artista no lugar do inventor de novos dispositivos de medir e interpretar a natureza. Segundo Nicolas Bourriaud, a geografia dos artistas contemporâneos é “atravessada pela obsessão de descrever o planeta e de utilizar seus espaços, com a ajuda da investigação”. (Bourriaud, 2008, p. 18). Para a artista-pesquisadora Rafaela Jemene:

“A terra e o seu uso para arte vai além das questões da superfície, mas englobam problemas de cunho contextual de diversas ordens. Por esta razão, atualmente pode-se pensar nos artistas e em alguns problemas que surgem durante a produção de um trabalho artístico de site-specific como uma metodologia, como uma preocupação investigativa”. (Jemene, 2017, p.172)

Geralmente, para participar desses trabalhos é preciso possuir os registros, sejam do resultado, sejam os esboços preparatórios. Em muitos casos, a fotografia é tudo que há para provar que a obra existiu. Em outros casos, além das fotos, a obra ganha status de lugar e como tal é possível ir visitá-la. Este é o caso da obra criada por Michael Heizer em 1969, *Duplo Negativo*, que consiste em duas fendas talhadas no alto de um platô no deserto de Nevada, nos Estados Unidos. As duas incisões são simétricas e se olham mutuamente através de um barranco, medindo cada uma aproximadamente 457 metros de comprimento, 15

metros de profundidade e 9 metros de largura. Foram retiradas mais de 240 mil quilos de pedra neste processo e, de fato, a obra é sobre o que não está lá, sobre o que foi retirado, deslocado, e o vazio que ficou no lugar. O gesto instaurador do artista marca sua presença na natureza como uma ferida que não sara - e é difícil imaginar este tipo de intervenção sendo realizada, naquela época, por uma mulher. Não à toa, os pais da *land-art* são todos homens. A violência do *Duplo Negativo* abre, porém, possibilidades de ocupação diferentes das feridas infringidas pelo Governo Americano nesse mesmo deserto que foi, durante a guerra fria, campo de teste nuclear.

Com os dados em mãos, uma questão se coloca: como observar uma obra dessas proporções? Ao caminhar pelo *Duplo Negativo*, o visitante não pode senão admitir que sua vivência é semelhante ao de um mergulhador que se aproxima de uma baleia. Ora observa de um lado, ora de um outro, nunca a obra inteira. A fotografia pode, também nesse caso específico, fornecer um enquadramento que nos mostre um todo. De fato, pelo *Google Earth* podemos mergulhar com o zoom nessas duas linhas do *Duplo Negativo*. Mas isso nada fala sobre estar lá e saber-se impedido de ter a experiência completa dentro da obra.



Duplo Negativo, imagem do Google.

Quero pensar que essas proposições do *land-art* fazem do avistamento uma obra que se expande sempre para mais longe, sempre para além da possibilidade de tudo ver e tudo compreender que o homem-humanidade defende para si. Como diz Didi-Huberman, em *Quando as Imagens tocam o real* (2012), para fundir-se à natureza é preciso permanecer nela, observando e sabendo-se visto. *Duplo Negativo* nos força a habitar essa troca de olhares distantes. São essas obras que *espassam* – de espaçar e passear, "passar" o espaço. Para Heidegger esse *espassar* do espaço "é uma doação de lugares nos quais aparece um deus, de lugares dos quais os deuses fugiram, lugares nos quais o avistamento do divino se demora muito tempo". (Heidegger, 2010, p.15).

O silêncio que estas experiências impõem ao nosso pensamento, silêncio que se segue ao estranhamento, não está comprometido com as questões da ontologia. Pergunto: é possível tomar lições de abismos? É possível aprender da pedra? É possível ver-se na alteridade da língua das baleias? A metafísica ocidental realizou o gesto que excluiu o animal do mundo do homem que pensa, embora este não tenha sido sempre seu lugar. Para John Berger, em *Por que olhar os animais?*, essa marginalização acarretou que "aquele olhar entre homem e animal, que provavelmente desempenhou papel fundamental no desenvolvimento da sociedade humana e com o qual, em qualquer caso, haviam vivido os homens até menos de um século" esteja se extinguindo. (Berger, 1980, p.24). E talvez por saber de sua extinção anunciada, o grande anseio deste projeto seja ver e ser visto pela baleia, e nessa troca de olhares abrir um caminho até o divino que desponta. A natureza em seu estado telúrico parece levantar suspeitas de que não é o homem que media o bestial e o divino, como quer a história religiosa, mas o contrário mais bem, que é o

animal que faz ponte – como foi em uma origem – com a deidade. E desta forma, é preciso entender o animal em sua inacessibilidade e não como se fosse possível deturpar sua figura “para falar do homem, como se o que caracterizasse o animal constituísse ‘um terceiro pensante’ ao qual o homem recorre para pensar-se a si mesmo.” (Lestel, 2011, p.25). O animal não está sempre disponível, não está à mão – como coloca John Berger, “é um ente, está vivo. Vive sua própria vida”. Ou, ainda, como diz Bataille, “devemos nos limitar a olhar a animalidade, de fora, sob a luz da ausência de transcendência. Inevitavelmente, diante de nossos olhos, o animal está no mundo como a água na água.”. (Bataille, 2015, p. 11). Ainda que não se encurtem as distâncias com as muitas imagens que criamos, esse olhar antigo persiste e pode ser habitado. O animal segue mediando, transportando por metáfora, quase sempre, o homem de volta a uma origem pré-ontológica.

Referências

BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BAUCHWITZ, Sofía P. *El artista errante y el discurso como cartografía en un contexto hispano-brasileño*. 2017. Tese (doutorado) – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, Espanha.

BERGER, John. *Por que olhar os animais?*, In: O olhar. Barcelona: Editora GG, 1980

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BOURRIAUD, Nicolas. Topocrítica. El arte contemporáneo y la investigación geográfica. In: A.A.V.V. *Heterocronías. Tiempo, Arte y arqueologías del presente*. Murcia: CENDEAC, 2008, p. 17-34.

BUCHLOH, Benjamin. “Alegorical Procedures: appropriation and montage in contemporary art”, in ALBERRO, Alexander e

BUCHMANN, Sabeth (Eds.), *Art after conceptual art*, Massachusetts, MIT Press, Viena, Generali Foundation, 2006.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Quando as imagens tocam o real*. Tradução de Patrícia Carmello e Vera Casa Nova. PÓS: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG, p. 206-219, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *El arte y el espacio*. Editorial Herder: Barcelona, 2010

JEMENE, Rafaela de Moura. *Matadouro-Matadeiro: camadas de tempo visíveis*. 2017. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas, SP.

LESTEL, Dominique. "A animalidade, o humano e as comunidades híbridas", In: Maria Esther Maciel (org.), *Pensar / escrever o animal. Ensaios de zoopoética e biopolítica*, Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, pp. 23-53.

MACIEL, Maria Esther. *Pensar / escrever o animal. Ensaios de zoopoética e biopolítica*, Florianópolis: Editora da UFSC, 2011

PLATÃO. *Fédon*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

Parte V

Arquitetura e Espaços

Arquitetura do Inútil: uma olhada em Bruno Taut

Oscar Federico Bauchwitz²⁷²

Preâmbulo

Setenta anos depois de ter sido duramente criticado pelas reflexões presentes em *Construir Habitar Pensar*, Martin Heidegger é uma referência necessária para uma parte significativa da Teoria da Arquitetura desenvolvida desde então. Uma *arquitetura do inútil* é o resultado da interpretação das questões que se originam naquele texto, também em outras obras que recolhem indicações formais e intuições poéticas acerca do habitar e do construir, mas, ademais, é a possibilidade de corresponder e confrontar-se às questões que hoje se fazem prementes. A crise que abala o mundo contemporâneo, forçado a des-consumir, a refugiar-se e isolar-se, sujeitando-se atento às estratégias sanitárias impostas pelo mundo e à espera de mais uma dose de vacina, não parece que possa ter solução a menos que o próprio ser humano reconheça nessa crise um perigo muito maior que o vírus que nos assola. Talvez nunca tenha sido tão clara a afirmação de Heidegger sobre o questionar como a piedade do pensamento. Trata-se de pensar e para tanto é preciso questionar.

O que se questiona agora tem a ver com a possibilidade da arquitetura enquanto a arte do construir vir a ser expressão do pensamento heideggeriano acerca do habitar e do construir e, em consequência, expressar o

²⁷² Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

modo próprio do ser humano estar no mundo. A questão não se dirige somente àqueles arquitetos que reconhecem o filósofo como fonte de inspiração ou que se dedicaram a interpretar os seus textos. Ao apresentar a sua conhecida interpretação do templo grego, nem Heidegger nem os seus leitores estão preocupados pela singularidade do seu criador, o que importa é interpretar a obra arquitetônica e o mundo que a originou. Nessa perspectiva, propomos interpretar um arquiteto que até onde se sabe não faz referências a Heidegger, mas que, entretanto, permite indicar com suas obras e projetos a possibilidade de um construir que considera o habitar humano desde o seu caráter mais próprio, quer dizer, poético. Trata-se, portanto, de uma interpretação daquilo que Heidegger refletiu acerca do modo próprio do ser humano habitar e a partir dessa mesma interpretação conquistar *uma olhada em Bruno Taut*.

A *Arquitetura do inútil* centra-se em três questões fundamentais: a primeira delas é fruto de uma necessária e desafiadora meditação acerca da possibilidade de uma transformação radical do modo de habitar e construir o mundo. Trata-se de questionar o sentido do inútil de forma que o próprio útil, há muito tomado como valor unidimensional do construir, possa ser pensado originariamente, quer dizer, de modo necessário e, por isso mesmo, livre de qualquer prévia determinação. A segunda questão diz respeito ao vínculo, não sem frequência esquecido e pouco meditado, entre o habitar e o construir. A explicitação deste vínculo permite entender de que modo o ser humano se encontra existencialmente lançado a assegurar-se em seu mundo, nele se realiza, projeta e reconhece suas possibilidades existenciais, encontrando nos utensílios a previsibilidade e a confiança de que precisa para existir. Construir, como toda criação humana, é uma

possibilidade concreta que o habitar suscita como algo fundamental do modo do ser humano. A terceira questão se dirige àquilo que é próprio do modo do ser humano habitar, a sua vocação poética ou criativa (*poiesis*) presente em todo construir, ainda quando tal presença passa inadvertida ou é erroneamente interpretada como um mero lidar com instrumentos e com a utilidade que estes possuam ou possam produzir, o que se traduz historicamente como a época da técnica moderna e geologicamente como Antropoceno. Desvendar esta situação própria e poeticamente humana permite evidenciar um sentido que permanece oculto pelo controle produtivo do mundo contemporâneo que cada vez mais e de modo incontornável se impõe como um destino aparentemente universal e tecnológico que há décadas já mostrou seu poder devastador.

Heidegger e o habitar

Heidegger não dedicou, de modo explícito, nenhum texto específico à Arquitetura, embora muitas das questões e conceitos relativos ao construir tenham sido pensados ao longo de sua obra com perspectivas e contextos diversos. Desde *Ser e Tempo* evidencia-se a estrutura do ser-aí (*Dasein*) como ser-no-mundo, capaz de estabelecer relações com outros entes e destinado a construir o sentido de sua existência junto às coisas. O ser-aí existe junto a um mundo que ele mesmo constrói e no qual encontra habitação relacionando-se com outros entes que possuem seu próprio modo de ser e com aqueles entes simplesmente dados, como também com o mundo e com a terra, estabelecendo moradas e cidades. Como característica existencial, o ser-no-mundo denomina a estrutura de realização de um ente espacial que deve promover e manter uma abertura na qual tem lugar o seu mundo. Promoção e

manutenção que correspondem, existencialmente, ao próprio construir. Na sua estrutura de ser-em, o ser-aí se afiança junto ao ente e projeta no seu *aí* uma possibilidade e um sentido. Em tal afiançamento, o ser-aí estabelece a cada vez um comportamento que determina as suas ocupações cotidianas e compreende o que está a ser nesse *aí* como a *sua* existência, como alguma coisa que, deste ou daquele modo lhe é familiar.

Nos caminhos que se abrem após *Ser e Tempo*, novos elementos serão descobertos e incorporados à reflexão e evidenciam uma nova perspectiva da linguagem em função da questão do ser. A linguagem despojada da tradição metafísica deve promover uma aproximação àquilo que não pode ser determinado senão enquanto desconhecido. Por isso, diz Heidegger, que caso o ser humano deva encontrar o caminho da proximidade do ser, deve primeiro “aprender a existir no sem-nome” (2010, p.11). Tal seria a tarefa encomendada ao poeta e ao pensador, um engajamento para e pelo ser e o cuidado da linguagem para que esta seja a morada daquele. Disto decorre a indicação de uma vigília persistente da linguagem que a libertasse de suas limitações lógicas e gramaticais e a conduzissem para um “contexto essencial mais originário” (Ibid., p.6). Em um texto contemporâneo de *Sobre o Humanismo*, escrito nos moldes de uma prosa poética, Heidegger retoma o sentido cuidadoso e de acolhida da linguagem. Em *Da experiência do pensar* diz “o caráter poético do pensar ainda está oculto. Onde ele se mostra, assemelha-se por muito tempo à utopia de um entendimento semi-poético. Mas o poetizar pensante é na verdade a topologia do ser. Ela diz a este o lugar de sua essência” (1983, p.84). No âmbito do pensamento heideggeriano, aquilo que uma *topologia do ser* pode chegar a expressar corresponde aos caminhos percorridos

pelo pensador. Trata-se da criação, instauração e manutenção de lugares nos quais, de um modo ainda pouco experimentado, o habitar e o poetizar pensante se encontrem de modo originário. Um poetizar pensante não indica um modo determinado pela palavra poética ou por uma técnica de fazer versos, senão que indica compreender o caráter da *poiesis* como criação, como um trazer-à-vigência, um levar adiante, um produzir (*pro-ducere*). A *topologia do ser* é uma possibilidade que se abre ao destino do ser humano, sempre e quando ele seja capaz de ir além da sua compreensão habitual do mundo e de si mesmo. A compreensão desse destino se entende como o modo fundamental do habitar humano. Heidegger encontrará nos versos de Hölderlin, o seu poeta do poetizar, os versos que expõem esse modo fundamental: “cheio de méritos, mas poeticamente, habita o homem, sobre a terra, sob o céu”. Analisando estes versos, Heidegger chegará a descobrir a relação essencial entre o habitar e o poetizar: “Poetizar é propriamente deixar-habitar. Mas como chegamos a uma habitação? Mediante um construir. Entendido como deixar-habitar, poetizar é um construir” (2000, p. 193).

Na perspectiva da relação entre o habitar e o poetizar, uma *topologia do ser* se encontra comprometida com aquilo que permanece oculto e irrefletido nas inúmeras ocupações e vicissitudes que premeiam a existência humana. Diz respeito à possibilidade de construir lugares que abriguem e deixem ver um sentido além do habitualmente disposto e regido pelo caráter impessoal que impõe ao ente o sentido de objeto já e sempre arrazado e requerido no mundo da técnica moderna. A possibilidade de tais lugares serem logrados exige um construir que atenda ao apelo desse sentido inabitual e inabitado, o que se afigura aos olhos do pensamento vigente como algo sem valor, sem serventia ou uso, algo inútil.

Em 1951, no congresso de Darmstadt, cujo tema central evocava uma reflexão sobre “O Homem e o Espaço”, Heidegger apresenta a conferência *Construir, Habitar, Pensar*. A repercussão imediata da conferência não foi muito alentadora para ele, sendo objeto de críticas e acusações dos ouvintes para quem Heidegger estaria destruindo as questões que se colocavam como prementes para eles e para o próprio congresso. Para esse público, ávido por encontrar soluções que atendessem às demandas de uma época marcada pela tarefa da reconstrução, o discurso de Heidegger era incapaz de promover alguma utilidade. Mesmo o filósofo reconhece isso quando no começo de sua conferência adverte: “Este pensar o construir não pretende encontrar teorias relativas à construção e prescrever regras sobre como construir” (Heidegger, 2000A, p.147). Ao recordar o episódio Heidegger diz que Ortega y Gasset saiu em sua defesa argumentando que o alemão era um Des-pensador (Zerdenker), um “destruidor de pensamentos” necessário para “evitar que os demais animais adormeçam” (1983A, p.128). Um exemplo desse poder destruidor e despertador é a ideia de que a crise habitacional propriamente dita não se encontra primordialmente na ausência de habitações, senão que, além disso, no fato do próprio ser humano precisar “sempre de novo buscar a essência do habitar, consiste em que os mortais devem primeiro aprender a habitar” (2000A, p.163). Em um contexto histórico de reconstrução e de procura de respostas capazes de se enfrentar aos desafios do pós-guerra, Heidegger indica a necessidade de um aprendizado, o que no âmbito da hermenêutica por ele proposta significará interpretar o habitar humano desde a *Quadratura (Geviert)* do mundo. Nesse modo de habitar, os mortais resguardam e são na *Quadratura*, quer dizer, os mortais são aqueles que,

sabedores da morte, habitam à medida em que salvam a terra, acolhem o céu e aguardam os deuses.

É importante observar que algumas das questões abordadas pela conferência de Heidegger ecoam a própria temática do congresso que se apresentava da seguinte forma: “Construir é uma atividade fundamental do humano. O humano constrói unindo formas espaciais: assim dá forma ao espaço. Construindo responde o humano à essência de sua era. Nossa era é a era da técnica. A penúria de nossa era é a perda do lar”. (AA.VV, 1991, p.10). Chama a atenção que a descrição do congresso recolha elementos fundamentais pensados por Heidegger em diversos momentos da conferência e em outras partes de sua obra, a saber, o caráter fundamental do construir humano, o reconhecimento da época determinada pela técnica e o sentimento de penúria originado pela perda do lar. Não se trata de uma mera coincidência, senão que evidencia o cuidado da abordagem de Heidegger em situar-se a si mesmo como um interlocutor de um grupo formado em sua maioria por arquitetos. Apesar do episódio narrado por Heidegger e Ortega y Gasset, o pensamento do alemão não caiu no vazio, senão que se tornou uma referência necessária para a teoria da arquitetura das décadas seguintes que descobriu na concepção da Quadratura uma perspectiva “aplicável” a um projeto de construção e à análise de questões fundamentais da Arquitetura, sobretudo na perspectiva de uma humanização da arquitetura.

Uma consideração fundamental para os propósitos de se pensar uma arquitetura do inútil é uma das últimas linhas de *Construir, Habitar, Pensar*. Ela diz: “o desenraizamento (*Heimatlosigkeit*) é o único apelo que convoca os mortais para um habitar” (Heidegger, 2000A, p.63). O pôr-se à escuta desse apelo é propriamente o reconhecimento de uma disposição fundamental, a de não sentir-se em casa,

de não “ter” mais o solo natal sob seus pés, de habitar no desterro. Colocar o ser humano em situação de ouvir esse apelo e de reconhecê-lo enquanto tal é o primeiro e decisivo passo para que a miséria do desterro conduza o habitar a experimentar a plenitude de sua essência. Esta é a tarefa outorgada a uma *arquitetura do inútil*. Isso exigirá um esclarecimento, ainda que provisório, do que se entende com a palavra *inútil*.

Heidegger e o Inútil

Em uma conferência feita para professores do ensino profissionalizante em 1962, Heidegger expõe uma distinção entre o pensamento regido pelo cálculo e planejamento, evidenciado pelo domínio imposto pela técnica moderna que a tudo arregimenta enquanto objeto de conhecimento e manipulação, e aquele pensamento, cada vez mais inusual e pouco experimentado, originado por um pensar meditativo. Ele diz:

Meditar quer dizer despertar o sentido para o inútil. Em um mundo onde somente é válido o imediatamente útil e que somente procura aumentar as necessidades e o consumo, uma referência ao inútil fala, imediatamente, ao vazio. [...] Que deve e ainda pode o inútil em face à supremacia do útil? (Heidegger, 1989, p.6-7).

Frente à supremacia do útil, o discurso sobre o sentido do inútil tende em um primeiro momento a cair em um vazio sem ressonância. E, não obstante, Heidegger afirma que meditar é despertar esse sentido. Não terá sido uma tarefa simples para os ouvintes acompanhá-lo em tal despertar. O sentido do inútil é próprio do meditar enquanto aquilo a ser procurado. Trata-se do modo extraordinário da própria Filosofia. Em *Introdução à Metafísica* Heidegger legitima esse modo afirmando que a Filosofia não é um saber que se possa aplicar imediatamente e avaliar de

acordo com sua utilidade. Todavia, diz Heidegger, “o que é inútil, pode ser, sobretudo, um poder” (1983B, p.10). O ser-inútil da filosofia evidencia algo que lhe pertence e que se impõe como diferença frente aos demais saberes. Não pode ser apreciada e validada por medidas que determinam algo em função de sua utilidade. A Filosofia é autêntica sempre e quando se mantenha na proximidade daquilo que lhe pertence e que se clareia mediante as questões que demandam dela uma espera que não corresponde à premência da utilidade.

O sentido do inútil exige um questionamento inabitual. A procura de uma *arquitetura do inútil* é a procura e a instauração de lugares que suscitem experiências inabituais e inabitadas através e a partir das quais o ser humano se encontre consigo mesmo, descobrindo-se comprometido – *ontologicamente* – com o seu mundo e as coisas que nele se situam e dão sentido a sua existência. Tal é a experiência de pensamento que não procura assenhorar-se do ente mediante o cálculo e arrazoamento, que não tem como meta o controle da vida e da natureza, senão que se pauta pelo respeito à “inviolabilidade do possível”. Respeito ao mundo da armação (*Gestell*), o pensamento do inútil surge, então, como verdadeiramente livre pela superabundância de premência. Ao inútil nada falta, senão que, apontando para fora do mundo técnico, ele se mostra essencialmente livre. Nesse sentido, no pensar do inútil descortina-se uma possibilidade essencial do ser humano, justamente porque é a partir daquele que se experimenta o habitar desde a liberdade.

A proposta de uma *arquitetura do inútil* não se restringe a um modo de construir, não se trata de um estilo que possa ser adotado como uma tendência mais ou menos difundida pelo mundo globalizado. De formas muito diversas, a habitação humana não se restringiu a edificar e

a cultivar o útil, senão que também construiu certos lugares desprovidos de um uso tangível e premente. É preciso, ainda, admitir a peculiaridade da situação paradoxalmente imanente à Arquitetura: para dar lugar e mostrar-se a si mesma, a Arquitetura deveria despojar-se de todo propósito, indo além das exigências de funcionalidades às quais se vê submetida e impelida a atender. Vazia e livre de toda funcionalidade a *Arquitetura do Inútil* poderia construir e suscitar lugares que propiciem experiências libertárias e uma elevação do próprio ser humano até o ponto de perceber a liberdade como destino de cada indivíduo e de seus respectivos mundos. Trata-se de uma desocupação da Arquitetura, deixando que ela mesma se transforme em expressão última de um mundo pensado desde uma ontologia da unidade e da simplicidade, onde o lugar mais elevado a ser habitado é o que se instaura a partir da experiência do ser livre.

Até aqui vimos como o inútil dá ao construir um sentido que indica uma experiência inabitual e o compromete tão somente com a autenticidade de construções que conduzem o habitar a sua essência e lhe dão lugar. O inútil propicia ao habitar a possibilidade de vir a ser matéria de pensamento, deslocando a existência humana de seu atribulado estar aí e a situa em um lugar onde já nada é como antes. Desprovido de uma utilidade conhecida, esses lugares construídos tendem para o inútil e suscitam a experiência do pensamento. Uma arquitetura, na medida em que procure corresponder a uma *topologia do ser*, deve originar essa experiência a partir de si mesma e em si mesma. A continuação, procura-se conhecer em que medida a concepção arquitetônica de Bruno Taut corresponde ao sentido do inútil e reconhecer as contribuições e questões que podem colaborar nas transformações que a humanidade e seu modo de construir

devem aprender a engendrar com vistas a um novo modo de habitar o mundo.

A arquitetura inútil de Bruno Taut

Desde a perspectiva aberta pelo sentido do inútil, a concepção tautiana da Arquitetura (Baukunst) evidencia a necessidade de se pensar a arquitetura essencialmente; quer dizer, de assumir como tarefa da arquitetura levar a cabo construções onde a sua própria essência ganhe concretude. Em 1919, Taut organiza e publica *A coroa da Cidade* (Die Stadkrone), obra na qual expõe o sentido orientador de sua arquitetura. Nas primeiras linhas, escreve:

Mil vezes seja exaltada a glória da arquitetura! Ela satisfaz a necessidade do homem, o protege da intempérie e dos múltiplos perigos que o assediam quando sem refúgio faz frente à natureza. Por isso, assume um papel modesto na existência humana, o papel de uma 'arte útil' (Zweck kunst) que satisfaz as necessidades práticas de uma forma agradável. Somente quando os desejos humanos superam a satisfação das necessidades básicas, quando se alcança o excedente do bem-estar que o luxo reclama, a arquitetura parece que se faz mais presente e mostra seu próprio eu com maior intensidade. Então, não parece tão estritamente ligada à necessidade, daí que possa ser verdadeiramente contemplada como arte (Taut, 1997, p.37).

Exalta-se na arquitetura a sua capacidade de propiciar as condições fundamentais para o habitar humano e contribuir de maneira decisiva na constituição do seu mundo. Nesse sentido, enquanto arte do construir, a arquitetura é da ordem do útil. Aponta-se, no entanto, para a possibilidade de superação desta capacidade quando as demandas que costumam orientar a atuação da arquitetura foram já atendidas, quando já cumpriu com o seu caráter utilitário, é então quando a arquitetura pode propor-se

pensar em si mesma, “mostrar seu eu com maior intensidade” e ser reconhecida como arte muito além de qualquer reivindicação da utilidade que ela promove. Para Taut, limitar o sentido da arquitetura reduzindo as suas possibilidades à mera utilidade, como se fosse um tipo de arte industrial, é depreciar a sua importância (Ibid., p.38). Na compreensão tautiana, “É precisamente nos edifícios que se constroem por algo mais que a mera necessidade onde a arquitetura se manifesta como arte, como jogo de fantasia que perdeu quase toda relação com a utilidade” (Ibid., p.38). Taut põe em evidencia que o verdadeiramente necessário não se encontra na vida cotidiana e incessante imposta pela existência humana, mas sim naquilo que se põe em jogo e que emerge de um lugar interior:

nenhum empenho da imaginação humana é capaz de produzir formas sólidas e profundas se não se enraíza na vida interior e na consciência da existência humana. Assim, se se assigna à arquitetura um lugar tão modesto, não deveríamos nos conformar com explicar a sua origem a partir da utilidade, senão que teríamos que elaborar uma interpretação mais ampla e absolutamente aberta de dita utilidade (Ibid.).

Para Taut é preciso interpretar a arquitetura de um modo mais amplo e livre do sentido da utilidade. Trata-se de despertar o sentido mais próprio do ser humano, de descobrir e promover o enraizamento da existência humana além de toda premência que assola o construir. Só então seria possível construir em um sentido mais elevado. Se a imaginação como capacidade de criar formas caracteriza a arquitetura, isto já indica que ela é muito mais que um saber prático ou técnico. A sua máxima aspiração, diz Taut, deveria ser os “edifícios cuja utilidade prática é muito escassa ou inclusive nula” (Ibid). Tal é a concepção exposta em *A Coroa da Cidade*. Nesta obra, ilustrada com dezenas de imagens de cidades tomadas como exemplos do

coroamento, Taut defende que na criação arquitetônica deve-se reservar um lugar central e elevado, onde a própria arquitetura mostre-se em sua plenitude, “um edifício mais alto, o qual, desprendido por completo de toda finalidade, reina sobre o conjunto ao modo de uma arquitetura pura. Trata-se da Casa de Cristal [...] onde resplandece a rica variedade da arquitetura de cristal” (Ibid, p.59). Embora o projeto exposto por Taut não tenha sido levado a cabo, a concepção desse edifício tem origem em uma experiência anterior, quando participa, em 1914, da Exposição Industrial em Colônia com a sua Casa de Cristal, obtendo grande êxito junto ao público que visitava o evento. Os novos materiais de então, ferro, concreto armado e muito vidro contribuíam na construção de um lugar destinado a ser tão somente belo e desprendido de qualquer utilidade. A forma da cúpula, as paredes tomadas de vidro permitiam que a luz se apropriasse do lugar (Fig.1). Em seu interior, uma cascata (Fig.2) colaborava com a criação de um ambiente inabitualmente livre.

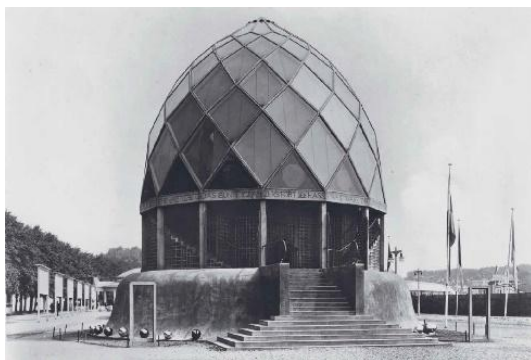


Figura 1



Figura 2

Com sua Casa de Cristal, Taut testemunhava a força do pensamento e materializava os aspectos fundadores presentes no *Arquitetura de Cristal* de Paul Scheebart, onde se diz:

Para levar nossa cultura a um nível mais alto somos forçados, gostemos ou não, a mudar nossa arquitetura. E isso só será possível se livrarmos as dependências em que vivemos de seu caráter fechado. Isso, por sua vez, só será possível pela introdução de uma arquitetura de vidro, que deixe entrar a luz do sol, da lua e das estrelas, não só por algumas janelas, mas pelo maior número possível de paredes, que devem ser inteiramente de vidro – de vidro colorido. (Sharp, 1972, p.41).

A arquitetura de cristal se relaciona com os materiais de modo que eles devam colaborar e comprometer-se na promoção de construções que não se restrinjam ao caráter funcional e utilitário que determinam a criação arquitetônica, senão que propiciem uma experiência suprema da própria existência humana, uma arquitetura “nascida de uma utilidade superior” (Taut, 1997, p.61). É significativo que a concepção de Taut encontre apoio em um digno representante da mística cristã como é o Mestre Eckhart de quem colhe a ideia de que o supremo é sempre vazio e

silencioso, é “o mais pleno sentido do reino do indizível e para o qual só temos uma palavra: Nada” (Boyd White, 1985, p.159). A concepção tautiana recolhe assim um sentido que, de um modo místico e inabitualmente concreto, ganha lugar em meio à existência humana. É a arquitetura deixando ver o que não pode ser visto tal como é. Nesse sentido, a arquitetura afigura-se como um vestígio da “metafísica da luz” tão característica da arquitetura gótica que com suas inovações técnicas correspondia a uma interpretação metafísica da realidade, especificamente a concepção teofanista de Eriúgena e de Pseudo-Dionísio Areopagita presente no espírito reformador do Abade Suger, responsável pelo que se denominou de “protótipo” de toda construção gótica, a igreja abacial de Saint Denys (Panofsky, 2004, p.34). Considerando as intenções e o apelo dramático, que de modo geral caracterizaram o movimento expressionista, Scheebart escreve: “a arquitetura de cristal seria impensável sem o gótico, a catedral gótica é o seu prelúdio” (Sharp, 1972, p.61). A persistência do gótico não se restringe a ser somente uma referência intelectual e um modelo de construção do passado, senão que, ao “modo de um ícone” se corporifica como e em um templo capaz de “expressar a energia criativa do novo tempo, como centro espiritual da sociedade” (Müller, 2005, p.118). Em consonância com as suas “raízes” góticas, a perspectiva espiritual da arquitetura de Bruno Taut também reivindica o protagonismo na transformação da sociedade, procurando “tornar visível os valores comuns da nova sociedade” (Norberg-Schulz, 2009, p.170).

Considerações Finais

Desde a perspectiva de uma arquitetura do inútil, Taut se desvela como um interlocutor privilegiado. A sua

arquitetura ativista corresponde a uma época de transformações radicais da habitação humana. Destas transformações colhemos hoje os seus resultados mais diversos e desconcertantes que evidenciam a urgente necessidade de se reconhecer a falta do pensar. Reconhecimento este que, como pensamos aqui, deve suscitar uma meditação e uma conduta capazes de engendrar mudanças significativas no modo de construir e do habitar humanos, contribuindo para uma reflexão mais originária da habitação humana sobre a terra. Pensar o construir além de qualquer finalidade, livre dos objetivos próprios do mundo regido pela armação da técnica moderna, suscita uma experiência de outra ordem, deixando ver que em sua existência o ser humano deve primeiro resgatar do esquecimento a sua possibilidade mais própria, o seu pensamento. Uma arquitetura do inútil, da qual Taut mostrou-se um significativo representante, é a possibilidade concreta de uma experiência que transcende, e por alguns instantes se liberta, do domínio imposto pela objetividade do útil. Nessa experiência se reconhece o autenticamente necessário para o ser humano e para o seu construir. Evidencia-se, como pensa Taut, que o arquiteto pode aspirar com a sua arte a converter em matéria aquilo que permanece oculto em todo humano (1997, p.47). Se agora recordamos das inquietações presentes no começo do século passado que forçaram as transformações da arquitetura e da sociedade em geral, não deixa de ser perturbador que, ainda hoje, permaneça para o humano a necessidade de descobrir como o construir corresponde ao habitar e de que forma o sentido que rege a ambos deva ser pensado além de toda finalidade e utilidade. Trata-se, como já indicava Heidegger, de despertar o sentido do inútil e partir deste de aprender a habitar.

Referências

AA.VV. Mensch und Raum: Das Darmstädten Gespräch 1951, mit den wegweisenden Vorträgen von Schwarz, Schweizer, Heidegger, Ortega y Gasset. Herausgegeben von Ulrich Conrads und Peter Neitzke, Vieweg, 1991.

BOYD WHYTE, Iain. The Crystal Chain Letters. Architectural Fantasies by Bruno Taut and his Circle, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1985.

HEIDEGGER, M. Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976, GA 13, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.m., 1983.

HEIDEGGER, Martin. "Begegnungen mit Ortega y Gasset". In: Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976, GA 13, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.m., 1983A.

HEIDEGGER, M. Einführung in die Metaphysik. GA 40. Klostermann, Frankfurt an Main, 1983B.

HEIDEGGER, M. Überlieferte Sprache und Technische Sprache, Erker, St. Gallen, 1989.

HEIDEGGER, M. "Dichterisch wohnet der Mensch". In: Vorträge und Aufsätze, GA 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.m., 2000.

HEIDEGGER, M. "Bauen, Wohnen, Denken". In: Vorträge und Aufsätze, GA 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.m., 2000A.

HEIDEGGER, M. Über den Humanismus, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.m., 2010.

MULLER, F. "A 'Coroa de Cristal' e a 'Montanha Sagrada': símbolos para uma regeneração espiritual íntima e social", ARQTEXTO, 6, 2005, PP.116-125.

NORBERG-SCHULZ, Ch. Los principios de la arquitectura moderna, Ed. Reverte, Barcelona, 2009.

PANOFSKY, E. El abad suger – Sobre la abadía de Saint-Denis y sus tesoros artísticos, Cátedra, Madrid, 2004.

SHARP, D. Glass Architecture by Paul Scheerbarth and Alpine Architecture by Bruno Taut, New York, Praeger Publishers, 1972.

TAUT, Bruno "La Corona de la Ciudad". In: Escritos Expresionistas, El Croquis Editorial, Madrid, 1997.

A Estética Wabi-Sabi: Habitar o Inabitual da Imperfeição e da Impermanência

Luiz Fernando Fontes-Teixeira

Considerações iniciais

O VI Colóquio Internacional de Metafísica foi anunciado sob um tema, no mínimo, pertinente: O Habitar e o Inabitual. Isso porque, agora mesmo, nossas habitações – outrora, supostamente, as mais acolhedoras – tornaram-se estranhamente inabituais, quiçá mesmo inabitáveis (senão para todos, certamente para muitos). Mas, as habitações não mudaram; mudou o nosso habitar e, com isso, algo inabitual se instalou em nossas moradas.

Evidentemente, refiro-me ao habitar em isolamento. Todavia, interessa-me pouco, confesso, apresentar mais um comentário, dentre tantos, sobre a situação pandêmica. Vale mais a pena, a meu ver, avançar diretamente rumo aos conceitos para trazer reflexões um pouco mais cuidadosas.

Portanto, para além do urgente, parece-me ademais oportuno conceber Habitar e Inabitual como pertinentes ao problema fundamental da metafísica. Por esse motivo, creio, os organizadores do VI Colóquio Internacional de Metafísica destacaram, já na “Chamada de Trabalhos”, um fragmento atribuído a Heráclito, onde constam as seguintes palavras: “*ἔθος ἀνθρώπῳ δαίμων*” (Diels, 1912, p. 100). Sobremaneira obscura, essa sentença não possui quaisquer traduções satisfatórias e, há milênios, suscita controvérsias. Seja como for, há ali, sem dúvidas, parte da tensão entre transcendência e imanência da qual deriva a

substantivação do ser (*eimí*) em ente (*tò ón*) – responsável pela formatação da metafísica enquanto tal.

Para os organizadores do evento, esse genitivo *ēthos* – ao qual pertencem ambos, o dativo *anthrṓpō* e o acusativo *daímōn* – permite pensar o Habitar como “(...) modo de ser e fazer de cada um” (Bauchwitz; Pellejero; et. al., 2021). Essa conclusão, extraem-na de uma anedota de *As Partes dos Animais* de Aristóteles, onde ele relata que “(...) uma vez, visitantes queriam conhecer Heráclito; ao entrarem e o verem na cozinha, aquiescendo-se junto ao fogão, hesitaram; mas, Heráclito disse: Entrem, não temam; também aqui há deuses”. (Aristotle, 1961, pp. 98-101). Aparentemente, esse é o ensejo para a formulação da pergunta-guia do VI Colóquio Internacional de Metafísica, qual seja: “(...) como habitar a simplicidade da existência cotidiana a partir do mistério do inabitual, do extraordinário, do divino?” (Bauchwitz; Pellejero; et. al., 2021).

Ainda na convocatória, há um aceno de resposta: uma passagem da conferência *Construir, Habitar, Pensar* (1951) de Heidegger, onde ele diz: “(...) o desenraizamento é o único apelo que convoca os mortais para um habitar.” (Heidegger, 2008, p. 141). Com isso, os organizadores elaboram o enunciado final (ou inicial) do evento – e que convida os interlocutores ao debate: “Pôr-se à escuta desse apelo é propriamente o reconhecimento de uma disposição fundamental, a de não se sentir mais em casa, de não ‘ter’ mais o solo natal sob seus pés, de habitar no desterro.” (Bauchwitz; Pellejero; et. al, 2021).

Com essa proposição em mente, decidi trazer uma breve contribuição ao tema do VI Colóquio Internacional de Metafísica, desde um dos ideais estéticos mais singulares da cultura japonesa: *wabi-sabi*. Meu objetivo é, tão somente, evidenciar como *wabi-sabi* pode ajudar a pensar o Habitar e o Inabitual. Contudo, não enquanto algo extraordinário ou

divino, mas no que há de mais ordinário e mundano: a imperfeição e a impermanência.

1. O ideal estético de *wabi-sabi*

Em linhas gerais, *wabi-sabi* pode ser definido como um ideal da estética japonesa orientado pela aceitação da imperfeição e da impermanência. Elucidações mais criteriosas do sentido de *wabi-sabi* demandam, todavia, linhas menos gerais. Por isso, não raro, obras sobre *wabi-sabi* começam pontuando a dificuldade do emprego de predicacões objetivas. Okano (2018, p. 137) ilustra amplitude desse desafio com opiniões como as do pesquisador Yamada Shōji, que diz que: “Muitos japoneses não conseguem explicar esses elementos nem a diferença entre os dois (...)”. Ela também cita o historiador Haga Kōshirō, que comenta a impossibilidade de “(...) abarcar o significado dessas expressões em uma simples definição, porque trazem consigo outros elementos (...)”. Ademais, cita ainda o arquiteto Itoh Teiji, que confirma que: “(...) não há japonês capaz de dar uma explicação definitiva para esses termos” – isso porque, segundo ele, o entendimento japonês “(...) é mais intuitivo e perceptivo do que racional e lógico”.

Para Okano há, no entanto, alguns cuidados necessários na correta abordagem de *wabi-sabi*. Em primeiro lugar, ela salienta os perigos do uso indiscriminado de expressões como “intuitivo e perceptivo” para evitar o “(...) desvirtuamento semântico (...)”. Ou seja, não se pode ignorar a singularidade cultural de *wabi-sabi*, sob risco de enquadrar o termo em categorias inapropriadas ou que violem seu sentido; todavia, ao mesmo tempo, não se pode reduzir *wabi-sabi* a um “(...) essencialismo japonês (...)” (ibidem, p. 154), como se fosse algo restrito ao horizonte intelectual daquela cultura.

Conforme a conclusão do estudo de Okano (ibidem), no tange à estética *wabi-sabi*, “(...) qualquer estrangeiro com um olhar sensível conseguirá apreciá-la e, principalmente, desenvolvê-la, podendo transformá-la num signo mais evoluído.”. Contudo, a apreciação de *wabi-sabi* exige mais do que apenas uma sensibilidade. Ela exige, sobretudo, um olhar treinado. Com isso em mente, gostaria introduzir uma leitura da estética *wabi-sabi* apresentando, em primeiro lugar, os dois elementos ali presentes – *wabi* e *sabi* – e, em seguida, explorando sua estrutura conceitual a partir das ideias de imperfeição e impermanência.

2. *Wabi e sabi*

Não é incomum encontrar o termo *wabi* vinculado às cerimônias do chá japonesas, nomeadas *sadō/chadō* ou *chanoyu*. Hirota (1995, p. 21) descreve essa prática no detalhe, explicando como ela se desenvolve em um ritmo particular das artes japonesas conhecido como *jō-há-kyū* (prelúdio-corte-repentino). Conforme Hirota, as cerimônias do chá japonesas começam com um lento prelúdio (*jō*) no qual uma refeição é oferecida pelo anfitrião enquanto a água para o chá é fervida em carvão fresco. Em seguida, ocorre um corte (*ha*) para um momento formal, onde o chá é bebido em uma mistura espessa servida em uma única tigela que passa de mão em mão – e os convidados apreciam em silêncio. Por fim, há um vívido e repentino (*kyū*) encerramento, no qual o chá chega em uma mistura mais fina e os convidados conversam descontraídos.

Nesse contexto, Hirota cita uma emblemática sentença de Sen no Rikyū (1522–1591), conforme a qual a cerimônia do chá consistiria “(...) apenas em aquecer água, preparar o chá e beber” (p. 22). A isso, acrescenta outras duas sentenças igualmente emblemáticas do budismo japonês: uma, da tradição do Budismo da Terra Pura, que

instrui a “(...) apenas pronunciar o nome de Amida Buda (Hōnen, Shinran)”;

outra, da escola Sōtō Zen, que recomenda “(...) ‘apenas sentar-se’ em *zazen* (Dōgen)”. Para Hirota, a experiência da cerimônia do chá proporciona tanto a cotidianidade de tarefas ordinárias, quanto uma performance artística desvelada em um evento temporalmente determinado. É a insuficiência da determinação temporal e da simplicidade que caracterizaria, assim, aquilo que compõe o *wabi* enquanto uma austeridade movida pela devoção às tarefas cotidianas.

O termo *sabi*, por sua vez, costuma ter raízes no vocabulário poético da Era Clássica do Japão – compreendida pelos períodos Asuka (538–710), Nara (710–794) e Heian (794–1185). A fonte mais antiga desse vocabulário está no *Man’yōshū* (literalmente, “Coleção de Dez Mil Folhas”).

O *Man’yōshū* reúne cerca de 265 *chōka* (poemas longos) e 4.207 *tanka* (poemas curtos) de quase 500 poetas identificados. Ali, já no primeiro livro, consta um poema de Kakinomoto no Hiromato (c. 653/655–c.707/710) onde emerge a expressão *sabi* em um sentido já próximo daquele pertinente à estética *wabi-sabi*. Quando Kakinomoto chega à capital de Ōmi e, encontra-a em ruínas e diz que quem olhar para aquilo sentirá o coração “pesado de tristeza” (“*aruihaiu mireba sabishi mo*”, na leitura moderna) (The Manyōshū, 1995, p. 27; 326). Essa tristeza se ancora, principalmente, no reconhecimento de que não só a capital de outrora ruiu, mas tudo aquilo que veio a ser deixará, eventualmente, de ser o que um dia foi.

Em comum, *wabi* e *sabi* possuem dois elementos essenciais derivados do ensino do Budismo Mahāyāna e sobremaneira enfatizado nas escolas Zen, quais sejam: os conceitos de imperfeição e impermanência.

3. Imperfeição e impermanência

Os conceitos de imperfeição e impermanência são centrais para o ideal estético de *wabi-sabi*. Com isso concorda a imensa maioria dos pesquisadores que investigam o tópico. Por exemplo: Tsaknaki (2021, p. 27) diz que “No coração de *wabi-sabi* está a aceitação de que todas as coisas são impermanentes e imperfeitas”; Crowley e Crowley (2001, p. 15) afirmam que “(...) a perfeição da imperfeição está no núcleo de *wabi-sabi*.” – pontuando como a beleza da imperfeição se manifesta em “(...) um traço de melancolia, o verdadeiro símbolo da alegria na brevidade da vida.”; em linha com essas considerações, Parkes e Loughnane (2018) enfatizam que uma das observações preliminares mais importantes sobre a tradição cultural japonesa relevante às artes é “(...) o entendimento da filosofia japonesa clássica da realidade enquanto constante mudança, ou (para usar uma expressão budista) impermanência.”.

Historicamente, uma das fontes mais importantes da ideia de impermanência é o *Discurso sobre a perfeição da sabedoria da arma que corta como um raio (Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra)*, mais conhecido por seu título abreviado: *Discurso do Diamante*, ou ainda, *Sūtra do Diamante*. Esse *sūtra* é um dos mais antigos registros do ensinamento budista e, especula-se, teria sido composto por volta do século I, antes da Era Comum.

Resumidamente, o *Sūtra do Diamante* narra a estadia de Siddharta Gautama, o Śākyamuni Buddha, em Śrāvastī, cidade ao norte da Índia. Ao longo do relato, consta que o Buddha teria sido abordado por um de seus dez discípulos, Subhūti, trazendo-lhe o seguinte questionamento: “Como, senhor, pode proceder alguém que, ao se colocar no caminho de quem busca o despertar, consegue controlar a mente?” (Vajracchedikā Prajñāpāramitā, 2006, pp. 142). O

Buddha teria respondido dizendo: “Conquanto muitos seres vivos são compostos em total agregação, sejam eles nascidos de ovos, úteros, mistura ou gerados espontaneamente (...) todos eles serão trazidos à extinção final, no reino no qual não há substrato que reste.” (idem, ibidem). Essa passagem marca, de forma bastante explícita, a posição do Budismo Mahāyāna acerca do vir a ser e deixar de ser das coisas, isto é, de sua impermanência.

Séculos mais tarde – mais precisamente, no século XIII – e com esse discurso em mente, o fundador da Escola Sōtō de Budismo Zen, Eihei Dōgen, resgata o conceito de impermanência ao compor o sermão que seria, por ele mesmo, situado na introdução de seu ensino. Dōgen (1973, p. 45) diz: “O caminho do buda é, basicamente, saltar por sobre os muitos e o um; assim, há nascimento e morte, ilusão e realização, seres sencientes e budas.”. Logo em seguida, pontua que “(...) o Caminho do Buda é originalmente gerado da abundância e da escassez, há nascimento-e-morte, ilusão e despertar, seres sencientes e Budas.” Em um movimento bastante similar ao do Sūtra do Diamante, Dōgen enfatiza, como argumenta Steven Heine (1982, p. 44), “(...) a realização existencial (na luta entre a ilusão e a iluminação) enquanto um confronto perpétuo com a sempre-presente e sempre penetrante realidade da impermanência (vida e morte).” Ou seja, não há caminho para o despertar que sem plena atenção para a transitoriedade da realidade.

Esse ensinamento budista sobre a impermanência entrará em diálogo direto com as tradições artísticas e literárias do Japão, do século XIII em diante e seria refletido no ideal estético *wabi-sabi*.

4. A estética *wabi-sabi*

Quem se aventura pelos caminhos da Estética europeia moderna, conforme postulada inicialmente por Baumgarten e, pouco depois, desenvolvida por Kant, observa sem grandes dificuldades as diferenças entre os conceitos europeus – como o belo ou sublime – e os ideais japoneses – como *wabi-sabi*, *yūgen*, *mono no aware*, *iki*, entre outros. Em suma, a distinção está, principalmente, nos contornos étnicos e suas aplicações.

Para entender isso em termos práticos, basta pensar que, quando alguém diz “isto é belo”, entende-se que o sujeito ajuizou um dado objeto por ele percebido como aprazível. Essa é, literalmente, a definição oferecida por Kant (2005, p. 47): “Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação não pelo entendimento ao objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade da imaginação (talvez ligada ao entendimento) ao sujeito ao seu sentimento de prazer ou desprazer”. Em termos mais simples: Kant filtra a prevalência dos sentimentos no processo de ajuizamento – isto é, trata-se de uma questão de gosto e nada mais. Tampouco é difícil absorver que, diante de “algo sublime”, emerge no sujeito “(...) *uma faculdade do ânimo que ultrapassa todo padrão de medida dos sentidos.*” (p. 96). Ou seja, as referências caem por terra, suas faculdades entram em conflito e um sentimento de mútua admiração e espanto toma de assalto os sentimentos.

Porém, quando alguém afirma “há *wabi-sabi*”, não há como apreender o sentido disso sem considerar, de antemão, o universo simbólico do qual a expressão deriva. Isso ocorre porque *wabi-sabi* não se presta tão facilmente às delimitações conceituais ou formulações objetivas.

A título de exemplo, vale lembrar o caso relatado por Juniper (2003, p. vii) que encontrou – viajando pela Turquia

– uma panela especial, que lhe saltou aos olhos instantaneamente. “Eu me dei conta de que os anos que passei no Japão mudaram radical e irreversivelmente minhas perspectivas de ambos, arte e beleza.”, escreve Juniper. Ele prossegue em sua narrativa, tateando entre adjetivos e substantivos como: “sem design real” “superfície irregular e impregnada com anos de cozinha turca”; “sem refinamento”; ou ainda, “pura e não afetada por considerações artísticas”. Só depois de explorar essas características pouco elucidativas, quiçá mesmo desconexas, Juniper conclui: “(...) a rusticidade e falta de arte eram extraordinariamente expressivas e ressoavam as imperfeições e a impermanência da vida. A panela que nós tanto admiramos possuía o que os japoneses indicam como *wabi sabi*”. Embora formulado em termos razoáveis, de fácil compreensão, Juniper não coloca em evidência exatamente o quê diferenciava aquela panela das outras.

A despeito da aparente imprecisão, Juniper emprega as palavras-chave necessárias ao entendimento de *wabi-sabi*. A primeira delas vige na sentença “os anos que passei no Japão”. Isso porque *wabi-sabi* é, sobretudo, um conceito cultural.

Entretanto, por conceitos culturais, não me refiro exatamente às ideias ou experiências que possuem diferentes nomeações em contextos culturais diversos – como, por exemplo, o que os filósofos da Grécia Clássica chamaram de “dinâmica” (*dúnamis*) e que foi, mais tarde, nomeado de “poder” (*Macht*) pelos alemães e de “potência” (*puissance*) pelos franceses. Esses exemplos expressam formas distintas de se dizer o mesmo – ou melhor, eles refratam um dado conceito através de meios e contextos (linguísticos, históricos, ou quaisquer outros) diversos. Antes, por conceitos culturais, refiro-me às ideias ou

experiências cujas conceitualizações refletem algo da singularidade de uma cultura específica.

Nesse sentido, alinho-me com o que Kuki afirmou sobre os conceitos de sentido étnico. Para explicar melhor a relevância dessa sentença, vale a pena retomar as considerações do filósofo japonês Kuki Shūzō acerca da estética japonesa em *A Estrutura do “Iki” (“Iki” no Kōzō*, 1930). Nessa obra, Kuki apresenta sua hipótese acerca dos conceitos de “sentido étnico”. Para Kuki (1930, p. 3), “(...) quando o modo de existir de uma etnia é central, ele aparece como um certo ‘significado’. Além disso, esse significado abre passagem pela ‘linguagem’”. Logo, essa anúnciação do existir étnico não é senão a “(...) autoexpressão dos estados passado e presente da existência étnica e a autorrevelação dessa cultura especial dotada de história”. Portanto, seguindo essa linha de raciocínio, os ideais estéticos consistem, basicamente, em manifestações particulares da historicidade cultural – ou seja, são conceitos culturais.

Não se pode perder de vista, porém, que a ideia geral de “sentido étnico” implica um duplo desafio. Em primeiro lugar, porque o termo “sentido” carrega, por si só, uma polissemia notável. Pode-se conceber sentido como uma coerência (algo faz ou não faz sentido), uma percepção (algo é percebido pelos sentidos sensíveis), um rumo ou uma orientação (encontrar um sentido, ou encontrar um caminho), ou, simplesmente, um dado significado (o sentido que isto ou aquilo representa neste ou naquele contexto). O sentido ao qual se refere Kuki parece mais próximo da ideia de significado. Kuki não fala exatamente de uma coerência (*ikken*) ou percepção (*satoru*), tampouco de uma sensação (*kankaku*) ou orientação (*hōkō*). Ele indica uma ideia ou pensamento (*i*) que sabe, ou tem sabor de (*mi*) algo.

Entra aí o segundo desafio: o fato de que o “étnico” não se refere a uma raça – isto é, não se trata de uma categoria taxonômica. Para Kuki, étnico diz de um grupo que compartilha, ou que “torna-comum” certos elementos – que comunica. Essa comunicação envolve múltiplas unidades linguísticas, tão distintas quanto variáveis e que vão desde a própria língua até costumes, vestuário, dietas e mesmo traços fenotípicos. Não é à toa que tanto o termo etnia (*Minzoku*), quanto os termos “grupo” (*zoku*), “tribo” (*buzoku*) ou “família” (*kazoku*) possuem, todas elas, uma origem comum no chinês clássico *zòu*, cujo significado pode sugerir “tributo” (oferenda da tribo), “obtenção”, “memória”, “registro” e mesmo “métrica” ou “ritmo”.

Com isso, torna-se possível afirmar que a estética *wabi-sabi*, embora pertinente à cultura japonesa, não o é por exclusividade, mas, antes, por compartilhamento – e compartilhamento de um registro, ou de algo da ordem de uma métrica. E ainda que isso esteja presente de forma estrutura na cultura japonesa, nada impede que uma pessoa de uma cultura distinta absorva esse registro simbólico e aprenda a apreciar sua estética por meio de uma nova métrica.

Considerações finais

Para concluir, vale enfatizar que, conquanto *wabi-sabi* esteja inflexivelmente vinculado à cultura japonesa, as suas manifestações não estão restritas às construções, aos objetos, ou aos fazeres e poéticas do Japão. Ainda assim, voltando o olhar para as expressões mais características de *wabi-sabi* nas artes e literatura japonesas, fica mais claro como esse ideal estético se apresenta.

Por esse motivo, gostaria de destacar um exemplo clássico da estética *wabi-sabi*: os jardins de pedras japoneses (*Nihon no karesansui*).

A história desses jardins coincide com o período que costuma se considerado o mais fértil, tanto cultural quanto intelectualmente, da história do Japão – o Período Heian (794–1185). É nesse período que aparece o primeiro manual de construção e manutenção dos jardins de pedra, *Concepção dos Jardins (Sakuteiki)*, de autoria incerta, mas que costuma ser atribuído a Tachibana no Toshitsuna (1028–1094).

Nesse manual, a primeira instrução ao jardineiro diz: “Quando se trata de construir [o jardim de] pedras, deve-se, em primeiro lugar, saber seu propósito geral.”. Um dos tradutores e comentadores do *Sakuteiki* para o japonês contemporâneo Matsumoto Hiroki (2003) explica do que se trata, exatamente, esse primeiro passo: “Primeiro, dependendo do terreno, conforme a posição do lago, o gosto muda para os lugares onde ele ocorre e, considerando a água natural da montanha, ele se mantém enquanto pensa que era daquela forma (...)”. Ele prossegue dizendo que “(...)” você deve levar em consideração as intenções do proprietário e, tendo-as em conta, elaborar seus próprios gostos baseados naquilo que os antigos mestres deixaram (...)”, pedindo, por fim, para que o arquiteto “(...) pense sobre a visão de cada lugar, pegue os lugares pitorescos, faça deles os seus próprios e imite o padrão geral em cada lugar, montando isso gentilmente”.

Poderíamos retraduzir a leitura de Hiroki, enfatizando como o construtor do jardim de pedras deve, antes de tudo, fazer de cada lugar o seu próprio. E não importa quão inabitual seja o habitar daquilo que habita o jardim. Somente preservando esse inabitual é que se torna possível habitar, tanto com quanto a partir da imperfeição e da permanência.

Referências

ARISTOTLE. *Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals*. Trad. A. L. Peck. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961.

BAUCHWITZ, Oscar Federico; PELLEJERO, Eduardo; et. al. VI Colóquio Internacional de Metafísica: O Habitar e o Inabitual; Chamada de Trabalhos, 2021 (site). URL: https://cchla.ufrn.br/ppgfil/paginas/eventos/VI_coloquio_inter_metafisica/index.html.

CROWLEY, James; CROWLEY, Sandra. *Wabi Sabi Style*. Salt Lake City, UT: Gibbs Smith, 2001.

DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*; Erster band. 3. ed. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HEINE, Steven. "Multiple Dimension of Impermanence in Dōgen's 'Genjōkōan'". *The Journal of the International Association of the Buddhist Studies*, v. 4, n. 2 (1981), pp. 44-62.

HIROTA, Dennis. "Introduction". In: Dennis Hirota (ed.). *Wind in the Pines: Classic Writings of the Way of the Tea as a Buddhist Path*. Fremont, CA: Asian Humanities Press, 1995.

JUNIPER, Andrew. *Wabi-sabi: the Japanese Art of Impermanence*. Rutland, VT: Tuttle Publishing, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

KUKI Shūzō. "Iki" no Kōzō. Tōkyō: Iwanami Shoten, 1930.

Matsumoto Hiroshi. Sakutei ki. 2003. Disponível em: <https://www.nakatani-seminar.org/kozin/niwa/sakuteiki/sakuteiki.html>.

THE MANYŌSHŪ: *The Nippon Gakujutsu Shinkōkai Translation of One Thousand Poems with Texts in Romaji*. New York: Columbia University Press, 1965.

OKANO, Michiko. "A estética wabi-sabi: complexidade e ambiguidade". ARS, v. 16, n. 32 (2018), pp. 133-155.

PARKES, Graham; LOUGHNANE, A. "Japanese Aesthetics". Stanford Encyclopedia of Philosophy (2018). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/japanese-aesthetics>.

TSAKINAKI, Vasilik. "Reflections on the value of imperfection in crafts through the Japanese philosophy of wabi-sabi". IN: Andy Hamilton e Lara Pearson (orgs.). The Aesthetics of Imperfection in Music and the Arts: Spontaneity, Flaws and the Unfinished. London: Bloomsbury, 2021.

VAJRACCHEDIKĀ PRAJÑĀPĀRAMITĀ A New English Translation of the Sanskrit Text Based on Two Manuscripts from Greater Gandhāra. Trad. Paul Harrison. IN: Jens Braavig (ed.). Buddhist Manuscripts: Volume III. Oslo: Hermes Publishing, 2006.

Construindo o inabitual: Heidegger e a Arquitetura

Marilene Aduque²⁷³

“De que outro modo, porém, os mortais poderiam corresponder a esse apelo senão tentando, na parte que lhes cabe, conduzir o habitar a partir de si mesmo até a plenitude de sua essência? Isso eles fazem plenamente construindo a partir do habitar e pensando em direção ao habitar”.

(Martin Heidegger, Construir Habitar Pensar)

A breve reflexão aqui trazida remete à conferência *Construir Habitar Pensar (Bauen Wohnen Denken)*, proferida por Martin Heidegger em 05 de agosto de 1951, a qual recentemente completou seus 70 anos. Nesse sentido é conveniente lembrar que a conferência “...*Poeticamente o homem habita...*” (“...*Dichterisch wohnet der Mensch...*”) também se aproxima de seus 70 anos, uma vez que foi proferida em 06 de outubro de 1951.

Apesar de ter sido recebida com estranheza e incompreensão pelos ouvintes naquele momento, *Construir Habitar Pensar*, a obra do chamado “pensamento tardio” de Heidegger mostra-se ainda hoje provocadora no sentido de convocar arquitetos e urbanistas a refletirem acerca do habitar humano. Assim sendo, Heidegger terminou por conduzir tanto arquitetos como urbanistas a pensar o

²⁷³ Doutoranda e Mestra em Filosofia pelo PPGFIL/CCHLA - UFRN. Bacharela em Filosofia pela UFRN.

próprio ofício, o ato de pensar e, nessa direção, pensar ainda respeito à tecnologia.

É de amplo conhecimento que com a sua conferência Heidegger não pretendia tratar ou pensar a crise habitacional e nem tampouco a Arquitetura meramente sob um caráter ôntico, ou seja, desde o seu aspecto técnico.

O filósofo tinha por objetivo refletir sobre o habitar e o construir, a sua relação de mútuo pertencimento, bem como explicitar a sua indissociabilidade do pensar. O que Heidegger almejava, portanto, era que o habitar e o construir fossem questionados para que através de uma cuidadosa reflexão fossem pensados desde a sua origem e assim, fossem convertidos em “dignos de se pensar” e deste modo permanecessem. Heidegger (2012, p. 140), escreve: “Já é um enorme ganho se habitar e construir tornarem-se *dignos de se questionar* e, assim, permanecerem *dignos de se pensar*”. Em outras palavras, o filósofo empenhou-se em salvar o pensamento relacionado ao habitar.

Heidegger (2012, pp. 125-126), assevera a necessidade de se questionar o habitar para que seja possibilitado lograr a resolução da crise habitacional, decerto que, para ele, tal crise não seria solucionada simplesmente por meio do incansável e resolutivo empenho na construção de moradias, embora reconhecesse a dedicação e o esforço dos engenheiros e arquitetos, além dos resultados satisfatórios alcançados em razão das obras engendradas:

Considerando-se a atual crise habitacional, possuir uma habitação é, sem dúvida, tranquilizador e satisfatório; prédios habitacionais oferecem residência. As habitações são hoje bem divididas, fáceis de se administrar, economicamente acessíveis, bem arejadas, iluminadas e ensolaradas. Mas será que as habitações trazem nelas mesmas a garantia de que aí acontece um *habitar*?

O autor questiona se nas residências acontece um *habitar*, visto que, nesse caso, trata-se de perceber o habitar como relação entre meios e fins, como se entende costumeiramente. Em outras palavras, habitualmente impera a ideia de que primeiro construímos para que em seguida possamos habitar. Por sua vez, o ato de construir para possibilitar a concessão de moradias, se tomado pelo aspecto técnico, não constitui um equívoco. Sob este viés, soa desnecessário ressaltar que sem a presença de construções o ente humano torna-se-ia ainda mais vulnerável, posto que a obra construída constitui um arrimo imprescindível para o seu estar no mundo. No entanto, como já foi aqui exposto, não é a perspectiva técnica que Heidegger toma para especulação.

O filósofo defende que a crise habitacional consiste e tem seu vigor, sua permanência no fato de que o homem não mais sabe habitar, faltando-lhe, pois, a experiência do habitar essencial. Mas o que significa “habitar” para Heidegger? Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que habitar é o nosso modo de ser, é o modo de ser do *Dasein*, do *ser-aí*, este que é, invariavelmente *ser-em* e que é *ser-no-mundo*. Isto posto, habitar trata-se do modo de ser pertencente unicamente ao ente humano. E enquanto habita, impreterivelmente ele é *no mundo*, *junto às coisas e com os outros*, de modo indissociável. Nessa perspectiva, habitar relaciona-se com o *cuidado* e com a *ocupação*, dado que a ocupação ocorre na sua relação com os entes que ele mesmo produz e com os demais entes que não possuem o seu modo de ser. E, nessa direção, através da preocupação ele relaciona-se com todos os entes que têm o seu modo de ser.

Habitar indica uma construção permanente, em decorrência do *ser-aí* não ser já determinado, mas por ser ele projeto, podendo, por conseguinte, ser comparado a um

esboço que vai “ganhando forma”, devido a sua condição de incompletude. E é em razão de sua condição de incompletude que ele constrói a si mesmo ao existir e ao tomar para si as possibilidades que somente a ele advêm. Saramago (2011, p. 23), observa que “o habitar sobre o qual Heidegger se debruçou tão intensamente em sua obra mais se identifica a esta perda de abrigo, ao defrontar-se com a inevitável impermanência que atravessa a existência humana, num estar sempre a caminho que, afinal, parece ser a marca deste seu habitar”. Em vista disso, podemos entender que a incompletude é fundamental ao ser-aí.

É salutar, entretanto, enfatizar que a incompletude não concede ao ser-aí uma infinitude. Ao contrário, o ser-aí existe em meio ao vazio que lhe é inerente e, em vista disso, precisa se relacionar com os vazios, com os espaços. Espaçar, criar, abrir lugares, produzir coisas, relações e lugares que tenham sentido lhe é fundamental. E tão fundamental quanto a necessidade a ele inerente de espaçar é a necessidade de reconhecer a sua condição de finito, mortal. Enquanto mantém-se esquecido de sua condição de existente, mortal, ele cai na impessoalidade, afiançando-se com afinco na inautenticidade, deixando-se absorver pelo ente na ocupação de tal modo que se distancia pronunciadamente de uma relação autêntica com as coisas, de modo a deixá-las livres em seu ser, bem como de buscar para si uma vida autêntica.

Sob o domínio da inautenticidade e ao abrigo do impessoal, as relações com as coisas, bem como o olhar humano lançado na realidade busca e visualiza somente a utilidade. Assim, toda a realidade, os entes, a natureza e o próprio homem são entendidos apenas desde uma perspectiva ôntica e utilitária. Se a realidade, os entes, a natureza e o próprio homem são convertidos em recursos, percebidos desde uma perspectiva ôntica, utilitarista,

calculadora, isso significa que é o pensamento calculador, da precisão e dos resultados que requer seu lugar. Heidegger defende em *Serenidade*, que há dois tipos de pensamento, ambos válidos e necessários, cada um a seu modo, a saber: o pensamento calculador e o pensamento meditativo. Contudo, o pensamento calculador, o qual tem a sua predominância desde o início da Modernidade, vigora em conjunto com a técnica. Significa isso que o olhar tecnicista se impõe no cotidiano e constitui, nesse sentido, o habitual. E o pensamento da tradição, da reflexão, o pensamento do sentido, meditativo é esquecido em detrimento do pensamento tecnicista. O pensamento da tradição, portanto, inabitual, tem seu caráter de inabitual não somente em virtude de não estar inserido na “ordem do dia”, senão também pelo motivo de pensar o ser, corresponder ao ser.

Considerando que para Heidegger habitar é pensar, o homem esquece do pensar, do habitar, da sua própria essência, pois cai no esquecimento o mistério. E o mistério, o extraordinário guarda a essência humana. Porquanto, o mundo moderno arregimentado pela técnica entente que pensar a questão do habitar e do construir é desnecessária, impensável, pois que tudo já se encontra esclarecido e, em virtude disso, não se faz inevitável, fundamental ou pertinente questionar. Todavia, Heidegger (2012, pp. 140-141), nos mostra que é preciso reaprender a pensar, reaprender a habitar:

A crise propriamente dita do habitar consiste em que os mortais precisam sempre de novo buscar a essência do habitar, consiste em que os mortais *devem primeiro aprender a habitar*. E se o desenraizamento do homem fosse precisamente o fato de o homem não pensar de modo algum a crise habitacional *propriamente dita como a crise*? Tão logo, porém, o homem *pensa* o desenraizamento, este deixa de se uma miséria. Rigorosamente pensado e bem resguardado, o

desenraizamento é o único apelo que *convoca* os mortais para um habitar.

Acolhendo-se o pensar heideggeriano e a ele correspondendo, melhor dizendo, às suas palavras que na verdade são uma correspondência à escuta ao apelo do ser, surge a pergunta basilar: como é possível, então, reaprender a pensar, a habitar? Sem pretensões a respondê-la, senão a de aclarar a instauração de um caminho, sobre tal inquietação pode ser dito que se trata de acolher a reflexão, atendendo ao apelo do ser, desde o reconhecimento do desenraizamento, da falta de solo, inicia-se uma reação, uma virada. Mas como é possível alcançar uma reação nos dias de hoje, visto que a incessante busca por resultados satisfatórios, a urgência pela precisão e o arrimo da tecnologia se fazem tão presentes quanto “necessários” ao nosso modo de vida, de tal forma que todo o resto - como a poesia - parece resultar desinteressante e até mesmo desnecessário?

O clareamento, ao parecer, encontra-se mais tão intensamente próximo que resulta despercebido. Em *A Questão da Técnica*, Heidegger (2012, p. 11), nos mostra que é possível nos relacionarmos com a técnica de modo livre, a partir do questionamento de sua essência, por assim dizer, um modo sereno: “Questionaremos a *técnica* e pretendemos com isto preparar um relacionamento livre com a técnica. Livre é o relacionamento capaz de abrir nossa Pre-sença à essência da técnica. Se lhe respondermos à essência, poderemos fazer a experiência dos limites de tudo que é técnico”. Nesse sentido, a respeito de uma relação livre com a técnica moderna ou tecnologia, podemos dizer, com outras palavras, tratar-se de não se deixar tomar submissa e inescapavelmente pelo seu poderio, entregando-se incontornavelmente ao pensamento tecnicista. E ao mesmo tempo, relacionar-se de modo livre

com a técnica indica não “fugir” dela, não a entender como uma expressão irrecuperável do mal, não “demonizá-la”. Assim sendo, uma relação livre com a técnica exige de nós um exercício constante e, por assim dizer, para alguns até mesmo extenuante, decerto que nos requisita o aporte daquilo que, o mais das vezes, nos dias hodiernos, abrimos mão, a saber, do pensamento meditativo, ou seja, do pensamento da tradição, da reflexão, do pensamento do ser.

À vista disso, se não nos afastarmos daquilo que é técnico, mas ao mesmo tempo buscarmos retomar uma aproximação com aquilo que nos inquieta, que nos desperta o espanto, assim estaremos diante da possibilidade de conduzir a técnica a sua origem, origem que é a mesma da arte. Portanto, se conduzirmos a técnica a sua origem e a entendermos como aquilo que ela é, saberemos qual a postura adequada a adotarmos diante dela, quer dizer, uma postura serena. A postura serena diante da técnica consiste no comedimento frente aos dispositivos técnicos, no querer comedido – querer e não querer; saber dizer “sim” e saber ao mesmo tempo dizer “não” ao seu império. O alcance do querer comedido denota a verdadeira liberdade, dado que, desde a perspectiva serena, os entes são deixados livres em seu ser, visto que a liberdade propriamente dita é “deixar o ente ser o que ele é”.

Como a Arquitetura é partícipe nessa reação? A Arquitetura está relacionada ao ser humano, em razão deste não ser alheio à obra arquitetônica, melhor dizendo, ela lhe é fundamental, pois promove a habitação humana e por isso nos é familiar. Contudo, mostra-se válido enfatizar que a obra arquitetônica nos é familiar não somente em decorrência da concessão de moradia ao homem, senão também pelo motivo de ser vista, ser encontrada por toda

parte e, seja ela residencial ou não, estar ali para nos conceder alguma forma de abrigo.

Entrementes, se tomada apenas pelo viés familiar, ôntico, a obra de arquitetura é percebida unicamente sob o âmbito técnico, embora a Arquitetura esteja relacionada ao âmbito ôntico e ao ontológico, às necessidades humanas, sejam elas ônticas ou ontológicas. Dito de outro modo, como é de amplo conhecimento, a obra nos proporciona o abrigo, o conforto, a segurança que os entes proporcionam para que o ser-aí possa mover-se, existir. E ao mesmo tempo, implica a criação, a relação com o espaço ôntico e o ontológico, a construção, a abertura de lugares. Trata-se, portanto, de um habitar no sentido mais elevado do termo, ou seja, essencial. O habitar essencial requisita o pensamento, possibilita a construção, a reconstrução, visto que se pensamos, habitamos. E se habitamos podemos construir com autenticidade.

Pensar, ainda que nos seja o que temos de mais próprio, de mais essencial é, contudo, inabitual, não somente porque o pensamento meditativo não é da ordem do habitual, costumeiro, familiar, cotidiano e por essa razão já não entendemos o habitar no sentido de se estar habituado, sem se voltar unicamente para um pensamento técnico que obsta as demais vias para o pensar, senão também porque o ato de pensar, o pensamento do sentido relaciona-se com o ser, com a sua *verdade*.

A arquitetura tem possibilidades de produzir obras que suscitem, provoquem, despertem o pensamento, convoquem os sentidos, mostrem o que há de essencial na Arquitetura e não somente o que há de técnico. Indica-se com isso que a recepção da ideia da necessidade de se pensar o habitar desde outra perspectiva. E, concomitantemente, pensar os atos de projetar e de construir desde outro viés, decerto que pensar, habitar,

projetar, construir pertencem uns aos outros, são indissociáveis e fundamentais para a existência humana, para a permanência humana, indica um caminho para a superação da crise habitacional, tanto a crise de ordem ôntica como a crise que especialmente já naquele momento e ainda em nossos dias nos aflige, a qual Heidegger considera a *verdadeira crise*.

Trata-se de superar, de transcender o aspecto técnico da arquitetura. E alguns arquitetos e teóricos da arquitetura já se dedicam a esta tarefa, como Johannes Pallasmaa (2007, pp. 27-37), ao pensar uma “arquitetura dos sentidos”; Christian Norberg-Schulz (2006) com seus estudos acerca do *genius loci*; Hugo Alvar Henrik Aalto com a sua concepção arquitetônica influenciada pela *arquitetura orgânica* ou *organicista*, legada por Frank Lloyd Wright.

Aalto defendeu uma volta à humanização da arquitetura, uma arquitetura na qual tenha lugar o predomínio da preocupação com o ser humano e com a natureza. O arquiteto privilegiou a utilização da madeira em suas obras, bem como o projeto da casa que pode vir a crescer junto com o morador, porém sem desfigurar ou destruir o todo ou qualquer de suas partes. Aalto (1982, p. 22), escreve que “deve existir um terceiro sistema, que em período mais rápido satisfaça todas as necessidades elementais da população. Mas esse sistema deve, ao mesmo tempo e sem demolição alguma, crescer até o ponto da completa satisfação das necessidades de uma sociedade”.

A concepção arquitetônica de Aalto, ao parecer, acolhe a compreensão de que não há homem sem possibilidades, decerto que as possibilidades lhe são inerentes. Outrossim, as possibilidades aparecem como movimento humano e são fundamentais no movimento, como também no momento de criação, criação esta que

inegavelmente solicita não só a precisão do cálculo, mas também a reflexão. E para a emergência da criação é imprescindível se estar atento às possibilidades abertas, o que se dá desde uma compreensão de mundo. Sob esse aspecto, a ideia de construir já transparece como habitação. Dito com outras palavras, a ideia de habitar/construir se abrem para o arquiteto desde a sua compreensão. Tal afirmativa tem seu embasamento nas palavras de Aalto (1982, p. 26), no que tange o funcionalismo técnico e a arquitetura:

Mas se a arquitetura abarca todos os campos da vida humana, o funcionalismo da arquitetura deve refletir-se, principalmente, em sua funcionalidade sob o ponto de vista humano. Se analisamos mais profundamente os processos da vida humana, podemos constatar que a técnica é somente uma ajuda, e não um fenômeno independente e definitivo. O funcionalismo técnico não pode definir a arquitetura.

Nesse viés, trata-se de albergar uma compreensão outra do funcionalismo técnico, reconhecendo a sua relevância, no entanto, sem entender o funcionalismo como única definição, única determinação da arquitetura. Isso quer dizer, de modo diverso, que é possível projetar em consonância com uma compreensão não utilitarista, não objetivadora do mundo e do próprio homem, uma vez que a compreensão não utilitarista e redutora indica a recepção do que nos é fundamental.

Soa acertado depreender que Aalto mostra uma correspondência ao pensamento heideggeriano respeito à habitação, uma vez que ressoa o empenho do arquiteto em contemplar no projeto tanto o sentido ôntico como o ontológico da obra, pensando a unidade entre o ser humano, a paisagem habitada e a obra. O arquiteto promove uma interação, sem esquecer de ressaltar a relação essencial humana com o espaço e com a própria

incompletude. Em outras palavras, a sua obra plasticiza com propriedade o modo de ser do homem, ou seja, algo que supera a mera visão da obra como ente. Deste modo, logramos a inferência de que Aalto se mostra como um autêntico interlocutor do pensamento de Heidegger.

Além de Alvar Aalto, nós podemos mencionar aqui outros arquitetos e teóricos cujas obras revelam-se como correspondências ao pensamento heideggeriano relativo ao habitar. Bejarano-Canterla (2010, p. 121), afirma que um outro arquiteto,

Mies van der Rohe consegue dotar uma obra de precariedade aberta à possibilidade. Os jogos de luzes que emprega, os materiais – o tão insultado vidro, o frio mármore e o aço – e seus desenhos marcados de minimalistas, conseguem levar a cabo um jogo com o habitante da casa e os elementos naturais que o rodeiam, que em todo momento conferem à casa um caráter aberto e inacabado, que exige do morador e do ambiente, novas relações para modificar o espaço. Embora haja um arquiteto empenhado em destacar a grandeza do meio natural que circunda as suas construções, é Alvar Aalto. O criador finlandês, diferente de Mies van der Rohe, era um grande defensor da madeira, e seu uso de reboco branco não diminui o caráter de recepção permanente de todos os edifícios. As suas obras, em consonância com os jogos de luz na paisagem onde foram inscritos, resultam um exemplo do equilíbrio da Quaternidade que Heidegger exigia.

Os arquitetos supracitados, bem como outros, tais como Peter Zumthor e Tadao Ando nos concedem obras singulares, dotadas de sentido, as quais plasticizam a correspondência ao pensamento do habitar autêntico, voltado ao essencial. Ademais, pode ser dito que pensam e projetam segundo o acolhimento da percepção da necessidade de aprender a habitar outra vez, desde uma relação diferente para com a técnica – algo que é inabitual e se mostra tão caro a Heidegger.

Resulta pertinente, ainda, comentar que alguns estudiosos se dedicam a defender uma ética na arquitetura, tais como Karsten Harries (2008, pp. 424-427), bem como a estudar formas de transcendência na arquitetura, tais como Bermúdez (2015), ou ainda, estudar a arquitetura desde uma perspectiva fenomenológica, por exemplo, Pérez-Gomez (1998). Nessa direção, podemos entender que os arquitetos e demais estudiosos aqui mencionados pensam o projeto e a obra arquitetônica segundo a inabitual correspondência da convocação proposta para pensar, repensar o habitar. E quando o habitar tem lugar nos questionamentos, o próprio homem é questionado. Isto posto, ao questionar o habitar e em decorrência questionar a si mesmo, o ser humano corresponde ao que lhe é mais próprio e que é da ordem do inabitual.

Referências

AALTO, Alvar. *La reconstrucción en la post-guerra*. In: *La humanización de la Arquitectura*. 2ª ed., a cargo de Xavier Sust. Barcelona: Tusquets Editores, 1982.

AALTO, Alvar. *La humanización de la Arquitectura*. In: *La humanización de la Arquitectura*. 2ª ed., a cargo de Xavier Sust. Barcelona: Tusquets Editores, 1982.

BERMÚDEZ, Julio. *Transcending Architecture*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2015.

BEJARANO-CANTERLA, Rosario. *Habitación del Vacío: Heidegger y el problema del espacio después del Humanismo*. Sevilla: Thémata/Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

HARRIES, Karsten. A função ética da arquitetura. In: NESBITT, Kate. *Uma Nova Agenda para a Arquitetura. Antologia Teórica (1965-1995)*. Trad. Vera Pereira. Cosac-Naify, 2008, pp. 424 – 427.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade, Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. In: *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012 (Coleção Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. Construir Habitar Pensar. In: *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012 (Coleção Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. "...Poeticamente o homem habita...". In: *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012 (Coleção Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. e rev. e apresentação Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10. ed. Petrópolis: Vozes; 2015 (Coleção Pensamento Humano).

NORBERG-SCHULZ, Christian. *Genius Loci, Paesaggio, Ambiente, Architettura*. Milano: Electa, 2006.

PALLASMAA, Juhani. An architecture of seven senses. In: HOLL, Steven; PALLASMAA, Juhani; PÉREZ-GÓMEZ, Alberto. *Questions of perception. Phenomenology of architecture*. San Francisco: William Stout Publishers, 2007, pp. 27-37.

PÉREZ-GÓMEZ, Alberto. Dwelling on Heidegger: Architecture as mimetic techno-poiesis, *International Journal of Architectural Theory*, vol. 3, nº 2, 1998. Disponível em: https://www.cloud-cuckoo.net/openarchive/wolke/eng/Subjects/982/Perez-Gomez/perez-gomez_t.html.

SARAMAGO, Ligia. Entre a Terra e o Céu: a questão do habitar em Heidegger. In: *O que nos faz pensar* nº 30, dezembro de 2011, p. 73-83. Disponível em: www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view. Acessado em 30/12/2019.

Ecopoética arquitetônica: uma perspectiva sobre o habitar

Maristela Moraes de Almeida

Proponho aqui percorrermos um caminho que se alimenta das indagações sobre modos de vida e sobre como podemos melhor arranjar lugares para eles. Este percurso busca também investigar sentidos que, através destes arranjos, possamos vivenciar para, na academia, orientar a projetar.

Este caminho experimental em busca do que fundamentaria o projeto, investiga a arquitetura como fenômeno, a partir da sua gênese e expressão ecopoética.

Habitar, como propõe Heidegger (2014) no sentido de ser e estar no mundo, revela-se para nós nesta perspectiva poética de investigar como, em nosso fazer, podemos romper com um estado das coisas em que a forma de viver se apresenta já pronta, sem espaço para uma verdadeira expressão do ser.

Para desenvolver as ideias que trago, e sobre as quais me debruço com alguns colegas e alunos, abordarei o tema do Habitar e o Inabitual, a partir da perspectiva de uma possível arquitetura que estamos a chamar de ecopoética, quem sabe, capaz de “deixar alguma coisa livre, em seu próprio vigor” (Heidegger, 2012).

Desconexão com a (nossa) natureza

Vivenciar neste momento uma crise de saúde global traz as questões do habitar para o centro de nossas indagações sobre o modo que temos vivido e o quanto ele

tornou-se um fenômeno de experiência coletiva planetária. O modo de estar no mundo, de ser através dele e com ele interagir, mais uma vez indaga o quão conscientes estamos sobre para quê são a vida e tudo que criamos na intenção de torna-la melhor ou mais longa. As intervenções no ambiente natural e o desenvolvimento de artefatos tecnológicos criaram meios para a densificação, urbanização, produção, seriação, deslocamento, comunicação, para muito além do que foram seus propósitos iniciais.

Na era geológica dos humanos o ritmo de propagação dos fenômenos, alterados através dos artefatos tecnológicos, e de suas repercussões sobre os sistemas naturais, ultrapassa nossas próprias possibilidades de processamento sensorial e perceptivo. No nível em que chegamos, as atividades humanas afetam direta ou indiretamente todos os lugares do planeta. Para reverter este processo, por quais meios poderíamos pensar a vida sendo reconduzida a um estado de equilíbrio? Seria a tecnociência capaz de rever seu caminho? Ou ressurgem no horizonte conhecimentos das ciências que percorrem outras vias de investigação, em uma possibilidade de diluição de fronteiras entre lógicas até então excludentes, para outra, integradora? Uma ética da vida, segunda ela é, na prática. Capaz de acolher, equacionar e encontrar formas de resolução dos problemas que enfrentamos com o avanço da tecnologia.

Na chamada deste Colóquio encontramos a pergunta suscitada por Heráclito: “como habitar a simplicidade da existência cotidiana a partir do mistério do inabitual, do extraordinário, do divino?” Pergunta que nos inquieta como humanos, e aos arquitetos desafia, fazendo-se presente a cada novo projeto.

Então, o que fundaria o habitar, os modos de ser-no-mundo que se constituem através do inabitual, e que, tal como um catalisador, dá início ao processo projetual, estimula, dinamiza, mantendo-se estável enquanto os outros elementos interagem? Esta espécie de catálise nos parece muito próxima de uma ecopoética arquitetônica. Por ela, indagar sobre habitar o inabitual estaria talvez na perspectiva de significados compartilhados, transpondo o sensível para um nível onde se integram dimensões fundadoras do que Heidegger propõe como desenraizamento. Um sentir-se vivo por saber-se mortal, convivendo permanentemente com o divino presente nesta condição, expressando o que na natureza há de sagrado, como seres que a ela pertencemos.

Ainda que estejamos vivendo afastados de um genuíno habitar, poderíamos reencontrar a direção do sagrado através dos lugares que projetamos?

Tectônica como potencial de expressão

Na arquitetura, uma das dimensões que evidenciam como as pessoas experienciam um lugar é a forma de apropriação que fazem dele, o quanto nele encontram referências que possibilitam reconhecerem-se, individual e coletivamente, tanto no presente, como no passado ou futuro.

Indaga-se aqui justamente sobre o sentido deste termo. Apropriar-se não no sentido de ter a posse, mas de tornar próprio para, ordenar para. De arranjar, de propiciar eventos, em uma perspectiva de possibilitar ali estar, habitar, viabilizando atividades em conexão com a condição humana, assumindo e expressando o que nela há de extraordinário.

O caráter do nosso ofício na arquitetura consiste em construir lugares com expressões tanto práticas quanto

artísticas, como Nesbitt (2006) articula na antologia que reúne textos importantes de arquitetura contemporânea da segunda metade do séc. XX. Como em uma dança entre estes domínios vai se configurando o projeto, através da tectônica e das intenções que nele se procura imprimir. Uma arquitetura que se manifesta através de elementos tangíveis e intangíveis em torno, dentro e através dos quais experimentamos lugares. Não é a forma nem a função que estão em questão, mas a experiência. Será em torno dela, do que poderá propiciar de incomum, que dirigimos nossa intenção projetual.

Arquitetos contemporâneos como Peter Zumthor e Steven Holl, assim como modernos como Luis Barragán, Alvar Aalto, Frank Lloyd Wright, Toyo Ito, entre outros, projetam e constroem segundo este princípio fundador.

Mas também a arquitetura vernacular da casa do pescador, da pequena capela ao redor da qual se edifica o povoado rural, da cabana na montanha, mostra-se repleta de atmosferas autênticas, reveladoras e identitárias de modos de vida.

Pensando estas atmosferas, Juhani Pallasmaa, arquiteto e filósofo finlandês, tem tecido seus argumentos sobre o caráter fenomenológico da nossa relação com os lugares (Pallasmaa, 2018). Explora os sentidos humanos, expondo a origem deles através da pele, sendo o sentido do tato o mais primitivo e extenso, de onde inclusive a visão derivou, como uma especialização do sistema sensorial.

Nossa perspectiva da arquitetura como fenômeno e não como edificação altera radicalmente o modo como nos relacionamos com o mundo, e como podemos, a partir desta posição, projetar, e no atelier, orientar os projetos de nossos alunos.

O intangível na arquitetura se expressa através do tangível, da tectônica, ao modelar a luz, o ritmo, as cores, a

escala, a geometria, a quantidade de espaço, a acústica, a ventilação, a sensação térmica, os limites espaciais, a visão, as texturas, os fluxos e possibilidades de movimento, a privacidade.

A cada traço, perguntamos aos materiais, às técnicas construtivas, como podemos moldar as experiências que esperamos propiciar as pessoas que ali habitarão. E, através destas experiências permitir que ultrapassem o imediato e possam acessar uma transcendência capaz de nos re/conectar ao habitat original lá onde a nossa natureza se constituiu.

Ecopoética arquitetônica

Fundada na modelagem de atmosferas, a intenção ecopoética associa elementos arquitetônicos em uma composição com o meio e suas preexistências, para propiciar interações fenomenológicas em equilíbrio com o habitar humano.

Investiga a constituição de programas a partir de um modo de viver entrelaçado ao lugar, identificando o que constitui, mas também transcende o sensível, na busca de trazer para os lugares edificados, qualidades de ambientes saudáveis.

Arquiteturas ecopoéticas buscam expressar, material e imaterialmente, experiências humanas. Consideram que o modo como interagimos com as coisas do mundo se expressa em sua complexidade no contexto dos ecossistemas.

Entendemos a arquitetura como uma linguagem que comunica, lembra, e tem entre suas funções mais que nomear, significar na prática, dando existência aos modos de habitar. Na perspectiva ecopoética, procuramos investigar características gerais de lugares ou arquiteturas para gerar categorias ou conceitos que possam ser

generalizados para o entendimento destes lugares e da construção de outras obras.

O modo fenomenológico de investigar a partir da experiência direta favorece a concepção orgânica de lugares para atividades, desenhadas para mediar interações entre pessoas, e entre elas e o ambiente. No ensino/aprendizagem do projeto, para transpor o imediato, para iluminar o estado das coisas instaladas como dadas, e questionar sobre mundos possíveis, nos propomos a surpresa, ao encanto, ao ler o mundo e os lugares.

Investigando princípios gerais da concepção arquitetônica pesquisamos as origens dos estudos sobre processos projetuais, encontrando no início da década de 1950 as primeiras investigações formalizadas.

A partir das mudanças que ocorreram no mundo após o final das guerras mundiais e de suas repercussões científicas e sociais, abriu-se uma perspectiva para a pesquisa em criatividade e nas necessidades humanas. Embora este impulso inicial tenha movido pesquisadores interessados em entender e explicitar o caminho da concepção, após algum tempo as pesquisas tornaram-se mais focadas em estruturar métodos do que investigar o processo intuitivo e em compreender e elucidar os meios de experimentação e as formas de emergência das características intrínsecas de um processo criativo próprio a arquitetura.

Admitir a incerteza no processo e considerar a arquitetura no seu aspecto fenomenológico não afasta a pesquisa do seu caráter científico, apenas da rigidez dos requisitos do tradicional método científico. Algumas décadas atrás este pressuposto era motivo de questionamento no meio acadêmico, contudo, felizmente nos últimos anos nossa posição tem sido cada vez mais compartilhada tanto na teoria como na prática arquitetônica.

Encontramos como principal resultado um caminho experimental de concepção arquitetônica que parte da compreensão da arquitetura como fenômeno e de sua gênese ecopoética. O trabalho em campo inicia pela observação sensível do lugar, registro e tradução dos seus elementos naturais e construídos, das atividades, necessidades e expectativas humanas, originando a formulação do problema de projeto. A concepção se desenvolve através de croquis e de maquetes, a partir das intenções do projetista diante da investigação em campo. Os elementos arquitetônicos e suas qualidades são então desenhados para conformar atmosferas que respondem as intenções arquitetônicas, gerando o partido do projeto em suas dimensões significativa, funcional e tectônica.

Assim, por meio essencialmente de Heidegger, buscamos entender através de que formas a arquitetura pode traduzir a conexão poética das pessoas com a terra. Na perspectiva desta arquitetura que se revela incomum justamente por se afirmar através da identificação com o habitar, investigamos o que nela se revela como sagrado.

Referências

HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012. pp. 125-141.

HEIDEGGER, Martin. *Poeticamente habita elhombre*. 2014.

Disponível em:

<https://archive.org/stream/HEIDEGGERPoeticamenteHabitaElHombre/HEIDEGGER%20->

[Po%C3%A9ticamente%20habita%20el%20hombre_djvu.txt](https://archive.org/stream/HEIDEGGERPoeticamenteHabitaElHombre/HEIDEGGER%20-%20Po%C3%A9ticamente%20habita%20el%20hombre_djvu.txt).

Acesso em 22 de março de 2021.

NESBITT, Kate (Org). *Uma Nova Agenda para a Arquitetura: antologia teórica 1965-1995*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

PALLASMAA, Juhani. *Essências*. Barcelona: Gustavo Gili, 2018.

A cidade re-flexiva: Discursos e práticas urbanas

Rodrigo Castro Orellana²⁷⁴

No primeiro volume de *L'invention du quotidien*, Michel de Certeau reflexiona sobre a fascinação que exerce sobre nós a possibilidade de olhar a cidade das alturas (2007: 103). No topo dos arranha-céus, por exemplo, a nossa visão conquista uma arrogante autoridade sobre a multiplicidade infinita da paisagem urbana. Tudo fica reduzido a um rápido olhar ou ao jogo do dedo índice que, percorrendo distâncias gigantescas, vai assinalando os lugares que se consideram significativos. Trata-se de pequenas descobertas que tentam ligar essa cidade das alturas ao território do que procedemos e que em algum momento parecera pertencer a outra vida, a uma existência alguma vez sonhado que, contudo, tem lugar lá em-baixo. É a ideia da teoria como um olho absoluto que olha do alto e que reclama o seu poder sobre o real. Mas há algo de ficção em tudo isso, dado que a visibilidade da cidade convertida em texto exclui outra verdade mais simples: que “a história começa ao nível do chão, com os passos” (Certeau, 2007: 109).

1. O espaço re-flexivo

Situar-se a distancia da singularidade e da pluralidade do que fazem os habitantes da cidade transforma o espaço em conceito. É o prazer de “ver o conjunto”, de dominar o

²⁷⁴ Universidade Complutense de Madrid

fato urbano através do conhecimento. Certamente, tudo isso responde a uma vontade que vem de longe na história do pensamento: é o desejo de produzir uma cartografia que reúna o heterogêneo, dissolvendo aquilo que constitui a sua própria condição de possibilidade, isto é: o itinerário ou a viagem. Se a descrição da cidade como um mapa me indica, por exemplo, que “ao lado esquerdo de determinado edifício está a casa”; a descrição de um percurso de um percurso ou de um itinerário me envolve como alguém que faz algo com o espaço (“se você da volta à esquerda vai encontrar uma escada, que tem que subir e, no fundo, a porta da casa”).

Nesse segundo nível, segundo De Certeau, encontra-se a possibilidade de relatar as práticas, ou as “maneiras de fazer” de sujeitos ordinários que se encontram inscritos numa espacialidade aberta, completamente estranha e desconhecida segundo a lógica do espaço geométrico. Se prestamos atenção a esses sujeitos urbanos, há um aspeto elementar que salta à vista. Trata-se dos caminhantes que tecem com um fio delgado um texto diferente ao que desenha e desenvolver a cidade planificada. O caminhante - aquele que passa uma e outra vez pela cidade - constitui uma figura do quotidiano, entendido precisamente como *aquilo que passa todos os dias*. Somos transeuntes, indivíduos que vão de aqui para lá percorrendo as ruas, indo e vindo de um lugar para o outro. Assim se modela a paisagem característica da cidade ao nível do chão: o enxame das trajetórias, o fluir dos destinos, o formigar das biografias particulares.

Nesse sentido, poderíamos afirmar que as práticas urbanas se inscrevem numa rotina, num “modo de ser” que se mostra na nossa cotidianidade como uma recorrência que caracteriza a vida dos cidadãos. Andar pela cidade, então, corresponderia a uma rota comum da nossa

experiência urbana. Daí a importância decisiva da rua como *topos* essencial da cidadania. Pelas ruas fluiria a vida dos habitantes sempre em alguma direção, mesmo quando por vezes também nela se produziriam desvios ou detenções dos nossos itinerários. Em todo o caso, e isso é o importante, em tais trajetórias haveria o que Giannini entende como uma *disposição cíclica ou re-flexiva* (Giannini, 1987), que se evidenciaria pela função prioritária do domicílio como ponto de partida e de retorno de todas as nossas aventuras na rua.

O domicílio representaria o lugar da *plena disponibilidade de si*, onde o sujeito entra em conexão com seu âmbito privado, se desprende das tarefas e dos compromissos da vida pública, e permite que aflorem a intimidade dos seus afetos ou dos seus interesses pessoais (Giannini, 1987: 23-26). Como sustenta Bachelard: “a casa (...) é um estado da alma” (1991: 104) e constitui a morada que nos protege da intempérie da natureza e da barbárie indiferenciada da massa. Em casa encontro “o familiar”, “a memória”, aquilo que me permite reconhecer minha identidade, dar continuidade à minha existência. Um espaço seguro, cálido e uterino onde me encontro no próprio, no que me pertence e reafirma meu “eu”.

Porém, para que o domicílio seja esse lugar cálido e reconfortante, resultaria necessário sair ao exterior e conquistar os bens materiais que garantem a possibilidade de uma *disponibilidade de si* no espaço do lar. Desse modo, articula-se o segundo polo das trajetórias quotidianas: o *lugar do trabalho*. Aqui a *disponibilidade para mim* se transforma na *disponibilidade para o outro* (a máquina, o cliente, o chefe, etc.), dando lugar a uma temporalidade produtiva e regulada onde sempre meu “eu” fica mediatizado. Trata-se de um “ser para os outros com o fim de ser para si” (Giannini, 1987: 27), de um “alheamento” que

se apresenta como meio para se reapropriar de si mesmo em na qualidade da vida domiciliar ou no desfrute do tempo livre e festivo.

Agora, o caminho da casa ao trabalho e do trabalho à tranquilidade da morada, decorreria pelas artérias da urbe. Disso se deduz que a rua cumpre um rol eminentemente comunicativo ao unir os polos do *habitar cidadão*, mas também enquanto permite que os diversos trajetos cruzem entre si. Estamos, portanto, perante um território aberto, o lugar casual dos encontros, uma zona propícia para a irrupção do imprevisto, o espaço para a manifestação individual e coletiva. Na rua se desenvolveria a rotina quotidiana, o ritmo monótono do que acontece a diário na cidade, e também aconteceria o inédito (a revolta, a confrontação, o protesto), isto é, aquilo que eventualmente transgride toda a rotina. Por essa razão, a rua seria o espaço *do que passa*, no duplo sentido do que circula repetidamente e do que supõe a aparição da novidade.

Pode se afirmar, então, que o *domicílio*, o *trabalho* e a *rua* constituem três eixos de um movimento *re-flexivo* que serve para caracterizar a experiência comum dos cidadãos. Uma ação de constante *regresso a si mesmo* que vem dada pela confluência dos espaços e dos tempos quotidianos. Dito de outra maneira, *as práticas do habitar urbano* se desenvolveriam de uma forma circular como um retorno sistemático ao ponto de partida para voltar a empreender uma vez mais o caminho e, mais logo ou mais cedo, regressar novamente ao princípio.

O problema reside aqui em se esse *habitar urbano* - descrito como essa *experiência re-flexiva* - cumpre ou não a tarefa de refutar aqueles discursos que concebem as nossas cidades contemporâneas como realidades hostis e desterritorializadas. Haveria que problematizar a relação

que poderia se estabelecer entre o relato da experiência cotidiana e a crítica de uma cotidianidade desgarrada.

2. A supressão da rua

Os discursos da modernidade urbana contém em si mesmos um processo de desintegração de qualquer eventual *espaço re-flexivo*. Assim o demonstra, por exemplo, a obra de Le Corbusier *La Ville Radieuse* [Fig.1], onde se desenvolve uma racionalidade arquitetônica que aposta pela morte das cidades existentes. Essas últimas são consideradas como estruturas disfuncionais, caóticas, carentes de um estilo unitário e irracionais. E tudo isso seria só mais uma consequência da ausência de um monopólio na administração do espaço, o resultado desastroso de que a história urbana se desenvolvera ante que a sua própria e específica cartografia.

Para Le Corbusier haveria que arrasar as cidades herdadas (precisamente esses territórios saturados de *trajetórias re-flexivas*) e avançar com a convicção de uma aplanadora em pós da construção da cidade do futuro. Esse horizonte utópico se rege, em primeiro lugar, pela primazia da função sobre o espaço. Isso implicaria que a racionalidade arquitetônica deve identificar e isolar as funções ementais da existência humana para, dessa forma, desenhar os lugares correspondentes a cada uma delas. A cidade se concebe, então, como uma ordem perfeitamente geométrica onde cada edifício tem usos e sentidos estabelecidos pela planificação urbana com anterioridade a qualquer habitar humano.

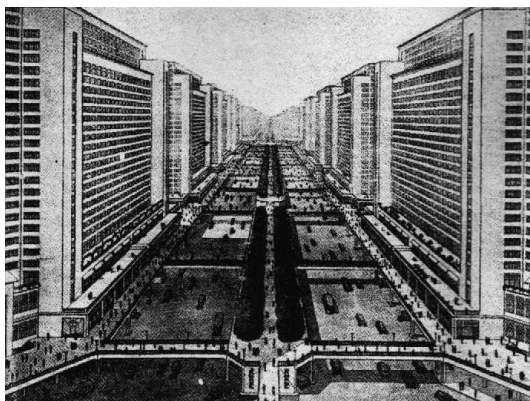


Fig. 1: A Cidade Radiante (Le Corbusier)

Assim, o sonho corbusierano abomina a rua, entanto constitui a expressão máxima da contingência e da construção desorganizada, uma realidade obsoleta e desnecessária. Haveria que desterrar o acidente, a surpresa e a ambiguidade, que fazem da cidade um labirinto babeliano em que resulta fácil extraviar-se e perder-se na confusão dos espaços ineficientes. Para conseguir isto seria preciso que a cartografia preceda o real, isto é, que a urbe seja planificada desde o princípio, ajustando-a milimetricamente às necessidades humanas. Esboça-se assim a utopia de uma felicidade humana ligada à racionalização do espaço, que desqualifica a multidimensionalidade e instabilidade da realidade social urbana.

A cidade do futuro emergiria como efeito da ilusão ingênua de que existe “um espaço que está aí, esperando ser planificado, embelecido, funcionalizado (...) que aguarda ser interrogado, julgado e sentenciado” (Delgado, 2004: 8). É este o ideal que opera na procura de um monopólio cartográfico, que não aceita conceber a cidade como um fluxo oscilante, aberto à reconstrução contínua, e colmado de passado histórico. Sem dúvida, há um gesto totalitário

nessa racionalidade arquitetônica que nega a dimensão heterogênea e comunitária do habitar para impor a frieza homogeneizadora e simplista do espaço desenhado.

Dessa perspectiva, como sustenta Jameson, o modernismo urbano se caracterizaria por uma destruição do tecido urbano tradicional, da memória concentrada no espaço e da velha cultura da vizinhança, através da rutura radical do novo edifício utópico modernista com o contexto que o rodeia (1991: 12). A construção ganha uma conotação monumental e evidencia a intenção de inaugurar uma nova época. Trata-se da era da cidade quadriculada, onde reina a linha contínua, as paralelas, o ângulo reto, a estandarização e a prefabricação (Bauman, 1999: 58).

Dessa forma, o modernismo urbano se manifesta como um dispositivo reticular que persegue a articulação de um *espaço-jardim*, no qual as ações humanas resultam depuradas pelo peneira de uma razão ordenadora que planifica e programa os movimentos produtivos e as operações eficazes. Cada indivíduo seria situado numa cena artificialmente desenhada que lhe impõe funções ou trajetórias e onde o edifício intervém sobre os sujeitos como uma *máquina moral* que produz o que se supõe deve ser.

Em tal sentido, os princípios arquitetônicos do modernismo urbano confirmam o anunciado por Debord em termos de que os esforços históricos dos poderes estabelecidos por manter a ordem nas ruas culminariam finalmente com a *supressão da rua* (1999: 145-146). Não seria possível descrever uma suposta circulação *re-flexiva* na experiência quotidiana das ruas, se consideramos que o território se vê subordinado a um critério planificador que extirpa a irrupção do acontecimento e a abertura dos espaços ao indeterminado. A modernidade urbana, na sua lógica panóptica, arrasaria qualquer possibilidade de um tempo e de um espaço comum entre os cidadãos.

3. Cidade e olhar

Contudo, essa degradação do público não é em absoluto privativa de uma fase ou de uma época inicial do modernismo arquitetônico. Poderia afirmar-se que “a supressão da rua” se encontra radicalizada na atual racionalidade neoliberal do mercado e do consumo. Assim o demonstra a substituição *da praça* - lugar de recolhimento comunitário, especialmente em cidades latino-americanas - pelo centro comercial, enquanto eixo central da vida urbana contemporânea. Enquanto a praça supunha um lugar de paragem dos cidadãos e da suspensão das suas ocupações, o centro comercial involucra a instauração de um régimen de atividades e de promoção do movimento dos indivíduos. Isso quer dizer que o centro comercial não é um lugar de encontro, conversação ou manifestação da comunidade, mas um recinto programado para o consumo que mantém as pessoas permanentemente circulando em meio de um universo de entretenimento.

No centro comercial nada convida a deter-se para olhar o outro e refletir junto a ele, em relação a algo que seja diferente dos objetos em exibição (Bauman, 1999: 37). Existe um imperativo para que o deslocamento das pessoas pelas tendas seja acelerado e há um desejo de que os olhares percorram rapidamente o espetáculo das vitrines. Essa velocidade com que se espera que se pratique o consumo, obedece à necessidade de que a satisfação do consumidor seja instantânea, e isso num duplo sentido. O objeto de consumo não só deve gerar uma satisfação imediata sem exigir maiores destrezas, mas o próprio desfrute do objeto adquirido deve se reduzir à mínima fração de tempo possível.

Por esta última razão, o consumo multiplica-se como um esquecimento sistemático das gratificações experimentadas. O desejo não pode demorar na

apropriação do objeto, deve saber descartar e deixar fluir para novas possibilidades. Dessa maneira, o perdurável deve ser substituído pelo efêmero, o sólido pelo leve, a memória pelo esquecimento, o diálogo pelo espetáculo. O centro comercial, então, se reinventa cada fim de semana com novas mercadorias, transformações dos decorados e das atmosferas, e novas estratégias para a sedução dos consumidores.

Essa sedução não para nunca e converte os consumidores em irrefreáveis *acumuladores de sensações* (Bauman, 1999: 110). O desejo consumista obrigaria a uma viagem permanente pelo espetáculo de prazeres fugazes, onde nunca se pode chegar a parte nenhuma. Isso faz do centro comercial um território eminentemente i-reflexivo, no entendimento de que nele não existe ciclo algum, nem pausa nem retorno. Tudo é uma perpétua fuga para a frente que determina um hábito inóspito, sem pontos de partida nem chegada, um puro fluir sem lar algum, uma deslocalização infinita do espaço próprio.

Nesse ponto, caberia identificar um dos rasgos mais importantes do atual espaço urbano. Nos referimos à sua volatilidade, à sua paradoxal dificuldade para se configurar como um território sólido, no qual o ser humano pode habitar. O edifício, nesse contexto, emerge como uma estrutura leve que simboliza a lógica fugaz e desterritorializada do consumo, uma obra desenhada para que ninguém chegue definitivamente a ela, um lugar meramente transitório.

Jameson aponta um exemplo dessa nova racionalidade urbana, na sua análise do Hotel Bonaventura de Los Angeles. Um edifício que “encerra a aspiração de ser um espaço total, um mundo inteiro, uma espécie de cidade em miniatura” (Jameson, 1991: 90). Por esse motivo, a obra geraria a impressão de estar regida por um princípio de

clausura e desconexão em relação ao que o rodeia. Tal característica fica em evidência pela tentativa de dissimular e reduzir a função dos acessos e as entradas do edifício. Com efeito, qualquer entrada constitui uma abertura que conecta o edifício com o resto da cidade que o circunda e, portanto, pretender ocultar a cidade manifesta de alguma maneira o desejo paradoxal de que a obra não seja parte do próprio espaço urbano que a envolve.

De um modo similar, o urbanismo contemporâneo abandonaria a aposta utópica de transformação radical da cidade, para apostar pela construção de espaços sucedâneos ou alternativos, de pequenos micro-mundos diferentes. Isto é, se renunciaria à modificação do velho tecido urbano por meio do poder da linguagem espacial, para conformar-se com a realização do ideal em escala pequena, deixando o resto do tecido urbano sumido na sua própria decadência. Essa vocação de isolamento e deslocalização ficaria patente no Hotel Bonaventura mediante a função que cumpre o grande vidro refletora que o recobre [Fig. 2].

A fachada refletora repele para fora a cidade, de um modo similar a como os óculos de sol impedem ver os olhos de uma pessoa e devolvem o reflexo de quem os olha (Jameson, 1991: 92). Nesse sentido, se geraria uma dissociação peculiar do Bonaventura com relação à vizinhança que o rodeia. De fato, o edifício nem sequer é algo que esteja aí fora como uma alteridade em relação ao resto da cidade, dado que quando se olham seus muros exteriores não resulta possível ver a obra como tal, mas apenas as imagens distorcidas de tudo aquilo que o circunda.



Fig. 2: Hotel Bonaventura, Los Ángeles – EEUU

Essa volatilidade de estruturas arquitetônicas separadas do seu meio, onde o *habitar humano* parece impensável, estaria sintetizada fielmente no arranha-céu, com a sua presença espectral e estranha dentro da paisagem urbana. Certamente, o arranha-céu revestido de vidro parece devolver os olhares que lhe são dirigidos como se carecesse de profundidade, ou desenha, no seu movimento de elevação, ângulos praticamente impossíveis, como se não se regesse pelas leis da física. Os edifícios inclinam-se até a diagonal, desafiando a gravidade, ou simulam que flutuam ocultando assim os pilares que os unem e atam à terra. Dessa maneira, essas estruturas encarnam a condição ligeira do capital global, cujas empresas transnacionais albergam no seu interior.

Mas o fato de que recusem ou nos devolvam o olhar que lhes dirigimos não quer dizer que os arranha-céus não sejam concebidos como um espetáculo. Como vimos, a racionalidade neoliberal obedece ao critério de organização

do espaço como um decorado para e pelo consumo. De essa forma, o arranha-céu reclamaria ser observado como símbolo de uma nova racionalidade, de um mundo no qual tudo é superfície para o olhar e não há nenhuma profundidade que desentranhar. O arranha-céu daria testemunho dos valores do isolamento no privado, do triunfo do espaço imunizado, da separação e da rutura dos laços que poderiam permitir reconhecer a existência de uma experiência comum na cidade. Na arquitetura pós-moderna, portanto, o que prima seria a cultura da imagem ou do simulacro, a articulação do edifício como objeto cuja função privilegiada reside em ser visto e não em ser habitado.

4. Além do progresso e da catástrofe

Compreende-se, portanto, que um discurso sobre esse *urbanismo contemporâneo* e sobre o seu recurso prioritário ao olhar, assim como a sua lógica de clausura, denuncie a sua negação radical da cidade como atividade de construção comunitária por parte de *habitantes re-flexivos*. O suposto território da experiência comum (o movimento *re-flexivo*) se veria pulverizado por uma organização espacial que persegue a privatização dos lugares. As fronteiras traçadas entre o domicílio, a rua e o trabalho esfumariam-se para nos mostrar a transformação da cidade num conglomerado de domicílios sem janelas à comunidade.

A *plena disponibilidade para si*, então, se converteria em disponibilidade para uma lógica produtiva que encontra no “eu” uma fonte de rentabilidade económica. Como afirma Guy Debord, o capitalismo haveria descoberto no proletariado algo mais do que o operário; haveria realizado a descoberta do homem no seu tempo livre, na intimidade do lar (Debord, 1999: 55-56). Desse modo, a distinção entre o domicílio e o trabalho, a *disponibilidade para si* y a

disponibilidade para o outro, parece suprimida nesse relato sobre a topografia catastrófica do capitalismo tardio. O espaço domiciliar se encontraria perpassado pela racionalidade produtiva do mercado e, pela sua vez, o espaço laboral demandaria a incorporação do *si mesmo*, enquanto *capital humano*, como um elemento liso, homogêneo, sem fraturas nem aberturas para a criação. Um presente contínuo do qual não seria possível sair jamais.

Segundo essa análise, a cidade do progresso se converteu na cidade do pesadelo, onde o cotidiano afundase no *i-reflexivo*. Isto é, não existiria um movimento na experiência, não haveria uma *re-flexão* que nos permita retornar ao espaço domiciliar da *plena disponibilidade de si*, depois de nos situar no território alienante do trabalho e da rua. Toda a trajetória se extinguiria na uniformidade dos *não-lugares*, na enriquecedora circularidade imóvel do mesmo. A cidade ficaria despovoada de habitantes, desprovida de cantos para o encontro e a cumplicidade, como se progressivamente se transformasse num parque temático imenso que se cultivava unicamente para o olhar.

5. Epílogo

Porém, esse relato da cidade catastrófica - que nasce de denunciar a barbárie que estaria contida na utopia urbana moderna - comparte no fundo um perfil similar ao que evidencia precisamente aquele discurso que pretende neutralizar. A cidade definida como totalidade racional funcional ou como um “deserto que cresce” é igualmente um simulacro teórico que parte do suposto da existência de uma “cidade-panorama”, uma “cidade-conceito”, e que desconhece a poética dos habitantes. A paisagem do progresso e a paisagem do colapso reproduzem a ficção de que resulta possível uma leitura global da cidade e, com isso, omitem uma especialidade que é inventada por

sujeitos que não estão condenados à pura passividade nem à disciplina. De Certeau propõe nesse ponto a necessidade de uma *teoria das práticas quotidianas*.

Se as tecnologias do poder - como nos ensinou Foucault - se estendem por todas as partes, é preciso estabelecer como uma sociedade não se reduz por completo a elas. Isto é, é necessário dar conta dos procedimentos *re-flexivos* que jogam com os mecanismos da disciplina. Haveria que identificar as maneiras ou as artes de fazer, as práticas dos cidadãos, que formam a contrapartida dos procedimentos abstratos de desenho e planificação do espaço urbano. Não podemos nos interessar apenas, portanto, pelos discursos que impõem sua lei sobre o território selvagem, procurando a produção do que ainda não existe; temos também que atender à regularidade dessas *práticas cidadãs* que também se relacionam com uma ausência.

Essa regularidade não se encontra só na *re-flexão* que nos conduz do interior para o exterior e vice-versa, na tentativa inútil de satisfazer uma falta. Há uma estrutura do andar pela cidade que não obedece trajeto nenhum, mas que se enuncia como errância ou vagabundeio. Nesse caso, andar tem a ver com “não ter lugar” (Certeau, 2007: 116), com se deslizar passo a passo pela incerteza respeito à surpresa que possa nos deparar a próxima esquina. Andar sem um destino seria uma relação com o ausente, com a cidade que procuramos e que, rua a rua, confiamos, será possível descobrir. Se trata de uma forma de sonhar enquanto caminhamos, na qual se tece uma imagem da cidade desejada que não desce das alturas. O homem comum, habitante anônimo das megalópolis, também escreve utopias.

Referências

BACHELARD, G (1991). *La Poética del Espacio*. México: Fondo de Cultura Económica.

BAUMAN, Z (1999). *La Globalización. Consecuencias Humanas*, Madrid: Alianza

CERTEAU, M (2007). *La Invención de lo Cotidiano. Vol, 1: Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

DEBORD, G (1999). *La Sociedad del Espectáculo*, Valencia: Pre-Textos.

DELGADO, M (2004). "De la Ciudad concebida a la Ciudad practicada", *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, Nº 62.

GIANNINI, H (1987). *La "Reflexión" Cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile: Universitaria.

JAMESON, F (1991). *El Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós.





PPG
Pró-Reitoria de Pós-Graduação

