Oscar Federico Bauchwitz
Dax Moraes
Edrisi Fernandes
(Organizadores)

O HOMEM E O ESPAÇO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
ppgfil
EM FILOSOFIA
UFRN

O homem e o espaço

Oscar Federico Bauchwitz
Dax Moraes
Edrisi Fernandes
Organizadores

O homem e o espaço

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ppgfil EM FILOSOFIA UFRN

Natal, 2017

Organizadores	*Oscar Federico Bauchwitz* *Dax Moraes* *Edrisi Fernandes*
Revisão	*Os autores*
Imagem da Capa	*Detalhe de Escuchando la piedra de Eduardo Chillida*
Capa e Diagramação Eletrônica	*Caule de Papiro*

Divisão de Serviços Técnicos
Catalogação da publicação na Fonte.
Bibliotecária/Documentarista:
Carla Beatriz Marques Felipe CRB-15/380

H765

O homem e o espaço /Oscar Federico Bauchwitz, Dax Moraes, Edrisi Fernandes, organizadores.
— Natal: PPGFIL, 2017.

424 p.; 15 x 22 cm.

ISBN 978-85-66377-03-3

1. Filosofia. 2. Metafísica. 3. Ontologia. I. Oscar Federico Bauchwitz. II. Dax Moraes. III. Edrisi Fernandes. IV. Título.

RN CDU 11/14

Sumário

Apresentação, **9**

Meister Eckhart sobre corporeidad y conocimiento, **11**
Profa. Dra. Alessandra Beccarisi

Considerações gerais sobre a questão fundamental da metafísica
e a essência da liberdade humana em Martin Heidegger, **37**
Ana Carolina Matias Costa Aldeci

Literatura e mística: a escrita como *não lugar*, **51**
Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra

Kant: Neuroética e Teleologia, **61**
Profa. Dra. Cinara Nahra

Geografía y pensamiento en *De coniecturis*
de Nicolás de Cusa, **75**
Profa. Dra. Claudia D'Amico

Thoreau: por um pensamento selvagem, **91**
Prof. Dr. Clodomir de Andrade

Os sujeitos que habitam espaços religiosos afro-
descendentes mediante a experiência estético-ritual, **111**
Profa. Dra. Maria Consuelo Oliveira Santos

Amor e sentido do mundo, presenças e distâncias, **129**
Prof. Dr. Dax Moraes

As bases pitagórico-platônicas da relação homem-espaço no suprematismo russo, **143**
Prof. Dr. Edrisi Fernandes

A vida como objeto de poder: Foucault e a história dos espaços, **177**
Gabriel José Pochapski

Bachelard e a meta-ontologia dos espaços epistemológicos, **197**
Gabriel Kafure da Rocha

O abismo entre o Outro e o Eu: princípio de individuação em Schopenhauer, **217**
Gilmara Coutinho Pereira

Pensar a Terra. O pensamento geo-cosmopolítico de Kant e seus desafios, **229**
Prof. Dr. Leonel Ribeiro dos Santos

O humano em esferas, **273**
Prof. Dr. Luiz Roberto Alves dos Santos

Presencia sin lugar. Consideraciones acerca del Alma y del Hombre en la cosmología de Plotino, **285**
Profa. Dra. Malena Tonelli

A saga de Fester num oitavo andar em Manhattan: ensaio sobre a desigualdade na cidade contemporânea, **299**
Prof. Dr. Márcio Moraes Valença

Heidegger e o espaço: da compreensão tradicional à fenomenológica-existencial, **327**
Maria Lucivane de Oliveira Morais

Humanismo, homem e espaço na tradição jesuítica, **343**
Profa. Dra. Maria Emilia Monteiro Porto

Os espaços interiores: algumas reflexões sobre a memória artificial no Renascimento, **357**
Profa. Dra. Monalisa Carrilho de Macedo

Espaço e memória. Por que os monges são pós-modernos?, **369**
Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

Uma igreja, uma cabana, uma montanha: reflexões sobre as possibilidades do construir, **391**
Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz

Quod non est in constitutione non est in mundo: construir, habitar y (re)pensar la Constitución, **409**
Dr. Ubaldo Villani-Lubelli

Apresentação

Em 1951, celebrou-se em Darmstadt, na Alemanha, um colóquio homônimo ao que teve lugar em Natal, em novembro de 2016, na Universidade Federal do Rio Grande do Norte: *O homem e espaço - I Seminário Internacional de Filosofia*. Naquela ocasião, em um contexto de pós-guerra, procurava-se por respostas àquele momento histórico, caracterizado por uma crise habitacional. Entre as diversas contribuições de intelectuais, urbanistas e arquitetos, encontra-se Martin Heidegger e a sua conferência que, ainda hoje, suscita reflexões e reivindica a sua contemporaneidade: *Construir, Habitar, Pensar.* O texto heideggeriano não se postula resolutório, senão que evidencia a necessidade de refletir acerca dos conceitos envolvidos na relação do homem e de seus diversos modos de habitar e construir um mundo. Neste livro, objetiva-se discernir, senão as respostas necessárias, ao menos algumas questões originadas dos conceitos-títulos e da relação entre ambos, do ponto de vista da história da metafísica e de suas ressonâncias no pensamento contemporâneo, problematizando o modo do ser humano respeito ao modo de constituição do seu mundo, à relação do homem com a natureza e consigo mesmo, como também às possibilidades atuais e suas perspectivas de transformação oriundas de outras áreas do saber em diálogo com a tradição filosófica. Procura-se promover um horizonte de compreensão pautado pelo diálogo não só entre pensadores de épocas diversas da filosofia, como também entre a filosofia e os outros saberes que devem ter em conta tais conceitos nas suas respectivas concepções teóricas. Neste livro reúnem-se contribuições significativas para um leitor que procura pensar sobre o que há entre o homem e o espaço.

Cabe, ainda, uma vez mais, agradecer ao *Programa de Apoios a Eventos* (PAEP) da *Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal Superior* (CAPES/MEC) e à Pró-reitoria de Pós-Graduação, e ao seu Pró-reitor Prof. Dr. Rubens Maribondo, pelo apoio recebido para a realização do evento e da publicação que ora vem à luz. Agradecimentos, também, aos e às colegas que submeteram suas contribuições para este volume.

Saudações!

Meister Eckhart sobre corporeidad y conocimiento[1]

Profa. Dra. Alessandra Beccarisi

Università del Salento

En el presente artículo no deseo ocuparme de la conocida doctrina acerca del conocimiento y de su necesario punto de partida en los sentidos. Esta es en efecto una idea de Aristóteles que Eckhart nunca discute; antes bien, incluso ella es reforzada mediante referencias a Avicena, Salomón Ben Gabirol y Averroes[2].

Querría en cambio concentrarme en el cuerpo y la corporeidad, que no constituye un mero instrumento para el conocimiento, una mera unidad pasiva enfrentada a influjos externos, sino más bien un medio capaz de determinar pensamientos y percepciones. La literatura acerca del tema del cuerpo y su relación con la cultura se multiplicó sensiblemente en los últimos años[3], gracias a lo cual se abrieron nuevas interpretaciones en áreas hasta entonces impensadas. En su reciente libro *Sur la pensée passive de Descartes*, por ejemplo, Jean Luc Marion[4]

---

1 Agradezco a Gustavo Fernandez Walker por la corrección y la traducción al castellano del texto.

2 Alessandro Palazzo, "Eckhart's Islamic and Jewish sources: Avicenna, Avicebron, and Averroes", en: *A Companion to Meister Eckhart*, jeremiah m. hackett (ed.), Leiden/Boston 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition 36), p. 253-298.

3 Raymond W. Gibbs, Jr., *Embodiment and Cognitive Science*, Cambridge 2005, y la bibliografía indicada allí.

4 Jean- Luc Marion, *La pensée passive de Descartes*, París 2013.

lee el *dictum* cartesiano *cogito ergo sum* en relación con la experiencia original de *meum corpus*.

Hay sin embargo otro tema, muy vinculado al cuerpo, a saber el concepto de espacio. La estructura y los límites del espacio y el modo en el que ellos son creados por el hombre son temas centrales de disciplinas como la historia cultural, la antropología o las ciencias del lenguaje[5].

Una de las áreas en las que esta conexión entre cuerpo y corporalidad se manifiesta en mayor medida es el campo lingüístico-cognitivo de las metáforas, que parecen ser fundamentales para la comprensión del modo en el que funcionan la mente y el lenguaje. En particular, los trabajos de Georg Lakoff y Mark Johnson[6] muestran que, a partir de la experiencia y el conocimiento del propio cuerpo, se desarrolla un lenguaje metafórico común.

Y no sólo eso: en su libro *Metaphors We Live By*, Lakoff y Johnson desarrollan una interesante teoría sobre el tema, según la

5 En una conferencia ofrecida en 1967 en el Cercle d'études architecturales, Michel Foucault destacó el sentido del espacio para las ciencias sociales. El espacio sería para la Posmodernidad lo que el tiempo había sido para la Modernidad: «L'époque actuelle serait peut-être plutôt l'époque de l'espace. Nous sommes à l'époque du simultané, nous sommes à l'époque de la juxtaposition, à l'époque du proche et du lointain, du côte à côte, du dispersé. Nous sommes à un moment où le monde s'éprouve, je crois, moins comme une grande vie qui se développerait à travers le temps que comme un réseau qui relie des points et qui entrecroise son écheveau» Michel Foucault, "Dits et écrits 1984. Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967)", en: *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5 (1984), pp. 46-49, aquí p. 46). La mirada espacial funcionaría así como una ventana de conexión transdisciplinaria, que elude la estrecha custodia de los guardias de frontera tradicionales de las disciplinas académicas. El giro espacial es representado a menudo como el último de una serie de virajes que marcaron el destino del siglo XX: del giro lingüístico al cultural, y luego al posmoderno. Véase también el volumen colectivo Barney Warf y Santa Arias (eds.), *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, Londres-Nueva York 2009.

6 George Lakoff / Mark Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago 1980.

cual las metáforas no son una expresión del lenguaje, sino que incluso los procesos cognitivos humanos son fundamentalmente metafóricos. Y dado que muchas de las metáforas elaboradas por los hombres en su uso del lenguaje están relacionadas con el cuerpo, puede entonces concluirse que el cuerpo influye en nuestro modo de pensar, percibir y actuar por medio del lenguaje. Los conceptos que estructuran nuestro pensamiento no se limitan, pues, al ámbito intelectual[7]. Así, la noción de que el cuerpo influye en la mente cuestiona el dualismo cartesiano, que ve en mente y cuerpo dos entidades separadas. Lakoff y Johnson establecen que muchas de las metáforas que ordenan y estructuran nuestro pensamiento encuentran su fundamento en lo corpóreo. Una noción espacial es indispensable para un movimiento y una orientación del cuerpo al interior de un espacio. Este conocimiento influye y a la vez es influido por el concepto de espacio. Lo cual significa, también, que habitamos un espacio que determina nuestros conocimientos.

En la obra de Eckhart encontramos referencias al conocimiento del espacio que no sólo son lógico-metafísicas, sino también –y yo diría que sobre todo– basadas en la experiencia de un cuerpo en el espacio; por ejemplo, en un lugar.

Esta experiencia es tan directa e indubitable que Eckahrt jamás la pone en discusión. Es verdad: el hombre interior, el hombre nuevo, el hombre noble no está ligado a ninguna categoría espacio-temporal; como Dios, existe más allá de tiempo y espacio. Su experiencia en cambio parece ser la experiencia de un cuerpo en el espacio, el cual define una experiencia de vida, es decir, una limitación, no sólo en términos de

7 Vgl. Lakoff / Johnson, Metaphors, p. 4. Para la relación entre metáfora, metonimia y cuerpo, véase también Monica Genesin / Thomas Christiansen / Joachim Matzinger, “Metaphors and metonymy regarding body parts in the Kanuni i Lekë Dukagjinit and in Old Geg documents”, en: Akten der 5. Deutsch-albanischen kulturwissenschaftlichen Tagung, Bardhyl Demiraj (ed.), Wiesbaden 2015, p. 309-343.

„antes“ y „después“, sino también de „adentro“ y „afuera“. En palabras de Lakoff y Johnson[8]: *We are physical beings, bounded and set off from the rest of the world by the surface of our skins, and we experience the rest of the world as outside us. Each of us is a container, with a bounding surface and an in-out orientation. We project our own in-out orientation onto other physical objects that are bounded by surfaces.* [„Somos entes físicos, unidos y separados del resto del mundo por la superficie de nuestra piel, y experimentamos el resto del mundo como externo a nosotros. Cada uno de nosotros es un recipiente, con una superficie de contacto y una orientación adentro-afuera. Proyectamos nuestra propia orientación de adentro hacia afuera en otros objectos limitados por superficies“.]

El conocimiento mismo, que es universal, simple y sin mezcla, no es neutral, al igual que el intelecto que lo piensa. En dos oportunidades señala Eckhart de manera explícita (una vez en el sermón 47 y otra vez en el sermón 70[9]) que no puede decirse que el espíritu piensa o que algo „impersonal“ piensa. En esto, Eckhart concuerda con Tomás de Aquino: es el hombre concreto el que piensa.

La obra de Eckhart es rica en metáforas basadas en la experiencia del cuerpo, del espacio y del cuerpo en el espacio. Al respecto, es interesante intentar demostrar que esta corporalidad y el campo semántico asociado a ella (ver, digerir, cambiar, purificar, estar en un lugar, adentro, afuera) no se trata simplemente de un refinamiento retórico del predicador, sino más bien un modelo que estructura el

8 Lakoff / Johnson, Metaphors, p. 29.

9 Pr. 47, DW III, p. 406,1–4: Ensol man doch niht sprechen: mîn sele bekennet oder tuot diz oder daz, mêr: man sol sprechen: ich tuon oder ich bekenne diz oder daz, durch die grôzen einunge, die sie mit einander hânt; wan sie beide mit einander sint éin mensche; Pr. 70, DW III, p. 191,81–192,3: Ein pfaffe sprach: ich wôlte, daz iuwer sêle in mînem lîchamen wäre. Dô sprach ich: wärlîche, sî waere si ein toerinne dar inne, wan si enkünde dâ mite niht, noch iuwer sêle enkünde in mînem lîchamen niht. Kein sêle enkan niht gewürken in keinem lêbe, wan da zuo si geordent ist.

modo de pensar y el modo en el que debe observarse la relación entre el hombre y Dios; esto es, da cuenta de algo no menor acerca de nuestra relación con Dios. Quisiera pues señalar que el pensamiento posee una forma corpórea, como así también la imaginación: las metáforas son asimismo formas del pensamiento.

Los puntos a ser considerados son muchos, y los modelos aun más numerosos. Más allá de los más transitados, como el caso de forma y materia interpretados como hombre y mujer[10], existen también otros que son poco o casi nada conocidos, en el sentido de que no han sido suficientemente investigados: la metáfora de la vista, por ejemplo, a la que Dagmar Gottschall dedicó un trabajo[11], o –aun menos estudiado– la metáfora de la digestión y asimilación del alimento mediante el cuerpo. Por último, hay también un intento por parte de Eckhart –atestiguado en un único sermón– de cimentar el conocimiento de lo divino –y asimismo la divinización– en el cuerpo, o incluso mediante la teoría de la *virtus cogitativa* (*Vorstellungsvermögen*) como lugar del alma (otra metáfora espacial) en el que se despliega el nacimiento de lo divino (*Gottesgeburt*)[12].

Mi contribución, por tanto, se encuentra en continuidad con el *Meister-Eckhart-Jahrbuch* dedicado a las metáforas en la obra de Meister Eckhart[13]. En la primera sección, ofreceré algunas observaciones acerca del espacio como lugar, seguidas en una segunda instancia por algunos

10 Trabajado en Alessandra Beccarisi, “Nuditas:, en: Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach, Iñigo Atucha, Dragos Calma, Irene Zavattero (eds.), Porto-Turnhout 2011 (Textes et Etudes du Moyen Âge, 57), pp. 473–484.

11 Dagmar Gottschall, “Dô gedâhte ich ein glîchnisse. Gleichnisse des Sehens in den deutschen Predigten Meister Eckharts”, en: MEJb 9 (2015), p. 47–69.

12 Beccarisi, “Zwischen Averroes, Avicenna und Avicebron. Meister Eckhart und die Noetik im Islam und Judentum”, en: MEJb 2016, p. 223-240.

13 “Sprachbilder und Bildersprache bei Meister Eckhart und in seiner Zeit”, Cora Dietl y Dietmar Mieth (eds.), en: MEJb 9 (2015).

ejemplos del cuerpo y de su fisiología como metáforas de la unidad con lo divino.

„Dios es el lugar natural de todas las creaturas“

¿Qué es el espacio? Aquello rodeado por limitaciones mediante las cuales puede determinarse lo que se encuentra adentro y afuera. En este sentido, es un *locus* (lugar) que puede contener y a la vez ser parte de un contenido. Encontramos esta explicación en el sermón 36b (*Ez was âbent des tages*), en el que Eckhart afirma que Dios es un *stat* (lugar), o mejor: es el *natiurlich stat* (lugar natural) de todas las creaturas[14]:

> Jâcob der patriarche kam in eine stat und wolte ruowen in dem âbende, dô diu sunne was nidergevallen. Er sprichet: in eine stat, er ennennet ir niht. Diu stat ist got. Got der enhât niht eigens namen und ist ein stat und ist setzunge aller dinge und ist natiurlich stat aller crêatûren. Der himel der enhât keine stat in sînem hœhsten und in sînem lûtersten, mêr: in sînem nidervalle, sîner würkunge ist er stat und setzunge aller lîplîchen dinge, diu under im sint. Und daz viur ist stat des luftes, und der luft ist stat des wazzers und des ertrîches. Daz ist stat, daz mich umbevangen hât, dâ ich inne stân. Alsô hât der luft umbevangen daz ertrîche und daz wazzer. Ie daz dinc kleinlîcher ist, ie ez kreftiger ist; dâ von mac ez gewürken in diu dinc, diu gröber sint und diu under im sint. Daz ertrîche enmac niht eigenlîche stat gesîn, wan ez ze grop ist und ouch daz niderste ist von den elementen. Daz wazzer ist ein teil stat; wan ez subtîler ist, dâ von ist ez kreftiger. Ie daz element kreftiger ist und kleinlîcher, ie ez baz setzunge und stat ist

14 Pr. 36b, DW II, p. 200,3–201,30.

des andern. Alsô ist der himel stat aller lîplîchen dinge, und er enhât keine stat, diu lîplich sî.

[„Jacob, el patriarca, llegó a un lugar y quiso reposar por la noche, cuando el sol se había puesto“. Dice „en un lugar“ y no lo nombra. El lugar es Dios. Dios carece de nombre propio, es un lugar y el sitio de todas las cosas y el lugar natural de todas las criaturas. El cielo, en lo que tiene de más elevado y puro, carece de lugar, pero por su revolución, por su operación, es el lugar y el sitio de todas las cosas corporales que están por debajo de él. El fuego es el lugar del aire, y el aire es el lugar del agua y de la tierra. Es mi lugar porque me rodea, donde moro. Así, el aire ha envuelto la tierra y el agua. Cuanto más sutil es una cosa, más poderosa es, así puede actuar en las cosas que son más groseras y están por debajo de ella. La tierra no puede ser verdaderamente un lugar, pues es demasiado grosera y también el menor de los elementos. El agua es en parte un lugar, pues es más sutil y por lo tanto más poderosa. Cuanto más sutil y poderoso es el elemento, más es el sitio y el lugar del otro. Así, el cielo es el lugar de todas las cosas corporales y él mismo carece de lugar corporal. *–versión castellana en A. de Libera, Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre, Palma de Mallorca 1999, p. 132*]

En este sentido, Dios es como el cielo, que es también un lugar natural, sin encontrarse en un lugar físico. Acto seguido, se ofrece una explicación –si bien implícita– de lo que es un lugar natural. Se trata de la tradicional teoría aristotélica[15], según la cual cada elemento (fuego, aire, agua, tierra) se encuentra ordenado jerárquicamente en el cosmos

15 Aristoteles, Physica IV 4, 210b34–211a6.

de acuerdo con el lugar que debe ocupar natural y necesariamente. Esta jerarquía se basa en las propiedades químicas de los elementos: cuanto más pesado es un elemento, más abajo se encuentra; cuanto más sutil, se encuentra más alto. El elemento más sutil es pues el lugar del elemento más pesado. En tanto el cielo es el elemento más puro, contiene todo, y él mismo, a su vez, no es contenido por nada.

Eckhart retoma aquí una teoría ya discutida, presentada tanto en el comentario al Evangelio de Juan (versículo *Ubi habitas*?)[16] como al comentario al Génesis (versículo *Spiritus dei ferebatur super aquas*) y que desarrolla a partir de Maimónides, Aristóteles y Alberto Magno. De Maimónides toma la identificación de los diversos conceptos del primer versículo del Génesis con los elementos, así como su ordenamiento ontológico[17]. De Aristóteles y Alberto Magno toma la discusión del concepto de espacio[18]:

> *Ignis igitur, inter elementa formalior, tantus est in quantitate et spatio, ut totum concavum orbis lunae impleat. Aer vero, utpote materialior et grossior igne, minus spatium occupat, ut iam non sufficeret implere totum concavum orbis lunae, sed nihilominus sufficit implere totum concavum ignis et complete circumdare ubique sphaerice totam sphaeram inferiorum elementorum, scilicet aquae et terrae. Aqua vero, utpote adhuc amplius materialis et minus formalis, contractior est quantitate et spatio, ita ut »nec uniformiter nec complete« possit operire sphaerice totam terram, sed*

16 In Ioh., LW III, n. 199–222, p. 168–186.

17 Véase Yossef Schwartz, “Divine Space and the Space of the Divine: On the Scholastic Rejection of Arab Cosmology”, en: Représentations et conceptions de l’espace dans la culture medieval, Tiziana Suarez Nani y Martin Rohde (eds.), Berlín/Boston 2011 (Scrinium Friburgense, 30), p. 89–119.

18 In Gen. I, LW I, n. 57, p. 225,11–226,9.

potius ad modum circuli et sphaerae imperfectae partem terrae operit et includit, alia parte terrae nuda remanente.

[El fuego, pues, el de más elevada forma entre los elementos, es de tal magnitud en cantidad y espacio que colma la totalidad del orbe cóncavo de la luna. El aire, en cambio, en tanto más material y pesado, ocupa menos espacio, de modo que no alcanza a colmar todo el orbe cóncavo de la luna. Sin embargo, alcanza a colmar todo el (orbe) cóncavo del fuego y a circundar completa y esféricamente toda la esfera de los elementos inferiores, es decir, agua y tierra. El agua, por su parte, en tanto más cercana a la materia y menos a la forma, es más contracta en cantidad y espacio, tal que "ni uniforme ni completamente" puede cubrir esféricamente toda la tierra, sino que cubre e incluye una parte de la tierra, más a la manera del círculo y la esfera imperfecta, mientras que otra parte de la tierra permanece desnuda.]

Como se puede apreciar, en la obra latina encontramos la misma discusión presente en el sermón 36b, donde tras una breve presentación de la teoría del lugar natural, Eckhart habla en primera persona (*ich*) y ofrece su definición del concepto de ‚lugar": el lugar es aquello que me rodea y en cuyo interior me encuentro[19]. El paralelismo es digno de mención, en tanto no se alude a palabras como „semejanza". Eckhart habla del lugar natural, que es a la vez Dios y el cielo.

Así como los elementos poseen un lugar natural, también yo poseo un lugar propio en el cual me encuentro. ¿Cuál es mi lugar natural, el lugar natural de mi alma? La respuesta es la siguiente: lo divino, que, como el lugar del que hablaba el patriarca Jacob, permanece sin

19 Pro. 36b, DW II, p. 201,9-10: Daz ist stat, daz mich umbevangen hât, dâ ich inne stân.

nombre. En lo divino, mi lugar natural, que me rodea y en el cual estoy situada, encuentra mi alma sosiego y paz. Si bien no de manera explícita, Eckhart se refiere una vez más a la teoría de los lugares naturales: cada elemento desea regresar a su lugar natural: la piedra arrojada al aire desea regresar a la tierra, el fuego aspira a lo alto, el aire atrapado en el agua se impulsa hacia arriba. Así también el alma desea alcanzar su lugar natural, esto es, Dios. ¿Es esto una mera analogía, una eficaz comparación didáctica, o hay allí algo más?

En mi opinión, no se trata aquí de una alegoría. Eckhart lo subraya en el pasaje antes comentado del sermón 36: *Got* […] *ist natiurlich stat aller creaturen*[20] [Dios es el lugar natural de todas las creaturas]. Si Dios es un lugar natural, las leyes que regulan las relaciones entre entes y elementos valen también para la relación entre el hombre y Dios: así como cada elemento posee su lugar natural, en el cual natural y necesariamente se encuentra y al cual natural y necesariamente debe regresar si se encuentra alejado, así también el alma tiene su propio lugar natural, al cual necesariamente debe regresar.

El concepto de lugar conduce luego a la pregunta acerca del encontrarse adentro o afuera.

En el sermón 68 (*Scitote qui prope est regnum celorum*), Eckhart retoma la comparación entre alma y cielo por una parte y alma y Dios por el otro[21]. Así como el alma conoce al cielo que le es semejante, así también conoce el alma a Dios, que le es semejante. ¿En qué consiste esta semejanza? Eckhart enumera una serie de propiedades tanto del ámbito natural (cielo y alma) como del divino (Dios y alma): el alma, al igual que el cielo, 1) *enmac keinen vremden îndruk enpfâhen* (no puede

20 Pr. 36b, DW II, p. 200,5–6.

21 Pr. 68, DW III, p. 146,1–149.

comprender una impresión ajena)[22], 2) debe estar igualmente alejada de todas las cosas terrenales, 3) debe ser inmaculada, así como más allá de tiempo y espacio, y 4) debe poseer un conocimiento que vaya más allá de tiempo y espacio.

Estas propiedades no son innovaciones de Eckhart, sino que se derivan igualmente de teorías cosmológicas de su tiempo, de las que ya hemos hablado antes: el cielo perfecto no recibe impresiones ajenas a su naturaleza, no está contenido en el cosmos, sino que más bien es lo que contiene al cosmos, está igualmente alejado del centro de la tierra y, fundamentalmente, es el origen de tiempo y espacio: del tiempo, porque su movimiento veloz y perfecto es el fundamento primero del tiempo; y del espacio, porque es el recipiente sin ser él mismo contenido en nada. Eckhart entiende la relación entre alma y Dios de la misma manera. De las cuatro propiedades, analizo aquí únicamente la última. Así como el cielo no se encuentra en un lugar, porque él es el lugar de todas las cosas que se encuentran jerárquicamente ubicadas debajo de él, tampoco Dios se encuentra en un lugar, sino que es el lugar natural de todas las cosas. Así, si el alma necesita conocer a Dios, no puede ubicarse en el tiempo y el espacio, ni podrá tampoco conocer completamente a Dios en el espacio y el tiempo. Para describir este conocimiento de Dios, Eckhart emplea una analogía. Distingue entre un hombre que está en una casa y uno que se encuentra delante de la casa. El hombre que está delante de la casa puede hablar acerca de ella, pero no la conoce. Quien, por el contrario, se encuentra dentro de la casa, la conoce realmente, puesto que

22 Pr. 68, DW III, p. 146,5. Cfr. Auctoritates Aristotelis, 3, n. 17, ed. Jacqueline Hamesse, p. 160: Caelum non potest suscipere peregrinas impressiones (= Aristoteles, De caelo, I, c. 3, 270a27–35) y Meister Eckhart. Le 64 prediche sul tempo liturgico. Testo altotedesco medio a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparato critico a cura di Loris Sturlese, Milano 2014 (Il Pensiero occidentale), p. 38, nota 20.

posee la experiencia de ella. Conocer, por tanto, no es una observación distante desde el exterior, sino una experiencia íntima desde el interior[23]:

Sol ich wesen wærlîche bekennen, sô muoz ich ez bekennen, dâ wesen ist in im selber, niht, dâ ez geteilet ist, daz ist: in gote. Dâ bekennet si ganz wesen. [...] Wære ein mensche in einem hûse, daz schône gemâlet wære, und ein ander, der dâ nie în enkam, der mac wol dâ von sagen; mêr: jener, der dar inne gewesen ist, der wéiz ez. Ich bin des alsô gewis, als ich lebe und als got lebet: sol diu sêle got bekennen, sô muoz si in bekennen obe zît und obe stat.

[Si debo conocer realmente el ser, debo conocerlo allí donde el ser es en sí mismo, es decir: en Dios. Allí conozco todo el ser. Si un hombre viviera en una casa bellamente pintada, y otro jamás hubiera estado allí, este no podría decir nada acerca de ella. Aquel que está en el interior es el que sabe. Así es que yo sé, como sé que yo vivo y que Dios vive: si el alma debe conocer a Dios, entonces debe conocerlo más allá de tiempo y espacio.]

Conocer a Dios en tiempo. Conocer a Dios en su lugar implica en cambio estar ‚dentro' y por lo tanto ‚conocer'. Las dos coordenadas espaciales, estar ‚adentro' o ‚afuera', refieren pues a dos modos de conocimiento: 1) conocimiento a través de imágenes indirectas y mediadas (imágenes, representaciones), correspondientes al ‚estar afuera', y 2) conocimiento cierto e inmediato (no mediante descripciones o imágenes), que corresponden al ‚estar adentro'. ‚Estar adentro' quiere decir tener la experiencia de un conocimiento inmediato. Por lo cual es necesario conocer la esencia no ‚por fuera', donde se encuentra limitada y contracta, sino ‚por dentro', en su verdadero lugar, en donde no está limitada, esto es, en Dios. El primer sentido de conocimiento indica un conocimiento ligado a las determinaciones materiales que ve en las cosas únicamente esencias separadas y no la unidad subyacente. El segundo, en cambio,

23 Pr. 68, DW III, p. 150,1–3.6–8–151,9.

indica un conocimiento consciente de las causas de las cosas y del primer y más sólido principio de estas causas. „En Dios“, expresa Eckhart en el sermón 104, „soy capaz de ver no sólo esto o aquello, sino todas las cosas indiferenciadas en Él“[24].

No quiero adentrarme aquí en la diferencia entre un conocimiento basado en principios y un conocimiento basado en la abstracción. Sólo quiero apuntar que estos dos tipos de conocimiento están caracterizados espacialmente y se basan en la teoría aristotélica de los lugares naturales. Puede entonces decirse que Eckhart interpretó la experiencia que Agustín relata en sus *Confesiones*, „Tú estabas dentro y yo estaba afuera“ (*Et ecce intus eras et ego foris*)[25] de acuerdo con las razones naturales de los filósofos (*secundum rationes naturales philosophorum*)[26].

El espacio en el cual me encuentro determina así mi conocimiento o tipo de conocimiento. El lugar natural de mi alma es el fundamento esencial a partir del cual mi alma encuentra verdaderos conocimiento y reposo. Fuera de este espacio, deambulo sin patria, como „el hombre noble“ que „habita en una tierra extraña“ (*qui abiit in regione longiqua*)[27] o el hijo pródigo que debe regresar a casa. La inquietud psicológica del alma sufriente que busca el origen que momentáneamente ha abandonado es interpretada por Eckhart como el movimiento de cada elemento. El cual, cuando es liberado, desea regresar de manera natural al lugar al que pertenece[28].

****

24 Pr. 104, DW IV,2, p. 590, 275–591, 276.

25 Augustinus, Confessionum libri XIII, ed. Lucas Verheijen, Turnhout 1990 (Corpus Christianorum. Series Latina 27), p. 175,12.

26 In Ioh., LW III, n. 2, p. 4,6.

27 Lucas 19,12; Cfr. Von edlen Menschen, DW V, p. 109–119.

28 Cfr. In Ioh., LW III, n. 200, pp. 168,13–169,1: Primo extra locum suum sunt inquieta omnia; secundo quod ad locum suun tendunt et recurrunt singula.

La transición entre estar ‚afuera‘ y ‚adentro‘ es entendida por Eckhart como una metamorfosis; no como un salto o una disyuntiva, sino como una transición.

Significativamente, Eckhart representa también la transformación del hombre en Dios, y por tanto su divinización, mediante metáforas tomadas de la filosofía natural y de la fisiología del cuerpo. Si –como creen Lakloff y Johnson– el uso de la metáfora no es neutral, sino que determina nuestra percepción de un fenómeno dado, entonces también las metáforas que Eckhart utiliza no son neutrales o meros artilugios retóricos, sino que revelan algo acerca de su percepción.

“Cómo carne y sangre son uno con mi alma”

En un reciente trabajo inspirado en Lakloff y Johnson, con el título *Permeable boundaries: bodies, bathing and fluxes*, Fabiola van Dam mostró[29] claramente cómo el metabolismo humano ofrecía a los predicadores metáforas efectivas, que podían ser utilizadas para referirse a enfermedades y pecados del cuerpo espiritual y a los procesos de purificación del alma. Fabiola van Dam analizó la comprensión medieval de la digestión, que era visto como un proceso de purificación, y cuya utilización en el lenguaje y en los textos teológicos puede ser advertida especialmente en la producción homilética de los cistercienses.

Eckhart no es inmune a la atracción de estas metáforas. Al contrario, en algunos pasajes de sus escritos en latín y en vulgar se advierte un conocimiento muy preciso del fenómeno de la digestión, que probablemente pueda atribuirse, como se verá, a un conocimiento de los textos de Alberto

29 Fabiola Van Dam, “Permeable Boundaries: Bodies, Bathing and Fluxes: 1135-1333”, en: Medicine and Space. Body, surroundings and Borders in Antiquity and the Middle Ages, Patricia A. Baker et al. (eds.), Leiden 2012 (Visualising the Middle Ages 4), pp. 117–143. Véase también la introducción al volumen de Patricia A. Baker y Han Nijdam, Conceptualizing Body, Space and Borders, pp. 23-36; 7-9.

Magno. Para Eckhart, el metabolismo, y especialmente el proceso de la digestión (preparación, limpieza, purificación, evacuación y consiguiente descomposición), es una eficaz descripción del proceso de asimilación del hombre con Dios, uno de los temas principales de la prédica de Eckhart.

Por ello resulta especialmente interesante que Eckhart utilice este modelo conjuntamente o en consonancia con otros dos modelos de la filosofía natural, a saber la unión de alma y cuerpo y la unión de materia y forma, que describe una vez más con metáforas corpóreas y fuertemente eróticas, mediante la desnudez de los cuerpos del hombre y la mujer.

Sin llegar al realismo de las prédicas de Bernardo, que se describe a sí mismo como un bocado masticado y digerido por Dios[30], Eckhart reconoce la eficacia retórica de este complejo semántico en relación con la alimentación y sus transformaciones. La digestión describe en rigor un proceso de transformación de la naturaleza que conduce a la unidad, esto es, a la asimilación por parte del cuerpo que recibe el alimento. Alimento y organismo, como Dios y el alma, son dos naturalezas diversas al comienzo, pero son potencialmente similares. Gracias a un proceso de transformación, el alimento, que al principio era diverso, se vuelve similar al organismo que deberá consumirlo, y así se vuelve asimilable.

La unión del alimento y el cuerpo es tan radical e indisoluble como la unión del cuerpo y el alma. Así como el cuerpo y el alma se unen en una única sustancia, así el alimento ingerido se vuelve uno con mi naturaleza. De este modo debe entenderse también la unión del hombre con Dios. Eckhart lo confirma en el sermón alemán 7, Populi eius qui in te est, misereberis[31]:

30 Bernardus Claraevallensis, Sermo 71, par. 5, ed. Jean Leclercq y Henri M. Rochais, Roma 1966, (S. Bernardi Opera 4), tomo 1, p. 217,14Bd.

31 Pr. 7, DW I, p. 118,10–119,6.

> Nû merket: der pharisêus begerte, daz unser herre mit im æze. Diu spîse, die ich izze, diu wirt alsô vereinet mit mînem lîbe als mîn lîp mit mîner sêle. Mîn lîp und mîn sêle diu sint vereinet an einem wesene, niht als an einem werke, als mîn sêle, diu einiget sich dem ougen an einem werke, daz ist, daz ez sihet. Alsô hât diu spîse, die ich izze, ein wesen mit mîner natûre, niht vereinet an einem werke, und meinet die grôzen einunge, die wir mit gote suln hân an einem wesene, niht an einem werke.
>
> [¡Ahora, escuchad! "El fariseo pidió que Nuestro Señor comiera con él". La comida que como es tan unida a mi cuerpo, como mi cuerpo a mi alma. Mi cuerpo y mi alma se hallan unidos en un ser, no como si se tratara de una obra, como cuando mi alma se une con la vista en una obra que ve. Así también la comida que como es unida a mi naturaleza en el ser, no unida en el obrar, y este hecho apunta hacia la gran unión que debemos tener con Dios en el ser, pero no en una obra. –*versión castellana en Meister Eckhart, Tratados y sermones, Buenos Aires 2013, p. 320*]

La eficacia de esta metáfora es tan evidente que sus implicancias no fueron pasadas por alto por los censores en Colonia, que incluyeron el texto recién citado en la acusación contra el dominico[32].

A los censores no se les escapaba que la referencia a la asimilación del alimento era más que un eficaz ejemplo retórico, y que se trataba de un modelo para la unión con lo divino completamente natural, expresamente comparado con el proceso de digestión. La asimilación del hombre a Dios, como la digestión, es un proceso físico por el cual, de acuerdo con ciertas condiciones y etapas, se alcanza una unión indisoluble „en

32 Acta Echardiana n.112 (Responsio), LW V, p. 345.

un ser“, para usar las palabras de Eckhart[33]. Con otras palabras: la asimilación del hombre a Dios no es el resultado de un don particular o una especial bondad, sino la condición (o la posibilidad) de un alma pura; un alma cuya parte racional es libre y a salvo de las pasiones del cuerpo, y que no está ligada a un aquí y un ahora, ni dirigida o orientada por ningún propósito.

Eckhart se refiere a menudo al destino común del hombre, que, en tanto imagen de Dios, lleva en sí la posibilidad de ser divino, si está dispuesto a dejarse ser transformado para que surja aquello puro y noble presente en él. En la prédica 108, esto es expresado mediante una interesante metáfora[34]:

> *Weste ein krût, daz ez von sîner kranken natûre beroubet würde und würde gewandelt an ein alsô edele natûre und leben, als der mensche ist, ez gerte von natûre mit aller kraft, da ez dem menschen ze einer spîse würde, wan alliu diu spîse, die der mensche enpfaehet, diu im wol gevüeget, diu wirt gewandelt an sîn vleisch und an sîn bluot und wirt ein leben mit im. Ist aber diu spîse ungeseinet* (Konjektur: ungeseihet) *oder ungeliutert oder ungar oder rô, sô envereinet si sich niht mit dem menschen: si gât im zwischen vel und vleisch und swert im ûz dem lîbe. Und dâ von kumet aller meist krankheit und allerleie suht.*
>
> [Si una hierba supiera que será liberada de su naturaleza enferma y transformada en una naturaleza y una vida tan nobles como lo es el hombre, desearía con toda la fuerza de su naturaleza servir de alimento al hombre, pues cada alimento que el hombre recibe e incorpora en él es transformado en

33 Pr. 7, DW I, p. 119,1.

34 Pr. 108, DW IV,3, p. 743,9-16.

> su carne y en su sangre y se vuelve una misma vida con él. Pero si el alimento está sin filtrar, impuro, sin cocer o crudo, no llega a unirse con el hombre: se ubica entre la piel y la carne y es expulsado del cuerpo. Y de allí provienen casi todas las enfermedades y toda clase de lamentos.]

Tal como lo transmite la doctrina médica medieval[35], el alimento debe ser apropiado y adecuado para la asimilación, y por lo tanto corresponder a la constitución corporal. Para utilizar la terminología eckhartiana, debe adaptarse bien al organismo. En este caso, el alimento se transforma y se convierte en la vida del hombre. Puede ocurrir, sin embargo, que el alimento no sea apropiado para el organismo, esto es, que no le corresponda. En este caso, el organismo no es capaz de asimilar el alimento, ni de su correspondiente evacuación, sino que este se acumula debajo de la piel y provoca abscesos y tumores. Entonces se produce el fenómeno exactamente opuesto a la asimilación, el *apostema*, que Eckhart describe a partir del *De animalibus* de Alberto Magno[36]:

35 Cfr. Joseph Ziegler, "Medicine and Immortality in Terrestrial Paradise", en: Religion and Medicine in the Middle Ages, Peter Biller y Joseph Ziegler (eds.), York 2001 (York Studies in Medieval Theologie, 3), pp. 201–242; Irven M. Resnick, "Humoralism and Adam's Body: Twelfth Century Debates and Petrus Alfonsi's Dialogus contra judaeos", en: Viator, Medieval and Renaissance Studies, 36 (2005), pp. 181–195.

36 Se trata de una fuente implícita y hasta el momento no identificada; cfr. Albertus Magnus, De animalibus. Libri XXVI. Según el texto original de Colonia, primer tomo, libros I-XII, Hermann Stadler (ed.), Münster 1916 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchung 15), p. 341: Adhuc autem cum sanguis bene fuerit decoctus et digestus, fit ex eo sepum quando est calor temperatus, non consumens, sed multum convertens de sanguine: et cum sanguis qui est in venis, alteratur et corrumpitur a dispositione propria, tunc aliquando effunditur de epate in stomachum et exit per vomitum, et aliquando aperiuntur orificia venarum capitis, et fluit de naribus. Cum autem non exit, sed putrescit in aliquo membro in quod effusus est a venis, fit virus et apostema, et exit a corpore putredo, quando virus maturatum fuerit et conversum in saniem. Cfr. también Albertus Magnus, De animalibus. Libri XXVI. Segundo tomo, libros XIII-XXVI, Hermann Stadler (ed.), Münster 1920 (Beiträge zur

> Pero además, si la sangre está bien cocida y digerida, cuando el calor es templado y la sangre no se consume sino que se transforma, se hace de ella sebo. Y cuando la sangre que está en las venas se altera y se corrompe por su propia disposición, entonces en ocasiones deriva del hígado al estómago y es expulsada mediante el vómito, y a veces se abren orificios en las venas de la cabeza y la sangre fluye de la nariz. En cambio, cuando no es expulsada sino que se pudre en un miembro en el que se perforó una vena, se produce un virus y una úlcera y (la sangre) es expulsada por la putrefacción del cuerpo cuando el virus alcanza su madurez y se convierte en pus.

Así como el alimento inapropiado no puede ser digerido y se convierte en una sustancia incompatible y dañina para el organismo, así también Dios, para un hombre que no está limpio y puro, se convierte en una escencia trascendente y desviada, al modo de la figura del juez estricto[37].

Si bien el paralelismo entre Dios y una úlcera puede parecer bizarro, el ejemplo muestra cómo Eckhart representa la relación entre hombre y Dios como una relación natural, que necesariamente conduce a una unidad o unión, como la que se observa entre el alimento y el cuerpo, o entre el lugar natural y su elemento.

Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchung 16) p. 1224: (...) est simile ei quod generatur ex cibo quando sumitur qui non est secundum naturam conveniens: ille enim putrescens convertitur in apostemata si ad exteriora cutis erumpit. Cfr. Joan Cadden, „Albertus Magnus‘ Universal Physiology: the Exemple of Nutrition“, en: Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays, James A. Weisheipl (ed.), Toronto 1980 (Studies and texts — Pontifical Institute of Mediaeval Studies 49).

37 Pr. 108, DW IV,3, p. 743,19-20.

La enfermedad conduce al extrañamiento y al daño, esto es, aquello que debía ser apropiado para su naturaleza, incluso propio e íntimo, produce daño. Esto no es otra cosa que una transformación de un proceso natural.

Todos nosotros, en tanto humanos, somos imágenes de Dios y tenemos por tanto la posibilidad de una unión sustancial con lo divino, con la condición de ser puros y desnudos, así como Dios es puro y desnudo, esto es, libre de determinaciones y accidentes.

La naturalidad que implica este modelo y que lo asimila con todo lo anterior (allí radica su eficacia) permite ver a la relación entre Dios y el hombre como una necesidad física: está sometida a leyes conocidas y estudiadas que Eckhart, en su obra alemana, explica como necesidad (*von not*) y constricción (*zwang*)[38]. Con otras palabras, la metáfora de la digestión, como la de la visión, es un modelo convincente de la acción de Dios en los hombres, o de los hombres en Dios.

Así como el alimento, para poder ser absorbido por el organismo, requiere de un largo proceso de transformación para hacerse asimilable, así también el alma, para alimentar el cuerpo de Dios y surgir en él, debe atravesar un proceso de purificación y transformación. En sus obras, Eckhart atribuye esta purificación al amor, que purifica el alma y la predispone a lo divino. Para ilustrar el proceso de purificación del amor, Eckhart recurre nuevamente al modelo de la digestión, con referencias explícitas a la función del calor corporal como instrumento de purificación. Gracias al calor natural, el alimento es limpiado y purificado, y las partes insalubres son purificadas mediante „cocción y preparación“, que luego forman un fluido nutritivo que será absorbido por el cuerpo.

38 Cfr. Reden, p. 187,1–2; Pr. 22, DW I, p. 385,5–6; Pr. 104, DW IV,2, p. 589, 247–248; Sturlese habla de una necesidad metafísica en Meister Eckhart. Ein Porträt, Regensburg 1994 (Eichstätter Hochschulreden, 90), p. 9.

Así como la digestión transforma el alimento mediante el calor y separa lo que es íntimo, puro y dulce, esto es, apropiado para la nutrición del cuerpo, así el calor del amor transforma el alma del hombre y la aleja de lo impuro, para que esté dispuesta a convertirse a Dios.

Encontramos una referencia al calor como instrumento de purificación, y por tanto a la asimilación y transformación en lo divino, en el sermón 20a, *Homo quidam fecit cenam magnam*, consagrada a la comunión mística y a la Eucaristía[39]:

> A.
>
> *Sant Augustînus gedâhte von dirre spîse, dô grûwelte im und ensmeckete im niht. Dô hôrte er eine stimme bî im von oben: »ich bin ein spîse grôzer liute, wahs und wirt grôz und iz mich. Dû ensolt aber niht wænen, daz ich in dich gewandelt werde: dû solt in mich gewandelt werden.« Swenne got würket in der sêle, in dem brande der hitze, sô wirt geliutert und ûzgeworfen, waz dâ unglîches ist an der sêle. Bî lûterer wârheit! Diu sêle tritet mê in got dan kein spîse in uns, mêr: ez wandelt die sêle in got. Und ein kraft ist in der sêle, diu spaltet abe daz gröbeste und wirt vereinet in got: daz ist daz vünkelîn der sêle. Noch einer wirt mîn sêle mit gote dan diu spîse mit mînem lîbe.*
>
> [San Agustín reflexionaba sobre esta comida, entonces se estremeció y no le gustaba. En eso, escuchó una voz de arriba, cerca de él: „Yo soy una comida para gente mayor, crece y cuélvete grande y cómeme. Pero no creas que yo sea transformado en ti: tú serás transformado en mí“. Cuando Dios obra en el alma, luego es transformado en el ardor del fuego y echado afuera aquello que hay

39 Pr. 20a, DW I, p. 331,3–11.

> de desigual en el alma. Por la verdad acendrada el alma entra más en Dios de lo que entra cualquier comida en nosotros; más aún: el alma es transformada en Dios. Y en el alma hay una potencia que va segregando lo más burdo y es unida con Dios: ésta es la chispita del alma. Más que la comida con mi cuerpo, mi alma se une con Dios. *–versión castellana en Meister Eckhart, Tratados y sermones, Buenos Aires 2013, p. 424*]

Eckhart compara aquí la obra de Dios en los hombres con el calor natural de los cuerpos: toda la purificación (*liutern*) y eliminación (ûzwerfen) de aquello que es desigual (*unglîches*), para que el alma pueda unirse con Dios. Lo divino del hombre es una virtud del alma (*kraft*), que con su poder separa (*abspaltet*) lo que es pesado (*grobe*), y en ese proceso el alma se une con Dios. La terminología utilizada proviene del proceso de la digestión, como está claramente documentado en otros pasajes[40]:

> B.
>
> *Dâ von hât er sich bekleidet mit dem rocke der glîchnisse des brôtes, englîches als diu lîplich spîse gewandelt wirt mit mîner sêle, daz enkein winkelîn in mîner natûre niht enist, ez enwerde dar în vereinet. Wan ein kraft ist in der natûre, diu scheidet abe daz gröbeste und wirfet ez ûz, und daz edelste treget si ûf, daz niendert sô vil als ein nâdelspitze enist, ez ensî dâ mite vereinet. Daz ich vor vierzehen tagen az, daz ist alsô ein mit mîner sêle, als daz ich in mîner muoter lîbe enpfienc. Alsô ist, der lûterlîche enpfæhet dise spîse: der wirt alsô wærlîche mit ir ein, als vleisch und bluot mit mîner sêle ein ist.*

40 Pr. 20a, DW I, p. 328,5-10..

> [Por eso, se puso la vestimenta bajo la forma del pan, exactamente así como la comida material es transformada por mi alma de modo tal que no haya rinconcito en mi naturaleza que no le sea unido. Porque en la naturaleza existe una fuerza que desprende lo más burdo y lo echa afuera; y lo más noble lo lleva hacia arriba para que no quede en ninguna parte tanto como la punta de una aguja que no le sea unido. Lo que comí hace quince días está tan unido a mi alma como aquello que recibí en el vientre materno. Lo mismo le sucede a quien recibe con pureza esta comida: se une tan verdaderamente con ella, como la carne y la sangre son uno con mi alma. *–versión castellana en Meister Eckhart, Tratados y sermones, Buenos Aires 2013, pp. 422-423*]

Si comparamos ambos pasajes, podemos advertir que los conceptos e imágenes utilizados en ambos casos son los mismos. En el pasaje B es la virtud (*kraft*) en la naturaleza del cuerpo la que asimila el alimento, después de haber separado todas las impurezas que luego son evacuadas. En el pasaje A, la virtud está dentro del alma humana y corresponde a la acción de lo divino en el alma. En ambos casos (tanto en el ámbito espiritual como el corpóreo), Eckhart aplica la misma terminología de la digestión: calor, purificación, separación, evacuación y asimilación.

La fuente implícita, no identificada por Josef Quint, es la *Summa de creaturis*, en la que Alberto Magno describe brevemente el proceso de la digestión[41]: „El calor de la digestión, que reúne a todas las partes homogéneas, esto es lo suave, lo espiritual, lo dulce, lo húmedo, y que

41 Albertus Magnus, Utrum calor sit instrumentum virtutis nutritivae, ed. August Borgnet, p. 123: Calor (brande der hitze) enim digestivus qui congruit homogenias partes sibi hoc est subtile, spirituale, dulce, humidum et disgregat (abescheidet, abespaltet) heterogenias (unglîches) sibi, hoc est grossum (daz gröbeste), terrestre, aquosum expellendo (ûzwerfet), ille est de natura ignis.

separa las partes heterogéneas, esto es lo pesado y terrestre, al expulsar lo acuoso, es de naturaleza ígnea".

Eckhart utiliza un modelo corpóreo de manera precisa y con un correcto uso de la terminología para describir un proceso divino.

A modo de conclusión

Si, tal como parece, la fuente de Eckhart es Alberto, ello sugiere al menos cuatro consideraciones que me gustaría ofrecer aquí a modo de conclusión:

1) Para el desarrollo de las metáforas del alimento y su transformación y asimilación, Eckhart hace uso de importantes autoridades científicas. Pero no se contenta con presentar y repetir metáforas universalmente conocidas, sino que más bien, aun de manera implícita, hace referencia a literatura científica de renombre.

2) Esto es aun más interesante si se repara en el hecho de que el modelo descripto arriba (incluyendo todo el espectro de referencias veladas o implícitas) aparece con más frecuencia en la homilética en lengua vulgar. Esto obliga a preguntarse acerca del público al que estaban dirigidos estos sermones: si se trata de producciones literarias, especialmente concebidas para la lectura, como cree Sturlese[42], o si deben ser considerados estenogramas editados a partir de prédicas históricas, en la medida en que la complejidad de las metáforas utilizadas, referidas al campo semántico de la digestión y los fenómenos relacionados con ella, obligan al menos a preguntarse acerca del público laico al que estas prédicas

42 Loris Sturlese, "Observations sur la prédication d'Eckhart. Le rôle des prédications dans l'ensemble de l'œuvre d'Eckhart, avec quelques réflexions sur la «locutio emphatica»", en: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 98 (2014), pp. 443-455; *Meister Eckhart, Le 64 prediche tedesche sul tempo liturgico.* Loris Sturlese (ed.), Milano 2014, pp. XXVII-XXX.

estaban dirigidas. Un público laico, por cierto, mas no carente de conocimientos de filosofía natural. El público al que estas prédicas estaban dirigidas debía por tanto ser capaz de reconocer las referencias eruditas detrás del manto de metáforas. Una confirmación de esto es la presencia de terminología técnica en los sermones en vulgar, ausentes en las obras académicas en latín.

3) Creo que el recurso a los textos de Alberto parece sugerir que estamos tratando aquí con algo más que una metáfora, o una metáfora entendida en un sentido más fuerte. No se trata simplemente de un ingenioso dispositivo retórico, sino de un modelo apropiado y convincente, que explica la unidad con lo divino como proceso natural y no sobre la base de la gracia.

4) Es el cuerpo con sus leyes, sus movimientos y su metabolismo el que determina cómo se despliega la relación con lo divino, que en ocasiones es erótica (relación entre materia y forma), a veces física (digestión, visión), a veces natural (lugar). Es el cuerpo el que define los parámetros de la relación entre dos objetos de igual valor: Dios y hombre, bajo la condición de que el hombre esté dispuesto a dejarse transformar. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de este parámetro? ¿A qué modelo se refiere Eckhart?

Es la naturaleza de Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios, lo que garantiza esta posibilidad. Pues Cristo, en tanto Dios encarnado (y volvemos así a la cuestión del cuerpo), se encuentra en el límite entre la eternidad y el tiempo, entre la emanación y la creación, como Eckhart escribe en su comentario al Evangelio de Juan. Él mismo es imagen de Dios (*imago Dei*) y modelo de la naturaleza inferior (*exemplar naturae inferioris*). Cristo es la palabra (*Verbum*), mediante la cual todo fue creado y en cuya encarnación se representa la propia naturaleza humana. Así como en Cristo la naturaleza humana está unida a la naturaleza divina, así, según Eckhart, la filosofía natural y la ciencia divina están igualmente

unidas y presentes en la Sagrada Escritura. Hay pues una continuación entre el mundo natural y el sobrenatural, garantizada a través de Cristo, el Dios encarnado. Es Él, y no una autoridad filosófica, el que permite interpretar la Sagrada Escritura *per rationes naturales philosophorum*[43]:

> *Dei sapientia sic caro fieri dignata est, ut ipsa incarnatio quasi media inter divinarum personarum processionem et creturarum productionem utriusque naturam sapiat, ita ut incarnatio ipsa sit exemplata quidem ab aeterna emanatione et exemplar totius naturae inferioris. Secundum hoc ergo valde scriptura sacra sic exponitur, ut in ipsa sint consona, quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt, praesertim cum ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo in scriptura et in natura.*
>
> [La sabiduría de Dios se dignó a hacerse carne, para que esa misma encarnación, casi intermedia entre la procesión de las personas divinas y la procesión de las creaturas, conozca ambas naturalezas; así como la misma encarnación deviene en cierto modo un ejemplo a partir de la emanación eterna y un ejemplar de la totalidad de la naturaleza inferior. De acuerdo con esto, la Sagrada Escritura bien lo expone así, de modo que esté en consonancia con lo que escribieron los filósofos acerca de las naturalezas de las cosas y de sus propiedades, y especialmente para que a partir de una fuente y una raíz de la verdad proceda todo lo que es verdadero, sea en el ser, sea en el conocer, en la Escritura y en la naturaleza.]

43 In Ioh., LW III, n. 185, p. 154,11–16.

Considerações gerais sobre a questão fundamental da metafísica e a essência da liberdade humana em Martin Heidegger

Ana Carolina Matias Costa Aldeci

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Para definir a metafísica de modo que ela se apresente em si mesma, Heidegger averigua a existência de uma questão que "se encontre originariamente no cerne da metafisica; que abranja a totalidade de sua problemática e que problematize, consequentemente, a situação medular da existência do próprio interrogador"[1], que aqui é simultaneamente sujeito e objeto, na medida em que atua e existe também nesta totalidade questionada.

Como vivemos em um mundo que se realiza por meio da técnica onde o imperativo é a ciência, a nossa existência, no caso de pesquisadores, professores e estudantes também é determinada por elas, mas Heidegger detecta que o enraizamento das ciências e, portanto, da nossa existência, desapareceu de seu fundamento essencial, posto que desde Platão, o homem envolvido na existência científica tem se voltado para o ser, *pre-ocupado* apenas com seus direcionamentos especializados ao ente (*ón)*[2], sustentando uma apologia da técnica no limite da tirania, da discórdia e dos confrontos armados.

1 Cf.HEIDEGGER, Martin, 2008, p. 113.

2 Cf. Ibid, p. 113 - 114.

Todos os modos de expressão que permitem o ente humano transformar os entes em objetos de estudo, irromper a totalidade dos entes e fazer ciência[3]; todas essas dimensões do comportamento científico, como Heidegger pontua textualmente: "são dirigidas ao ente e mais – nada, orientados pelo ente e além dele – nada e acontecidos através do ente e além disso- nada"[4]. Pois bem, é justo sobre este nada rejeitado pela ciência e partir dele, que o autor intenta promover uma reflexão acerca de nossa existência *pre-sente*, uma existência não estática, mas temporal, já que no tempo está e de tempo também se constitui.

Ao nada querer saber do nada, ainda assim, a ciência finda por conceder ao próprio nada um lugar além do ente[5], que transcende o ente e que, por isso, deve surgir como questão metafísica. A propósito, mesmo abandonando o nada, as ciências recorrem a ele justamente onde buscam expressar seu fundamento[6], contudo, cada uma delas, que acreditam individualmente dar conta do homem e da sua complexidade, ainda permanecem, por assim dizer, mal fundamentadas, na medida em que não compreendem o movimento de velamento e desvelamento cumprido intrinsecamente pelo ser e muito menos o movimento de olvidamento deste movimento, desempenhado pelo legado metafísico, que sempre insistiu em questionar o ser à mira do ente.

Constará nestas considerações, portanto, uma análise sintética de como se deu o esquecimento do esquecimento do ser e do nada originários, realizado pela tradição e de como, consequentemente,

3 "Essas três dimensões – referência ao mundo, comportamento científico, irrupção – trazem, em sua radical unidade, uma clara simplicidade e severidade do ser-aí, na existência científica" (Ibid, p. 115)

4 Ibid, p. 115.

5 Ibid, p. 116.

6 "O movimento próprio das ciências se desenrola através da revisão mais ou menos radical e invisível para elas próprias dos conceitos fundamentais" (HEIDEGGER, M. 2005, p. 35)

fora também esquecido e abandonado em esquecimento o solo onde se encontram ancorados as raízes que fundamentam o conceito de liberdade.

Da entificação do nada e da disposição de humor que o manifesta[7]

Quando interrogamos o nada perguntando o que ele "é" e o entificamos, indo de encontro a sua própria essência, questionar e pensar o nada se tornam coisas contraditórias, porque é do ente que o nada se distingue completamente. Pois bem, é precisamente sob esta perspectiva, considerando o nada enquanto entidade, que a ciência admite o nada como um inexistente, assim como a lógica predominante afirma-o como sendo a negação da totalidade do ente.

Se assim também considerássemos, teríamos que admitir o entendimento como quesito indispensável para compreender originariamente o nada, já que a negação é um ato de entendimento, no entanto, é preciso ter em mente que se partirmos da perspectiva de Heidegger, o nada é mais originário do que o não e a negação e o próprio entendimento depende de algum modo do nada, porque o nada não é a negação da totalidade do ente, mas algo originariamente dado ao qual só podemos ter acesso a partir de uma experiência fundamental. Esta experiência, por sua vez, é viabilizada por algumas disposições de humor que se manifestam em nós justo quando não estamos propriamente ocupados com os entes; quando apesar de inseridos em uma totalidade de entes, percebemos esta totalidade de maneira diversa da ordinária ou até mesmo a desconhecemos, podendo, enfim, a ressignificarmos dentro de seu leque de possibilidades.

As disposições de humor que manifestam o ente em sua totalidade, são o: o tédio, a alegria diante da presença de um ente querido e o humor de uma forma geral, mas se é do ente que o nada se distingui

7 Cf. HEIDEGGER, Martin, 2008, p. 116 et seq.

completamente e a presença da totalidade do ente espanta o nada, para que este se desvele é necessário que uma disposição de humor mais originária aconteça: a angustia. O tédio possui uma conexão fundamental com a angústia, mas diferente deste mal do tempo, que nivela todas as coisas e nos torna indiferentes em relação a elas, a angústia, ao manifestar o nada, opera com a suspensão da totalidade do ente, e como não há ente para se referir, resta apenas ao puro *ser-aí* o estranhamento, por não saber explicar que coisa há no nada, já que nada há.

> E não obstante todos são atingidos uma vez ou outra, talvez mesmo de quando em vez, por sua força secreta, sem saberem ao certo, o que lhes acontece. Assim num grande desespero, quando todo peso parece desaparecer das coisas e se obscurece todo sentido, surge a questão. Talvez apenas insinuada, como uma badalada surda, que ecoa na existência e aos poucos de novo se esboroa. Assim num júbilo da alma, quando as coisas se transfiguram e nos parecem rodear pela primeira vez, como ser antes nos fosse possível perceber-lhes a ausência do que a presença e essência. Assim numa monotonia, quando igualmente distamos de júbilo e desespero e a banalidade do ente estende um vazio, onde se nos afigura indiferente, se há o ente ou se não há, o que faz ecoar de forma especial a questão: Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada? (HEIDEGGER, Martin, 2007, p. 33).

Como a angústia se apresenta na qualidade de uma disposição de abertura de mundo que desvela o nada e a finitude, quando o *ser-aí* humano se afasta do nada e volta a se entreter com os entes, tentando sair do profundo vazio proporcionado pela manifestação desse nada, neste momento, a presença do nada passa a ser substituída pelo sentimento de “não-ente”, sentimento que há muito tem ocupado o lugar de Nada

e corroborado para a manutenção da ignorância compulsória sobre o esquecimento de Nada, entretanto, é em Nada que o "não-ente" se origina.

De como Nada e Ser compartilham da mesma essência e do que brevemente se segue da questão fundamental da metafísica

A partir do que aqui já foi delineado textualmente, é possível afirmar que O *ser-aí* (*Da-sein*), que exerce uma possibilidade de Ser sendo aí no mundo[8], se encontra suspenso originariamente no nada, transcendendo o ente. É, então, por remeter o *ser-aí* do homem em direção ao ente enquanto tal, que o nada se evidencia como a questão que envolve a metafísica em sua totalidade. Se pudemos nos aproximar da originalidade da metafísica, na qual permanece abrigado o ser, através do questionamento da originalidade do nada, deixada de lado em virtude de sua entificação, é possível concluir que Nada e Ser compartilham da mesma essência.

Para assentar a questão fundamental da metafísica decorrente do questionamento acerca da originalidade do nada, a saber, "Por que existe afinal ente e não antes nada?"[9], Heidegger conjectura que se a existência científica consiste na busca e lida com os entes, a metafísica – que não é uma disciplina ou saber determinado convencionalmente – se faz presente na origem da ciência e além disso, é a própria metafísica, quando em lidando originariamente com o ser, que impulsiona o comportamento científico; que impulsiona a transformação do ente em objeto de pesquisa para que assim o nada seja nadificado e, em conformidade, o ser do ente permaneça oculto[10].

8 A existência de ser-aí-no-mundo é o que constitui a forma essencial do homem.

9 Cf. HEIDEGGER, Martin, 2008, p. 133.

10 Ibid.

A fim de iniciar uma discussão acerca da proposta de um possível retorno a esta metafísica original ou ao que ele chama de fundamento da metafísica, Heidegger se utiliza da metáfora da árvore de Descartes[11], afirmando que se as raízes da árvore corresponderem à metafísica; o tronco à física e os galhos às outras ciências, o solo corresponderá à verdade originária do ser onde se ocultam as raízes da metafísica e sobre o qual a própria metafísica em tradição nunca se questionou. Heidegger assevera que a claridade do ser onde se encontra abrigado o ente enquanto ente, findou sendo deixada de lado pela metafísica, na medida em que ela sempre representou o ente, tão somente, sob o aspecto do ente e nunca sob o aspecto da essência desveladora do ser. Logo, quando pensamos na verdade originária da metafísica e nos voltamos para o seu fundamento, a metafísica se torna insuficiente e "continua sendo a primeira instância da filosofia, mas não do pensamento. Levando em conta que enquanto animal racional o homem prossegue animal metafísico"[12], posto que ser e pensar pertencem à mesma ordem. Dito de outra maneira, a filosofia além de não se recolher em seu fundamento, o abandona continuamente por meio da metafísica, mesmo que desse fundamento, dessa verdade originária, ela não consiga fugir jamais.

De como Heidegger identifica o termos 'sentido' e 'verdade' do Ser e de como a questão da metafísica é de fato fruto de seu fundamento[13]

A verdade originária (*Alétheia)* da qual falamos, trata do modo como o ser se anunciou no envio da abertura originária ao *ser-aí*, isto é, trata do conflito primordial de velamento e desvelamento gerado pelo próprio ser ao *ser-aí* na medida em que aquele se deixa conhecer por este, mas não pode permanecer para que este possa lidar com a totalidade

11 HEIDEGGER, Martin, 1996, p. 77.

12 Ibid, p. 81.

13 Cf.Ibid, p. 82 et seq.

dos entes na qual está submerso. O *ser-aí* (*da- sein)*, por sua vez, como único receptáculo dessa abertura originária, se trata precisamente do lugar da verdade do ser.

O termo 'ser-aí' intenta, portanto, significar terminologicamente a relação do ser com a essência do homem, revelada através de sua existência, uma existência – *ekstática* (*ek* = fora) – que projeta sua própria abertura e permite que nela o ser se vele e se desvele. A essência do homem, por seu turno, que é pensada também a partir da *pre- ocupação* com os entes, se mantém em aberto *in-sistindo* na abertura do ser e *per-sistindo* na situação suprema, enquanto nos caracterizamos como *ser-para-a-morte*. Antes de ter consciência o *ser-aí* já está lançado no aberto.

Ser, traduzido do termo *Enai* significa presentar-se e ocultar-se em sua essência, mas Heidegger assevera que a palavra 'ser' não apreende efetivamente toda a carga de significado que deveria conter porque a linguagem, que é a morada do ser, em vista do esquecimento do esquecimento do ser, também se empobreceu e esgotou suas possibilidades diante da técnica. Disso decorre, por exemplo, que se o ser enquanto tal se constitui de tempo remetendo à verdade do ser, a metafísica jamais poderá pensar a essencialidade da essência do tempo a partir do conceito recorrente de tempo, pois essencialmente este não mais remete à inconstância passageira do ente, mas é o "primeiro pré- nome"[14] que deve ser considerado para que possamos experimentar a verdade do ser. Isto quer dizer que toda a manifestação do ser se dá no tempo, o ser é advérbio de tempo e o ser enquanto tal em seu desvelamento significa sentido, e é nesta media que "Sentido do ser" e "verdade do ser" são expressões equivalentes.

14 "Em *Ser e tempo* "ser" não é outra coisa que "tempo", na medida em que "tempo" é designado como pré-nome para a verdade do ser, pré-nome cuja verdade é o acontecimento (Wesende) do ser e assim o próprio ser." (HEIDEGGER, Martin, 1996, p. 83).

O tempo é uma dimensão própria da existência e não uma coisa entre os entes; algo que nos pertence e não que existe objetivamente no exterior. O fenômeno do tempo surge pelo e para o homem, que é ser-no-mundo e existe sendo uma compreensão de ser, porque é dado ao homem de antemão ser. O ser, que é compreensão de ser, se revela como temporalidade, e o próprio ser em seu "mostrar-se" nada mais é do que fenômeno, um fenômeno real, já que o tempo existe para os fenômenos representados e os fenômenos são eles mesmos modos de ser da realidade.

Como vimos, a metafísica não se preocupa com o que está por trás do ente; com o que se vela quando o ente é desvelado e a partir desta conclusão retornamos à questão do ser, que busca sob o ponto de vista da metafísica o fundamento da ontologia; o que está velado pelo ente e não mais o que se mostra. Ao pensar na verdade do ser, retornando ao fundamento da metafísica, abandonamos a ontologia, mas permanecemos nela essencialmente. Por isso, quando pensamos metafisicamente o nada, supomos que uma reflexão que busca pensar o ser a partir deste nada findará em uma questão sobre o ente, no entanto, quando o nada é considerado além da metafísica, como algo que, assim como o ser, foi olvidado e permanece velado, ignorado pela tradição, é possível constatar que a questão fundamental da metafísica é de fato fruto do seu fundamento e não da entificação deste fundamento.

De como a liberdade também não fora considerada em seu sentido originário[15]

A questão do problema do ser radicalizada pertence ao homem, mas o apontamento de Heidegger demarca o fato de que cada ciência ao questionar o homem da forma como cada uma fora impelida se deteve apenas em alguns aspectos da problematização do homem sem

15 Cf. HEIDEGGER, Martin, 2012, p.15 -160.

o problematizar efetiva e profundamente, nem como um todo nem como tal. É nesta medida que Heidegger afirma ser a questão fundamental também, a única capaz de conduzir os questionamentos sobre o homem de maneira apropriada; de maneira a perceber o que permanece cortinado nesse espaço recôndito do Ser.

Assentado neste contexto, do esquecimento da tradição para com o aspecto fundamental da metafísica, Heidegger também põe em questão a fundamentação do conceito da liberdade humana, afirmando que este jamais fora formulado positiva e devidamente, posto que a liberdade ainda não fora considerada em seu sentido originário enquanto liberdade ontológica que, como tal: não pode ser determinada por leis, nem mesmo as auto- impostas; não deve ser pensada através da concepção da "não restrição"; não deve ser formulada negativamente como "independência", ainda que de inclinações naturais; nem deve recair na ideia do livre-arbítrio como aquilo a partir do qual podemos julgar a nossa própria vontade e possuir controle sobre ela, mesmo porque nos parece trivialmente observável o fato de não possuirmos o controle de todos os pensamentos e sentimentos que nos acometem espontaneamente.

Este conceito de liberdade deliberado por Heidegger dá significado à própria abertura de possibilidades de significados e é também, em contrapartida, amplamente significado por esta abertura. Dito de outro modo, a liberdade da qual trata o autor tende a ser justamente o lugar de onde se fala quando deixamos que as coisas que são sejam como elas são quando se mostram em sua abertura; quando deixamos que o ser se revele sendo o modo de "é" do ente.

Se apenas através da questão fundamental podemos conduzir os questionamentos sobre o homem de maneira apropriada, a indagação sobre a liberdade promovida em via desse questionamento fundamental também detém esta característica, mas segundo Heidegger, o inquérito sobre o fundamento da liberdade também não fora empreendido pela

tradição metafísica e a discussão acerca da questão da liberdade tem, há muito, sido confundida e substituída pela discussão acerca da questão do uso da liberdade no âmbito ético e moral, no entanto, o autor assinala, que se a fundamentação moral requer de antemão uma fundamentação metafísica, e se, como elucidamos, esta fundamentação já fora comprometida pela própria tradição metafísica, os sustentáculos de verdade que foram erigidos a partir desta tradição permanecem igualmente comprometidos.

A ciência, que se vale do uso das definições, se preocupa muito mais em descrever os seus objetos de estudo do que os compreender essencialmente, por isso ao nos valermos dela, inclusive na busca pela fundamentação da metafísica, tendemos a confundir sermos causa – isto é, sermos o resultado de uma relação misteriosa entre dois fatos – e sermos livres. A liberdade discutida por Heidegger tem menos a ver com o resultado a que se chega e com as relações entre causa e efeito do que com o caminho que deve ser percorrido incessantemente enquanto abertura contínua, que não tem em vista a perseguição de um ponto determinado e muito menos uma chegada definitiva. Aliás, Heidegger trata o próprio exercício do pensamento não como uma busca por algo acabado, polido e definitivo, mas antes como um caminho que deve prosseguir sendo caminho.

Da formulação negativa da liberdade consumada pela tradição e do consequente esquecimento de seu fundamento[16]

Neste contexto de esquecimento do esquecimento do ser, até o abismo que findam por estabelecer entre a prática e a teoria de alguma coisa, quando tratam estes termos hierarquicamente, perde o sentido, quando consideramos que tanto a prática como a teoria são sempre a

16 Cf. HEIDEGGER, Martin, 2012, p. 160 et seq.

prática e a teoria "de" alguma coisa e esse "de" alguma coisa faz menção, em ambas as partes, ao ente e não ao ser. Ora, é justamente sobre a superação desse "de" que versa a formulação da liberdade realizada por Heidegger; isto é, sobre a superação do "ser livre de" e da dicotomia entre o "ser dependente" e "ser independente". O que Heidegger mantém em vista é o "ser livre para", sendo o "ser livre para" algo não determinado pelo 'ser livre de", posto que partindo do "ser livre de" desembocaremos sempre em uma formulação negativa da liberdade – na qual, segundo ele, até Kant findou por recair no desenvolvimento da sua formulação positiva.

No entanto, diferente do que possa parecer, com isso tudo Heidegger não almeja realizar a crítica derradeira ou a exegese do pensamento tradicional, mas antes uma releitura que se apropria e não que abandona ou incorpora completamente o que já fora alvitrado. O que ele não almeja é uma positividade guiada, mesmo que em última instância, pelo método científico que busca exatidões e soluções definitivas para os problemas, visto que para ele o que deve ser perseguido rigorosamente são os próprios problemas e não as respostas bem delimitadas, detentoras de fronteiras cinzas, rasas e intransponíveis.

Segundo Kant, todo o fenômeno possui um correspondente, o "em si". Sobre o "em si" não podemos afirmar nada a não ser a partir de como ele se apresenta para nós, isto é, a partir dos fenômenos causados por ele. Assim, na mesma medida em que foge à nossa experiência o fato de a causa em si possuir a causa de si mesma, foge à nossa experiência a liberdade, já que ela é formalmente possível, mas não cognoscível. Para ele, "A liberdade é um tipo de causalidade, a saber, um tipo não – empírico, um tipo inteligível, isto é, uma causalidade da razão, cuja unidade com a causalidade segundo a natureza é possível"[17]– Em considerando o

17 HEIDEGGER, Matin, 2012, p. 297.

empírico não uma característica dos objetos mesmos, como o inteligível, mas o modo de ser do conhecimento do objeto.

Segundo Heidegger, no entanto, falta a Kant a realização de uma volta à ontologia fundamental, a percepção de que antes há ser para o homem por isso ele pode ser racional e não o contrário, portanto, não é a racionalidade algo próprio do homem, mas antes a compreensão de ser, e é apenas em seu nexo fundamental com o ser e com a compreensão de ser que a liberdade em sua essência deve emergir também enquanto problema significativo e fundamental para a filosofia.

A propósito, de acordo com Heidegger, a causalidade é realmente uma das coisas que permite que a experiência ocorra a partir da estruturação dos fenômenos, mas a coisa mesma em Heidegger se trata da abertura originária e a liberdade é, portanto, anterior ao homem e inerente ao próprio fenômeno, porque a partir dele ela apenas se mostra. Justamente como abertura de possibilidades a liberdade existe essencialmente e quando falamos em essência, ainda assim não a limitamos, porque a própria essência é possibilidade de ser e também de ser outro.

"A possibilidade – o que significa isso? A pensabilidade"[18]. Para Heidegger, tudo o que é ente é definido negativamente e o que é positivo é conquistado a partir da própria coisa. Logo, de maneira equivalente, ele acredita que a liberdade deve ser definida positivamente a partir do que é próprio do ser livre, assim como a filosofia deve ser definida positivamente pela filosofia a partir do que é próprio ao filosofar.

> Aqui vemos, então, a filosofia de fato colocada em uma posição precária, que deve ser firme, sem que se encontre nem no céu, nem na terra nada a que possa se atrelar ou em que possa se apoiar. Aqui, ela deve demonstrar a sua pureza como autosustentadora de suas leis, não como arauto

18 HEIDEGGER, 2012, p. 246.

> daquelas leis que lhe são segredadas por um sentindo inato ou não sei que outra natureza tutelar. (HEIDEGGER, Martin, 2012, p. 344)

É desta maneira que Heidegger encerra o seu livro sobre *A essência da liberdade humana*, elucidando o cerne de todo o projeto filosófico delineado por ele em suas obras e esclarecendo o modo e o lugar que deve ocupar e ser ocupado pela filosofia e por todas as questões fundamentais que por intermédio dela são erigidas. É desta maneira que a filosofia se mostra como transformação, não por atuar através das transformações, mas por ser ela mesmo transformação, movimento.

Conclusão

Intentou-se trazer à tona, através destes brevíssimos capítulos, a crítica desenvolvida por Heidegger sobre a tradição metafísica e, primordialmente, a contrariedade do autor fronte ao desleixo que esta tradição manteve para com o ser enquanto tal, em seu fundamento originário, bem como para com o nada e a liberdade, igualmente em seus sentidos originários.

Ao promover uma discursão sobre o modo de 'pensabilidade' do ser e esquadrinhar uma questão que pudesse abarcar, da maneira mais aproximada possível, a totalidade da problemática do ser em sua verdade originária, Heidegger elucida que até então o que pensávamos e falávamos sobre a profundidade de ser se tratava, de outro modo, do que é raso nos entes e de todas as fronteiras físicas e conceituais que são a partir deles estabelecidas, quando não mantidos em aberto para a abertura do ser que lhes é próprio: a coisa, o corpo, a palavra.

Em considerando esta abertura primordial, a nadificação do nada e o esquecimento do ser não poderiam restar esquecidos, mas o que se pretendeu dizer aqui, tão pouco foi que a técnica e a ciência precisam ser abolidas para que isso ocorra. De modo diverso, saber o lugar original

onde a ciência e a técnica repousam e, então, se saber neste recôndito original, é compreender reflexiva, crítica e profundamente o mundo no qual estamos inseridos. Definir as coisas positivamente a partir do que é próprio das coisas, isto é, compreender as coisas a partir da abertura que se firma e se modifica incessantemente, enquanto compreendemos os entes sob o crivo do ser e não apenas sob o crivo dos entes, é perceber o mundo de possibilidades de ser que existe e se estende diante de nós ordinariamente, mesmo que nunca o compreendamos em sua totalidade; é *e-xistir*, *in-sistir* e *per-sistir* no mundo enquanto possibilidade de ser, de ser outro e outro, em transformação.

Referências

HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: Introdução à filosofia*. Rio de Janeiro: Via verita, 2012. Marco Antônio CasaNova: revisão Paulo Cesar Gil Ferreira.

_____. *A questão fundamental da matafísica* In: *Ser e verdade.* Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. (Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Ed. Univ. S. Francisco, 2007, p.33-77.

_____. *Conferências e escritos filosóficos.* São Paulo, Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1996. PP 77-88.

_____**.** *O que é metafísica (1929), in Marcas do caminho;* Tradução de Enio Paulo Gichini e Ernildo Stein. Petrópolis, Editora Vozes, 2008. PP 113-133.

_____. *Ser e Tempo.* 15. ed. São Paulo: Vozes, 2005. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback.

Literatura e mística: a escrita como *não lugar*

Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra

Universidade Federal de Sergipe-UFS/SE/CNPq)[1]

Se nos sinais gráficos que desenham a superfície do texto literário fossem transparentes, se olho que neles batessem vissem de chofre o sentido ali presente, então não haveria forma simbólica, nem se faria necessário esse trabalho tenaz que se chama interpretação.

(BOSI, 1988, p. 274)

Esse nosso trabalho exige, a título introdutório, algumas observações sobre a relação entre literatura, mística e a noção de *não-lugar*. Há uma quantidade expressiva de trabalhos que buscam definir a literatura como uma atividade que abrange, não somente a poesia ou prosa, mas todas as expressões de escrita (REISS *apud* MOISÉS, 2004, p.264). Essa ideia, que tem sua origem a partir do século XIX, nos servirá na medida em que abordaremos a existência da mística desde o ato da escrita, isto é, como vivência que se expressa, eminentemente, em textos. O que parece óbvio, ou seja, que lemos textos tidos como místicos, muitas vezes esconde um aspecto central que consiste na possibilidade da existência de uma forma específica de escrita que encontra, na literatura, seu espaço de manifestação e sentido. Temos, com isso, a identificação da literatura

1 Esse trabalho é parte constitutiva do Projeto de Pesquisa, em curso, junto ao CNPq sobre as relações entre Filosofia, Literatura e Mística na obra de Clarice Lispector.

como o espaço narrativo das chamadas experiências místicas o que, do ponto de vista da nossa exposição, poderia contradizer o título, que traz o *não-lugar* como núcleo. Visando não incorrermos nessa confusão, cumpre situar, assim, o sentido que damos ao *não-lugar*, para, então, associarmos com o espaço.

Quando empregado no contexto dos estudos antropológicos e culturais, a noção de *não-lugar* expressa a construção de múltiplos espaços que desconstroem, graças à sua relação com às tecnologias, com os constantes fluxos de informações e deslocamentos, as noções modernas de sujeito, cultura, identidade, etc. Nessa perspectiva, a contemporaneidade ou sobremodernidade, como prefere chamar Marc Augé,[2] se caracterizaria, precisamente, por seus aspectos efêmeros, transitórios e globalmente conectados. Para Michel de Certeau, autor que tomamos como norteador em nossa reflexão, lugar e espaço comportam uma distinção: o primeiro é pensado como "uma indicação de estabilidade" no sentido em que se diz que se exclui a possibilidade de duas coisas ocuparem o mesmo lugar (1998, p.184). O espaço, ao contrário, não possui estabilidade, ou seja, é o "efeito produzido pelas operações" (idem, p. 184) e conclui " o espaço é um lugar praticado" (idem). Dito isso, como pensarmos, portanto, o espaço literário da mística?

O pressuposto da existência de um tipo de escrita, que define precisamente o que tomaremos aqui como mística, encontramos na análise de Jacques Derrida sobre a Teologia negativa, mas também, em Alfredo Bosi quando o mesmo, citando o filósofo italiano Carlo Diano, substitui a palavra "conteúdo" literário por "evento". Esse entendido como "todo acontecer vivido da existência que motiva as operações textuais" (1988, p. 275).

2 Sobre tema ver: AUGÉ, Marc. Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

É importante observar que *acontecer* ou *acontecimento* é pensado como expressão do que em grego seria *hó ti gígnestai ekásto*, ou seja, como aquilo que acontece para alguém (idem, p. 275). Quero destacar esse acontecimento *para alguém*, ou seja, o que o texto realiza se faz, enquanto acontecimento, no *agora* de alguém ou, como traduz Bosi, no sobrevir que se reveste em uma experiência significativa do sujeito (idem, p. 276). É nesse sentido que acreditamos que a literatura divide com a mística o espaço da interioridade. Interioridade que se dá como acontecimento textual, mas que exige uma compreensão do que aparece enquanto articulação no espaço-tempo do símbolo e, também, interioridade que se reveste, como diz Maurice Blanchot, na "intimidade aberta de alguém que a escreveu e de alguém que a leu" (2011, p. 29).

Segredo aberto que se refaz no elo íntimo entre autor e leitor. À pergunta "por que os autores chamados de místicos escreveram tanto sobre a necessidade do silêncio?" pode ser respondida, fazendo uso de uma das mais bela metáforas usadas por Maria Zambrano, e que voltaremos a abordá-la mais adiante, que é a ideia de uma "secreta vida do coração". Vida como abertura que faz ver o espaço vital, secreto e misterioso, que enquanto tal não é saída, mas um adentrar em uma "cultura permanente do coração" (2000, p. 22) que é, antes de tudo, entrega, renúncia, liberdade, amor e poesia:

> Después que muero de amor,
> Porque vivo en el Señor
> Que me quiso para Sí.
> Cuando el corazón le di
> Puso en él este letrero:
> Que muero porque no muero.
> (JESUS, 2006, p. 654)

Na chama do amor, a morte se dá como imagem poética de um "eu" que, mergulhado em um "Si", funde-se, sem confusão, com o objeto desejado. Amante, Amado, enamorados, autor, leitor e texto, envoltos

em uma trama narrativa que exige abertura para uma experiência que encontra nas metáforas o seu lugar.

J. Derrida faz referência a uma certa topologia iniciatica ou *mistagogica* dirigida aos outros (1997, p. 27). Segundo ele, há no desejo de Deus, expresso nos textos místicos, um testemunhar que passa por um inesgotável esgotamento da linguagem (1995, p. 29) que, enquanto tal, é sempre, uma vez mais, acontecimento *na* e *sobre* a linguagem. Acontecimento que define o limite da linguagem como linguagem, isto é, como esquiva e transbordamento.

Esses dois aspectos que poderíamos classificá-los como "negativos", no sentido de que, na *esquiva* e *no ir além*, está implicado uma impossibilidade de redução conceitual, tem sua aparição já nos primeiros séculos do cristianismo de forma mais acentuada na obra de Dionísio o Pseudo Areopagita. Bernard McGinn, observa que mais do que a união com Deus, o que parece ser comum, no sentido de recorrente, é o fato de que os místicos apelam para "uma série de estratégias verbais em que a linguagem é usada não tanto informalmente quanto transformacionalmente" (2012, p .18), ou seja, não para transmitir um conteúdo, mas para auxiliar o ouvinte ou leitor a esperar *por* ou *a* "alcançar a mesma consciência" (idem). Esse é, portanto, o núcleo da nossa exposição, isto é, pensar o espaço textual como lugar em que estratégias verbais encontram seus sentidos e fundam o que Derrida chama de *ar familiar* e Michel de Certeau nomeia de *maneiras de falar.*

Mística e literatura: *modum loquendi mysticorum*

Michel de Certeau faz uma observação que nos parece apropriada quando tratamos de pensar a mística em seu espaço literário, a saber, que há uma distinção entre expressões do tipo "iluminados", "contemplativos", "espirituais" e "místicos". Os primeiros termos são empregados, de modo geral, designando as *experiências* enquanto que "místicos" são *os*

discursos que compõem a mística, entendida enquanto um substantivo que ganha estatuto, a partir do século XVII, frente a adjetivação utilizada, por exemplo, no século XIII qualificando o corpo "místico" de Cristo. Haveria, assim, uma reorganização do discurso cristão. A expansão de um movimento baseado em uma ciência e competência linguísticas se espalha desde que Boaventura foi posto na fileira dos doutores da igreja assumindo o mesmo estatuto de Tomás de Aquino em 1588, passando por Teresa D'Ávila, Doutora Mistica, Ruusborec, João da Cruz, doutor místico sustentados no *corpus* dionisiano. Diz Certeau: "A "letra" é um falar. A ciência que a analisa é diálogo "espiritual" ou teológico, mas feito de experiências linguísticas e "literárias", cada vez mais relativas a um locutor presente/ausente (*modus procedendi*) (idem, p. 167).

Um aspecto político, também presente nesse momento de transformação do adjetivo místico para o substantivo 'a mística', diz respeito, segundo Certeau, ao afastamento que certos textos fomentaram em relação à instituição teológica. Dos textos perigosos, nutridos de palavras perigosas, emergiam posturas perigosas e, consequentemente, ações repreensivas contra um modo de escrever e falar. Filósofos como Bossuet e Pascal atacarão os "novos místicos" como autores novos e sem tradição, diz Bossuet: Os autores não "datam senão de três ou quatro séculos" (*apud* CERTEAU, 2006. p. 172). Como se pode constatar, e não se trata de uma postura de filósofos isolados, mas de uma opinião comum, a mística é uma novidade escriturária tida por alguns, como Matthieu Marais e Boileau, como moderna (idem, 173). Sobre a mística instaurou-se o termo "fanatismo". Certeau cita uma lista de reformadores e teólogos que usaram o classificativo de "ridículo" para descrever a mística.

Mística, místico são, portanto, usados indistintamente para qualificar um "gênero literário", um estilo. Um estilo que tem na 'luta' com a língua sua característica maior. Haveria, assim, modos místicos de

falar que ganham força na produção em línguas vernáculas em muitas partes da Europa que, na interpretação realizada por M. Certeau, não se encontra na ontologia, por exemplo, plotiniana marcada pela ausência de uma experiência em que a língua é parte constitutiva. O latim medieval propiciou, por sua vez, uma língua técnica que só será superada, pese os sermões eckharteanos, posteriormente, pelos falares vulgares, acrescentaríamos aqui, a tradição renana[3]. Nesse ponto, a mística também se associa a cotidianidade de uma fala que brota do encontro com a literatura cortesã. Traduções, translações linguísticas se instauram sob o reinado de Carlos V (1517) e o fervilhante clima propiciado pela relações entre países flamengos e Montserrat, Saragoça, Sevilha (p. 186). A impressão de textos que escapam ao controle institucional dos magistrados, constituiu em um aspecto central para a divulgação de autores e misturas de línguas. Diz Certeau: "o falar místico é fundamentalmente "tradutor". Ele é transportador' (idem, p. 188). Tradução como operação da diferenciação. O texto passa a ser um "entre-dois" que não ocupa um lugar específico, mas que se dá como operatividade itinerante dessas maneiras de falar (idem, p. 189).

Sobre o segredo - por que escrever?

"Entra, entra, lector amantíssimo, en este dichoso caminho que te enseña esta fiel y luminosa Guía"
(MOLINOS, 1974, p. 57).

Uma das questões recorrentes, quando se estuda a mística, é por que se escreve? Se o silêncio é o fim e se mistério tem algo de secreto,

3 Alain de Libera observa os aspectos doutrinários, mas filológicos e textuais de uma tradição que, posteriormente foi nomeada de Deutsche Mystik precisamente pelo caráter temático e escriturário de suas obras. Cf. LIBERA, A. La mystique rhénane, D'Albert Le Grand à Meitre Eckhart, Paris: Éditon du Seuil, 1994, nota 2, p. 11.

não seria uma contradição fixar textualmente o que, por princípio, extrapola toda palavra? Maria Zambrano, no seu artigo intitulado *Porque se escreve?* observa que entre o falar e o escrever há uma diferença importante: há no ato da escrita um "reter" as palavras. A escrita é, em última instância, a salvação das palavras da sua momentaneidade (2000, p. 38). Contrariando a ideia de que o que não pode ser dito, não pode ser escrito, Zambrano afirma, precisamente, o contrário, ou seja, pelo fato do segredo não poder ser "dito" é que deve ser escrito (idem, p. 39). Diz ela: " o escrito é igualmente um instrumento para esta ânsia incontível de comunicar, de <<publicar>> o segredo encontrado; o de produzir um efeito, o fazer que alguém fique inteirado de alguma coisa" (idem, p. 39).

Produzir um efeito, ou como diz Derrida, deixar uma marca do que não é (1997, p. 50). Escrever como ato de fé que, enquanto tal, arranca do silêncio a verdade. Nisso reside o jogo e o desafio de toda uma tradição que faz da palavra escrita ferramenta de plantio em um solo que só existe enquanto narrativa. Como ressalta George Steiner, o escritor, e especialmente o poeta, se encontra sempre em uma relação paradoxal com a linguagem, mas, também, é alguém que "ouvirá na palavra os ecos remotos e as sondagens profundas de suas próprias origens" (2003, p. 159).

Origens que são, no fim, o segredo da vida e das vidas que, enquanto tais, resguardam-se no silêncio. Mas, citando uma vez mais Maria Zambrano, isso que não pode-se dizer, é o que tem que escrever-se (idem, p.39). Escritos de solidão e ânsias em comunicar o segredo. Transpassada por lugares e espaços que se metamorfoseiam em imagens como "horto desejado", "bodega", "cavernas", mas que, como bem interpreta José C. Nieto, no seu estudo sobre Juan de la Cruz, fazem referências a um "alí", espaço de queda e redenção (paraíso e calvário)

em que o histórico e mítico se fundem em uma experiência vivencial sob forma de poesia (1982, p. 76).

Regressando à análise de M. Certeau, é interessante sublinhar o aspecto que a escrita assume como espaço para um "eu" que fala no lugar (e na vez) do Outro (idem, p. 297). Os autores, movidos pelo desejo e, muitas vezes, como no caso de Teresa D'Avila, pela "ordem" e "obediência", anunciam um dizer que encontra e faz da alma peregrinas inquietantes em busca de moradas; fundadoras de castelos imaginários e ficções imagéticas que revelam a voz inaudível de Deus, esses autores encontram em tratados e poemas repouso. Textos/trabalhos de um corpo que sofre e testemunha suas dores, fraqueza e "loucura". Escrever é uma ordem que ao realizar-se enfraquece-se como resposta. Metáforas que guiam autores para um lugar de não pertencimento que, enquanto tal, é não lugar que deve ser superado, transpassado do espaço narrativo/textual, para a interioridade de quem ler.

Considerações finais

À título de conclusão, diríamos que é preciso observar que não se trata de negar o caráter místico de obras anteriores ao século XVI, como parece defender M. de Certeau, no entanto, não podemos ignorar que entre a obra de Dionísio Pseudo Areopagita, que expõe em sua *Teologia* um união anagógica com a *thearquia*, inspirado pela estrutura neoplatônica, e os textos que figuram a partir do séculos XIII, há elementos textuais que apontam para uma vivência mística pessoal que faz tanto da escrita, quanto do corpo físico, objetos de experiências muitas vezes associadas a estigmas, visões, estados de consciência alterados e êxtases. Basta lembrar os testemunhos das monjas ao relatar, no processo de beatificação de Teresa D'Ávila, o seu estado de completo arrebatamento ao escrever. Teresa estava submersa a tal ponto que ela própria dizia não distinguir-se daquilo que tentava descrever. É o que Evelyn Underhill classifica, em

sua obra *Mística, estudo da natureza e desenvolvimento da consciência espiritual,* de escrita automática (2006, p. 336).

Escrita como exercício de aperfeiçoamento cuja finalidade é o amor. Escreve-se porque se ama. Miguel de Molinos, após excluir toda e qualquer ambição que possa haver em torno da escrita e publicação de seu *Guia espiritual*, faz referência a sua "pluma velocíssima" movida, unicamente, pelo "interior tormento" que, em última instância, se expressa em um desejo violento (1974, p. 56). É preciso ressaltar o vínculo entre a escrita, enquanto ato de representação e a solidão interior. M. de Molinos, também é incisivo nesse ponto, "não há vida mais beata que a solitária; porque nesta feliz vida Deus se dá inteiro à criatura e a criatura a Deus" (idem, p. 222). Nesse mesmo espírito, Maria Zambrano define a solidão do escritor: "solitário de si e dos homens e também das coisas, pois somente em solidão se sente a sede de verdade que cumula a vida humana" (2000, p. 41).

Solidão, escrita, escrever como um ato interminável e incessante. Maurice Blanchot define esse movimento com um conceito bastante próximo do que estamos aqui tratando, *preensão persecutória* (La préhension persécutrice), isto é, uma necessidade de "agarrar o lápis" por uma exigência imperiosa. Sob a imagem de um domínio sobre as palavras, o escritor, de fato, torna-se passivo de um movimento marcado pela fascinação e que, enquanto tal, mantém-se inapreensível (2003, p. 16).

Finalmente, Alois Haas, em *Visão em azul - estudo de mística europeia*, ressalta o caráter específico, principalmente, das experiências narradas pelas monjas[4] envolvendo sonhos e visões, contra as posturas masculinas e intelectualistas dos dominicanos. Diz ele: não vamos

4 Julienne de Norwich est une mystique anglaise ayant vécu aux XIVe et XVe siècles, Anna Katharina Emmerick, née le 8 septembre 1774 à Coesfeld et décédée le 9 février 1824 à Dülmen est une religieuse et une mystique allemande. En 2004, elle a été béatifiée par le pape Jean-Paul II,-

negar o fato de que desde esta perspectiva as mulheres, nos começos do século XIV, nos conventos das dominicanas, ofereceram uma tentativa muito autônoma e surpreendente da encarnação cristã literária e existencialmente (1999, p. 30).

Referências

BATAILLE, G. *A experiência interior*, trad.Fernando Scheibe, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BLANCHOT, M. *O espaço literário*, trad. Álvaro Cabral, São Paulo: Rocco, 2003.

BOSI, A. *Céu, Inferno.* São Paulo: Ática, 1988.

CERTEAU, M. *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, trad. Laia Colell Aparicio, Barcelona: Siruela, 2006.

LIBERA, A. *La mystique rhénane, D'Albert Le Grand à Meitre Eckhart* , Paris: Éditon du Seuil, 1994.

MOISÉS, M. *Dicionário de termos literários*, 12ed., São Paulo: Cultrix, 2004.

HAAS, A. *Visión en azul. Estudios de mística europea*, trad. Victoria Cirlot y Amador Veja. Barcelona: Siruela, 1999.

UNDERHILL, E. *La mística, estúdio de la naturaliza y desarrollo de la consciência espiritual*, trad. Carlos Martín Ramírez, Madrid: Trotta, 2006.

ZAMBRANO, M. *A metáfora do coração e outros escritos*, trad. José Bento, Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.

Kant: Neuroética e Teleologia

Profa. Dra. Cinara Nahra

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Segundo Greene a tensão entre as perspectivas utilitaristas e deontológicas em filosofia moral refletem uma tensão fundamental maior que está na estrutura do cérebro humano. As respostas sócio emocionais que herdamos de nossos ancestrais primatas, moldadas e refinadas pela cultura, sustentam as proibições absolutas que são tão centrais no pensamento deontológico. Se Greene está correto e estas respostas emocionais são herdadas pelos homo sapiens, isto significa que elas seriam comuns a todos os seres humanos e com isso veríamos que Kant não estava longe da verdade quando afirmou que o senso comum já usa desde sempre, mesmo que não conscientemente, o imperativo categórico para determinar o que é certo e o que é errado. Isso abre um campo enorme de investigações a partir da teleologia kantiana. Paton chama a atenção para a importância da teleologia kantiana na determinação da moralidade, e se é verdade então que os julgamentos deontológicos já estariam presentes nas respostas emocionais dos nossos ancestrais, isso significa que a moralidade pode estar servindo a algum propósito da natureza, mesmo que esse propósito seja a conservação e evolução da espécie.

Um exemplo de como a ciência e os avanços da ciência podem lançar luzes na solução de problemas filosóficos está na discussão dos

dilemas morais[1]. Consideremos , por exemplo, o dilema colocado em 1967 por Phillipa Foot, conhecido na literatura como "the trolley problem"[2]. Como bem observa Hauser[3], geralmente o objetivo desta família de exemplos é discutir se nossos julgamentos morais são consequencialistas, deontológicos ou baseados na idéia de virtudes morais. No centro desta discussão está a polêmica entre as três correntes da ética normativa, a saber, o utilitarismo, a deontologia kantiana e a ética de virtudes de inspiração aristotélica[4].

Resumidamente o "dilema do vagão" é o seguinte: um vagão se descarrilha do trem e está a caminho de atropelar e matar cinco pessoas que estão sobre os trilhos. A única maneira de salvar as cinco pessoas é acionar uma alavanca que irá desviar o trem para os trilhos ao lado, matando, neste caso, uma pessoa ao invés das cinco. Se fosse você a pessoa capaz de acionar a alavanca você estaria moralmente autorizado ou não a fazê-lo? A maioria das pessoas dizem que sim, que a alavanca deveria ser puxada.

Consideremos agora um outro exemplo. Como no caso anterior há um vagão descontrolado prestes a atropelar e matar cinco pessoas. Você agora está próximo a um estranho que é um homem forte e encorpado,

1 Um artigo clássico sobre o tema dos dilemas morais é o de E.J.. Lemmon "Moral Dilemmas", The Philosophical Review, vol. 71 (1962): 139-158. Como bem observa Alasdair MacIntyre, "Moral Dilemmas", Philosophy and Phenomenological Research, vol. 50 (1990): 367-382 após a publicação deste artigo de Lemmon foram publicados quase uma centena de artigos e livros relacionados ao tema.

2 Foot, Philippa "The problem of abortion and the doctrine of double effect" *Oxford Review* vol. 51 (1967): 5-15. Ver também Thomson, Judith "Killing, letting die and the trolley problem", *The Monist* vol. 59 (1976): 204-217. O problema do duplo efeito tem origem no pensamento de Tomás de Aquino.

3 Hauser, Marc Moral Minds (USA: Little Brown, 2006) p. 112

4 Para esta discussão ver Marcia Baron, Philip Petit and Michael Slote Three Methodos of Ethics (USA: Blackwell, 1997)

em uma ponte situada entre o vagão e estas pessoas. Neste caso o único modo de salvar o grupo é empurrando o estranho de modo que ele caia sob os trilhos, e assim o fazendo ele iria morrer, mas o impacto do choque com o vagão faria com que este parasse, salvando assim as vidas das cinco pessoas. Você está autorizado a empurrar o estranho? A maioria das pessoas, neste caso, diz que nós não devemos empurrar o homem[5].

Hauser[6] nos dá o dado estatístico preciso afirmando que baseado em uma amostra de muitos milhares de pessoas de todas as partes do mundo fazendo o teste, aproximadamente 90% afirmaram que é permissível puxar a alavanca do trem e desviar o vagão enquanto apenas 10% disseram que é permissível empurrar o homem de cima da ponte, embora a maioria dos testados não conseguissem justificar suas respostas.

Uma das questões filosóficas a serem discutidas em relação a estes dilemas diz respeito a motivação para o julgamento moral. O que faz com que as pessoas respondam "sim" no primeiro caso e "não" no segundo, quando as consequências do ato são exatamente as mesmas, ou seja, causar a morte de uma pessoa para salvar cinco, em ambos os casos?

Antes de entrar nesta questão, entretanto, é importante salientar que este paradoxo (julgar que provocar a morte de uma pessoa no

5 Ver Greene, J; Sommerville, B; Nystron,L; Darley, J; Cohen, J "An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgements" Science , vol. 293 (2001):2105-2107

6 Ver também Hauser, Moral Minds, op. cit. p.128 aonde ele afirma que baseado em uma amostra de muitos milhares de pessoas fazendo o teste, aproximadamente 90% disseram que é permissível desviar o vagão enquanto apenas 10% disseram que é permissível empurrar o homem da ponte. Porém 70% dos entrevistados não conseguiram justificar a diferença nas respostas. Entre as justificativas consideradas pelos pesquisadores como insuficientes algumas respostas incluíam o apelo a Deus, emoções, regras deontológicas, consequências utilitaristas e outras, enquanto que entre as respostas consideradas suficientes quase a metade mencionou algum aspecto do princípio do duplo-efeito (não é permissível intencionalmente usar o homem forte para salvar as cinco pessoas) enquanto outros focalizaram na distinção entre dano pessoal e impessoal.

primeiro caso é permitido e no segundo não) já colocará um problema para a filosofia kantiana. Como se sabe Kant na primeira seção da FMC expõem o conhecimento moral da razão vulgar. Kant pressupõe então uma concordância da razão vulgar com o conhecimento filosófico. A idéia é a de que o senso comum julga as ações já de acordo com o imperativo categórico, isto é, devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal[7] Assim Kant nos diz que no conhecimento da razão humana vulgar chegamos nós a alcançar o seu princípio, princípio este que a razão vulgar em verdade não concebe abstratamente numa forma geral, mas que mantém sempre diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos. Com esta bússola na mão, continua Kant, a razão humana sabe perfeitamente distinguir, em todos os casos que se apresentem, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever e o que é contrário a ele[8].

Ora! A bússola kantiana nos dirá que provocar a morte de uma pessoa, ainda que seja para salvar outras cinco, é errado, e isto fica claro ao considerarmos a II fórmula do IC ,a fórmula da humanidade, que estabelece que devemos tratar a humanidade tanto na nossa pessoa quanto na dos outros sempre como um fim e nunca como um meio (age de tal modo que uses a humanidade tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca como meio).Se assim é, ao provocarmos a morte de um ser humano inocente, ainda que seja para salvar outros cinco, estamos tratando este ser como um meio e não como um fim, e assim desrespeitando a fórmula da humanidade em ambos os casos. Se Kant está correto na I seção da GM ao sugerir que a bússola do imperativo categórico guia já a razão humana vulgar nos seus julgamentos, a resposta a ser dada em ambos os casos deveria ser a mesma, ou seja, a razão vulgar, deveria

7 Kant, I Groundwork of The Metaphysics of Morals (Cambridge UK , Cambridge University Press, 1997) p.15, AA 04:402

8 Ibid.,p. 16 AA 04:404

considerar nos dois casos que as duas ações (tanto puxar a manivela do trem quanto atirar o grande homem sobre os trilhos) são erradas do ponto de vista moral. Se não é isto, porém, o que acontece, se a maioria das pessoas acreditam que é errado empurrar o homem ponte abaixo, mas não é errado puxar a alavanca que irá desviar o trem dos seus trilhos matando uma pessoa, então isto efetivamente traz alguns desafios e problemas para a filosofia moral kantiana. O primeiro destes problemas é a constatação de que em algumas circunstâncias a razão vulgar substitui o uso do imperativo categórico em seus julgamentos por algum outro princípio (ou talvez outros princípios) e uma primeira análise nos levaria a suspeitar que este outro princípio (ou princípios) tem feições consequencialistas. Isto efetivamente desafia a filosofia de Kant já que se assim é a bússola kantiana não funciona perfeitamente em todos os casos, há circunstâncias em que a grande maioria dos seres humanos fazem julgamentos a respeito do que é certo e do que é errado que estão muito mais próximos do que prevê o utilitarismo do que o que prevê Kant. Há circunstâncias em que a razão vulgar está muito longe de julgar de acordo com o imperativo categórico.

Observe-se de que não se trata aqui, simplesmente, do fato de que as pessoas muitas vezes não agem de acordo com o Imperativo Categórico, o que seria perfeitamente incorporável e compreensível dentro do sistema kantiano. Trata-se aqui de um problema diferente. Trata-se aqui do fato de que o julgamento moral sobre o que é certo e o que é errado, o que devemos ou não fazer, é em algumas circunstâncias muito diferente do que aquilo que é prescrito pelo Imperativo Categórico. Isto significa que as pessoas, em algumas circunstâncias e naquilo que se refere a algumas situações éticas que poderiam ser consideradas como dilemas morais, simplesmente ignoram Kant, e o ignoram não porque elas não agem de acordo com o dever kantiano, mas porque elas não acham que devam agir de acordo com este.

Caberia, então, que tentássemos entender que circunstâncias são essas, ou seja, em que tipo de dilemas ou em que padrão de situações, substituiríamos o uso do imperativo categórico em nossos julgamentos morais. Greene apresenta uma hipótese para explicar o problema do vagão que pode lançar luzes sobre esta questão. Sua hipótese[9] é a de que o pensamento de empurrar alguém para sua morte de um modo próximo e pessoal (como no dilema da ponte) é mais emocionalmente saliente que o pensamento de provocar consequências similares de um modo impessoal (como no caso de puxar a alavanca no problema do vagão). Esta diferença nas respostas emocionais explicaria porque as pessoas respondem diferentemente nos dois casos, isto é, pessoas tendem ao consequencialismo no caso em que a resposta emocional é baixa e tendem a deontologia no caso em que a resposta emocional é alta. Segundo Greene[10] o que foi observado em suas pesquisas é que a contemplação de dilemas morais pessoais como o dilema da ponte produziria um aumento da atividade neural em regiões do cérebro associadas com respostas sócio emocionais enquanto que a contemplação de dilemas morais impessoais como o dilema do vagão produziria relativamente maior atividade em regiões do cérebro associadas com alta cognição.

Greene vem sistematicamente mostrando em suas pesquisas que há evidência múltipla de que os padrões do julgamento moral deontológico são dirigidos por respostas emocionais enquanto os julgamentos consequencialistas são dirigidos por processos cognitivos, e este resultado, como Greene mesmo admite é surpreendente já que, se assim é, deontologia e emoção estão associadas e não, como poderíamos

9 Greene , J.D. “The Secret Joke of Kant’s Soul” In: Sinnott-Armstrong, W., Ed., Moral Psychology: The Neuroscience of Morality (Cambridge:MIT Press: 2008) : 35-79

10 Greene and others, op cit., “An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgements” e Greene, J; Nystrom, L; Engell, A; Darley, J; Cohen, J “ The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgements” Neuron , vol. 44 (2004):389-400

supor, em rota de colisão. Para ele nos casos em que as pessoas admitem violações a regras deontológicas (como a de matar um inocente) os participantes tendem a demorar mais para dar suas respostas. Para ele o tempo maior que as pessoas necessitam para responder a este tipo de dilema está relacionado a um conflito entre a) respostas emocionais que levam as pessoas a desaprovarem as violações morais pessoais e b) um processo cognitivo que vai na direção oposta e que leva as pessoas a aprovarem tais violações em contextos relevantes. Segundo Greene[11]

"Nós propomos que a tensão entre as perspectivas utilitaristas e deontológicas em filosofia moral reflete uma tensão mais fundamental que vem da estrutura do cérebro humano. As respostas sócio emocionais que herdamos dos nossas ancestrais primatas moldadas pela experiência fundamentam as proibições absolutas que são centrais a deontologia. Em oposição o cálculo moral que define o utilitarismo se torna possível pelas mais recentes estruturas evoluídas no lóbulo frontal que suportam o pensamento abstrato e alto nível de controle cognitivo... Nós enfatizamos que este aporte cognitivo do problema KantXMill em ética é especulativo, mas se este aporte é correto ele terá a irônica implicação que o aporte Kantiano, racional, da filosofia moral é, psicologicamente falando, fundamentado não em princípios da razão pura prática mas em um conjunto de respostas emocionais que são subsequentemente racionalizadas".

Se Greene está certo e o pensamento deontológico está em concordância com respostas emocionais herdadas dos primatas, isso parece ser um ponto inteiramente a favor de Kant, e não contrário a ele. O ponto positivo aqui é que se estas respostas emocionais são herdadas pelos homo sapiens, isto significa que elas seriam comuns a todos os seres humanos e com isso veríamos que Kant não estava longe da verdade quando afirmou que o a razão vulgar já usa desde sempre o imperativo

11 Greene and others, op. cit., " The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgements" p. 398

categórico para determinar o que é certo e o que é errado. Caberia, é claro, investigar sob que condições nós não usamos o Imperativo Categórico para fazer nossos julgamentos, e parece que isto teria a ver efetivamente com condições específicas aonde a violação não é pessoal e/ou aonde julgamos que o custo do agir contrariamente ao Imperativo supera em muito o benefício de agir conforme o imperativo, mas ainda assim a exceção confirmaria a regra de que na maioria dos casos julgamos de acordo com o Imperativo Categórico. Isso abriria um campo enorme de investigações a partir da teleologia kantiana. Paton[12] chama a atenção para a importância da teleologia kantiana na determinação da moralidade, e se é verdade então que os julgamentos deontológicos já estariam presentes nas respostas emocionais dos nossos ancestrais, isso significa que a moralidade poderia estar servindo a algum propósito da natureza, mesmo que esse propósito seja a conservação e evolução da espécie. Poderíamos especular que talvez Kant já tivesse captado conceitualmente esse propósito na sua idéia de fins da natureza apresentada na crítica do juízo teleológico[13] e também na Fórmula da Lei da Natureza do seu imperativo categórico, fórmula esta que ele usa, por exemplo, para determinar os deveres perfeitos de não prometer em falso e de não cometer o suicídio por amor próprio[14], com a ressalva de que o fato de ele não admitir exceções a estes deveres, sob determinadas circunstâncias que talvez pudessem também ser previstas universalmente , provavelmente consistiria exatamente na fraqueza do seu raciocínio. Greene no seu texto "The Secret Joke of Kant´s Soul" sugere que o que acontece nos casos em que Kant se torna um problema para os kantianos, como no caso do seu famoso escrito "Sobre um suposto direito de mentir

12 Paton, H. J *The categorical imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy* (London: Hutchinson's University Library, 1947)

13 Kant, Immanuel *Critique of Judgment* (Indianópolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987)

14 Kant, *Groundwork of The Metaphysics of Morals* op.cit p.31 AA 04:422

por amor a humanidade " e nos seus escritos sobre sexualidade é uma espécie de anomalia deontológica. Segundo Greene[15] :

"...Considere por exemplo a infame afirmação kantiana de que seria errado mentir para um possível assassino a fim de proteger um amigo que se refugiou em sua casa. Aqui em uma demonstração dramática de integridade intelectual Kant se fecha em sua teoria e rejeita a resposta intuitiva (He bites the bullet). Mas o que é interessante sobre esta parte da ética kantiana é que isto causa um constrangimento para os kantianos contemporâneos, que querem muito explicar como Kant, de certo modo, aplicou mal a sua própria teoria neste caso. Presumivelmente o mesmo acontece em relação as visões de Kant sobre sexualidade. Os acadêmicos modernos não são mais tão "impressionados" sobre luxúria, masturbação e homossexualidade e assim as visões fora de moda de Kant nestes tópicos devem ser recusadas, o que não é difícil, já que seus argumentos nunca foram muito tentadores. Se você quiser saber qual parte de Kant os kantianos contemporâneos rejeitam, siga as emoções."

Minha hipótese, contrariamente ao que supõem Greene, é a de que as "anomalias deontológicas" não tem nada a ver com emoções e também, contrariamente ao que pensam alguns kantianos contemporâneos como Korsgaard e Guyer[16], que não há nenhuma má aplicação da teoria kantiana. É importante que compreendamos que na visão kantiana conceber a natureza humana como sendo governada por leis teleológicas é supor uma harmonia completa de fins, tanto dentro da raça quanto dentro do indivíduo, conforme Paton[17] já sustentara. Conforme já disse

15 Greene op.cit "The Secret Joke of Kant's Soul p.60

16 Ver Korsgaard, C. *Creating the kingdom of ends* (Cambridge, Cambridge University Press: 1996) e Guyer, Paul Guyer, Paul "Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant's Ethics" *The Journal of Value Inquiry* vol.36 (2002): 161-186

17 Paton, op. cit.

em outros textos[18] o raciocínio de Kant é o de supor que certos instintos têm um propósito definido – o propósito do amor próprio é a preservação da vida e o propósito do sexo é a preservação das espécies – e disto ele conclui que quando estes instintos levam a atos que são contrários a estes propósitos, uma contradição se produz. Então quando em nome do amor próprio as pessoas cometem suicídio, isto está em contradição com a postulação de que o propósito do amor próprio é preservar nossas próprias vidas. Na mesma linha de raciocínio, se o propósito do sexo é a preservação das espécies e em nome do instinto sexual as pessoas se envolvem em atos homossexuais ou mesmo sexo masturbatório ou com animais, ou seja, atos que essencialmente não levam a preservação das espécies, isto contradiz a postulação de que o propósito do sexo é o de preservar as espécies.

Podemos então dizer que o argumento kantiano é falho porque não prevê que embora o propósito de alguns instintos seja a conservação da vida e a preservação das espécies, poderiam ser moralmente admissíveis atos que envolvem o instinto do amor próprio ou o instinto sexual e que não conduzem necessariamente a este fins (conservação da vida e a preservação das espécies), como por exemplo, o suicídio que se justifica a fim de evitar um grande sofrimento (eutanásia) bem como o sexo que não leva a procriação, especialmente em um tempo em que o avanço tecnológico das técnicas de fertilização artificiais faz com que o sexo não mais seja condição necessária para a procriação e consequente preservação da espécie. As conclusões que Kant tira , entretanto, não parecem ser a consequência de uma má aplicação da sua teoria, mas tratam-se , sim, das consequências radicais da introdução do seu princípio teleológico de que em um ser vivo nada é vão ,sem fim, ou atribuível a um mecanismo cego, seguindo-se daí que em um ser vivo tudo e todos os órgãos tem um propósito, de um modo tal que cada ato

18 Nahra, Cinara "On a supposed incoherence between Kant´s view on homosexuality and his view on autonomy " *Princípios* v.20 n 33 (2013):137-159

que contraria a este propósito deveria ser considerado como moralmente errado, sem nenhuma concessão a possíveis "contextos relevantes" que justificariam a exceção. Paralelamente, esta não concessão de Kant à exceção e à conveniência, em algumas situações-padrão, é também o que o leva a admitir, por exemplo, que devemos dizer a verdade ao perseguidor e possível assassino do nosso amigo inocente, que em nossa casa escondemos. À pergunta do possível assassino que bate em nossa porta perguntando: "você está escondendo o seu amigo aqui em sua casa? " deveríamos dizer "sim, estou", segundo o mandamento da razão que ordena incondicionalmente e não admite exceção, por qualquer espécie de conveniência, o ser verídico(honesto) em todas as declarações[19].

A conclusão a que chegamos é que a deontologia kantiana, e assim a bússola kantiana como um guia a nos orientar sobre o que é certo e o que é errado, funciona na grande maioria dos casos. Ela deixa de funcionar, parece, naqueles casos em que julgamos que o custo de agir contrariamente ao Imperativo supera em muito o benefício de agir de acordo com este ou naqueles casos que os atos são considerados errados por estarem em desacordo com o propósito de certos instintos. Se aqui me for permitido a heresia, eu sugeriria que para tornar a deontologia kantiana ainda mais forte e eficaz como guia para os nossos julgamentos e ações, seria muito salutar a adição não ortodoxa de uma pitada de consequencialismo ao seu sistema.

Referências

BARON, Marcia Baron; PETIT, Philip and SLOTE, Michael. Three Methodos of Ethics (USA: Blackwell,1997)

19 Kant, I. *Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor a Humanidade* trad. De Artur Morão ed. Lusosofia Press (on line), p. 6 disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_sobre_um_suposto_direito_de_mentir.pdf>.

FOOT, Phillipa. “The problem of abortion and the doctrine of double effect” Oxford Review vol. 51 (1967): 5-15.

GREENE, J; Sommerville, B; Nystron, L; Darley, J; Cohen, J. “An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgements” Science , Vol. 293 (2001):2105-2107.

GREENE, J. “The Secret Joke of Kant’s Soul” In: Sinnott-Armstrong, W., Ed., Moral Psychology: The Neuroscience of Morality (Cambridge: MIT Press: 2008) : 35-79.

GREENE J; Nystrom, L; Engell,A; Darley, J; Cohen, J “ The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgements” Neuron, vol. 44 (2004):389-400.

GUYER, Paul. “Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant’s Ethics” The Journal of Value Inquiry vol.36 (2002): 161-186.

HAUSER, Marc. Moral Minds (USA: Little Brown, 2006).

KANT, I. Groundwork of The Metaphysics of Morals (Cambridge UK , Cambridge University Press, 1997) AA 04:402.

KANT, I. Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor a Humanidade trad. De Artur Morão ed. Lusosofia Press (on line), disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_sobre_um_suposto_direito_de_mentir.pdf>.

KORSGAARD, C. Creating the kingdom of ends (Cambridge, Cambridge University Press: 1996)

LEMMON E. J. “Moral Dilemmas”, The Philosophical Review, vol. 71 (1962): 139-158.

MaC INTYRE, Alasdair. “Moral Dilemmas”, Philosophy and Phenomenological Research, vol. 50 (1990): 367-382.

NAHRA, Cinara “On a supposed incoherence between Kant´s view on homosexuality and his view on autonomy” Princípios v. 20 n. 33 (2013):137-159

PATON H,J The categorical imperative: A Study in Kant’s Moral Philosophy (London: Hutchinson’s University Library, 1947)

THOMSON, Judith. “Killing, letting die and the trolley problem”, The Monist vol. 59 (1976): 204-217.

Geografía y pensamiento en *De coniecturis* de Nicolás de Cusa

Profa. Dra. Claudia D'Amico

Universidad de Buenos Aires

Sucede a menudo en la Edad Media que se haga referencia al lugar de donde procede un pensador como una manera de caracterizar su filosofía.

En pocas ocasiones esa referencia es un modo de elogiar su pensamiento, en muchas es una manera de desacreditarlo. Baste mencionar dos casos de pensadores muy célebres para la historia de la filosofía. En el siglo IX varios de sus contemporáneos se refirieron a la obra de Escoto Eriúgena como "el libro de ese irlandés" sin tener en cuenta que fue escrito en el continente, en el marco de la Corte de Carlos el Calvo.[1] En el siglo XIV en la bula de condenación *In agro dominico*, el Papa Juan XXII se refiere al maestro Eckhart diciendo "uno, que viene de Germania…" sin tener en cuenta su destacado paso por la cátedra de teología de Paris.[2] Pero, a la vez, el propio Eckhart sabiendo que su

1 Es interesante que el propio Iohannes Scottus haya elegido para sí el "Eriugena" (de la familia de Eriu, Irlanda) emulando a Virgilio que para referirse al griego utiliza "graiugena". Cf. J. O' Meara, *Eriugena*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p.1-2. En el 855 Floro hizo condenar el *De praedestinatione* en un concilio de Valencia en cuyas actas figura la sentencia "basura irlandesa". Cf. E. Ludueña, *Eriugena. Estudio preliminar. Selección y traducción de textos*, Buenos Aires, Galerna, 2016, p. 49

2 Cf. H. Denzinger y A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebús fidei et morum*, Barcelona, Freiburg i.Br., Roma, 1976, n. 950-980.

espíritu no era parisino había caracterizado las doctrinas que presenta en el Prólogo general al *Opus tripartitum* como "*rara et nova*".[3]

El caso de Nicolás de Cusa es singular. Se dice con frecuencia que su pensamiento está entre Alemania e Italia y es así si se revisa su formación y su trayectoria. De Alemania, su casa natal, su paso por las Universidades de Heidelberg y de Colonia, su actuación como legado papal en los monasterios de toda la región, su obispado en Brixen --en las fronteras con Italia--, el legado de su Hospital para 33 ancianos y su biblioteca, ambos hasta hoy a orillas del Mosela en la hermosa ciudad de Kues. De Italia, su formación en derecho en la Universidad de Padua, su actuación destacada en la política eclesiástica de la convulsionada primera mitad del siglo XV en el concilio de Ferrara-Florencia, su estancia en la curia romana, su muerte en Todi.[4]

Sin embargo, en su manera de pensar más de una vez él se reconoce germano. En *De docta ignorantia*, obra dedicada a su amigo italiano el Cardenal Cesarini le dice: te presento aquí… "*meas barbaras ineptias*"…a las cuales también califica de *"rara et monstra"* y agrega: "…acepta de quien viene del pueblo germano este modo razonar acerca de las cosas divinas".[5]

Por una parte, su manera de presentar los conceptos es calificada por él mismo como "bárbara" y esto puede tener que ver con el hecho de que su latín dista mucho del estilo ciceroniano de los humanistas entre los que se cuenta también su amigo Cesarini. Como antecedente podemos señalar que también en *De concordantia catholica* había hecho

3 Prol.gen. n 2, LW I, 148.

4 Cf. Presentación del volumen de actas M. Thurner (hrsg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin, Akademie Verlag, 2002.

5 De doct.ign. I, h I, n. 1: "Rara quidem, et si mostra sint, nos movere solent. Quam ob rem, praeceptorum unice, pro tua humanitate aliquid digni hic latitare existimes, et ex Germano in rebús divinis talem qualem ratiocinandi modum suscipe, quem mihi labor ingens admodum gratissimum fecit."

referencia a su deficiente latín y había ligado esto a su condición de alemán.[6] Sin embargo, por otra parte, reconoce un raro modo de razonar acerca de lo divino determinado justamente por esta procedencia. Podría pensarse que el Cusano hace referencia meramente al ambiente intelectual de las universidades alemanas que frecuentó, pero la alusión que realiza a la geografía en otras obras nos hace pensar que acaso se refiera también al espacio.

Es necesario prestar atención a algunos pasajes del libro II de *De coniecturis* Esta obra fue comenzada poco después de *De docta ignorantia*, aunque el segundo libro posiblemente haya sido terminado varios años después. En la parte final de este escrito, el Cusano procura señalar semejanzas y diferencias entre los hombres. Afirma que estas concordancias y diferencias son inalcanzables para nosotros de manera precisa.[7] Algunas de las diferencias se vinculan para el Cusano con la geografía.

Me permitiré variar el orden en que aparecen los textos a fin de que resulte más comprensible procediendo de lo más general a lo particular, es decir desde la región que, según el Cusano, habitamos todos los hombres, la *regio humanitatis*, hasta la particularidad del espacio que habita cada hombre y que, según el Cusano, en cierto modo lo condiciona.

Verdad y conjetura: la *regio humanitatis*

Acaso uno de los tópicos más conocidos de Nicolás de Cusa sea su noción de docta ignorancia basada en una concepción del conocimiento

6 De conc.cath., Praef. h. XIV, n. 2.

7 De coni II, h III, n. 122: "Praecisio igitur differentiae proportionis inattingibilis est. Concordat igitur spiritus cum spiritu concordanti differentia". La traducción al español está tomada de la version inédita de J.M.Machetta con ligeras modificaciones propias en algunos casos. En todas las citas el resaltado es propio.

y de la verdad. En el comienzo de *De docta ignorantia*, define el conocer como establecer proporciones. Así pues, si la verdad infinita es improporcionable es, por lo mismo, incognoscible.[8] La imposibilidad de alcanzar la verdad en sí, se complementa con la noción de conjetura, tratada en su segunda gran obra *De coniecturis*, que dedica también al cardenal Cesarini. La conjetura es toda aserción positiva de la verdad no en sí misma sino en la alteridad.[9] La aprehensión conjetural expresa siempre algo de la verdad pero ninguna alcanza la verdad en sentido pleno. Las conjeturas constituyen un mundo propiamente humano. De hecho, el Cusano dice que así como la mente divina es creadora de mundo real, la mente humana es creadora del mundo conjetural,[10] en tanto le confiere a este mundo forma y entidad.[11] Esta relevancia del universo simbólico humano ha resultado muchas veces en la interpretación del pensamiento de Nicolás de Cusa como el iniciador de la Modernidad.[12]

Dejando a un lado la discusión historiográfica que se pueda suscitar en torno de si estamos asistiendo o no al comienzo de la Modernidad, lo cierto es que el Cusano afirma que el hombre al asimilar conjeturalmente la realidad la vuelve "a su modo", constituyendo así una auténtica *regio humanitatis*.

8 Cf. De doct.ign. I, h. I, n. 3–4.

9 Cf. De coni. I, h III, n. 2.

10 De coni. I, h III, n.5 "Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione…". Sobre el arte de las conjeturas, Cf. Joseph Koch, "Die *Ars coniecturalis* des Nikolaus von Kues" en Arbeitsgemenschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 16, Köln-Opladen,1956.

11 Ibídem: "Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae uñitas est coniecturarum suarum entitas".

12 Un actualizado estado de la cuestión sobre este tema, sobre todo respecto de la lectura neokantiana de la filosofía cusana en Kirstin Zeyer, *Cusanus in Marburg. Hermann Cohens und Ernst Cassirers produktive Form der Philosophiegeschichtsaneignung*, Münster, Aschendorf, 2015.

Un célebre texto sintetiza la conformación de esta *regio humanitatis*:

> Porque se conjetura que todo es alcanzado por el *sentido* o por la *razón* o por el *intelecto*, y que estas virtudes se complican en *su unidad cuando contempla*; supone que él puede acceder a todo humanamente. Pues el hombre es dios, pero no absolutamente, porque es hombre, por lo tanto es *dios humano*. Asimismo el hombre es el mundo, pero no todo contractamente, porque es hombre. Por lo tanto es microcosmos o bien realmente *mundo humano*. Por tanto la misma *región de la humanidad* alcanza a Dios y al universo mundo con su humana potencia. En consecuencia puede el hombre ser dios humano y así, en cuanto dios, humanamente puede ser ángel humano, bestia humana, león humano o bien oso o cualquier otro animal. Pues dentro de la *potencia de la humanidad todo existe a su manera*.[13]

Como puede advertirse esta región es el paisaje común que toda la humanidad habita en virtud de una potencia que le permite volver humano todo. Por esta potencia, el hombre es llamado "microcosmos".

13 De coni II, h III, n. 143: "Humanitatis igitur unitas cum humanaliter contracta exsistat, omnia secundum hanc contractionis naturam complicare videtur. Ambit enim virtus unitatis eius universa atque ipsa intra suae regionis terminos adeo coërcet, ut nihil omnium eius aufugiat potentiam. Quoniam omnia sensu aut ratione aut intellectu coniecturatur attingi atque has virtutes in sua unitate complicari dum conspicit, se ad omnia humaniter progredi posse supponit. Homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo; humanus est igitur deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur homo microcosmos aut humanus quidem mundus. Regio igitur ipsa humanitatis deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit. Potest igitur homo esse humanus deus atque, ut deus, humaniter potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo exsistunt modo".

Ciertamente, hay aquí una nueva formulación del tópico clásico del hombre como microcosmos o mundo pequeño. Si el hombre puede ser llamado así no es solo porque su naturaleza reúne lo inferior y lo superior, lo corpóreo y lo espiritual, sino porque puede volver humano todo lo que su mente toca, desde la piedra hasta Dios. De modo que no solo es microcosmos en el sentido de mundo humano sino también es micro-dios, en el sentido de un dios humano.[14]

El mundo creado entitativamente por Dios e incluso Dios mismo, se vuelven asimilados, es decir hechos semejantes a la forma de la mente humana. Mientras el mundo real desciende o se despliega desde la unidad de la mente divina hacia la multiplicidad y, a la vez, asciende o retorna desde tal multiplicidad hacia la unidad que le dio origen; el mundo conjetural se despliega desde la unidad de la mente humana para retornar a ella. Así para el hombre el contacto con lo real es siempre e inevitablemente contacto mediatizado por lo simbólico.[15]

El Cusano describe este mundo o región diferenciando cuatro esferas o unidades conjeturales. La primera y más alta es la esfera divinal y consiste en la unidad de la mente que, contemplándose a sí misma, se descubre como imagen del creador. Desde esta unidad reflexiva o unidad divinal se despliegan tres esferas en orden descendente: la esfera intelectual, la esfera racional, luego la esfera sensible. El operar de la

14 Cf. Wilhelm Dupré, "Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Geselschafft*, 13 (1978), pp. 68-87; Jöao Maria André, O homem como micro-cosmo. Da concepcao dinámica do homem em Nicolau de Cusa á inflexäo espiritualista de Ficino", en *Philosophica* 14, Lisboa, 1999, pp. 7-30; Claudia D'Amico, "Elementos neoplatónicos y herméticos en la concepción del hombre de Nicolás de Cusa" en Machetta, J.M. – D'Amico, C. (editores), *La concepción del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, Buenos Aires, Biblos, 2015, pp.81-92.

15 Jöao-Maria André, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997.

mente se despliega en ellas como en un continuo en el cual la esfera superior complica a su modo la inferior y la inferior, a la vez, explicita la superior. El binomio *complicatio-explicatio* que en *De docta ignorantia* había sido utilizado para esclarecer la relación entre Dios y el universo, resulta aquí la pareja conceptual adecuada para mostrar el despliegue sin saltos de la unidad mental.

Diferencia de las conjeturas y de los que conjeturan

La primera unidad explicativa es la esfera intelectual que es, por esto mismo, la más sutil. La última, la sensible, es a su tiempo, la más ruda. La descripción del modo en que cada una de estas unidades concibe, se combinan con una noción decisiva del pensamiento cusano, la noción de *coincidentia oppositorum*. Tal coincidencia solo puede ser pensada en el orden intelectual, allí es posible concebir una instancia anterior a toda oposición y a la vez el fundamento de ella, en cambio en el ámbito racional, inmediatamente inferior, los opuestos se disciernen en oposición, por último en el ámbito sensible aparecen en confusión. La razón opera como medio necesario tanto para el ascenso de la mente hacia la raíz de la oposición tanto como para la discriminación en el ámbito de lo sensible.

Toda la especie humana comparte este operar. Su condición de imagen de la mente divina, unifica para todos los hombres el modo del despliegue de la mente. Tal operación mental que es, al mismo tiempo, su propia explicitación, no se realiza sobre la base de ninguna clase de contenidos innatos sino que del contacto con el mundo real sensible resulta la manera peculiarísima en que la potencia de cada mente se actualiza y va conformando su mundo conjetural. Por esta razón, dice el Cusano, no solo es necesario diferenciar las conjeturas sino asimismo a los que conjeturan:

Suficientemente, a partir de esto, conjeturarás qué es lo que pretendo y también, si lo deseas, concebirás la diferencia tanto de las conjeturas como de los que conjeturan con un cierto arte general. Pues así como unas son conjeturas sensibles confusas, otras racionales verosímiles, otras intelectuales verdaderas, así ciertamente son diferentes los que conjeturan, de modo que algunos discurren en la confusa sensibilidad, otros razonan a partir de los principios, otros se dedican a las resoluciones intelectuales.[16]

Establecido que el nivel de la unidad divina es la verdad y ella, en sí misma, es inalcanzable, las conjeturas intelectuales aparecen como el nivel más alto de aquello que es posible para el hombre. Si bien no son la verdad, las conjeturas intelectuales se encuentran en el mínimo grado de alteridad y por esta razón pueden ser llamadas "verdaderas". Las racionales, en cambio, padecen de mayor alteridad y son llamadas semejantes a lo verdadero, es decir vero-símiles, mientras que el orden de la mera sensación es confusión. Teniendo en cuenta el continuo planteado por el Cusano entre las cuatro unidades, resulta innecesario preguntarse si existe un nivel de pura sensación sin la determinación del juicio racional, o un nivel de razón sin que se halle sostenido por una intelección. Asimismo, es necesario afirmar que toda intelección verdadera no es sino una explicitación de la misma verdad.

Conjetura y geografía

El planteo general de las cuatro unidades presentado en el libro primero de *De coniecturis* muestra que ninguna unidad puede ser

16 De coni II, h III, n. 117: "Satis ex his quid intendam conicies atque, si velis, *tam coniecturarum quam coniecturantium differentiam concipies* arte quadam generali. Nam ut aliae sunt confusae sensibiles coniecturae, aliae verisimiles rationales, aliae verae intellectuales, ita quidem sunt coniecturantes differentes, *ut quidam in confusa sensibilitate discurrant, quidam ex principiis ratiocinentur, quidam intellectualibus absolutionibus vacent*"

analizada de manera aislada. En consecuencia, en todo conocer humano están todas involucradas de algún modo, sin excepción. Con todo, en el libro segundo de la misma obra, el Cusano establece ciertos condicionamientos conforme a los cuales los que conjeturan pueden hallarse inclinados más hacia un modo que a otro. La conformación corporal, las costumbres y también la geografía son parte de estas condiciones.

> Asimismo puedes congregar la variedad de todos los moradores de este mundo en la estructura corporal, en las figuras, vicios y costumbres con sutileza o rudamente de un *modo conjetural* constituyendo un círculo de moradores universales que abarque el horizonte al septentrión,[17] al mediodía, al oriente y al occidente y que establezca en el mediodía el más alto, en el septentrión el más bajo, en el medio, como el medio del mundo. Por lo tanto se da un *ascenso* de la especie humana desde el septentrión hasta el mediodía, y desde el mediodía un *descenso* hacia el septentrión […] *De aquí que también en las regiones de la India y asimismo las de Egipto prevalecieron la religión intelectual y las artes abstractas matemáticas; en Grecia y entre los romanos la dialéctica, la retórica y las ciencias legales fueron vigentes, en las otras más septentrionales las artes mecánicas sensibles*. Con todo es necesario que todas las regiones, en todas las regiones, en todas estas capacidades, tengan, según su propio modo, gente avezada,

17 *Septentrión* deriva del latín *septentrio*, (*septem*, siete y *trio*, buey). Los astrónomos romanos llamaban Septentrium (siete bueyes), a las siete estrellas brillantes que conforman la constelación popularmente conocida como el Carro, que es, supuestamente, la cola y las piernas de la Osa Mayor, en el cielo boreal.

> de modo que se dé una naturaleza de *una sola especie que se participa en todos variadamente*.[18]

Si atendemos estrictamente al orden jerárquico que presenta el Cusano en la estructura del conocimiento, indudablemente el orden superior es el del intelecto, lo cual supondría que los pueblos que han cultivado este nivel, los meridionales, en este caso los egipcios y los indios, son aquellos que han alcanzado la verdad en la alteridad de un mejor modo. Sin embargo, el Cusano no dice "mejor" sino "más sutil". Repetimos: es necesario considerar que todo este orden cognoscitivo es un continuo y lo inferior está contenido de algún modo en lo superior. La apreciación del Cusano no va en desmedro de quienes cultivaron las artes racionales del *trívium* o quienes se dedicaron al derecho como los griegos y latinos, tampoco descarta que se pueda alcanzar un escorzo de la verdad a la manera en que lo hacen los del norte que se dedican más bien a las artes mecánicas.

Para poner en evidencia la alta valoración de la experimentación sensible, basta con pensar en los diálogos del *Idiota*. En ellos el personaje principal es un ignorante, el idiota, a la sazón el verdadero sabio, que advierte que la sabiduría no se encuentra en los libros sino que "grita en la plaza pública". Muestra el idiota que en la plaza todas las operaciones (medir, pesar, etc) se realizan en el nivel de la razón

18 De coni II, h III, n. 150: Potes etiam omnium huius mundi incolarum varietatem in complexione, figuris, vitiis et moribus, subtilitate et grossitie *coniecturaliter* venari constituendo universorum circulum incolarum horizontem septemtrionem, meridiem, orientem et occidentem intercipientem, in ips<o> meridiem altiorem et septemtrionem inferiorem, in medio medium mundi statuendo. Est igitur a septemtrione ad meridiem *ascensus humanae speciei et de meridie versus septemtrionem descensus […] Hinc etiam in Indianis atque Aegypti regionibus religio intellectualis atque abstractae mathematicae artes praevaluere, in Graecia et apud Afros et Romanos dialectica, rhetorica atque legales scientiae viguerunt, in aliis septemtrionalioribus sensibiles mechanicae artes*. Omnes tamen regiones in his omnibus suo quodam modo peritos habere necesse est, ut sit una *unius speciei natura in omnibus varie participata*

donde se da la proporción comparativa. Este discernimiento se realiza sobre la confusión del material sensible y el idiota no intenta que sus interlocutores abandonen esta actividad, sino que procura que adviertan que el principio de estas operaciones que están ejerciendo no se encuentran en el sentido ni en la razón sino el intelecto, único capaz de ascender a la unidad de la mente. El último diálogo, *Acerca de los experimentos con la balanza*, coloca en un lugar muy destacado a las artes llamadas "mecánicas" poniendo de manifiesto de qué manera una experimentación puede volverse una construcción enigmática de la verdad toda vez que se ascienda desde ella hacia el principio de su operación. De este modo, la rudeza del arte es instrumento adecuado para una suerte de conocimiento de la verdad, *in speculum et aenigmate*, como se ha sostenido recientemente una suerte de mística experimental.[19]

También en uno de sus últimos escritos, *De ludo globi*, el Cusano, al proponer el juego de las bolas como un ejercicio con significado filosófico, muestra que la manera en que cada jugador lanza la bola depende, entre otros factores, de razones que llamaríamos "ambientales". El movimiento de la bola, a la sazón el alma humana, si bien depende fundamentalmente del impulso, influyen sobre él también la variación de circunstancias como la mutación del cielo, las estrellas, el aire y el clima.[20]

Conjetura, contraccción y singularidad

Por último, es necesario señalar que las diferencias de las conjeturas y de los que conjeturan no pueden ser solo genéricas o específicas sino que deben ser consideradas en todos los casos desde el punto de vista de la singularidad. Tal singularidad presenta de un modo

19 Cf. C.M. Bacher, *Philosophische Waagschalen. Experimentelle Mystik bei Nikolaus von Kues mit Blick auf die Moderne*, Münster, Aschendorf, 2015.

20 Cf. De ludo globi I, h. IX, n.7.

particularísimo el género, la especie pero también la propia familia y el espacio geográfico al que se pertenece. La noción de singularidad se esclarece en el pensamiento cusano a partir de la noción de contracción, una de las más decisivas de su ontología.

En el libro segundo de la *Docta ignorancia*, el Cusano muestra que la contracción es la manera en que se presenta la unidad de la pluralidad en cada nivel de la diversidad. El universo es llamado "máximo contracto" porque es el principio uno que hace plural a lo plural. No se trata de una unidad hipostasiada sino de una suerte de género generalísimo que reside realmente en lo particular pero no subsiste separado de él. Esto le permite afirmar que "todo está en todo y cualquiera en cualquiera". La doctrina cusana de los géneros y especies se entiende en los mismos términos. "Animalidad" o "racionalidad" por ejemplo, residen en cada hombre pero contractamente, precisamente en la forma exclusiva de su singularidad. La contracción se presenta en cada uno de sus diversos grados a la manera de ellos pero solo es "en acto" en el singular. Esta perspectiva tendrá consecuencias en el planteo cristológico puesto que Cristo es concebido humanamente como un singular que coincide con la perfección de la especie precisamente por la unión hispostática con la naturaleza divina. Sin embargo, el resto de los hombres solo contrae en su singularidad la especie de manera siempre perfectible.

A esta imperfecta y, sin embargo, dignísima singularidad humana se refiere en *De coniecturis* mostrando la relación entre el género, la especia y el singular:

> Por lo tanto la singularidad todo singulariza, la especialidad especializa, la generalidad generaliza, la universalidad universaliza. Pues todo lo universal, lo general y lo especial en ti, Juliano, „julianiza" como la armonía en el laúd hace lo propio del laúd, en la cítara lo propio de la cítara, y así de los demás. Y tampoco es posible esto en

> otro como en tí. Ahora bien, esto que en tí es, Juliano, el „julianizar", en todos los hombres es el humanizar, en los animales el animalizar, y así en adelante. [21]

Como se advierte, el Cusano crea algunos verbos que ciertamente podrían ser multiplicados por el número de singulares y, en un sentido inverso, conduce a los singulares a subsumirse en círculos más amplios que los contienen:

> Y si pretendes avanzar hacia concordancias más determinadas, disuelve el círculo más contracto en el universal y de esta manera intuirás que tu concuerdas con los hombres todos, en cambio será más generalmente con aquellos a los cuales abarca el «quinto clima»[22]; más especialmente, asimismo, con los que declinan hacia el ocaso y muy especialmente, por su parte, con los itálicos. Aún más, disuelve el circulo más contracto en el universal y contemplarás que tú concuerdas con los itálicos universalmente; con los latinos generalmente, con los romanos más especialmente y muy especialmente con los „cesarinos", de los cuales recibiste tu origen. Ciertamente, alcanzarás todo esto en cualquier singular a partir de los principios transmitidos con una conjetura más verdadera por medio de los grados de la diferencia y la concordancia.[23]

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

22 Para los geográfos griegos "*klíma*" es la palabra técnica que significa "latitud".

23 De coni II, h III, n. 89: "Quod si ad discretiores concordantias pergere instituis, circulum contractissimum in universalem resolvito atque ita intueberis

La gradación de los círculos de contracción que ofrece el Cusano es, como vemos, los hombres, los itálicos, los latinos, los romanos, los cesarinos, Juliano. Desde el punto de vista del ejercicio del pensar, ciertamente el mundo que está contractado en Juliano es aquel que ha cultivado la retórica, la gramática, la dialéctica pero también el derecho como es verificable en el propio desempeño de Juliano quien era romano de nacimiento, no solo por adopción y ejerció una labor jurídica reconocida al servicio de la Iglesia. El llamado „quinto clima“ parece aludir aquí precisamente a Roma. La posible fuente de esta mención cusana es Marciano Capella (De Nuptiis VIII, 876) quien llama al quinto clima „*Diaromes*“, es decir el que pasa por Roma. El quinto clima abarca la región de Macedonia, Galia, llega hasta Portugal y desciende por el río Tajo.[24]

Si aplicáramos al propio Cusano este diagrama de los círculos contractos que parten de la amplia región de la humanidad, diríamos que pertenece al círculo de los germanos, los hombres del septentrión hábiles en las artes mecánicas, sin embargo aun desde esta condición todo en él “cusaniza” y este “cusanizar” lo ha llevado a trascender la sensibilidad hacia las artes de la razón y a ascender desde estas hasta el principio de la coincidencia de opuestos. Quizá el idiota que experimenta sea en definitiva una representación de sí mismo.

---

te universaliter cum universis convenire hominibus, generaliter vero cum his, quos quintum clima intercipit, specialius vero cum ad occasum declinantibus, specialissime autem cum Italicis. Adhuc hunc contractissimum circulum in universalem resolvito et conspicies te universaliter cum Italicis convenire, generaliter cum Latinis, specialius cum Romanis, specialissime vero cum Caesarinis, unde ortum cepisti. Haec quidem omnia in singulis quibuscumque ex traditis principiis veriori coniectura per differentiae et concordantiae gradus attinges”

24 Cf. Nicolas de Cues, *Les Conjectures. De Coniecturis.* Texte traduit avec introduction et notes par Jean-Michel Counet, Paris, Les Belles Lettres, 2011, pp. 236-237. Counet ofrece una nota aclaratoria sobre la noción de clima en la Antigüedad y en la Edad Media.

Asimismo, indudablemente parece referirse a sí mismo cuando a propósito de la relación de un árbol injertado respecto de sus frutos propone el siguiente ejemplo:

> Así también respecto del lugar: pues el alemán alemaniza en Italia más en el primer año que en el segundo; pues el lugar da su caracterización al lugareño sucesivamente conforme a la fortaleza de la naturaleza local.[25]

Sin ser un egipcio ni un indio, ni tampoco un erudito latino, el Cusano cree que ha sutilizado su pensamiento más allá de los límites de su geografía.

El capítulo final de *De coniecturis* se refiere al tópico clásico del conocimiento de sí. En el tratamiento cusano de este tópico puede verse también su perspectiva de la singularidad.[26] La exhortación al Padre Julián "¡no dudes que tú eres un hombre único!"[27] acaso sea una exhortación a sí mismo: descubre quién eres. Y esa conjetura que cada uno puede hacer sobre sí mismo, refiere el Cusano, siempre es midiendo su semejanza y diferencia con los otros hombres y en vistas a las tres regiones tratadas de las cuales necesariamente participa la humanidad. Cada uno descubre en sí que es *similitudo dei*, esto implica que reluce en él la constitución unitrina: unidad, igualdad y nexo. La unidad del conocimiento engendra en él la igualdad o espíritu de justicia y la conexión entre ellos, el amor. Sin embargo, esto no se presenta en abstracto sino singularizado y los factores puestos en juego tienen, en última instancia, consecuencias éticas insoslayables: el autoconocimiento conduce necesariamente a

25 De coni. II, h. III, n. 116: "Ita quidem de loco: magis enim Almannus in Italia in primo quam in secundo anno *almannizat*; locus enim successive locatum characterizat secundum localis naturae fortitudinem"

26 Cf. Rodrigo Núñez Poblete, *Metafísica de la singularidad*, Buenos Aires, Biblos, 2015, pp. 157-159.

27 De coni. II, h III, n.171: Primo quidem, Iuliane pater, te hominem unum esse non dubitas..

ejercer el principio de la igualdad entre los hombres relacionados entre sí por el amor de una manera propia e intransferible.[28]

28 Inigo Bocken, *L'art de la collection: introduction historico-éthique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*, Louvain, Peeters Publishers, 2007 (trad. del holandés por J-M Counet)

Thoreau: por um pensamento selvagem

Prof. Dr. Clodomir de Andrade[1]
Universidade Federal de Juiz de Fora

Este trabalho se insere num projeto particular maior, que é o de refletir acerca das tradições da imanência e, dentre elas, pensar o panenteísmo, pensando, neste processo, também: (i) a Natureza como totalidade do Real; neste sentido, resgatando a amplitude semântica alargada de *Phúsis* no ambiente filosófico grego arcaico; (ii) pensar o ser humano como uma modalização, um afloramento de consciência na Natureza e que, por vários motivos, se esquece desta filiação; (iii) e corolário desta, compreender a filosofia como condição de possibilidade para a realização de um processo anamnético da Natureza em busca de auto-compreensão e auto-expressão, sendo o afloramento humano uma das radiculações da Natureza mais fecundas para tal empreitada.

Dentro deste quadro referencial maior, pode-se afirmar que um dos desdobramentos mais interessantes e potencialmente mais fecundos da agudização da consciência da crise ambiental global, no campo das humanidades, foi a releitura realizada pelas diversas tradições filosóficas e religiosas, tanto de suas matrizes ideológicas bem como de suas práticas, pela perspectiva ecológica. A julgar pelo número de publicações a respeito, a natureza parece ser, hoje, um dos principais focos de atenção das áreas especialmente ligadas às Ciências da Religião,

1 Professor do Departamento de Ciência da Religião, na Universidade Federal de Juiz de Fora.

representando, provavelmente, um dos principais espaços de diálogo entre o campo da Ecologia e a área das humanidades.[2]

O ponto de partida para a releitura crítica ecocêntrica das tradições religiosas no ambiente acadêmico ocidental pode ser considerado o influente artigo de Lynn White, Jr. publicado em 1967 na revista *Science*.[3] Lá, Lynn White debitava parte da responsabilidade pela crise ambiental que já se avizinhava à instrumentalização da natureza com o respaldo do texto bíblico. Tal instrumentalização repercutiria ainda no antropocentrismo exacerbado do humanismo renascentista, cujo coroamento pode ser localizado no projeto cartesiano que separava não só o corpo do espírito como também isolava o ser humano do mundo natural, subordinando este àquele. Vale dizer, o passivo ambiental que ora se testemunha, potencializado pela exploração irrefletida de recursos naturais finitos, segundo um modelo de consumo globalizado seria, por isso, um dos corolários inevitáveis daquela lógica teológica antropocêntrica preconizada e legitimada pela tradição judaico-cristã. Nesta perspectiva, o abismo da crise ambiental que se constata hoje colocaria em cheque todo o pedigree religioso/ideológico do edifício teórico e prático do mundo ocidental.

Todavia, dentre as várias visões de mundo elaboradas pelo engenho humano em sua incansável busca por sentido, aquelas de matizes panteístas/panenteístas[4] ou imanentistas agrupam ao redor de

2 Encíclicas papais e todo tipo de documentos oficiais de virtualmente todas as tradições religiosas da humanidade têm dado especial atenção e ênfase à relação entre natureza e sagrado, explorando-a numa plêiade de perspectivas diversas.

3 Lynn White Jr., "The historic roots of our ecological crisis", *Science* 155 (1967):1203-7.

4 Para os fins deste artigo, de um ponto de vista estrito, Panteísmo seria aquela tradição *religiosa* que compreende que Deus e a realidade são co-extensivos; já o Panenteísmo seria uma doutrina *filosófica* que defende a tese de que o Ser se manifesta e se modula através de todos os entes.

si interessantes desdobramentos filosóficos e soteriológicos que podem nos ajudar a compreender melhor, ou sob ângulos diferentes e mais fecundos, a relação entre a Natureza e o Sagrado. A tese de que Deus, o Divino ou o Sagrado - ou como se preferir chamar a aquela paisagem última da existência tão cara aos anelos humanos - se consubstancia com a existência material e natural informando a realidade, se espraia para alguns corolários extremamente peculiares: se Deus (somente para usarmos a expressão mais difundida no ambiente religioso ocidental) se confunde com o material, então toda teologia pode, num certo sentido, ser subsumida ao campo de estudos propriamente físico (no sentido do nexo *théos = phúsis*), como, por exemplo, fizeram os estóicos ou, mais modernamente, Espinosa com a sua revolucionária formulação *Deus sive natura* ("Deus ou natureza"); do mesmo modo, toda teodicéia imanente transborda necessariamente para uma *paisagem natural e material.*

Ora, a obra de Henry D. Thoreau (1817/1862), cujo bicentenário de nascimento está sendo comemorado neste ano, apresenta uma janela de oportunidade particularmente rica para uma reflexão sustentada acerca da relação entre sagrado e natureza. Ao se afastar do centro de sua cidade natal, Concord, em Massachussets, e construir, ele próprio, uma cabana no meio da mata às margens do Lago Walden, próximo a Concord, para se dedicar à reflexão, escrita e agricultura sustentável, Thoreau elabora, de forma inovadora e inimitável, uma "pedagogia do despertar", através de uma proposta filosófica cujos desdobramentos soteriológicos, éticos, políticos e ambientalistas somente agora começam a ser devidamente avaliados pelas humanidades acadêmicas ocidentais. Pioneiro de uma leitura atenta das tradições sapienciais orientais e herdeiro do projeto clássico grego do autoconhecimento e do cuidado-de-si, sua obra, vazada numa linguagem densa de poesia, constitui-se num afloramento particularmente belo e fecundo para se pensar as imbricações dos espaços entre sagrado e Natureza, como pode ser percebido em suas famosas palavras: "Eu vejo, cheiro, saboreio, ouço, sinto Aquele/a imperecível ao

qual estamos ligados, ao mesmo tempo nosso/a criador/a, nossa morada, nosso destino, nossos próprios seres” [5].

Thoreau, escritor, místico, ambientalista, filósofo, ativista político, naturalista americano novecentista é, hoje, um ícone global do ambientalismo, da democracia radical e da vida alternativa baseada na auto-suficiência, simplicidade e sacralidade do mundo natural. Figura inspiradora tanto de Mahatma Gandhi em sua luta pela libertação da Índia do domínio britânico e de Martin Luther King, Jr. em sua cruzada pelos direitos civis das minorias nos Estados Unidos, Thoreau é, hoje, um marco não só na literatura e em outras searas das Humanidades mas, crescentemente, também, foco de interesse tanto de pensadores no âmbito da Filosofia, especialmente no que tange a sua ênfase nas tradições sapienciais ligadas ao auto-conhecimento e cuidado-de-si como *therapeia* filosófica, bem como na área das Ciências da Religião, dados os seus interesses pioneiros no pensamento oriental bem como no seu auto proclamado panteísmo. Nesta perspectiva, um caleidoscópio pode ser uma imagem apta para traduzir as fronteiras fluidas entre religião, filosofia, poesia, ciência, arte e política encontradas nas suas obras. Não obstante tal multiplicidade de temas que se entrecruzam numa impressionante tapeçaria, poucos duvidariam que a natureza é o centro ao redor do qual gravita a sua reflexão, mesmo que não se encontre uma definição unívoca dela ao longo do seu trabalho. O mosaico da sua obra, onde poesia, prosa, diálogo, diário, ensaio científico e relatos de viagem se revelam registros distintos que, de uma maneira ou de outra, ecoam o seu profundo amor e apego ao mundo natural, são também testemunho de sua genialidade como escritor. Contudo, para além de suas inegáveis contribuições como escritor, ambientalista ou teórico político, o seu principal interesse, uma “pedagogia do despertar” cujo epicentro se encontra na reflexão e práxis junto à natureza, ecoam, na realidade, uma

5 *A week on the Concord and Merrimack Rivers*, New York: Library of America, 1985, p. 140.

veneranda tradição de cuidado-de-si em busca da serenidade cujas raízes remontam tanto à antiguidade clássica ocidental, bem como a algumas tradições soteriológicas orientais, como o Hinduísmo e o Budismo.

No que tange a sua herança clássica ocidental, pode-se notar em sua reflexão um eco profundo de algumas tradições gregas arcaicas como o pensamento originário grego, pré-socrático, de matriz fisiológica (*phúsis*) e alguns representantes do pensamento helenístico, como os estóicos e epicuristas, que reivindicavam a tese de que um estudo cuidadoso da natureza pode servir como baliza metodológica para o processo do despertar. Neste sentido, "viver de acordo com a natureza" (*phúseos homologoumenos*), para sublinhar o nexo epistemológico, ético e soteriológico que se traduz na formula clássica do estoicismo[6] - seria um pré-requisito incontornável para criar as condições de possibilidade para se atingir aquela serenidade extática tão almejada pelas tradições sapienciais e/ou religiosas ocidentais. Nesta perspectiva, o projeto Thoreauviano, libertário enquanto práxis política e libertador enquanto experiência metanóica radical de unicidade com o mundo natural, parece se constituir numa modulação da veneranda tradição do cuidado-de-si clássico ocidental, que postula a tese de que o estudo e a contemplação da natureza podem servir de trampolim privilegiado para a consecução daquela experiência de unicidade entre o indivíduo e o Ser, quer de acordo, por exemplo, com o panenteísmo racionalista de Espinosa, enfeixado no objetivo de uma "amor intelectual por Deus ou Natureza" (*deus sive natura*)[7], ou ainda nos conceitos gregos helenísticos de "felicidade/serenidade" (*eudaimonia*, *euthymia*, *apathea* e *ataraxia*), todos estes corolários da tese de que a natureza (*phúsis*) não é somente

6 Diogenes Laertius. *Lives of eminent philosophers*, vol. II, Chapter VII (Life of Zenon). Loeb Classical Library, vol. 185. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

7 Ética, Parte IV, prefácio. *Tratado da reforma do conhecimento*, §14 e § 40.

a origem (*arch*é) do real, mas que o estudo daquela estaria na gênese daquele processo cognitivo que, idealmente, se consubstanciaria na experiência do despertar espiritual. Portanto, o estudo cuidadoso e o amor à natureza, uma "*physiophilia*", aí incluída a humanidade – já que para Thoreau somos partes inextrincáveis daquela - [8] se constituem como janelas privilegiadas para se pensar um grande número de questões que despontam na hierarquia de prioridades contemporâneas, enfeixadas na urgência das crises: (i) ambiental global, (ii) sócio-econômica e (iii) ideológica.

Todavia, a afiliação óbvia e imediata de Thoreau à tradição de busca da *eudaimonia* nos seus moldes ocidentais não deve nublar a sua profunda dívida intelectual com outras tradições religiosas e filosóficas. Leitor pioneiro e atento das tradições sapienciais orientais, praticante de técnicas de meditação de lá oriundas, e defensor incansável dos estudos comparativos de religiões, existe unanimidade do relevante impacto daquelas tradições em sua obra[9], principalmente de algumas vertentes do Hinduísmo, especialmente daquelas vazadas num dos principais textos do Hinduísmo clássico, a *Bhagavadgita* – referência constante em seus escritos – além do Budismo e Confucionismo.[10] As referências

8 Thoreau, H. D. *Collected Essays and Poems*.The Library of America, vol. 124. New York : The Library of America, 2001, p. 225.

9 Para uma bibliografia robusta acerca das relações antre Thoreau e o Oriente, v. McGREGOR, R. K. "Henry David Thoreau: The Asian Thread," in *Thoreau's Importance for Philosophy*, edited by Rick Anthony Furtak, Jonathon Ellsworth, and James D. Reid. New York: Fordham University Press, 2012.

10 Dentre as tradições orientais que impactaram profundamente a obra de Thoreau, talvez a menos estudada seja a sua relação com o Budismo. Uma das possíveis razões para esta relativa lacuna pode ser devido ao fato de que as suas fontes de contato com aquela tradição fossem mais limitadas, vindo principalmente dos trabalhos pioneiros de Eugene Burnouf, dos quais algumas partes apareceriam traduzidas por Thoreau na revista "*The Dial*" em abril e maio de 1843 sob o título "The Preaching of the Buddha" , conforme o artigo de Kevin Van Anglen "Inside the Princeton Edition: 'The Preaching of Buddha,'" *The Thoreau Society Bulletin*, No. 278 (Summer 2012), 3-5. Thoreau também

quase sempre perspicazes e elogiosas daquelas tradições não deixam de nos impressionar, quando se lembra do estado ainda incipiente do conhecimento ocidental das tradições sapienciais orientais à época de Thoreau, quando traduções ainda problemáticas eram as únicas fontes de acesso àquelas tradições.

Talvez seja por causa desta imbricação de Thoreau na meada do pensamento ocidental e da sua dívida para com as tradições sapienciais orientais, o pensamento Thoreauviano se apresenta como ferramenta importante para se pensar o mundo contemporâneo em toda a sua diversidade e complexidade: se é verdade que Deus está morto, pelo menos para um significativo segmento do pensamento pós-moderno[11], não se pode dizer o mesmo da Natureza – ainda. Talvez por isso seja interessante notar como ela, a Natureza, vem assumindo uma centralidade crescente nas áreas das Ciências da Religião e da Filosofia, na medida em que ela parece cada vez mais estar sendo o ponto focal tanto no campo propriamente teológico-filosófico das tradições criacionistas, bem como daquelas mais propriamente filosóficas ligadas à reflexão da imanência. Porém, mais perceptível ainda é a difusão de discursos oriundos dos mais variados segmentos socioculturais que se apropriam do conceito de "Natureza" e de sua suposta sacralidade intrínseca para articular uma plêiade de posturas ideológicas de matizes claramente panteístas e imanentistas, que encontram expressão em novas práticas religiosas e filosóficas. Daí, a necessidade de se estudar e de se investigar a imbricação entre Natureza e Sagrado, abrindo espaço para a possibilidade de se pensar, dentre várias possibilidades que daí se

possuía em sua biblioteca particular a famosa e pioneira obra de Spence Hardy, *Manual of Buddhism*, publicada em 1853; ela se encontra listada no trabalho de Walter Roy Harding *Thoreau's Library* e é discutida por Arthur Versluis em *American Transcendentalism and Asian Religions*. Eu agradeço à Profa. Anita Patterson por essas referências.

11 Nietzsche, F. *Thus spoke Zarathustra*, trans. *in* Kaufmann, W. *Nietzsche, The Viking Portable Library*. New York: The Viking Press, 1978, p. 124.

descortinam, teologias da imanência ou ecologias do sagrado, bem como explorar as possibilidades que o Panteísmo/panenteísmo como forma de se representar o Sagrado e também de se pensar o panenteísmo como possibilidade de se superar a crise da metafísica ocidental. Nesta perspectiva, no bojo desses objetivos, desponta o duplo processo de sacralização da natureza e da naturalização do sagrado articulado por Thoreau que, ao longo de sua obra, permite não só repensar de forma crítica, a partir das tradições da transcendência do Divino, o colapso ambiental ora testemunhado globalmente, como também permite se pensar as tradições da imanência do Sagrado como alternativa filosófica e soteriológica, refundando a relação humana com o mundo natural não mais a partir de uma distância oriunda de um estranhamento moderno que alijou tanto a humanidade quanto o Divino ou o Ser da natureza, mas como centro a partir do qual se torna possível pensar aquelas já referidas ecologias do Sagrado. É também oportuno frisar que, dada a fluidez, no caso de uma reflexão acerca do panenteísmo, dos limites entre filosofia e religião, esta reflexão possui necessariamente uma amplitude bifronte e uma abordagem interdisciplinar, ao se espraiar necessariamente e de forma híbrida, por aquelas duas áreas do conhecimento.

"Eu vejo, cheiro, saboreio, ouço, sinto Aquele/a imperecível ao qual estamos ligados, ao mesmo tempo nosso/a criador/a, nossa morada, nosso destino, nossos próprios seres"[12]. Este pequeno fragmento, retirado da lavra luminosa de H. D. Thoreau apresenta, creio, uma janela de oportunidade particularmente rica para uma reflexão sustentada acerca do espaço originário da morada física e intelectual humana; são também testemunho de sua genialidade como escritor e, sobretudo, como um dos últimos representantes do cultivo da agora já esquecida *Philosophia Naturalis*, aquele belo e ambicioso projeto que foi sendo paulatinamente abandonado devido à esclerose e ao subsequente engessamento das

12 *A week on the Concord and Merrimack Rivers*, New York: Library of America, 1985, p. 140.

fronteiras agora estanques e incomunicáveis dos saberes na Academia. Contudo, para além de suas inegáveis contribuições como escritor, cientista, filósofo, ambientalista ou teórico político, o seu principal interesse, aquela pedagogia do despertar já aludida, reúne fios não só daquela veneranda tradição de cuidado-de-si da antiguidade clássica ocidental, bem como algumas tradições soteriológicas orientais já mencionadas, como o hinduísmo e o budismo e também daquela pedagogia confuciana do cuidado, um dos alicerces da *Paidéia* civilizacional chinesa. Porém, agora, gostaríamos de sublinhar a sua ascendência intelectual com o mundo do pensamento pré-socrático.

Assim como em Thoreau, quando se pousa o olhar sobre os fragmentos luminosos de qualquer pensador arcaico grego, ele retorna ainda úmido da placenta da recém revelada *phúsis* que envolve as suas palavras. Os *phúsikói*, ou *phúsiologói*, "aqueles que indicam, que cantam a *physis*" - pois o seu pensar ainda é expresso em poesia, uma dentre tantas coisas que nós, contemporâneos acadêmicos desaprendemos de fazer – são de modo justo chamados pensadores arcaicos, por mais de um motivo. São arcaicos porque se encontram junto à fonte original do pensar, tanto diacrônica quanto sincronicamente. Historicamente, aquela *gerousia* do saber crava, fundas e sólidas, as escoras do pensamento ocidental. Experiencialmente, ainda se encontram em *comunio*, em contato direto com a *arché*, a dimensão originária de todo e qualquer evento. São eles pensadores fundacionais e incontornáveis, pois lançaram as bases, perscrutaram e viram – vêem ainda – a fonte donde tudo brota. Seus olhares ainda capturam todo o frescor e a pujança da teia luminosa diáfana da *Phúsis* se pensando, se vasculhando, sendo. Médiuns da *Natura* – e aqui Thoreau se junta a eles – são eles vascularizações da consciência de ser e do Ser. Canais através dos quais a Natureza se expressa, se compreende, se reflete no espelho de si mesma, é somente com olhares baixos e castos que daqueles pensadores originários podemos nos aproximar. Homens de lentos e cuidadosos olhares, de frontes marcadas pelos sulcos esculpidos

pelos elementos aos quais eles se expõem e, em contrapartida, a eles se revelam, suas longas miradas conseguem alcançar e cantar *to holon*, o Todo, um Todo ainda agreste, sem bordas, sem nem as amarras e nem os invólucros e as costuras da compartimentalização esclerosada dos saberes pelas academias; um Todo ainda virgem, ainda selvagem, ainda ilimitado. Este pensamento, ainda não domesticado, que brota deles como os elegantes pinheiros brotam das falésias acobreadas, lambidas pelo turquesa do Egeu, são as raízes dos troncos e ramos sobre os quais o pensamento contemporâneo – senil, sedentário e domesticado – ainda consegue se equilibrar precariamente. Agora somente cacos de uma azulejaria antiga e quase esquecida, soterrada mais funda do que as elegantes colunas dóricas que faziam os antigos templos flutuarem em mármore, cada um dos fragmentos de seus pensares que sobreviveram são lascas de um mosaico cuja riqueza plural só nos podem deixar atônitos quando comparados com a esterilidade soporífera daquilo que alguns atrapalhados inocentes ainda têm a ingenuidade de rotular "filosofia acadêmica contemporânea". Adestrados na tagarelice dos vãos propósitos acadêmicos, a Filosofia não se reconhece mais nas veias saltadas e nervuras que vascularizam a Natureza. Daí a provocação de Thoreau: "ao invés de filósofos, hoje temos somente professores de filosofia...".[13] Segundo ele, agora abrimos livros e nos escapa ler, aprender e gozar das matas, riachos, praias, montanhas e céus noturnos translúcidos, fontes insubstituíveis de todo e qualquer deslumbramento para com a realidade, ponto de partida de todo e qualquer conhecimento. Ainda podemos ver Empédocles cruzando rios e montanhas, perambulando pelo sul da Itália guiado pelo balé dos elementos, amarrados pelo amor (*philia*) e desatados pelo ódio (*neikos*). Ainda causa espanto e nos fascina o olhar do busto de Demócrito, cuja serenidade risonha se desmancha no vórtice de átomos e vazio que só ele enxerga. Ainda nos surpreende o jorro de verdade fecunda que transborda do *Lógos* de Heráclito e do pensar

13 *Walden*, New York: Library of America, 1985. p. 334.

radical – porque ainda bastante próximo da raiz - daqueles pioneiros do pensamento ocidental, moradores dos bosques e das praias isoladas pelas reentrâncias que Bóreas e o Egeu esculpiram. Porém, da Jônia arcaica até as salas de aula das nossas universidades, é forçoso notar que a seiva do pensar coagulou-se. A esclerose das artérias que antes conduziam a ambrosia do néctar que vivificava o pensamento num *continuum* de pensamento, beleza, elegância e ação engessou o pensamento, que foi sendo paulatinamente domesticado, sedentarizado. Restituir, reinstalar a dimensão da verdadeira *historie*, "da investigação", "da busca", retomar o pensamento selvagem, pensar o novo, para além do limite, se lançar ao ilimitado, repensar a *phúsis*, eis, aos olhos de Thoreau – e porque não fazer coro com ele - o permanente desafio da Filosofia como uma pedagogia do despertar: eis, mais uma vez, a incontornável exigência do pensar. Eis, em breve, a tarefa a qual Thoreau se propõe.

Repensar a *phúsis*, esta Natureza que se equilibra numa fina lâmina de geração e destruição incomensuráveis, que explode a cada instante num festival orgiástico de fecundidade e violência mortal, este útero ontológico infinito do qual brotamos como florescimento de consciência, enxerga, escuta, sente, vive e pensa através de nós. A amnésia da nossa condição originária, natural, encontra na Filosofia uma condição de possibilidade privilegiada para levar a cabo este projeto anamnético de re-conhecimento da nossa singularidade. Daí as belas palavras de Emerson, o sábio de Concord, mestre e mentor de Thoreau que lhe calaram fundo e inspiraram: "*gnothi sauton* (conhece-te a ti mesmo) *e o estudo da natureza são a mesma coisa*".[14] É esta imbricação de consciência e natureza que emoldura o pensar Thoreauviano, e as crises acima elencadas que hoje testemunhamos, são essas as crises cuja urgência nos incita hoje, aqui, a explorar a questão do espaço e, corolário filosófico necessário daquele, pensar a ocupação humana do

14 *The American scholar.* Essays and Letters, New York: Library of America, 1983, p. 56.

espaço, da ocupação humana da natureza e os seus desdobramentos filosóficos e políticos.

Em 4 de julho de 1843 T. se muda para uma pequena cabana por ele mesmo construída às margens do lago Walden, distante cerca de três quilômetros de Concord, sua cidade natal. A data é simbólica: trata-se, como se sabe, da data que comemora a Independência Estadunidense e, para Thoreau, marca o seu distanciamento e a sua própria declaração de autarquia e autonomia em relação a um a sociedade por ele percebida como corrupta, maculada pela cumplicidade com um estado escravocrata, beligerante e imperial – lembremos aqui a prisão de Thoreau por se recusar a pagar o imposto para a guerra de usurpação do território mexicano durante a expansão do território estadunidense - uma sociedade, ainda segundo Thoreau, guiada por um modelo econômico injusto e opressivo, sedimentado por um conjunto de valores alienantes, insinceros e falsificadores, amparados numa mecanização e industrialização nascentes que instrumentalizam a tecnologia para finalidades obscurantistas. Resumindo, com a sua ida para as matas, ele claramente marcava o seu distanciamento de uma sociedade em rápido passo para a sua desagregação, da qual Thoreau foi oráculo presciente, se lembrarmos da Guerra Civil que se avizinhava, guerra essa que marcou o colapso societário estadunidense moderno, e por sobre cujas ruínas se constituíram os Estados Unidos contemporâneos. E é exatamente contra aquele obscurantismo que Thoreau testemunhou e se insurgiu, e que re-emerge hoje com novas feições, tanto lá quanto em tantos outros locais do planeta, que vale a pena falar e pensar e refletir sobre aquela pedagogia do despertar autárquica Thoreauviana já mencionada. E são de duas das modalizações desta pedagogia do despertar, da experiência de construção de sua simples cabana, da constituição de sua morada filosófica – para pegarmos emprestada a expressão de Fulcanelli – e de sua dedicação à agricultura auto-sustentável, que eu gostaria de retirar os subsídios que alimentam esta reflexão sobre o espaço natural e a sua

ocupação. Desta constituição arquitetônica e filosófica, eu gostaria de destacar, agora, devido às nossas limitações de espaço, somente alguns poucos elementos para se pensar tanto a arquitetura quanto a agricultura como dinâmicas correlatas no processo de sedentarização humana, tendo como corolário o distanciamento do pensamento humano da reflexão acerca da *phúsis*.

Sintetizando e condensando as nossas perguntas: O que significam a arquitetura e a agricultura e o que ambas possuem em comum? Começando pelo final: ambas são técnicas; ambos são fenômenos correlatos no processo de sedentarização humana. Em primeiro lugar, eu gostaria de explorar a tensão entre natureza e cultura na Arquitetura, cuja etimologia nos ajuda a compreendê-la como a "Arte ou técnica (*Texne*) Original/Principal (*Arche*/*arqui*)", a arte, a técnica que originariamente opera a instrumentalização da ocupação humana na *Natura*, o estabelecimento de morada, da sede, do *domus*; posteriormente, eu gostaria de fazer algumas breves observações também acerca da agricultura (a técnica do "cultivo do selvagem, do agreste", da domesticação e instrumentalização do "*ager*"), ambas, acredito, como já observei, desdobramentos do processo humano de sedentarização, tanto do viver, quanto do pensar.

Como se sabe, a palavra "*texne*" possui uma centralidade decisiva para se pensar tanto a natureza quanto a cultura. Vale a pena demorar um pouco sobre ela e, inicialmente, indagar-lhe a origem. O pedigree da expressão *texne* é rico e antigo, sendo atestado desde muito cedo e em várias línguas do tronco indo-europeu, onde surge, reconstituída, como **TACHS*, se ramificando no sânscrito antigo como *takshati*, "fazer, construir"; no latim como *tego*, "cobrir, ocultar" > (donde o português "tecer, tecido, tegumento"="invólucro, casca"); do grego *teggo*, vem o particípio tectum: "casa, telhado, covil, ninho, escondido". Atesta-se a sua presença também em avéstico, alemão e outras tantas.

Então, quanto ao significado da expressão Arquitetura, esta *ARCHI+TEXNE*, esta "arte originária ou a principal técnica", num certo sentido, a técnica das técnicas, a "*urtechnik*, seria importante começar lembrando o seu caráter de projeto de ocupação, de previdência de constituição de um espaço como refúgio, como abrigo, como morada, talhada a partir da natureza. Daí as palavras de Thoreau que aproximam casa e toca, ele que construiu e pensou longamente no que implica construir/constituir uma morada. Segundo ele, então: "Toda casa é, na realidade, um corredor para uma toca". Ora, como sabemos, tanto casa quanto toca, em grego, estão relacionadas ao vocábulo *ethos*, quando grafado com a vogal *eta*. Neste sentido, enquanto a arte de ocupar, moldar, dar sentido ao espaço natural, podemos, inicialmente, enuclear dois desdobramentos desta mancha semântica literalmente ética: a possibilidade de se pensar a constituição de uma morada, tanto como *poiesis* quanto *práxis*, para utilizar instrumentalmente a bisegmentação aristotélica da ética: nesta perspectiva, (i) como *poiesis*, a morada resulta num constructo, num artefato, num artifício – num talhar humano da natureza e na sua alocação para si, para constituir-se como posse sua, ou seja, como algo distinto do sujeito da ação; e, (ii) assinala, também, do ponto de vista da práxis, um elemento determinante, inseparável da constituição do olhar do seu construtor, agora ocupante/ habitante da morada. Para Thoreau, tal olhar, agora literalmente "domesticado", vale dizer, o olhar oriundo, constituído a partir do domus, da morada/ toca, implicaria, portanto: (i) em primeiro lugar numa modalidade de domesticação da Natureza (lembrando que do latim *domus*, sai a "casa", por conseqüência "aquilo que é doméstico", também o *dominus*, o "senhor", e, mais ainda, *dominium*, o "domínio, o assenhoramento"); portanto, consetaneamente, temos, por causa desta domesticação do espaço natural, (ii) a sedentarização da mirada, i.e., no congelamento do olhar, na coagulação do pensamento, agora constituído a partir de uma *sedes*, "sede", de uma toca/casa. Este olhar, este pensamento,

agora domesticado, agora sedentário, se tornaria, progressivamente, habitual para o habitante, para o ocupante do *domus* e, enquanto olhar habitual e costumeiro, se desliza imperceptivelmente para outro matiz do sintagma "*ethos*", agora escrito com épsilon, que traduz: "hábito reiterado, costumeiro". Resumindo, percebe-se que, para Thoreau, a nossa sedentarização, a nossa domesticação e o nosso distanciamento da Natureza implicam num afastamento não só do pensar mais natural, mais selvagem, mais silvano, como também implicariam num processo de esquecimento e incompreensão acerca da nossa condição originária, literalmente física, agreste. Ao se multiplicarem esses assentamentos humanos, essa malha de assenhoramento, de domínio humano que se sobrepõe sobre a natureza, instaura-se a necessidade de se pensar, agora, não somente a toca, a morada, mas o conjunto delas – o germe do nascimento das *poleis*. Esta progressiva sedentarização eticizante do olhar domesticado, habitual, se espraia então na necessidade de se pensar os *limines* – os limites entre as moradas, os limites dos olhares habituais, costumeiros, implicando, por isso mesmo, na politização do pensamento, na sua artificialização, como foi salientado também pelo saliente Nietzsche: esta eticização progressiva marcaria uma desnaturalização do pensar e, segundo ele, no ambiente arcaico grego, marcaria a histórica ruptura socrática em relação ao pensamento physiológico grego e, num certo sentido, se transformaria na própria História do pensamento ocidental, uma história de progressiva desnaturalização da mirada humana em câmbio de sua eticização, ou, para usar uma de suas expressões favoritas, a sua "valoração". Vale sublinhar, portanto, esta primeira conclusão: a constituição do olhar, determinado pela constituição primeva de uma morada através da Arquitetura, a qual, com outras técnicas, se conjuminariam, num conjunto causal que criaria as condições de possibilidade para que a nossa pertença natural, fisiológica, silvana, portanto selvagem, permaneça nublada, escondida

amneticamente, em nós, humanos, particularizações, vascularizações conscientes, da *Phúsis*. Daí o olhar radical de Thoreau:

> 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.

E o seu corolário: "A salvação do ser humano está no selvagem". Quem fala aqui é não é Diógenes, o cínico, mas Thoreau, o plantador, o cultivador de uma roça de feijões e milho, o agricultor, aquele que "cultiva, cuida, dá forma ao campo, ao *'ager'*, aquele que cultiva o selvagem, o agreste". Como naturalista, arquiteto, agricultor e também agrimensor - sua principal profissão - "aquele que mede, mensura, dá medida e limite ao *ager*, ao selvagem", Thoreau se encontra em posição privilegiada para a sua defesa do "*Ager*", do agreste, do selvagem, principalmente, segundo ele, pela necessidade imperativa de se pensar uma morada humana física e filosófica agreste, no coração daquilo que Thoreau vai chamar de *Wilderness*, o espaço selvagem, de onde, segundo ele, brota a única fonte que possibilitaria a regeneração da vida e do pensamento humano. Daí a sua reivindicação de um pensar e de um agir literalmente "extravagante"; extravagante, compreendido como a necessidade de um "*vagare*", de um caminhar, de um "ir além" ("*extra*") dos limites estabelecidos pelo "*civiles*", pela civilização.

Concluindo: as técnicas civilizacionais nos envolvem e nos desorientam acerca de nossa natureza radical, mais profunda, mais originária: assim como o produto da tecelagem, o tecido (de *tecere*, no latim, "tecer", correlata de *texne*, também!), nos envolve num primeiro

tegumento ("invólucro", "pele", "camada"): do latim, *tego*, ("envolvo, teço", também correlato de texne!), a arquitetura nos envolve sob um "teto" (de "*tectum*", particípio passado de *teggo*, também correlato de *texne*), como se numa segunda pele; A agricultura também marca uma tensão no nosso horizonte civilizacional, um *limines*, um limite, um ponto de interseção, de imbricação, de clivagem entre domínio (de *domus*) humano e o selvagem. A agricultura só se torna possível com o fincar do pé humano ao solo. Do nomadismo caçador e coletor (do "*colere*" latino que nos dá "cuidado, cultivo e cultura") ao nomadismo pastoril, a agricultura, "esse cultivo do *ager*", marca outra dimensão da sedentarização humana. Temos agora o alcance completo da sombra projetada pela face também sombria do infeliz e incompreendido Prometeus ("aquele que pensa antes de agir", o "previdente", num certo sentido "o arquiteto" original – o protótipo do técnico, daquele que domina uma técnica); nosso suposto benfeitor, o qual, segundo Platão, que no seu *Protágoras*, reconta o mythos de Prometheus: preocupado com a assimetria de dons distribuídos às outras criaturas por seu imprevidente irmão Epimetheus ("aquele que pensa depois de agir" – Epimetheus não é, definitivamente, um técnico, um arquiteto!), Prometheus teria nos dado, a nós humanos, a linguagem (que num certo sentido instaura a primeira delimitação do pensar), a arquitetura (a segunda) e a agricultura (a terceira), além de outras técnicas. A figura isolada e desolada de Prometheus sendo pregado por Hefaistos, (não por coincidência o Deus que representa a própria tecnologia encarnada e deificada entre os deuses Olímpicos), num longuínquo cume de um monte nos sertões da Cítia, que, segundo Ésquilo, ficava para além de toda habitação humana, nos oferece uma série de pistas sobre os propósitos das críticas de Thoreau e de sua relativa tecnofobia. "Prometheus acorrentado" de Ésquilo foi a primeira tradução de Thoreau do grego e, com certeza, o fez pensar longamente nos supostos benefícios da tecnologia, ele que, como Prometheus e Hefaistos, dominava várias técnicas, mas que, ao

fim e ao cabo, preferiu fazer uma defesa apaixonada de uma ecologia da imanência, de um pensamento agreste e selvagem.

Daí, se a arquitetura marca o limite da toca, aquela segunda interioridade – o pensar, a linguagem inaugura o primeiro espaço da interioridade, que já assinala num certo sentido nossa segmentação da Natureza - a agricultura marca o limite, o perímetro do alcance extremo do cuidado, do cultivo, humano. Ela marca o terceiro limite; essa progressão de *limines* – de limites impostos pela técnica, literalmente *de-limita* progressivamente o espaço da ocupação humana e delimita, *pari passu*, as esferas da sedentarização e domesticação do seu pensamento; faz-se, portanto, necessário, segundo Thoreau, se pensar o extravagante, o além do limite do perímetro do cultural; seria imperativa, portanto, a necessidade de se resgatar um pensamento "*Peri physeous*", "acerca da natureza" que, ao ir além dos limites impostos pela cultura, implica pensar o selvagem, o ilimitado; faz-se, portanto, incontornável pensar, mais uma vez e sempre, o *apeiron*. Pensar este *apeiron*, este ilimitado, este espaço natural, selvagem, agreste, implica perambular numa permanente tensão de vertigem, cujo ápice ótimo se consubstanciaria, para Thoreau – em boa companhia com Espinoza, os estóicos *et alia*, na experiência daquele despertar, despertar compreendido como o reconhecimento de que nós, humanos, somos, fundamentalmente, Natureza esquecida de si própria. Essa experiência, verdadeiramente soteriológica, tanto em sentido de liberação espiritual quanto em libertação política em seus desdobramentos, é capaz de retificar o nosso infeliz estado de alienação, que pode e deve ser revertido a partir daquela "pedagogia do despertar" por ele mapeada. Essa experiência, a grande experiência humana possível, uma experiência de unicidade com a *Phúsis*, se constituiria, na realidade, numa experiência de recognição, de reconhecimento, capaz de revelar a nossa condição originária já que, segundo um outro pensador selvagem, que habitava os bosques sagrados de Ártemis em Éfeso, "a Natureza ama esconder-se".

Referências

Diogenes Laertius. *Lives of eminent philosophers*. Loeb Classical Library, vol. 185. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

Emerson. R. W. *The American scholar.* Essays and Letters, New York: Library of America, 1983.

Espinosa. B. Ética. Paris: Éditions Du Seuil, 1988.

------. *Tratado da reforma do Entendimento.* Paris: GF Flammarion, 1964.

Nietzsche, F. *Thus spoke Zarathustra*. The Viking Portable,Library. New York: The Viking Press, 1978.

Thoreau, H. D. *A week on the Concord and Merrimack Rivers.* New York: Library of America, 1985.

------. *Collected Essays and Poems.* New York : The Library of America, 2001.

------. *Walden.* New York: The Library of America, 1985.

Os sujeitos que habitam espaços religiosos afro-descendentes mediante a experiência estético-ritual

Profa. Dra. Maria Consuelo Oliveira Santos[1]

KÀWÉ - Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC

Este trabalho é o resultado de uma investigação realizada, durante muitos anos, em comunidades religiosas afrodescendentes no sul da Bahia. Minha preocupação inicial foi com a aprendizagem através dos mitos, ou seja, o que as pessoas aprendiam com os mitos e como interpretavam a presença dos mesmos em as suas vidas. Nesse ínterim, percebi que a saúde era um tema recorrente e, posteriormente, me debrucei sobre o mesmo tentando compreender a relação entre estética e saúde em terreiros de candomblé.[2] Neste caminho consegui estabelecer encontros com temas instigantes, entre eles certos tipos de sujeitos que habitam estes espaços, foco deste texto.

Assim, pude constatar que terreiros de candomblé são espaços culturais híbridos e dinâmicos construídos mediante um sentido de resistência, que se expressa por meio de um tipo de sociabilidade

1 Pertence ao KÀWÉ – Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais Kàwé da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

2 O estudo sobre os mitos foi concluído com um texto dissertativo para o mestrado em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e o estudo sobre a estética da saúde em terreiros de candomblé foi realizado para o doutorado em Antropologia Social e Cultural nas universidades Autònoma de Barcelona (UAB) e Rovira i Virgili (URV) na Espanha. Investigações estas de cunho etnográficos e por meio da observação participante.

peculiar e um modo filosófico de interpretar a vida. Práticas de saúde, de convivência, códigos estéticos, éticos objetivam um viver integrador através de performances rituais contínuas. O convívio com tipos de sujeitos se dá a partir de um viver não disjuntivo e que valoriza as imbricações entre os seres.

Nada mais pertinente que o momento atual para que esta temática seja trazida ao seio dos debates filosóficos. Oportunidade para o reconhecimento de modos distintos de saberes e reconhecimento da alteridade no seio de nossa cultura. Por conseguinte, não se poderia deixar de reconhecer a importância do Seminário Internacional de filosofia – *"O homem e o Espaço"* que possibilitou a divulgação deste tipo de estudo, o que significa reconhecer a necessidade de aprofundamento de perspectivas diferenciadas de interpretação da realidade.

Terreiro é lugar de imbricações simbólico-afetivas

Um terreiro de candomblé é um lugar mítico, de abundante simbolismo e uma estética exuberante em que seres humanos, seres divinos (os orixás) e demais seres estabelecem as mais diversas relações. O geógrafo Tuan (2011:8) assim observa:

> O espaço mítico, plenamente desenvolvido, é mais precisamente descrito como lugar mítico. No pensamento mitológico, norte, sul, leste e oeste não possuem tanto o sentido de "direção", mas de localidades bem conhecidas onde os poderes da natureza residem [...] o povo mítico torna-se espíritos após a morte, esses espíritos continuam a habitar.

Ainda segundo Tuan (1975) à medida que acumulamos experiência em uma parte do mundo começamos a criar laços e a depositar sentidos. Os lugares são, portanto, compostos por experiências não especialmente

relevantes ou extraordinárias. As memórias de cenas cotidianas se acumulam e criam vínculos de afeição entre o indivíduo e o lugar.

Terreiro de candomblé é lugar de afeto, de sensibilidades e de sentir prazer por participar de um ambiente preparado para o encontro com a divindade. O espaço construído está direcionado ao estabelecimento de contato permanente entre o ser humano e o orixá. Vínculos de afeto e respeito são percebidos através do cuidado com todo o ambiente, na organização das festas, na estética dos detalhes simbólicos, seja na arquitetura dos pejis[3] ou *em* um laço de fita envolto em um tronco de uma árvore considerada sagrada. Deste modo, as diversas atividades e expressões estético-simbólicas vão criando vínculos de afeto entre o participante e o terreiro.

Ainda assinala Tuan (1980:114) "A consciência do passado é um elemento importante no amor pelo lugar" e isto se constata nos terreiros de candomblé cuja origem africana permeia a visão do presente através de narrativas históricas e míticas que se atualizam nas ações cotidianas, seja na cor de uma vestimenta, em uma oferenda ou em normas restritivas comportamentais.

3 Peji é o lugar onde são colocados os objetos do orixá. Pode ser interno ou externo, em construções abertas ou fechadas.

Figura 1 – Preparo de um ebó (oferenda) para o orixá Omolu-Obaluaiê

Fonte: foto própria no Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon com as presenças da equede[4] Mukailassimbe e a iaquequerê[5] Onirá, 2008.

É também um espaço que possibilita a vivência em união entre os seus participantes, embora com todos os problemas que um viver grupal pressupõe. Os desentendimentos não invalidam a perspectiva comunitária, pois o grupo sempre encontra um modo de superá-los. Neste sentido uma comunidade de candomblé pode ser vista a partir da noção de *communitas* de Victor Turner (1969). Este antropólogo ressalta que o grupo social enfatiza o sentimento de igualdade, de solidariedade e de vivência em comunhão, no qual todos os participantes estão subordinados às mesmas normas.

4 Equede é um cargo circunscrito às mulheres encarregadas de cuidar do orixá, tanto no momento do transe como de seus ornamentos, insígnias, etc.

5 Iaquequerê - conhecida também como mãe-pequena, a substituta imediata do babalorixá ou da ialorixá. Braço direito de ambos.

O terreiro é uma proposta comunitária que erige uma modalidade de liderança religiosa, o babalorixá ou a ialorixá, que suscita respeito e submissão por parte do participante. Um tipo de liderança que tem o poder a partir do saber, por ser considerada a que sabe mais dentro do grupo e, além disso, por ser uma autoridade ungida pelo orixá. Uma perspectiva de poder em que os limites são tênues na inter-relação entre o espaço do humano e o do divino, cujas normas são estabelecidas mediante essa imbricação que é exatamente o campo de força da autoridade.

Estetização da vida cotidiana

Um dos temas que nos permitem compreender a perspectiva de uma casa de candomblé é o de estetização da vida cotidiana. Uma noção que pode ser vista a partir da estetização da realidade e que ressurgiu com força nas últimas décadas, quando se ressalta a importância da expressão estética associada à experiência da vida ordinária. O próprio Benjamin (1973) já se refere a uma nova hermenêutica na década de 30, retomando o sentido etimológico de *aisthesis*, do grego, que significa sensação, sensibilidade, o que afeta os sentidos e que nos permite relacioná-lo ao sensorial, à sensibilidade, ou seja, ao corpo.

O filósofo italiano Vattimo (1987) reconhece a estetização geral da existência na qual o belo acaba vestindo o cotidiano, a banalidade. Assim, passamos a valorizar a proximidade e os enunciados populares por considerar que toda realidade passou a ser apreciada como uma declaração estética, que se propaga por todas as esferas da vida. Neste sentido, apreciar e viver a experiência do presente é viver a experiência estética. Estética é muito mais que um envoltório – é também um posicionamento ético-político. Lock (1993:139) sinaliza que os estudos etnográficos nos quais o olfato, o gosto, o som e o tato ocupam o centro de atenção, estes abrem novos horizontes para uma política estética fundamentada na experiência. Portanto, os sentimentos, as sensações e emoções formam parte da dimensão estética vivida no cotidiano.

É Overing (1991) que chama atenção para o modelo estético que se distanciou dos diversos contextos e a arte ficou circunscrita à categoria de inspiração, o que promoveu que passasse a ser uma atividade fora do cotidiano. O que a autora defende é o retorno da concepção inicial de estética, mas sem o caráter de categoria autônoma e sim vinculada com a moral e a política, intrínseca às vivências comunitárias dos sujeitos. Overing (2000) ao considerar a compreensão de processos de sociabilidade, entre povos amazônicos, destaca o sentido de comunidade a partir da noção de "estética da ação" na intersecção entre os aspectos moral/correto, que se vincula ao de belo, de prazeroso e agradável nas ações corriqueiras. Uma visão de estética a partir da experiência diária e comunitária que se refere a um sentido de "belo", de prazer e de bem-estar.

Figura 2 – A estética do ambiente que ocasiona bem-estar

Fonte: foto própria, no Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon com a presença do ogã[6] Fadori, 2010.

6 Cargo desempenhado por homens, com uma polissemia de funções, desde cargos administrativos a ritualísticos.

Considero pertinente estabelecer uma ponte entre estas concepções e a noção de estética em um terreiro de candomblé. Nesta perspectiva, constatamos que os candomblés constroem um sentido de "beleza" por meio de suas formas de conviver e mediante interrelações entre os diversos sujeitos e o orixá. Uma perspectiva que nos permite compreender a importância da noção de belo a partir da imbricação do físico e do espiritual. Um modo estético de conceber a realidade e que también inclui o exercício de ações éticas.

Perspectivismo ameríndio e a relação com o candomblé

Nada mais salutar que estabelecer pontes entre saberes e o momento atual é profícuo neste sentido. O convite está aberto à compreensão de outras modalidades de conhecimentos engendrados por grupos sociais, que concebem a vida a partir da integração entre os elementos. Isso fica visível nos grupos cujos seres e os objetos adquirem papéis específicos a partir das interrelações, como é o caso de comunidades ameríndias e religiosas afro-brasileiras.

Para isso, me apoiarei em Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2004, 2016) quando apresenta aspectos sobre o perspectivismo ameríndio. O antropólogo assinala que o perspectivismo é um nome que surge a partir da ideia difundida nas Américas Indígenas, também na Malásia, Nova Guiné, Sibéria e outros lugares, ao considerar que o sujeito humano não é o único sujeito no Universo. O fundo comum do ser é a humanidade. A humanidade se faz em uma aliança com outros seres. A condição de pessoa, de sujeito, não é privilégio de uma espécie, ao contrário, é algo bastante difundido.

No perspectivismo ameríndio a espécie humana não é uma espécie à parte e não é diferente das demais, exceto que todas as espécies são diferentes entre si. A espécie humana é a mais parecida com todos os outros, pois o substrato dos seres vivos é o humano, é humanoide, é

antropomorfo. Antropomorfismo é a tendência a se considerar elementos não humanos com se fossem humanos. Os índios são antropomorfos, pois consideram que toda forma de existência é possuidora de uma dimensão humana.

Viveiros de Castro (2016) relata que mitos ameríndios narram que no início dos tempos todos os seres eram do tipo humano. Os seres tinham capacidades de consciência, de volição, de intencionalidade, semelhantes ao que os seres humanos manifestam hoje. Entre os animais essas capacidades passaram a ser latentes ou se perderam, mas os seres humanos a mantiveram. Nesta medida, os seres humanos foram os que ficaram iguais e o os animais foram os que se modificaram. O humano, portanto, é o fundo desta perspectiva.

Ele também observa que o mundo indígena é movido por outro ideal epistemológico e o paradigma desse conhecimento é de todo objeto é sujeito em potência**.** O conhecimento ideal é aquele que é capaz de determinar no objeto a sua parte subjetiva. A questão não é o que, mas o quem. Para o mundo indígena um processo que não é subjetivável não é interessante. Não é que todas as coisas sejam dotadas de almas, mas todas as coisas podem ser sujeitos em potência. Nessa direção todas as relações são relações sociais.

A partir desta premissa coloca-se em dúvida o fundamento da ontologia ocidental, oficial, moderna que distingue a natureza da cultura, atribui à cultura exclusivamente aos humanos e diz que a natureza é uma e que a cultura é múltipla. Viveiros de Castro igualmente observa que foi este pensamento ontológico moderno que exterminou milhares de indígenas por não serem considerados humanos.

Diante do exposto, percebemos que certas concepções do perspectivismo ameríndio nos permitem estabelecer pontes com o pensamento religioso afro-brasileiro, principalmente quanto à relação entre os seres, materiais ou espirituais, que são sujeitos em potência. Nos terreiros de

candomblé encontramos complexos modos de subjetivação articulados com realidades humanas, divinas, elementos da natureza e coisas. Os rituais são fundamentais quanto à construção de subjetividades, cujas *performances* sustentam um modo de vida envolto por uma profusa estética simbólica.

Durante muito tempo a noção de sujeito ficou restrita ao modelo de supremacia do ser humano frente a outras existências, como fica evidente na famosa sentença de Descartes "cogito ergo sum" cujo centro da vida é o ser humano. No momento em que outras mundividências foram sendo consideradas, a partir de outros códigos de diferentes grupos sociais, constatou-se a amplitude da noção de sujeito como é o caso dos sujeitos que habitam os terreiros.

Tampouco é uma perspectiva de um animismo ingênuo como algo pré-concebido. O que proponho é ressaltar a capacidade criativa dos grupos sociais ao engendrar suas próprias construções de sujeitos e assim delinear um pensar-fazer não disjuntivo. Ingold (2006:9-10) quando se refere sobre a noção de *animacy* das coisas nos diz que não é uma propriedade das pessoas ao projetá-la com a imaginação sobre as coisas, ao contrário, é um potencial dinâmico e transformador no campo dos relacionamentos. Propõe uma antologia anímica que não se baseie em uma questão de crença de um mundo já feito e sim através de um mundo em formação.

Sujeitos que habitam terreiros de candomblé

Para a formação do sujeito em um terreiro de candomblé não se pode deixar de considerar a noção de energia vital, o axé, que existe em todos os seres na existência. É uma energia que pode aumentar ou diminuir a depender das ações e relações. O axé é uma noção próxima à concepção de *mana* que Mauss (1979:123) aponta ser uma força, uma

energia, uma substância que transmite e que se impregna de poder seja uma pessoa, uma coisa ou um elemento da natureza.

Os diferentes tipos de sujeitos estão impregnados de axé como no exemplo do mastro central do barracão, situado no centro do salão principal, lugar onde são realizados os grandes rituais. Quando se inaugura um terreiro existem rituais específicos para plantar, literalmente, o axé no chão embaixo da coluna central. É um ponto de força do terreiro intensificado por rituais realizados com utilização de substâncias e elementos simbólicos que são incorporados ao solo. Considera-se que se forma um lugar que gera força energética aos que convivem nesta ambiente.

Lembremos que durante as cerimônias sempre estão presentes os quatros elementos da natureza, ou seja, o fogo, a terra, a água e o ar, os elementos primordiais da existência considerados geradores de axé e assim imprescindíveis em todas as cerimônias ritualísticas no candomblé.

Figura 3 – Participantes reverenciam o centro do barracão

Fonte: foto Rai Nogueira, 2013.

Ao iniciar o ritual do xirê, a grande roda ritual de dança para os orixás, os participantes homenageiam o mastro central como fica visível na imagem (3) de uma cerimônia no Ilê Axé Ijexá Ejó Aranfejú, situado na cidade de Itabuna, sul da Bahia. Não é mais simplesmente um mastro de madeira. Os fiéis consideram que o mesmo é um dos pontos que ancora a força energética da comunidade. É uma força considerada viva e que interage com todos da casa, portanto um dos sujeitos pleno de axé e de presença significativa no candomblé.

Outro tipo de sujeito é o que denomino sujeito-divino, pois o orixá tem existência no entramado das múltiplas relações. Os orixás se encarnam entre os humanos, se emocionam, aprendem, demonstram poder, exigem, delimitam comportamentos com suas respectivas sanções, compartilham dores, alegrias e curam. Eles estão presentes não somente durante o transe, ponto ápice de sua presença no corpo do fiel, como também nas práticas diárias, nos comportamentos, nas decisões da vida. Os orixás se manifestam nas imposições de normas, nas orientações, nas exigências, nas diversões, nos objetos e nos seres da natureza.

Os participantes têm uma relação tão próxima com orixás a ponto de considerá-los sempre presentes em suas vidas. É comum se ouvir dizer: tenho que pedir uma ajuda a Oxóssi; sonhei com Xangô, que me orientou sobre o que fazer; cuidado com meu pai Oxalá, que pode se zangar muito e assim sucessivamente. Ademais, os sujeitos-divinos são preponderantes na estreita relação com as lideranças religiosas, cuja autoridade é o resultado de uma mescla indissociável com o poder divino. A participação do sujeito orixá é decisiva nos posicionamentos hierárquicos que definem e delimitam o poder no terreiro.

Figura 4 – Peji de Ogum com a sua pedra sacralizada no centro

Fonte: foto própria, no Ilê Axé Ijexá Orixá Olugon, 2008.

Outro exemplo de sujeito no candomblé é a pedra do orixá que é sacralizada mediante rituais específicos. Desse modo, passa a ser considerada como parte integrante da energia do orixá. Quando os fiéis reverenciam os objetos sacralizados é um posicionamento que comprova a força destes sujeitos em modificar a realidade, devido ao poder de seu axé. Em torno dos mesmos se forma uma rede de afeto, atenção e respeito. Os fiéis se esmeram em limpá-los, tonificá-los com substâncias diversas e embelezá-los. Uma atitude comunitária que se concreta em atos estético-ético-políticos.

Mais um tipo de sujeito é orixá que tem seu espírito vivendo em uma árvore. É o orixá Iroko, da nação Ketu. A própria árvore se imbrica com o orixá formando uma unidade. Diante disso, denomino este tipo de sujeito de sujeito-vegetal-divino. Prandi (2001:164) em sua recolecção de mitos afro-brasileiros aponta que “No começo dos tempos, a primeira árvore plantada foi Iroco” e foi através dela que os demais orixás chegaram à Terra. Na África esta árvore é a *Milicia Excelsa* e no

Brasil houve a sua substituição pelo *Ficus Doliaria*. Os participantes prestam homenagem, reverenciam, alimentam e embelezam esta árvore, pois ali mora a divindade.

Como se constata, a potencialidade na construção de sujeitos no candomblé é imensa. Um mundo em formação constante como observou Ingold. Um universo que propicia a interligação com outras existências na medida em que todas as relações são relações sociais e, por consequência, os seres são sujeitos potenciais.

O corpo estético-simbólico do sujeito-participante

As religiões afro-brasileiras são corporizadas por excelência e a perspectiva merleaupotiana nos permite compreender a importância da experiência vivida nos corpos dos sujeitos. Merleau-Ponty (1999:278) delineia a centralidade do corpo em relação à percepção e propõe que a subjetividade seja considerada como uma consciência encarnada, ou seja, o corpo como instituinte do conhecimento. A partir daí é colocada em cena a noção de corpo-sujeito. Ao rechaçar o formalismo da consciência, o corpo se transformou no sujeito da percepção:

> Nós reaprendemos a sentir nosso corpo, reencontramos, sob o saber objetivo e distante do corpo, este outro saber que temos dele porque ele está sempre conosco e porque nós somos corpo. Da mesma maneira, será preciso despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo. Mas, retomando assim o contato com o corpo e com o mundo, é também a nós mesmos que iremos reencontrar, já que, se percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção.

Quando entramos em um terreiro de candomblé fica patente a importância do corpo para esta religião. Os corpos dos participantes são cuidados em rituais específicos de cura, de autoconhecimento, na limpeza constante com banhos de ervas, na atenção com a cabeça, um dos pontos de grande energia e onde vive a divindade de cada sujeito, no embelezamento com as roupas de festa e assim uma miríade de situações. O transe é o momento ápice de encontro com o orixá, pois se considera que o sujeito-divino integra-se com o corpo do participante e o transforma na própria divindade. Não poderia haver situação mais evidente da força do corpo nesta religião que a imbricação total entre o sujeito-participante e a divindade.

Figura 5 – O corpo do axogum[7] adornado para os rituais

Fonte: foto própria, do axogum Zamaiongo, do Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon, 2011.

7 Axogum, conhecido por faca, é o responsável pelo sacrifício de animais que são oferecidos ao orixá e que também servem de alimento aos participantes. É uma das autoridades muito respeitadas nos terreiros.

O candomblé constrói um corpo estético-simbólico cujas marcas da presença do orixá estão presentes nos diversos sinais, sejam naqueles realizados em rituais de iniciação ou nos gestos de aceitação e respeito às autoridades terrenais e divinas, a exemplo de um ajoelhar-se diante de uma autoridade e beijar as suas mãos.

É um corpo que se transforma para o contato mais íntimo com a divindade e cuja estética simbólica sustenta uma filosofia de vida. Desse modo, os corpos estão permeados de simbolismos nos gestos e performances que concretizam a presença do orixá no corpo de cada participante. Por isso o corpo tem que ser cuidado, curado, auto-estimado e embelezado para que o encontro entre os dois sujeitos seja uma constante. Uma relação profunda de afeto que se expressa desde os atos mais corriqueiros aos grandes rituais.

Considerações finais

É por demais sabido que estamos passando por um processo de reconsideração de nossas origens, principalmente em relação aos conhecimentos afro-brasileiros e indígenas. Mas não é nada fácil aceitar o outro, embora os discursos de enaltecimento da alteridade estejam bastante disseminados. É um fato que o saber afro-brasileiro foi preservado de modo dinâmico em comunidades religiosas, mas não é fácil a sua aceitação e compreensão, principalmente por certos setores sociais que ainda conservam ideias negativas pré-concebidas sobre as religiões afro-brasileiras.

Ou nos debruçamos sobre o modo de interpretação da realidade através da ótica religiosa afro-brasileira ou estaremos deixando de lado aspectos significativos do conhecimento afrodescendente. Mas isso não implica em aceitação de pressupostos dessas religiões no seio de nossas vidas e tampouco eliminação da crítica às ações de qualquer

grupo social. O que se requer é a compreensão e respeito pelo diferente que faz parte da história e da cultura brasileira.

Assim, um dos propósitos deste trabalho foi o de evidenciar que a abertura para a intercomunicação entre os saberes nos permite romper distâncias. A cada dia nos damos conta que as investigações que são realizadas em inter-relação com diferentes perspectivas nos permitem configurar noções mais abrangente sobre certas realidades sociais. A própria noção de sujeito nos possibilita constatar um dos aspectos de conhecimentos integradores e, inclusive, contemporâneo no sentido que certas disjunções que estamos tentando fazer desaparecer são aspectos bem resolvidos entre indígenas e afro-descendentes.

A tentativa de verticalização desta modalidade de conhecimento pressupõe o reconhecimento de outros mecanismos sociais e que podem ser estudados por diferentes perspectivas. Que ultrapassemos a folclorização do conhecer de origem africana e nos adentremos em sua epistemologia. Que possamos sair do esquema tão difundido de que religião é somente questão de fé para passarmos ao patamar de considerar a religião também como concepção de vida, interpretação da realidade, lugar de encontro, de construção de sentido e conhecimento. A Filosofia e a Antropologia, por exemplo, podem nos permitir estabelecer profícuos diálogos nos instigando a novas discussões em direção ao rompimento de cristalizações de ideias e ações, que tanto nos distanciam.

Referências

BENJAMIN, Walter. “La Obra de Arte en la Época de su Reproductibilidad Técnica”: In. *Discursos interrompidos I***.** Madrid, 1973.

INGOLD, Tim. “Rethinking the Animate, Re-Animating Thought”. London, *Ethnos*, v. 71, n. 1, p. 9-20, 2006.

LOCK, Margaret. “Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge”. Palo Alto, USA, *Annual Reviews Anthropology*, 22, p. 133-55, 1993.

MAUSS, Marcel *Sociología y Antropología.* Madrid: Tecnos, 1979.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

OVERING, Joana. “A Estética da Produção: o Senso da Comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”. São Paulo, USP, *Revista de Antropologia*, n. 34, p. 7-33, 1991.

_____. “The Efficacy of Laughter: The Ludic Side of Magic within Amazonian Sociality”. In OVERING, Joanna e PASSES, Alan (coords.) *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London/New York: Routledge, 2000. p. 64-85.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

TUAN, Yi-Fu. Place: na experimental perspective. *Geographical Review*, v. 65, n. 2, p. 151-165, abril, 1975.

_____. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Tradutor: Difel. São Paulo: Difel, 1980.

_____. Espaço, tempo, lugar: um arcabouço humanista. Niterói: *Geograficidade*, v. 1, n. 1, p. 8-19, 2011.

TURNER, Víctor W. *El proceso ritual: estructura y antiestructura***.** Madrid: Taurus, 1969.

VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura Posmoderna.* Barcelona: Gedisa, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Rio de Janeiro: *Mana*, v. 2 n.2, oct., p. 115-144, 1996.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena: Rio de Janeiro: *o que nos faz pensar*, n. 18, set., p. 225-254, 2004.

_____. O pensamento indígena amazônico. São Paulo: IFSC/USP. Programa Ciência, 16/06/2009, youtube. Disponível. em: <www.youtube.com/watch?-v=E7lOjgpql9Y>. Acesso: 10 nov. 2016.

Amor e sentido do mundo, presenças e distâncias

Prof. Dr. Dax Moraes

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Feliz seria amante que a adorar um Sol se atrevesse, se ele fazer breve a ausência pudesse.

(Calderón de la Barca, *A filha do ar*, I, I, Menón)[1]

Mas que a eternidade possa existir no próprio tempo da vida é o que vem provar o amor, cuja essência é a fidelidade no sentido em que dou a esta palavra. Em suma, a felicidade!

(Badiou, *Elogio do amor*, IV)[2]

Camus, ao fim da terceira parte de seu romance *A peste*,[3] diz que o amor não sobrevive quando há apenas o presente, quando não há futuro e, apesar da memória, não há passado. Ele parece estar certo. Mas em que sentido? Parece que o amor tem, para as pessoas em geral, algo em comum com o trabalho – ou melhor, com o *serviço*. Os "serviços" do amor são, também em geral, o que supostamente lhe "dá futuro", sem o que as lembranças se tornam insípidas, se não dignas de esquecimento. Dito de modo mais simples, o amor costuma ser vinculado a uma "constância nas ações", a um "prestar atenção e cuidar", a um expediente de "manutenção". Talvez por isso a dedicação pareça ser

1 CALDERÓN DE LA BARCA, 2004, p. 26.

2 BADIOU; TRUONG, 2011, p. 54.

3 CAMUS, 2005, p. 166 *et seq.*

requerida como uma "perfeição no amar", uma vez que nela se tem garantida uma ocupação regular e, ao mesmo tempo, uma justificação da rotina, pouco importando o quão mecânica e superficial possa ser a execução das tarefas. Talvez por isso, também, o amor seja como uma criança – como o que "tem tudo pela frente" tanto quanto fugidio seja tudo o que tem atrás de si. Mas o futuro de que o amor precisa, ou melhor, que ele requer como algo que lhe é essencial, nada tem a ver com um "ter pela frente". Pelo contrário, o ter-algo-a-fazer como se se tratasse de algo a construir e acrescentar é completamente alheio ao amor e, antes, o afasta, justamente em virtude de seu caráter de sempre-atual, sempre presente. Os afazeres que "ocupam nosso tempo" igualmente nos distraem do amor; mesmo os "serviços do amor" podem nos distrair daquele a quem se os dedica.

Mas ter o amor sempre presente não é o mesmo que ter o amado sempre presente, pois o amado eventualmente se ausenta e nenhum esforço por sua demora pode ser absolutamente bem-sucedido. Desse modo, "quando há apenas o presente", isto implica o intermitente vazio de presença do que se ama. Por isso mesmo escreve Camus que "o amor requer um pouco de porvir"[4]. Por um tempo a memória é como o regresso do que está ausente, mas a dolorosa rotina da ausência do amado suprime juízos de valor, impõe uma resignação sem ilusões, colocando o amor em inércia, inutilizável, estéril e pesado para se carregar, e, não se tirando dele benefício algum, o amor se torna "uma paciência sem porvir e uma espera liquidada"[5]. A insistência da ausência elimina assim, progressivamente, futuro e passado e, como que por um sentido interno, o amante sempre busca contornar esse tempo doloroso aumentando a frequência dos encontros, até porque a ansiedade pelo tempo do (re) encontro o empurra para isso – é a vontade na ausência do amor, que

4 *Ibidem*, p. 168.

5 *Idem*, *ibidem*, p. 170.

nos move ao seu encontro na medida em que memória e segurança pelo porvir (que supostamente o poderiam manter presente) começam a falhar: primeiro, para um mesmo objeto determinado; depois, para um objeto qualquer, ainda que imaginário. Na separação demasiadamente prolongada do que se ama, ainda que se o conserve presente na lembrança, a imaginação se torna insuficiente até que se perca a própria memória. É como o esquecimento dos mortos: o amado como que perdera sua "carne". O amor adquire então uma figura abstrata, segundo Camus. Acontece que Camus se refere também àqueles que, ainda vivos, na separação, são como os mortos para nós – podemos concluir. Trata-se de que, quando o retorno para junto do vivo se torna tão remoto quanto para junto de um finado, uma indiferença gradualmente nos assalta no silêncio. Com a maior frequência isso ocorre entre os amigos: de tanto tempo sem se ver em virtude de diferentes rumos tomados pela vida de cada um, podemos nos flagrar constatando que nos esquecemos de alguém de modo tão radical como se esse alguém jamais houvesse existido – daí, um estranho e embaraçoso sentimento íntimo de surpresa. O belo romance de Hesse, *Amizade*, nos oferece um quadro do quão insignificante pode se tornar a melhor amizade em meio aos extravios e desencontros na vida.

Ocorre também que essa ausência se dá cotidianamente, não apenas entre os vivos em geral, mas entre os que coabitam, e com frequência ainda maior. Jean Tarrou, no final do quinto capítulo da quarta parte do mesmo romance de Camus, declara mesmo a total impossibilidade de ter alguém sempre presente, mesmo em pensamento:

> E no fim das contas, percebe-se que ninguém é capaz realmente de pensar em ninguém, mesmo na pior das adversidades. Pois pensar realmente em alguém é pensar nele minuto a minuto, sem ser distraído por nada, nem pelos cuidados domésticos, nem pela mosca que voa, nem

> pelas refeições, nem por uma coceira. Mas sempre há moscas e coceiras. Eis por que a vida é difícil de viver.[6]

Não se deve ler aí um mero exagero oriundo de um ideal impossível de atenção absoluta ao amado. O importante é observar que o sempre do amor não pode dizer respeito a uma contemplação fixa como aquela que se diz dedicarem os anjos ao Criador em perpétuo louvor. O amor pertence a um domínio essencialmente incompatível à vida humana *cotidiana*, deve-se admitir, mas isso de modo algum quer dizer que não pertença ao mundo humano, apenas ao divino. Ao invés de se concluir que o amor pertença a outro mundo, a outra realidade que não a nossa, deve-se antes meditar sobre as possibilidades concretas e autênticas de o amor, com seu tempo próprio, pertencer ao humano. Para tanto, é necessário pensar o homem para além de suas ocupações e compromissos, bem como de sua erótica curiosidade pelo que a cada dia se lhe oferece de "interessante". Eis do que depende a possibilidade de um verdadeiro amor humano, não da "existência" do divino. Trata-se de uma possibilidade existencial.

Sendo assim, o amor verdadeiro e profundo não se confunde de modo algum com exigências tais como a de uma "frequência" meramente exterior, pois o sentimento que nisto se baseia tem como destino certo apenas um esquecimento que virá cedo ou tarde, se não precedido pela própria morte. Pelo contrário, uma atenção exagerada ao que está ao redor, ao menos quando suscita ocupações e prazeres, adesão a meios e fins, como disse, antes afasta do que acolhe o que é digno de acolher de modo próprio e, nesse sentido, talvez Arendt esteja mais certa ao dizer:

> Em sua separação essencial em relação ao mundo, o pensar sempre se dedica apenas ao ausente, a questões ou coisas subtraídas à percepção imediata. Se, por exemplo,

6 *Idem*, *ibidem*, p. 218.

> encontra-se um homem face a face, ele é percebido de fato em sua corporeidade, mas não se *pensa* nele. Se se pensa, já se interpõe um muro entre os que se encontram, secretamente se distancia o contato imediato. Para se aproximar pelo pensar de uma coisa ou, antes, de um homem, eles devem se manter distantes da percepção imediata[7].

Fica claro nesse trecho o que antes já foi dito sobre a dedicação: *que ela nos desvia daquilo mesmo a que nos dedicamos*, na medida em que o encobre sob o véu da exterioridade do que se *faz*, ao passo que, na ausência, é-se capaz de tornar presente a si aquilo que nesse ínterim jamais escapa à visão. Mas é justamente disso que lança mão a avidez por diversões e passatempos a fim de evadir-se do próprio vazio, da falta de amor, do desinteresse por si e pelo que quer que seja: "o passatempo não tem objetivo algum, porque o que nos interessa não é a atividade ou o objeto com que nos ocupamos, mas a ocupação em si mesma [...] porque isso nos livra do vazio do tédio [e,] plenamente ocupados, o tempo desaparece em favor daquilo que o preenche"[8]. No caso do amor ocorre algo análogo às distrações e serviços que dele se distinguem essencialmente: o contato direto com o amado, na medida mesma do prazer que proporciona e até mesmo quando há desentendimentos, nunca *deixa ver* com tanta clareza o sentido profundo e essencial da ligação quanto a ausência o permite, visão esta a que se dá o nome de "saudade".

E assim retorna a questão do tempo: a saudade – sentimento móvel e híbrido que sempre se dirige do mais doce ao mais amargo – gradativamente exige com maior veemência o reencontro, sendo por meio dela que ansiedade e tédio, desejo e melancolia, entre outros, assaltam de modo feroz o amor impondo-lhe, à medida que a presença

7 ARENDT, 1987, p. 227. Uma versão do texto foi enviada a Heidegger por carta em setembro de 1969 (v. LUDZ, 2001, p. 137).

8 SVENDSEN, 2006, p. 130.

cede à ausência, o ímpeto de querer possuir e reter. Na saudade, dito brevemente, o tempo tende a parecer o arqui-inimigo do amor. A saudade tende logo a se converter no que não se quer sentir, mas, quando se deixa de senti-la, trata-se de um péssimo sintoma. Não que a saudade seja um mal – ela é produzida por uma visão do sentido do amor –, mas o tempo é em meio a ela experimentado de maneira "perigosa", ambígua, que apela ou pode apelar ao que há de mais mesquinho e egoísta em um indivíduo, oferecendo à vontade, como motivo, a dispersão. Prefiro, porém, deixar descansar esse assunto, até porque essa saudade é mero subproduto da ausência e do "passar" das coisas, um subproduto psicológico derivado de uma experiência meramente exterior do tempo e da presença ou ausência do que se ama, não sendo à toa que ela possa produzir tamanha perturbação. Tal perturbação, por sua vez, é signo de uma autêntica impotência.

> A fala do passar do tempo exprime a seguinte "experiência": o tempo não se deixa deter. Essa "experiência" só é, portanto, possível com base numa vontade de deter o tempo. Isso implica um aguardar impróprio dos "instantes", que *esquece* os instantes que escapolem. O *aguardar* que atualiza e esquece a existência imprópria é condição de possibilidade da experiência vulgar do passar do tempo.[9]

Constatada a impotência perante o não-chegar do que se espera na saudade, cujo advento se torna mais e mais "atrasado", o objeto da saudade, arrastado pelo tempo das coisas, é finalmente *ressentido* e, junto com tudo que se foi, quer a vontade esquecê-lo como se jamais houvera sido antes.

Merleau-Ponty contribui para que façamos distinção entre o "tempo das coisas" e o "tempo do amor", segundo prefiro chamar, pois o

9 HEIDEGGER, 2014, §81, p. 522. V. tb. §68a, p. 424-425.

amor, jamais podendo se dar como algo perceptível no exterior ou vivido a partir de fora – apenas suas expressões podem sê-lo –, é um não-objeto por excelência, o que faz do amor não apenas algo não-objetivo como também, a rigor, não-subjetivo. Por isso mesmo o amor não se demora graças ao "tempo das coisas" e suas "leis", o tempo histórico (cronológico vulgar) pelo qual se mede a vida dos homens, a saber, o tempo impessoal e "comum a todos" conforme os ponteiros dos relógios. Sua duração histórica depende de uma duração cuja natureza é inteiramente outra, aquela segundo a qual toda experiência temporal se estrutura.

> O tempo que passa não leva consigo os objetos impossíveis, não se fecha sobre a experiência traumática, o sujeito permanece sempre aberto ao mesmo futuro impossível, se não em seus pensamentos explícitos, pelo menos em seu ser efetivo. [...] Continuamos a ser aquele que um dia se empenhou nesse amor de adolescente, ou aquele que um dia viveu nesse universo parental. Percepções novas substituem as percepções antigas, e mesmo emoções novas substituem as de outrora, mas essa renovação só diz respeito ao conteúdo de nossa experiência e não à sua estrutura; o tempo impessoal continua a se escoar, mas o tempo pessoal está preso. Evidentemente, essa fixação não se confunde com uma recordação, ela até mesmo exclui a recordação enquanto esta expõe uma experiência antiga como um quadro diante de nós e enquanto, ao contrário, este passado que permanece nosso verdadeiro presente não se distancia de nós e esconde-se sempre atrás de nosso olhar em lugar de dispor-se diante dele. [...] Eu alieno meu poder perpétuo de me dar "mundos" em benefício de um

> deles, e por isso mesmo este mundo privilegiado perde sua substância e termina por ser apenas *uma certa angústia*.[10]

Desse modo, na recordação, assim como em todo "pensar objetivo" e em todo "sentir imediato", há um objeto *diante* de um sujeito, mas isso não é o mesmo que ter presente o que é amado "*atrás* de nosso olhar". Um modo talvez mais simples de se compreender isso é o seguinte: lembrar-se de algo é como ouvir o eco de uma voz que já se calou, ao passo que o amor que ainda vigora em seu por-vir como ter-sido, tornando-se sempre-presente, longe de ser um estado momentâneo de desligamento face ao que se tem ao lado aqui e agora, dá o tom e o ritmo de toda experiência, isto é, faz com que a todo tempo se veja, toque e considere as coisas à nossa volta com os olhos do amor *como* se seu objeto estivesse junto a si aqui e agora. Como disposição existencial, o amor dá o tom, o sentido do mundo. Assim se exprime Werther em 6 de dezembro, dias antes de sua morte:

> Esteja eu acordado ou sonhando, invade toda a minha vida. Aqui, quando fecho os olhos, aqui, *atrás de meu rosto*, onde se concentra a visão interior, estão sempre os seus olhos negros. Exatamente aqui! Não consigo explicar. Se fecho as pálpebras, eles aí estão; estão diante de mim, em mim, como um abismo; dominam todos os meus sentidos"[11].

Antes de rotularmos o escrito do célebre personagem de Goethe como "romântico", na tentativa de desqualificar seu sentido mais profundo e pô-lo de lado, devemos considerar a apropriação indevida pela fraseologia impessoal dos amantes como algo que, na melhor das hipóteses, procura dar conta desse "não conseguir explicar". Afinal, uma visão atrás dos olhos, atrás do rosto, à parte qualquer conotação científica que aqui não se enquadra, nada mais é do que um *nonsense* do

10 MERLEAU-PONTY, 2011, p. 123-124.

11 GOETHE, 1999, p. 103; grifo meu.

ponto de vista da razão, o qual, por sua vez, justamente por isso, é digno de meditação mais profunda – uma meditação sobre o inefável que, na linguagem pública, procura ganhar voz e lugar no mundo. Considerado esse parêntese, retomemos o curso...

Sempre presente é o tempo do amor, e *nisto* consiste seu ser-para-o-futuro como por-vir de um ter-sido, *não* em que haja uma promessa de permanência física ou constância meramente exterior conforme uma medida cronológica. De acordo com essa perspectiva, não há ausência verdadeira, apenas uma falta de algo exterior pela qual, uma vez alienado do amor e seguindo o desejo, o amante tende a se deixar levar pelo vazio aparente a cada vez que seus olhos só se voltam para *fora*, para o que sua representação lhe oferece de "objetivo e real". Assim, o "não está mais aqui ao meu lado" desvia o olhar do amor para onde ele jamais pode ser encontrado como tal. Por sua vez, a necessidade de futuro é suprida no interior do próprio amor na medida em que se o tem *presente a si*, o que só é possível se se o permite estar presente *em si*. Mas tal necessidade não é suprida por um desejo, ou seja, não consiste em querer para depois, em planejar e em esperar; tal futuro é *vivido* quando e enquanto a ligação vige, quando a distância exterior não encobre a extrema proximidade que os filósofos de todos os tempos tenderam sempre a entender mal, como *conjunção "real"*. Essa proximidade não é em nada similar à proximidade dos corpos nem a uma antecipação do futuro pela imaginação nem a uma fusão espiritual. Em uma carta a Arendt de 4 de agosto de 1970, Heidegger esclarece: "O futuro enquanto 'o que vem ao nosso encontro' [...] é hoje uma frase do 'impessoal' que não diz nada. No 'presente prolongado'", que não passa da expectativa de cumprimento de um processo, "o por-vir é bloqueado, isto é, no fundo já 'suprimido'"[12]. Isto porque ser-para-o-futuro diz *liberdade e abertura*, enquanto que todo plano e toda expectativa constituem tentativas de antecipação ou

12 LUDZ, *op. cit.*, p. 148.

mesmo predeterminação do que se seguirá. Isto se esclarece pelo fato de que, na espera, se abandona o possível como tal em nome de uma determinação real que já esteja, segundo essa espera, por se efetivar. Portanto, ideal e real pertencem à mesma "lógica" de representações que, nesse ínterim, não dão conta do *essencial*. Embora seja uma carta tardia, já se pode ler no §53 de *Ser e tempo*, de 1927:

> Toda espera compreende e "tem" o seu possível comprometido com o se, o como e o quando ele se realizará enquanto algo simplesmente dado. Esperar não é apenas desviar ocasionalmente o olhar do possível para a sua realização, mas é, em sua essência, *esperar por ela*. Também na espera se dá um abandono do possível e um tomar pé no real, no qual se espera o esperado[13].

É evidente que se trata de uma atitude comum aos idealizadores, por exemplo, do amor sem sofrimento, cujo caráter idealista de modo algum contradiz seu "realismo", isto é, seu *desejo de realização*. Todavia, em semelhante obscurecimento do amor e sua liberdade (indefinição), *deseja-se* em verdade algo que jamais pode ser para sempre: um amor conformado ao "tempo das coisas", não em seu próprio tempo. Querer o amor "real" é como querer mais do que sua finitude, é querer desde logo seu *fim* pelo cumprimento daquilo que o mero "ideal" supostamente deveria realizar. A realização é o fechamento, a clausura de tudo que se pretenda verdadeiro, o fim e a morte de todo vigor. Ou seja, nenhuma proximidade se pode obter por projeções ou esperanças, neste mundo ou em outro, senão aquela de uma tentativa aniquiladora de fusão, que, aliás, é antes uma ruína do que uma conquista.

Mais algumas palavras sobre a proximidade dos corpos... Como Heidegger também nos ensina em *Ser e tempo*, meros corpos jamais se

13 HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 338-339.

tocam pelo simples fato de um nada ser para o outro – para que haja proximidade, é necessário que o aproximado seja algo para aquele que se aproxima. Por exemplo, enquanto caminho em direção ao ponto de ônibus, não é esse ponto de ônibus que se torna próximo e aproximado de "meu presente", pois jamais pode vir a meu encontro, mas sou eu a unilateralmente me aproximar dele – apenas para mim há distâncias a percorrer e tempo a despender. Nesse mesmo sentido já foi dito, por Lacan, que a união dos corpos no sexo é como que imaginária: não são os corpos que se unem no prazer produzido pelo amor, mas os amantes, cujos corpos não passam de um muro para sempre intransponível que se pretende, no clímax, romper. Por isso também se deve ter em conta que, quando o prazer não é produzido na vigência do amor, não passa de um fato fisiológico, cuja diferença se percebe claramente de acordo com a rapidez com que os ânimos se alteram: em um caso se encontra uma espécie de paz; em outro, no extremo, a vontade de vestir-se e ir-se embora. O corpo até então desejado caiu em desinteresse. Sendo apenas para os amantes que eles mutuamente se tocam, é perfeitamente possível que, no caso extremo de uma total ausência de interesse pelo parceiro, o indivíduo não se sinta de modo algum "tocado" pelo outro, justamente porque o outro, nesse caso, nada é para ele, e – fato curioso – se sou eu a me encontrar nessa situação, o sentimento de ausência pode ter a mim mesmo como seu objeto, e tal ausência é tão *verdadeira* que pode ser *vista* pelo outro através mesmo do corpo que jaz ali diante e, em mim, deflagrar um embaraço ou mesmo um nebuloso sentimento de culpa ou melancolia. Isto, enfim, quer dizer: *a verdadeira ausência consiste não na falta de um corpo presente, mas no desinteresse radical que pode até mesmo desmascarar a superficialidade do corpo percebido como real.* Se, portanto, no amor, o amado jamais se ausenta, não havendo, portanto, o que propriamente esperar, na falta do amor nenhuma proximidade física pode suprir essa lacuna, de nada adiantando arranjar-lhe objetos

de satisfação que nada mais satisfazem além dos próprios impulsos narcísicos.

Todas essas diversificadas considerações, cuja unidade intrínseca pode ainda não ser evidente, devem ser, ao menos por enquanto, suficientes para que se compreenda que o tempo não é a mera relação entre coisas, senão de modo derivado e "objetivo/abstrato". Como acabamos de ver, o mesmo também é válido, por conseguinte, para o espaço. O tempo é antes de tudo relativo aos modos como imediatamente se vive ou se "deixa de viver" ocupando-se com distrações, ao que pertence ao tom e ao ritmo da vontade *no* amor e "fora" dele. Nesse sentido, o tempo é essencial ao amor, por um lado, uma vez que toda relação de amor carrega em si uma relação com o tempo. Por outro lado, e isso mesmo o indica, o fato de o tempo ser uma dimensão *estrutural* de nossa existência e, por conseguinte, elemento constitutivo de toda experiência, permite-nos concluir que são as relações de amor que propriamente o anunciam em sua relatividade originária à vida, ou seja, como temporalidade independente de toda mensuração. Desse modo, assim como o tempo da Física é espacializado, o tempo de que agora se trata deixa marcas na própria vivência de proximidade/presença e distância/ausência, "abrindo espaço" ou "fechando-o" para nós e nossas ações – mais do que isso, para nossa própria presença ou ausência a tudo a nossa volta. É o amor a permitir uma "liberação" do "tempo" exterior. O tempo traz consigo a possibilidade; o amor, a liberdade. Com amor nos encontramos orientados segundo um horizonte próprio; sem amor, determinados pelo alheio impessoal ou, simplesmente, desorientados de nós mesmos, o que, em última instância, dá no mesmo. Um e outro – amor e tempo –, contudo, aparecem muitas vezes como "males", revelando a necessidade de determinação, apoio e segurança na vida cotidiana, mas isso não se dá em virtude do próprio amor e *seu* tempo, mas de experiências impróprias da temporalidade meramente exterior dos objetos.

Referências

ARENDT, H. Martin Heidegger faz oitenta anos. In: ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. Companhia das Letras, 1987. p. 221-230.

BADIOU, A; TRUONG, N. *Éloge de l'amour.* Paris: Flammarion, 2011.

CALDERÓN DE LA BARCA, P. *La hija del aire*. Buenos Aires: Losada, 2004.

CAMUS, A. *La peste*. [S.l.]: Gallimard, 2005. (Collection Folio).

GOETHE, J. W. von. *Os sofrimentos do jovem Werther.* Trad. Leonardo César Lack. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo.* Trad. rev. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSF, 2014.

LUDZ, U. (Org.). *Hannah Arendt-Martin Heidegger*: correspondência 1925/1975. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção.* Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: M. Fontes, 2011.

SVENDSEN, L. *Filosofia do tédio.* Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006.

As bases pitagórico-platônicas da relação homem-espaço no suprematismo russo

Prof. Dr. Edrisi Fernandes
PPGFIL-UFRN; UNESCO/Archai-UnB

O que este trabalho não é

Antes de principiar o desenvolvimento deste trabalho, considero importante assinalar meu distanciamento em relação a três abordagens. Primeiramente, aquilo que entendo como sendo a tradição pitagórico-platônica russa extrapola as dimensões da influência da "Escola Filosófico-Matemática Moscovita", de Nikolai Bugáev, Pável Nekrásov e outros "pitagóricos de Moscou"[1]. Em segundo lugar, considero pouco importante para a abordagem aqui desenvolvida a proposição, por John Milner[2], de que a arte suprematista de Malévitch expressa um geometrismo rigoroso e universal baseado em antigas unidades de medidas russas não-decimais, como o *arshin* (28 polegadas; 71,12 cm) e o *vershok*

1 Sobre estes, veja-se Ilona Svetlikova, "Московские пифагорейцы/ Moskovskiye pifagoreĭtsy" ["Os Pitagóricos de Moscou". Em: S. N. Zenkin (ed.), Интеллектуальный Язык Эпохи: История идей, история слов/*Intellektual'nyĭ Yazýk Epókhi: Istoriya ideĭ, istoriya slov* ("A Linguagem Intelectual da Era: História das ideias, história das palavras"]. Moscou: Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2011, pp. 117-141; *The Moscow Pythagoreans: Mathematics, Mysticism, and Anti-Semitism in Russian Symbolism*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan US, 2013.

2 John Milner, *Kazimir Malevich and the Art of Geometry*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1996.

(1÷16 *arshin*; 4,4 cm. Plural: *vershki*)[3], embora reconheça a relevância da revisão que Milner fez de diversas tradições de representação espacio-temporal na arte da Europa Ocidental e da Rússia, bem como das teorias matemáticas e físicas que podem ter influenciado o desenvolvimento do Suprematismo. Em terceiro lugar, assumo desde já a opinião de que aquilo que Jean-Claude Marcadé[4] apresentou como "a formação de uma filosofia suprematista" implicou em uma ocultação ou despiste proposital, por parte de Malévitch, em relação a outras correntes filosóficas com as quais esteve de alguma forma ligado[5], e das quais, por razões variadas e em circunstâncias não menos diversas, quis se distanciar nos seus escritos privados ou públicos enquanto construía, junto com o "Suprematismo", sua "fenomenologia apofática" (MARCADÉ, 2015: 10 n. 4)[6], seu "'pensamento transmetafísico' em busca de uma nova relação

3 Meu distanciamento crítico aqui guarda relação com aquele de Yve-Alain Bois em "Back to the Future – The New Malevich". *Book Forum*, inverno de 2003; em <www.bookforum.com/archive/win_03/bois.html>. Cf. ainda GAMWELL, 2016: 519-20 n. 59. Para uma avaliação das relações matemáticas entre Florensky e as vanguardas russas do início do séc. XX q. v. Anke Niederbudde, *Mathematische Konzeptionen in der russischen Moderne: Florenskij – Chlebnikov – Charms*. Munique: Otto Sagner, 2006 (Niederbudde também avalia a interpretação florenskiana do "pitagorismo", esp. na p. 25).

4 Kazimir Malévitch, Écrits, vol. 1, trad. e apresentação Jean-Claude Marcadé. Paris: Éditions Allia, 2015, vol, 1, pp. 7-10 ("Le pinceau et la plume chez Malévitch: de la formation d'une philosophie suprematiste").

5 É importante apontar em relação a Malévitch que "suas fontes intelectuais (...) são surpreendente e desconcertantemente díspares" [cf. John Golding, *Caminos a lo Absoluto: Mondrian, Malévich, Kandinsky, Pollock, Newman, Rothko y Still* (2000), trad. Jorge Fondebrider. Madri: Turner/México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 71]. MARCADÉ (2015: 12) recorda que Malévitch não recebeu qualquer formação universitária, e Emmanuel Martineau opinou que ele teve "uma formação filosófica provavelmente sumária" ["Préface". Em: K. S. Malévitch, Écrits II, Le Miroir *Suprematiste: tous les articles parus en Russe de 1913 à 1928*, trad. Jean-Claude e Valentine Marcadé. Lausanne: L'Age d'Homme, 1977 {doravante, 1977a} (reimpr. 1993), p. 9].

6 Marcadé remete a Emmanuel Martineau, *Malévitch et la Philosophie*. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1977, e a outras obras posteriores de Martineau.

com Deus" (*idem*: 11)[7], ou seu "sistema ontológico" (ou meontológico) enquanto "filosofia do 'sem', da ausência" (*idem*: 9 e 10 e ss.).

O que é o suprematismo?

Para responder a esta pergunta, considero que a decisão acertada é dar a palavra ao propositor do Suprematismo, Kazímir Malévitch[8] (1878-1935), reproduzindo aquilo que ele escreveu no segundo "manifesto" do Suprematismo - o texto "O mundo não-objetivo" [de 1921-22, com versão alemã (parcial) em 1926, publicado em 1927 como o livro 11 da Bauhaus, *Die gegenstandlose Welt*[9]]:

7 Marcadé remete a Martineau, "Préface", 1977a (*op. cit.*), pp. 7-33 [dedicado (principalmente até a p. 18) a "*Dieu n'est pas détrôné: l'art, l'église, la fabrique*" (*Бог не скинут: искусство, церковь, фабрика/Bog ne skinut: iskusstvo, tserkov', fabrika*; 1922; Écrits I [*De Cézanne au Suprématisme: tous les traités parus de 1915 à 1922*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1974], pp. 147-180) e (nas pp. 19-27) ao artigo "*Poussah*" (Ванька-встанька/*Ván'ka-vstán'ka*; em chinês, 菩萨/*Púsà*, "Bodhisattva"; 1923; Écrits II, pp. 97-100)]. A expressão "*un nouveau rapport à Dieu*" aparece em Martineau "Préface", 1977a (*op. cit.*), p. 27.

8 Казимир Северинович Малевич (em russo); Kazimierz Sewerynowicz Malewicz (em polonês). Nos seus quadros Malévitch, um cidadão do Império Russo (e depois, da União Soviética) de origem polaca, costumava assinar empregando uma forma mista em polonês e russo, Kazimierz Малевич.

9 MALEWITSCH, 1927 (reed. 1980); versão americana *The Non-Objective World*, trad. Howard Dearstyne. Chicago: Paul Theobald & Co,, 1959 (reed. como *The Non-Objective World: The Manifesto of Suprematism*. Mineola, N. Iorque: Courier Dover Publications, 2003). No manuscrito russo e na nova edição suíça, um manifesto por um "mundo como desobjetivação" (*беспредметность*/ *Ungegenständlichkeit*). Cf. K. Malévitch, Супрематизм. Мир как *беспредметность*, или Вечный покой/*Suprématizm. Mir kak bespredmetnost', ili vietchnyĭ pokoĭ* ("Suprematismo. O mundo como desobjetivação, ou o repouso eterno). Собрание Сочинений в пяти томах/*Sobranié Sotchinéniĭ v piati tomakh* ("Obras Coligidas em cinco volumes"), vol. 3 [... С приложением писем К. С. Малевича к М. О. Гершензону (1918-1924)/*S prilozheniyem pisem K. S. Malevicha k M. O. Gershenzonu (1918-1924)*/("Com o acréscimo das cartas de K. S. Malévitch para M. O. Guershenzón (1818-1924)"], ed. A. S. Shátskikh. Moscou: Guiléya, 2000; K. Malewitsch, *Suprematismus: die gegenstandslose Welt*, ed. Werner Haftman, trad. Hans von Riesen. Colônia:

> *Tudo o que nós chamamos de natureza é somente uma construção da fantasia* que não tem a menor semelhança com a realidade. No exato momento em que o homem percebesse a realidade real, a luta seria decidida, e a perfeição inabalável e eterna seria alcançada... Este não é de forma alguma o caso, e portanto essa luta desesperada continua[10]. (...)
>
> Por Suprematismo eu entendo a supremacia da sensação pura nas artes visuais [ou criativas]. Do ponto de vista do suprematista, os fenômenos da natureza objetiva são em si desprovidos de sentido; essencial é o sentimento enquanto tal, bastante independente do ambiente no qual foi evocado[11] (MALEWITSCH, 1927: 18; 65).

M DuMont Schauberg, 1962 (obs.: texto incompleto, sem o capítulo 2 da parte II do manuscrito russo); K. Malévič, *Le Suprématisme: le Monde sans-objet ou le Repos éternel* (com o acréscimo de textos correlatos, como *Идеология архитектуры*/"l'idéologie de l'architecture", *Труд и отдых*/"Travail et loisir", e o curso de 1924 Архитектура как степень наибольшего освобождения человека от веса/"l'Architecture comme degré de la plus grande libération de la pesanteur pour l'homme"), trad. Gérard Conio. Gollion: InFolio, 2011; Kasimir Malewitsch, *Die Welt als Ungegenständlichkeit*, trad. Anja Schloßberger [edição comemorativa da exibição "Kasimir Malewitsch - Die Welt als Ungegenständlichkeit", Kunstmuseum Basel, 01/03-22/06/2014, com textos de Simon Baier e Britta Tanja Dümpelmann]. Ostfildern: Hatje Cantz, 2014.

10 *"Alles, was wir Natur nennen, ist lediglich ein Phantasie-Gebilde, das nicht die geringste Ähnlichkeit mit der Tatsächlichkeit hat. In dem Augenblicke, da der Mensch die tatsächliche Wirklichkeit begreifen würde, wäre der Kampf entschieden, und die ewige, unerschütterliche Vollkommenheit erreicht… Dies ist nun keineswegs der Fall, und so geht denn der aussichtslose Kampf weiter*".

11 "*Unter Suprematismus verstehe ich die Suprematie der reinen Empfindung in der bildenden Kunst. Vom Standpunkte des Suprematisten sind die Erscheinungen der gegenständlichen Natur an sich bedeutungslos; wesentlich ist die Empfindung - als solche, ganz unabhängig von der Umgebung, in der sie hervorgerufen wurde*".

Uma pergunta deveras importante para este estudo é a seguinte: o Suprematismo pode, e merece, ser estudado em relação com a tradição pitagórico-platônica russa? Para que seja dada uma resposta satisfatória a esta pergunta há que se fazer uma diferenciação entre o Pitagorismo-Platonismo "tradicional", catafático, e o "Neopitagorismo" russo do século XX ligado à matemática e física ocultistas de Pyotr Demiánovich (P. D.) Uspensky (Uspenskiĭ)[12] e ao "Platonismo" da "Escola Moscovita de Neoplatonismo Cristão" (Московская Школа Христианского Неоплатонизма), muito receptiva ao apofaticismo, representada por Pável Florensky (Florenskiĭ) e Aleksey (Alekseĭ) Lósev, entre outros. Esta "Escola" distancia-se em alguns aspectos da tradição pitagórica da "Escola Filosófico-Matemática de Moscou" (Московская Философско-Математическая Школа, à qual originalmente se ligou Florensky), como por exemplo por uma maior proximidade, mesmo que velada, com o Pitagorismo-Platonismo das "sociedades secretas" (Maçonaria; Rosacruz; Teosofia) – notadamente em sua referência a geometrias pluridimensionais e a seus desdobramentos espiritualistas[13] -, e por uma forte influência do Platonismo de Vladímir Solovyov (Solov'ëv)[14] e do

12 Cf. Gary Lachman, *In Search of P. D. Ouspensky: The Genius in the Shadow of Gurdjieff*. Wheaton, Illinois: Quest Books/Theosophical Publishing House, 2004 (2ª ed. 2006), pp. 10, 49-50, 56-57; Íñigo Sarriugarte Gómez, "P. D. Ouspenski y su influencia teórica en la obra suprematista de Kazimir Malevich". *Laboratorio de Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte* (Universidade de Sevilla), 26, 2014: 395-417.

13 Cf., por exemplo, Jean Clair, "Malévitch, Ouspensky, et l'espace neoplatonicien". Em: Jean-Claude Marcadé, *Malévitch 1878-1978. Actes du Coloque international tenue au Centre Pompidou, Musée National d'Art Moderne* (04-05/05/1978). Lausanne: L'Age D'Homme, 1979, pp. 15-30.

14 Cf. Cristina Antonioevna Dunaeva, *De Sistemas Novos na Arte de Kazímir Maliévitch: da história da arte à análise da linguagem artística*. Dissertação de Mestrado em História da Arte, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP.) Campinas: UNICAMP, 2005, pp. 32-34; Edrisi Fernandes, "Imagem e Silêncio, Atividade e Fundamento: Sondando o Neoplatonismo de Schelling a partir do Neoplatonismo Russo". Em: O. F. Bauchwitz; C. C. Bezerra. (orgs.), *Imagem e Silêncio*, 2 vols., *vol. 2: Do Neoplatonismo Renascentista à Recepção*

Simbolismo de Vyatcheslav Ivánov. A base "pitagórica", contudo, é comum, notadamente quanto a uma afinidade com especulações científicas sobre quadrimensionalidade, poli- e hiperdimensionalidade, em aproximação com as geometrias não-euclidianas[15] - p. ex., a geometria "imaginária" (воображаемая/*voobrazhayemaya*) e a "pangeometria" de Nikolai Lobatchevsky[16] - e a matemática dos мнимостей (*mnímosteĭ*; "imaginários" - números pertencentes à categoria daqueles cujo quadrado é um número negativo)[17] e do "espaço imaginário" (мнимое число/

Contemporânea do Neoplatonismo. Natal: Editora da UFRN, 2009, pp. 81-103; TAIDRE, 2014: 119 ("In the conception of 'all-unity' [всеединство/*vseedinstvo*, 'unitotalidade' ou 'pan-unidade'] of Vladimir Solovyov, the spiritual and material worlds were inseparable and truth was revealed only in the synthesis of empirical, philosophical-rational and mystical ways of cognition. According to Solovyov, 'all-unity'– considered as absolute well-being, truth and beauty – became matter specifically through art").

15 Cf. Agnes Sola, "Géométries non-euclidiennes, logique non-aristotelicienne et avant-garde russe". Em: Gérard Conio (ed.), *L'Avant-garde Russe et la Synthèse des Arts*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1990, pp. 24-31.

16 Cf. "Exposition succincte des principes de la géométrie, avec une démonstration rigoureuse de la Théorie des Paralléles", texto da conferência ministrada na Universidade de Kazan em 11/02/1826, perdido mas com uma versão, "Краткое изложение принципов геометрии со строгим доказательством теоремы опараллельных/*Kratkoe izlozheniye printsipov geometrii so strogim dokazatel'stvom teoremy oparallel'nykh*", preservada em О Началах Геометрии/*O Nachalakh Geometrii* ("Princípios de Geometria"). *Казанский* Вестник/*Kazanskiĭ Vestnik* ("Gazeta de Kazan"), 25, fev./mar. 1829: 178-187, 26, abr. 1829: 228–241, 27, nov./dez. 1829: 227–243, 28, mar./abr. 1830: 251–283, 29, jul./ago. 1830: 571–683 [versão alemã em N. I. Lobatschefskij, *Zwei Geometrische Abhandlungen aus dem Russischen Übersetzt mit Ammerkungen und mit einer Biographie des Verfassers*, trad. F. Engel. Leipzig: Teubner, 1898, pp. 1-66]; Воображаемая Геометрия/*Voobrazhayemaya Geometriya*. Kazan: Uchenyye Zapiski Kazanskogo Universiteta (Universidade de Kazan), 1835; N. Lobatschewsky, "Géométrie imaginaire". *Journal für die reine und angewandte Mathematik*, 17, 1837: 295-320; Пангеометрия/*Pangeometriya*. Kazan: Uchenyye Zapiski Kazanskogo Universiteta, 1855; N. Lobatcheffsky, *Pangéométrie ou Précis de géométrie fondée sur une théorie générale et rigoureuse des parallèles*. Kazan: Uchenyye Zapiski Kazanskogo Universiteta, 1856.

17 C. Pável Florensky, Мнимости в Геометрии: расширение области двухмерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей)/

mnimoye chisló). Essa teia de afinidades com certeza contribuiu para esta crítica ao Suprematismo expressa já em 1924: "O erro do Suprematismo foi ter aplicado um método universal de pesquisa à análise do campo das artes plásticas, e em ter borrado desse modo a diferença entre a arte e a tecnologia, a arte e a astronomia, a arte e a hieromatemática de Pitágoras. É impossível e vão falar de formas em geral: cada forma está ajustada a uma finalidade (...)" (STRZEMIŃSKI, 2002: 501)

O cadinho da tradição pitagórico-platônica russa

Já foi proposta a ascendência de Pável Florensky (1882-1937), um reconhecido neoplatonista russo, sobre Malévitch[18] - e é possível vislumbrar muitos traços aproximativos entre a arte de Malévitch e aquela de Vladímir Favorsky (1886-1964) nas xilogravuras que este fez para duas obras de Florensky, *Mnimosti v Geometri* ("O Imaginário em Geometria", 1922) e *Chisló kak Forma* ("Número e Forma", 1922, antologia de artigos c/ publicação prevista para 1923 mas que permanece inédita como livro até hoje, com a exceção de dois capítulos[19]), o que

Mnimosti v Geometrii: rasshireniye oblasti dvumernykh obrazov geometrii (opyt novogo istolkovaniya mnimosteĭ) ["O Imaginário em Geometria: uma extensão do campo da geometria das imagens bidimensionais (tentativa de uma nova interpretação dos imaginários)"]. Moscou: Pomor'e, 1922; Editorial URSS, 2004 [doravante FLORENSKY, 2004] (outra ed., com intro. de Michael Hagemeister - Munique: Otto Sagner, 1985; Moscou: Lazur', 1991). Essa obra contém uma detalhada e rica Пояснение к обложке/*Poiasnenie k oblozhke* ("Explicação da capa"; FLORENSKY, 1985: 369-379; FLORENSKY, 2004: 61-68) que já foi traduzida em várias línguas (p. ex. em FLORENSKY, 2002: 189-196).

18 Cf. Andrei B. Nakov (ed.), *K. S. Malevič, Scritti*. Milão: Feltrinelli, 1977 [versão italiana de *Malevitch. Écrits*, tr. A. Robel-Chicurel. Paris: Champ Libre, 1975, por Erika Klein e Sergio Leone], p. 17.

19 P. A. Florensky, "Приведение чисел (к математическому основанию числовой символики)/ *Privedenie chisel* (*k matematitcheskomu obosnavaniyu chislovoĭ simvoliki*) ["Introdução aos números ([i.e.] às bases matemáticas dos símbolos numéricos)"]. Богословский Вестник/*Bogoslovskiĭ Vestnik* ("Arauto Teológico"), 2 (6), 1916: 292-321; Пифагоровы числа/*Pifagorovy chisla*" ("Números pitagóricos", 1922). Труды по Знаковым Системам/*Trudy*

mostraria que Florensky, Malévitch e Favorsky pelo menos partilharam influências comuns. Em 1904, por exemplo, Florensky publicou "a primeira exposição em russo da *Aritmética Transfinita* de [Georg] Cantor[20] (...), em um periódico de poesia simbolista publicado pela Sociedade Religiosa e Filosófica de Moscou[21]" (GAMWELL, 2016: 135).

O Suprematismo de Malévitch evoluiu a partir do "alogismo" pictórico correspondente à linguagem *zaum*[22] de Aleksey Krutchônikh. Conforme Lynn Gamwell, o poema "transracional"

---

po Znakovym Sistemam ("Procedimentos sobre Sistemas Sígnicos"; Tartu), 5, 1971: 513-521; Сочинения в четырех томах/*Sochineniya v tchetyrekh tomakh* ("Obras em quatro volumes"), compilação do Igúmeno Andronik (A. S. Trubatchev); ed. A. S. Trubatchev, M. S. Trubatchev. Moscou: Misl', 1996 (reed. 2000), vol. 2, pp. 632-646. Cf. Kirill Sokolov, Avril Pyman, "Father Pavel Florensky and Vladimir Favorsky: Mutual Insights into the Perception of Space". *Leonardo*, 22 (2), 1989: 237-244; disponível em <https://monoskop.org/images/6/64/Sokolov_Kirill_Pyman_Avrill_1989_Father_Pavel_Florensky_and_Vladimir_Favorsky.pdf >; Avril Pyman, *Pavel Florensky: A Quiet Genius: The Tragic and Extraordinary Life of Russia's Unknown Da Vinci*. N. Iorque/Londres: Continuum, 2010, pp. 139-140.

20 Cf. P. Florensky, О символах бесконечности (Очерк идей Г. Кантора)/*O simvolakh beskonechnosti (Ótcherk ideĭ G. Kantora)* ["Sobre os símbolos do infinito (Ensaio sobre as ideias de G. Cantor)"]. Новый Путь/*Novyy Put'* ("A Nova Via"), 9, 1904: 173-235; reprod. em Сочинения в четырех томах/*Sochineniya v tchetyrekh tomakh* ("Obras em quatro volumes"), compilação do Igúmeno Andronik (*op. cit.*). Moscou: Misl', 1994 (reed. 2000), vol. 1, pp. 79-128. Cf. ainda Galina Ivanovna Sinkevich, "Теория множеств: пути в Россию/*Teoriya mnozhestv: puti v Rossiyu*" ("Teoria dos conjuntos: o caminho até a Rússia"). История Науки и Техники/*Istoriya Nauki i Tekhniki* ("História da Ciêmcia e Tecnologia"), 2015: 22-33 (q. v. pp. 25-26).

21 А Московское Религиозно-Философское Общество [памяти Владимира Соловьёва]/*Moskóvskoe Religiózno-Filosófskoe Óbshchestvo* [*pámyati Vladímira Solov'yova*] ("Sociedade Religiosa-Filosófica Moscovita [em memória de Vladímir Solov'yov]"), também conhecida como Вольная Академия Духовной Культуры/*Vol'naya Akademiya Dukhovnoĭ Kul'tury* ("Academia Livre de Cultura Espiritual"); 1905-1918.

22 Aleksey Krutchônikh e Velímir Klébnikov cunharam a palavra заумь/*zaum'* em 1913, a partir do prefixo за/*za*, "adiante; além", e do substantivo умь/*um'*, "mente, intelecto", significando um domínio trans-racional ou

> *Dyr bul shchyl* [Дыр бул щыл, 1913], de Krutchônikh, inspirou Malévitch a desenvolver uma contraparte pictórica da *zaum*, que descreveria sua visão expandida de um domínio transcendental[23], que era essencialmente uma mistura do Infinito Absoluto de Cantor [Kantor] e Florensky, percebido com um cérebro mais evoluído, e do espaço quadrimensional do Absoluto de Uspensky, com seus sobretons budistas. Em sua obra inicial cubista e futurista feita por volta de 1913-1915, o pensamento de Malévitch baseava-se na teosofia, como está manifesto nas referências a um domínio trans-racional nos títulos das suas obras, mas em 1915 ele havia descartado o vocabulário teosófico e adotado uma terminologia mais teológica/filosófica, referente a temas espirituais e cósmicos (GAMWELL, 2016: 138).

Já para Ian Christie e Richard Taylor,

---

além dos sentidos. Cf. A. Krutchônikh e V. Klébnikov (texto), K. Malévitch e Olga Rozanova (ilustrações), Слово как Таковое/*Slovo kak Takovoye* ("A Palavra como Tal"). Moscou: Tipo-litografia "Ya. Dankin e Ya. Khomutov", 1913; reimpr. S. Petersburgo: "EUY", 1913 [anteriormente nesse mesmo ano Krutchônikh publicou um folheto com o nome de Декларация слово как таковое/*Deklaratsiya slovo kak takovoye* ("Declaração da palavra como tal"), onde já se adiantava a ideia do "zaumismo"].

23 "The most fundamental idea propounded by Kruchenykh and Khlebnikov was the theory of transrationalism, defined by the notion of zaum, a state of being that was 'beyond the mind', where vision and language are perceived to be outside humanity's conscious realm. The concept of zaum postulated a higher reality, a cosmic realm outside of the visible world, only accessible to people, usually artists, who possessed a distinctively evolved perceptual ability. As such, in the visual arts zaum equates the artist with the role of seer, providing him with the advanced clairvoyance of a preceptor of the new space" (Charlotte Gill, "'An Urge To Take Off From The Earth': How Malevich Embodies The Role of 'Shamanic Artist' In His Early Career". *North Street Review*, 17, 2014: 53-62; cf. p. 54).

> Os conceitos de 'êxtase' (*ekstaz*) e 'imagem' (*obraz*) estiverem em uso comum pela vanguarda russa desde a primeira década do século [vinte]. Depois que Uspensky, no seu *Tertium Organum*, os desenvolveu a partir da filosofia neoplatonista de Plotino, eles reaparecem [na Rússia] em muitos outros contextos, inclusive na definição por Aleksey Krutchônikh da poesia futurista como *zaum'* (trans-sentido) (...). O pintor e músico Mikhail Matyúshin, em sua tradução de *Du "Cubisme"* de Glieze [(*sic*) leia-se Gleizes] e Metzinger também em 1913[24], fez uso da noção de 'quarta dimensão' de Uspensky, como o fizeram Kazímir Malévitch e [Sergei] Eisenstein (...). Esses termos, emergentes de uma concepção mística da linguagem, serviram para proclamar as alianças e expressar as aspirações de uma vanguarda, enquanto também perpetuava uma ambiguidade que é evidente em Eisenstein. A meta de expandir a consciência (política ou social) é frequentemente expressa em termos da expansão neoplatônica da visão (em direção a uma revelação 'total') (CHRISTIE & TAYLOR, 1993: 250 n. 10).

De qualquer forma, tenha ou não Malévitch sido afetado pelo Neoplatonismo através de Uspensky, de Florensky ou de outras fontes que nos são desconhecidas, é certo que, como apontou Codrina-Laura Ioniţă, a análise de alguns textos de Malévitch revela que o mesmo concebia a arte não apenas como um modo de buscar o auto-recolhimento e a interioridade - o texto do manifesto do Suprematismo de 1915[25], por exemplo, descreve quase nos mesmos termos que aqueles

24 Cf. adiante.

25 *От кубизма к супрематизму. Новый* живописный *реализм*/*Ot kubizma k suprematizmu. Novyĭ zhivopisnyĭ realizm* ("Do cubismo ao suprematismo. O novo realismo na pintura" (Petrogrado: Tip. L. Ya. Ganzburg?, [dezembro de] 1915; 2ª ed. Petrogrado: Tip. L. Ya. Ganzburg, [janeiro de] 1916 [ambas por ocasião da "Última exibição futurista de pinturas '0.10'", havendo

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"[26], o "deserto" das representações (ou a representação do "deserto" sem objetos) onde nada é reconhecível exceto essa sensitividade pura (IONIŢĂ, 2010; IONIŢĂ, 2011, 178-185).

Os escritos de Pável Florensky em 1922 mostram que, em reação aos conceitos de evolucionismo, progresso contínuo e dissolução da forma, muito disseminados no século XX, em sua época havia uma grande preocupação relacionada à exploração do caráter descontínuo dos fenômenos e à investigação da conservação da forma (ou, pelo menos, da sua "essência") não obstante sua natureza espacial e temporal descontínua. Em Florensky,

---

inclusive coincidência dos oito parágrafos iniciais com o pronunciamento feito na exibição "0.10"]; outra ed. Petrogrado: "Zhuravl'", 1916) - no manuscrito, "Do cubismo ao suprematismo na arte - do novo realismo na pintura à criação absoluta" -, reed. depois (ed. revista, ampliada e com 3 ilustrações) como *От кубизма* и футуризма к *супрематизму. Новый* живописный *реализм*/*Ot kubizma i futurizma k suprematizmu. Novyĭ zhivopisnyĭ realizm* ("Do cubismo e do futurismo ao suprematismo. O novo realismo na pintura". Moscou: Obshestvenya Pol'za, [final de janeiro de] 1916 [mas c/ data '1915'; outra ed. datada 1916]). Cf. "From Cubism and Futurism to Suprematism. The New Realism in Painting". Em: K. S. Malevich, *Essays on Art: 1915-1933*, 2 vols. (1968), ed. Troels Andersen, trad. Xenia Hoffmann (antes Xenia Glowacki-Prus) e Arnold McMillin; 2ª ed., Vol. 1. 1915-1928. Copenhague: Borgen, 1971 (outra ed. N. Iorque: G. Wittenborn, 1971), pp. 19-41, com algumas imprecisões de tradução; "*From Cubism and Futurism to Suprematism*: The New Painterly Realism". Em: John E. Bowlt, *Russian Art of the Avant-Garde: Theory and Criticism 1902-1934*. N. Iorque: Viking, 1976, pp. 116-135 (texto: 118-135); ed. revista e ampliada Londres: Thames & Hudson, 1988 (reprod. 1991), pp. 116-135; outra reprod. da trad. de Bowlt em Dennis G. Ioffe, Frederick H. White (eds.), *The Russian Avant-Garde and Radical Modernism*. Boston/Brighton, Massachusetts: Academic Studies Press, 2012, pp. 120-140.

26 O manifesto de 1915 apregoa, já no seu início (parágrafos 2 e 3): "Eu me transformei no *zero da forma* (…). Eu destruí o anel do horizonte e escapei do círculo das coisas, do anel do horizonte que aprisiona o artista e as formas da natureza". Cf. ainda CONIO, 1990.

essa preocupação envolvia, além da reavaliação de ponderações sobre "pré-eternidade" e relatividade temporal [fragmentação, retardamento ou cessação do tempo, deslocamentos temporais (anterógrados ou retrógrados) e transtemporalidade][27], reflexões atentas – como as de Malévitch - sobre a percepção estética do espaço e do tempo.

O "quadrado negro" e suas extensas relações

Conforme um dos dois relatos da criação dos seres humanos no *Gênesis*, Deus "os criou Macho e Fêmea" (*Gênesis*, 1: 27). Apesar de representar primariamente, ao que tudo indica, a espécie humana em sua relação com a Divindade e o Absoluto, o "Quadrado negro" de Malévitch[28] representa a hominidade masculina, particularmente, quando pareado com o "Quadrado vermelho" (Красный квадрат/*Krasnyĭ kvadrat*), mais conhecido como Живописный реализм крестьянки в двух измерениях/ *Zhivopisnyĭ realizm krest'yanki v dvukh izmereniyakh* ("Realismo pictórico de uma mulher camponesa em duas dimensões"; óleo sobre tela, 1915).

Em uma carta a Mikhail Ósipovich Guershenzón em 20 de março de 1920, temos palavras de Malévitch que confirmam a função do "Quadrado negro" com símbolo da "Divinumanidade"

27 Cf. Vyatcheslav V. Ivánov, "Категория времени в искусстве и культуре XX века/*Kategorija vremeni v iskusstve u kul'ture XX veka*" ("A categoria do tempo na arte e na cultura do século XX"). Em: Jan van Der Eng, Mojmír Grygar (eds.), *Structure of Texts and Semiotics of Culture*. Haia/Paris: De Gruyter Mouton, 1973, pp. 103-150; cf. pp. 112, 123, 134-136 [há tradução do artigo de Ivánov, por Paul Cassidy, em Vjačeslav V. Ivanov, "The Category of Time in Twentieth Century Art and Culture". *Semiotica*, 8 (1), 1973: 1-45].

28 O "Quadrado negro" (Чёрный квадрат/*Tchyornyĭ kvadrat*) ou simplesmente "Quadrilátero" (Четырёхугольник/*Tchetyrokhugol'nik*), com contorno branco, apareceu em uma versão prototípica no ato 1, cena 5, da ópera "Vitória sobre o Sol" (Побђда [Победа] над Солнцем/*Pobeda nad Solntsem*, 1913, com figurinos e cenário de Malévitch. Como obra autônoma, Malévitch pintou seu primeiro "Quadrado negro" em 1915 (óleo sobre tela, hoje na galeria Tretyákov, Moscou), e depois produziu quatro variantes, acreditando-se que a última delas teria sido pintada no final dos anos 20 ou início dos anos 30.

(Богочеловечестве/*Bogotchelovetchestve*): “Tive a ideia de que, se a humanidade for desenhar uma imagem da Divindade segundo sua própria imagem, talvez o quadrado negro seja a imagem de Deus como a essência de Sua perfeição, em uma nova via para o fresco despertar de hoje” (MALÉVITCH, 2001: 438-439). Noutro lugar, Malévitch indica que, enquanto Forma, o homem traz em si o princípio eterno do ser, e ao longo de sua existência essa Forma se transforma do mesmo modo que tudo aquilo que vive na natureza se transforma no homem[29]. O próprio Malévitch se sentia exemplificando um papel divinoumano, como se vê neste poema de 1913: “Sou o começo de tudo, pois em minha consciência mundos são criados. Eu busco por Deus; eu busco por mim em mim[30]” (MALEVICH, 1978: 189-190).

O estadunidense Claude Fayette Bragdon (1866-1946) foi um escritor na tradição pitagórico-platônica que provavelmente influenciou Malévitch, sendo possível apontar a seguinte teia de relações: Bragdon leu e divulgou o trabalho do matemático e teólogo inglês Edwin A. Abbott, *Flatland: A Romance of Many Dimensions* [*by a Square*] (1884)[31], bem como aquele do matemático e escritor de ficção científica inglês Charles Howard Hinton (1853-1907) com os títulos temáticos de *The Fourth Dimension – A Primer of Higher Space* (1880; 1904) e *A New Era of*

29 K. Malévitch, “The artist” (Художник/*Khudozhnik*; 1915). Em: MALEVICH, 1978: 9-11.

30 “Я Начало всего, ибо в сознании моем создаются миры. Я ищу Бога я ищу в себе себя”. Na tradução de Xenia Hoffmann: “I am the beginning of everything for in my consciousness worlds are created. I search for God. I search within myself for myself”. Q. v. ainda K. Malevich, “Статьи, манифесты, записи и заметки, стихотворные произведения К. Малевича/*Stat’i, manifesty, zapisi i zametki, stikhotvornyye proizvedeniya K. Malevicha*” (“Artigos, manifestos, registros e notas, obras poéticas de K. Malévitch”). Em: K. Malévitch, Живопись. Теория/*Zhivopis’. Teoriya* (“A Pintura. Teoria”), ed. Dimitriĭ V. Sarabyanov, Aleksandra S. Shátskikh. Moscou: Iskusstvo, 1993, pp. 191-380; cf. p. 373.

31 “A Square” [E. A. Abbott], *Flatland: A Romance of Many Dimensions*. Londres: Seeley & Co., 1884 (reimpr. N. Iorque: Dover, 1992).

Thought (1888) e *An Episode of Flatland or How a Plane Folk Discovered the Third Dimension: to which is added an Outline of The History of Unæa* (1907)[32]. Sabe-se através de Uspensky que *The Fourth Dimension*, de Hinton, e *Man the Square* (1912), de Bragdon, chegaram à Rússia pelo menos em 1908-1909 e 1915, respectivamente; obras de Hinton tiveram traduções russas em São Petersburgo, em 1915[33]. Uspensky leu e divulgou

32 Charles Howard Hinton, *A New Era of Thought*. Londres: Swan Sonnenschein & Co., 1888 (reimpr. 1910); *The Fourth Dimension* [antes: "What is the Fourth Dimension?". *Dublin University Magazine*, 96, 1880: 15-34; publ. em *Scientific Romances*, vol. 1. Londres: Swan Sonnenschein & Co., 1884, pp. 1-22). Publ. em livro - *The Fourth Dimension*. Londres: Swan Sonnenschein/N. Iorque: John Lane, 1904 (2ª ed. Londres: Swan Sonnenschein & Co., 1906; 3ª ed. Londres: George Allen & Co, 1912); *An Episode of Flatland* (...). Londres: Swan Sonnenschein & Co., 1907.

33 Charl'z Khovard Khinton (Charles Howard Hinton), Воспитание Воображения и Четвертое Измерение/*Vospitaniye Voobrazheniya i Tchetvertoye Izmereniye* ("A Educação da Imaginação e A Quarta Dimensão") [com um artigo introdutório de P. D. Uspensky, "Идеи Хинтона и их приложение к жизни/*Idei Khintona i ikh prilozheniye k zhizni*" ("As ideias de Hinton e sua aplicação à vida")]. S. Petersburgo: Tipografia "Trud", 1915 (reed. Petrogrado: M. V. Pirozhkov "Literaturnaya Knizhnaya Lavka", 1915); Четвертое Измерение и Эра Новой Мысли/*Tchetvertoye Izmereniye i Era Novoĭ Mysli* ["A Quarta Dimensão e A Era do Novo Pensamento (*sic*)"]. S. Pb.: Novyĭ Tchelovek, 1915. Cf. ainda a seção "Transcending the Present: The Fourth Dimension in the Philosophy of Ouspensky and in Russian Futurism and Suprematism", em Linda Dalrymple Henderson, *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art*. Princeton: Princeton University Press, 1983, pp. 238-299 [outra publicação –*Leonardo*, 17 (3), 1984: 205-210 (excertos); ed. revista - Londres/Cambridge, Massachussets: MIT Press, 2013, pp. 371-434]; "Abstraction, the Ether, and the Fourth Dimension: Kandinsky, Mondrian, Malevich in context". Em: Marian Ackermann, Isabelle Malz (eds.), *Kandinsky, Malewitsch, Mondrian: Der Weisse Abgrund Unendlichkeit/The Infinite White Abyss*. Düsseldorf: Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen, 2014, pp. 233-44, com versão alemã às pp. 37-55. Cf. ainda James Strugnell, "To what extent was the idea of the fourth dimension a crucial factor in Kazimir Malevich's development of Suprematism? A Comparison of Ouspensky's Ideas and Malevich's Suprematist Art". Em <https://fishbutton.files.wordpress.com/2011/05/malevich-essay.pdf>; Iñigo Sarriugarte Gómez, "Introducción a la cuarta dimensión y su relación con la obra pictórica de Kazimir Malevich". *Quintana*, 13, 2014: 283-300.

ideias de Bradgon, que por sua vez depois traduziria Uspensky[34] (ambos eram teosofistas então). O pintor e compositor russo Mikhail Vasílyevich Matyúshin (1861-1934), amigo de Malévitch e parceiro deste na ópera "Vitória sobre o Sol" (1913), também entra nesta trama. Com a palavra Linda Dalrymple Henderson:

Se os cubistas criaram geometricamente imagens complexas que sugeriam a realidade invisível por trás da aparência das superfícies, o suprematismo abstrato de Kazímir Malévitch utilizou o método de seccionamento para criar planos geométricos movendo-se no espaço. A analogia bidimensional que repousa por trás de Flatland [de Abbott] e que foi ilustrada no *Primer of Higher Space*[35] de Bragdon havia primeiramente sido extensivamente discutida por Hinton, e tanto Uspensky – discípulo russo de Hinton – quanto [Maurice] Boucher, no seu *Essai sur l'Hyperespace*[36], seguiram o modelo de Hinton. Que Malévitch e seu amigo, o músico e artista Mikhail Matyúshin, conheceram o *Essai* de Boucher, com sua unificação da quarta dimensão com a física do éter[37], fica claro de um texto de Matyúshin, de 1916, no qual ele escreve: "Como [podemos] resolver a questão do 'espaço', do 'onde' e do 'para onde'? Lobatchevsky, Riemann, Poincaré, Bouché,

34 P. D. Ouspensky, *Tertium Organum: The Third Canon of Thought, a Key to the Enigmas of the World*, trad. Nicholas Bessaraboff e Claude Bragdon. Rochester, Nova Iorque: Manas Press, 1920; ed. revista N. Iorque: Alfred A. Knopf, 1922 (reed. 1945); Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1923 (reed.1934).

35 Claude Bragdon, *A Primer of Higher Space (The Fourth Dimension)*. Rochester, Nova Iorque: Manas Press, 1913.

36 Maurice Boucher, *Essai sur l'Hyperespace: Le Temps, la Matière et l'Énergie*. Paris: Félix Alcan, 1903.

37 No esteio daquilo que fizeram os físicos britânicos Balfour Stewart e Peter Guthrie Tait em *The Unseen Universe, or Physical Especulations on a Future State*. Londres: Macmillan & Co., 1875 (a 1ª ed. foi publicada anonimamente; a 3ª ed., no mesmo ano, apareceu pela mesma editora em N. Iorque). Um suplemento à 1ª ed., também anônimo (e novamente de Stewart e Tait), apareceu com o título de *Paradoxical Philosophy, a Sequel to The Unseen Universe*. Londres: Macmillan & Co., 1878 (2ª ed. 1879).

> Hinton e Minkovski forneceram a resposta”[38]. Em adição a Boucher, Poincaré, Hinton e Minkowski, Matyúshin cita aqui os dois principais pioneiros das geometrias não--euclidianas, Nikolai Ivánovich Lobatchevsky e Georg Friedrich Bernhard Riemann (HENDERSON, 2009: 147).

Cabe recordar que Matyúshin escreveu (mas deixou sem publicar), juntamente com Elena Guro, um texto intitulado “O sentido da quarta dimensão” (Чувство четвёртого измерения/*Tchuvstvo tchetvortogo izmereniya*) em 1912-13[39], na época em que, citando longamente Uspensky – que havia desenvolvido “uma interpretação mística da quarta dimensão, associando-a com a infinitude e a realização da ‘consciência cósmica’ de uma realidade (...) mais verdadeira” (HENDERSON, 2009: 139) -, resenhou Albert Gleizes e Jean Metzinger, *Du “Cubisme”* (1912)[40],

38 Nota de Linda Henderson: “M. Matyúshin, conforme citado em Larissa A. Zhadova, *Malevich: Suprematism and Revolution in Russian Art 1910–1930* (Londres: Thames & Hudson, 1982), p. 32. Na edição revisada de 1914 do *Tertium Organum* de Uspensky os russos teriam ouvido [falar] brevemente sobre o contínuo espaciotemporal quadrimensional de Minkowski, já que Uspensky citou uma conferência de 1911 do físico N. A. Umov [Nikolaĭ Alekséevich Úmov, 1846-1915] sobre esse assunto. Contudo, Uspensky também criticou Umov por ter deixado de abraçar a sua crença de que o tempo e o movimento eram ilusões que se dissipariam com o advento da consciência supradimensional (*higher-dimensional*); cf. Uspensky, *Tertium Organum* (trad. Bragdon e Bessaraboff, 1922), capítulo 11”.

39 Cf. Guggenheim Foundation [Museu Solomon R. Guggenheim (N. Iorque) e outras instituições, da Rússia (Moscou e S. Petersburgo), Alemanha (Frankfurt) e Holanda (Amsterdã)], Великая Утопия: Русский и Советский Авангард 1915-1932/*Velikaya Utopiya: Russkiĭ i Sovetskiĭ Avangard* (“A Grande Utopia: A Vanguarda Russa e Soviética, 1915-1932”. Catálogo). Berna: Bentelli/ Moscou: Galart, 1993, pp. 60-63.

40 Albert Gleizes, Jean Metzinger, *Du “Cubisme”*. Paris: E. Figuière et Cie., 1912, resenhado em M. V. Matyúshin, “О книге Мецанже-Глеза Du cubisme/*O knige Metsanzhe-Gleza* Du cubisme”. Союз Молодежи/*Soyuz Molodezhi* (“União da Juventude”; São Petersburgo), 3, 1913: 25-34; trad. em inglês: “Of the Book by Gleizes and Metzinger, *Du Cubisme*”, em L. D. Henderson, *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometryin Modern Art*

uma obra que propõe associações entre o cubismo e a quadrimensionalidade. Nesse mesmo período, em suas investigações sobre o "espaço imaginário", conforme Nicoletta Misler "Florensky fazia uso consciente das mesmas fontes em que os artistas da vanguarda [russa] também estavam se apoiando, isto é, [Charles] Hinton e Pëtr [Pyotr] Uspensky" (FLORENSKY, 2002: 59). Florensky cita Hinton, e ao menos uma vez (como veremos adiante) parece parafrasear Bragdon – quiçá através de Uspensky. E os suprematistas russos investigaram as geometrias pluridimensionais e seus prolongamentos espiritualistas através de sua afinidade com o ocultismo. Conforme TAIDRE (2014: 118), os vanguardistas russos tiveram contato [principalmente] indireto com o misticismo e o esoterismo "- através de materiais publicados em jornais Simbolistas, e discussões em salões domésticos -, ao invés de frequentando palestras ou lendo textos".

O culto e eclético Claude Bragdon, em sua obra *Man the Square* (1912), pode ter dado a Malévitch um importante lastro para o seu "Quadrado negro" enquanto símbolo do Suprematismo. Como epígrafes de sua obra, Bragdon cita o astrônomo Johannes Kepler (1571-1630) e a esoterista russa Elena Blavatskaya (Helena Blavatsky; 1831-1891, uma das fundadoras da "Sociedade Teosófica"): "A astuta natureza deu ao animal mais perfeito os mesmos limites que o cubo tem, demarcado da forma mais perfeita (..). O próprio homem é como se fosse um cubo" (Kepler, *Mysterium Cosmographicum*, 1596)[41]; "O mundo fenomênico recebe sua culminação e o reflexo de tudo no HOMEM. Portanto, ele é o quadrado místico – em seu aspecto metafísico, a *Tetraktys* -, e se torna o cubo no plano criativo" (Blavatsky, *The Secret Doctrine*, 3ª ed.

(1983; nova ed. 2010), apêndice "C". Matyúshin publicou extensos extratos de Uspensky em *Soyuz Molodezhi*, um jornal para o qual Malévich também contribuía.

41 Na tradução de Bragdon: "Artful nature has given to the most animal the same six limits as the cube has, most perfectly marked. (…) Man himself is, as it were, cube"

[revisada], 1893, vol. 2, p. 39)[42]. É grande a convergência ou simbiose de ideias entre Bragdon e Uspensky[43]. Malévitch, por sua vez, conheceu a teosofia através dos escritos de Mitrofan Vasílyevich Lodyzhensky (ou Ladýzhenskiĭ; 1852-1917)[44], secretário da Sociedade Teosófica Russa e amigo de Uspensky, e que conseguiu propor ensinamentos teosóficos palatáveis à Igreja Ortodoxa Russa.

Não é difícil enxergar no pensamento de Malévitch sobre o espaço suprematista uma influência das teses de Uspensky sobre a "quarta dimensão", e que se relacionam com ideias da tradição pitagórico-platônica também expressas no pensamento dos representantes da "Escola

42 "The phenomenal world receives its culmination and [the] reflex of all in MAN. Therefore he is the mystic square - in his metaphysical aspect - the *Tetraktys*; and becomes the cube on the creative plane" (Bragdon não escreve "the reflex", como Blavatsky; em *The Secret Doctrine*, 1ª ed, 1888, vol. 2, p. 36, aparece a grafia "*Tetraktis*").

43 Cf. USPENSKY, 1911, e ainda P. D. Uspensky, Четвёртое Измерение: Опыт исследования области неизмеримого/*Tchetvortoye Izmereniye: Opyt issledovaniya oblasti neizmerimogo* ("A Quarta Dimensão: Experimento de investigação do incomensurável"). S. Petersburgo: Tipografia "Trud", 1909 e 1910 (ed. revista – Четвёртое Измерение: Обзор главнейших теорий и попыток исследования области неизмеримого/*…: Obzor glavneĭshikh teoriĭ i popytok issledovaniya oblasti neizmerimogo* ("…: Revisão das principais teorias e tentativas de investigação do incomensurável". S. Petersburgo: Tipografia "Trud'", 1914; Petrogrado: M. V. Pirozhkov, 1918); Новая Модель Вселенной/*Novaya Model' Vselennoy* ("Novo Modelo do Universo"). S. Petersburgo, 1911, 2ª ed. (1ª em livro) S. Petersburgo: Tipografia "Trud", 1914; BRAGDON, 1912, e C. Bragdon, *Four Dimensional Vistas*. N. Iorque: Alfred A. Knopf, 1916 (2ª ed., revista, 1922; 1923).

44 Charlene Spretnak, *The Spiritual Dynamic in Modern Art*: *Art History Reconsidered, 1800 to the Present*. N. Iorque: Palgrave Macmillan, 2014 (reimpr. 2015), p. 89, apontando para a obra Сверхсознание и Пути к Его Достижению/*Sverkhsoznanie i Puti k Ego Dostizheniyu* ("Superconsciência e os Modos de Alcançá-la"; Moscou, 1906), cabendo apontar ainda pelo menos duas outras obras de Lodyzhensky que com esta compõem uma trilogia: Свет Незримый. Из области высшей мистики/*Svet Nezrimyi. Iz oblasti vyssheĭ mistiki* ("Luz Invisível. No campo da mística suprema"; São Petersburgo, 1912) e Темная Сила/*Temnaya Sila* ("Força Escura"; Petrogrado, 1914).

Moscovita de Neoplatonismo Cristão". A influência de Uspensky sobre Malévitch parece ter sido bastante significativa:

> É certo que o pensamento de Pyotr Uspensky sobre o mundo real, além da relatividade e do caráter ilusório das nossas percepções, teve uma influência considerável sobre o desenvolvimento da arte transmental ou transracional, não somente entre os poetas, mas também entre os pintores. Ela permitiu que Malévitch fizesse o salto de 1913 para a não-figuração (MARCADÉ, 1976: 84-85)[45].

De volta ao "quadrado negro"

Quaisquer que tenham sido as motivações e razões mais profundas para a adoção do "Quadrado negro [sobre fundo branco]" como "manifesto visual do Suprematismo" (a expressão é de TAIDRE, 2014: 115), acredita-se que ele evoque diversos significados adiante (Quadro 1) apresentados de forma esquemática (e não necessariamente postulados por Malévitch):

Quadro 1 – Significados fundamentais possíveis do preto e do branco em Malévitch

PRETO	BRANCO
Frente	Fundo
Face/individualidade e personalidade	Comunalidade e despersonalização
Cabeça e intelecto	Alma e espírito
Racionalidade	Transracionalidade
Sensação	O vazio (de sensações etc.)

45 Citação repetida em MARCADÉ, 1981: 14. Esse entendimento de Marcadé está em sintonia com o pensamento de Andrei Nákov no prefácio à sua edição dos *Escritos* de Malévitch (em francês, italiano e espanhol).

Limite e finitude	Ausência de limite; infinitude
Bi-, tri- e quadrimensionalidade	Transdimensionalidade
“Terra”, “carne” e mundo material	“Céu”, “verbo” e mundo imaginal
“Transnegro”; eclipse	“Transbranco”; luz do empíreo
“Realidade” e visibilidade	Abstração e invisibilidade
Henologia e catafaticismo	Meontologia e apofaticismo
Quente	Frio
Yin	Yang

O próprio Malévitch, quando lhe apareceu o “Quadrado negro”, não compreendeu suas implicações; segundo sua amiga e secretária, a artista Anna Aleksándrovna Lepórskaya, naquela ocasião Malévitch “não soube nem compreendeu em que consistia o quadrado negro. Ele o considerou como um evento tão importante na sua criação que, durante uma semana inteira, segundo suas próprias palavras, ele não conseguiu beber, comer ou dormir” (LEPORSKAJA, 1978: 65).

Se o “aparecimento” do “Quadrado negro” marca o início do Suprematismo, a trajetória deste movimento abstracionista geometrizante e valorizador da primariedade (ou primevalidade) cromática o aproxima de outros movimentos artísticos da vanguarda modernista, ou pelo menos de composições pictóricas predominantemente monocromáticas e tendentes à abstração geométrica. Sobre estas, considero muito significativa esta consideração de Thomas McEvilley:

> Nos termos da metafísica Platônica, que subjaz, de uma forma não muito distante, a grande parte da arte abstrata (virtualmente, a toda abstração geométrica), essas pinturas com geometria mínima sobre um fundo quase monocromático são análogos visuais da fase imediatamente sucedânea à produção (*yielding up*) dos primeiros princípios do ser pelo absoluto. Esse momento é descrito nas obras tardias

> de Platão e nos relatos existentes sobre suas palestras: o fundamento sem forma e sem atributos produz primeiro os princípios básicos da geometria e da matemática; então, a partir de combinações variadas desses, o mundo das "coisas" é produzido - primeiro os gêneros mais elevados, depois os menos elevados, até que finalmente, na parte de baixo da hierarquia ontológica, o mundo do senso comum dos particulares aparece. As abstrações geométricas de Malévitch sobre fundos quase vazios, assim como aqueles de Mondrian e de outros, representam esse estágio inicial do desdobramento ontológico, mais perto do vazio absoluto que do domínio do senso comum dos particulares, hesitando, contudo, em encará-lo diretamente. Esse é um estágio intermediário entre a pintura representacional realista, que afirma o domínio dos particulares, e a pintura monocromática, que afirma o vazio supremo (*ultimate*). O apelo de Malévitch por uma arte além da forma e da técnica, uma arte do vazio ou do absoluto, foi menos recebido pelos seus sucessores do que pelos sucessores destes (McEVILLEY, 1996: 58).

De todo modo, como propôs um grande estudioso da obra de Malévich, Jean-Claude Marcadé, pode-se postular que

> O Suprematismo Visual é a revelação que procede do *Quadrado Negro* (1913-1915), considerado como a forma primordial geradora do ser abissal {'essa verdade do ser, ou ser da verdade, que para os místicos (Jakob Boehme) é desfundamentação [*bottomlessness* (*Ungrund*)] e para Heidegger é um abismo [*chasm* (*Abgrund*)]'}. Assim como para Pitágoras, para Malévitch o quadrado é uma essência divina, não como símbolo, mas como ser pictórico absoluto

> (simultaneamente Ser [*das Sein*] e ente [*das Seiende*]) que determina o nascimento de outros entes cheios de Ser (MARCADÉ, 1978: 225-226; com reordenamento do texto aqui).

Em relação ao "silêncio" que se associa ao abismo do Absoluto de onde viemos e para onde retornaremos[46], podemos relacioná-lo à "filosofia da desobjetivização" (беспредметность/*bespredmetnost'*; "*non-figuration*" e depois "*sans-objet*" nas traduções de Marcadé) de Malévitch, que, conforme Marcadé, "se a mesma converge em parte com correntes filosóficas existentes (digamos, das filosofias negativas [apofáticas], do 'Nada'[47]), apresenta um corpus de pensamentos bastante pessoal" (MARCADÉ, 2015: 9). Não obstante o conjunto "bastante pessoal" de pensamentos de Malévitch que expressam um "misticismo" que apresenta uma "antinomia fundamental com o pensamento dominante pós-revolucionário, construtivista e materialista",

> Percebe-se nos seus escritos, em todo caso, convergências de abordagem e de pensamento não somente com certos aspectos do Budismo (sem dúvida através dos livros e artigos de P. D. Uspensky), mas também com a teologia apofática dos Padres Gregos e do hesicasmo. Sem querer

46 MARCADÉ (2015: 11) fala, citando Malévitch [Супрематическое зеркало/*Suprématitcheskoé zerkalo* ("O espelho suprematista"; 1923)], que a experiência da arte conduziu este à "*abstração* (...) do retorno [*retrait*] (*Entzug*) das coisas à zona invisível de sua proveniência, a partir da qual se revela 'a essência da natureza imutável em todos os seus fenômenos cambiantes'".

47 Citando Martineau, "Préface", 1977a (*op. cit.*), p. 12, MARCADÉ (2015: 12) fala que o ensaio malevitcheano "Deus não foi derrubado/derrotado/destituído" (*Бог не скинут/Bog ne skinut*; 1922) se situa no campo de uma "teologia espiritual no sentido amplo (...), incluindo a teologia negativa clássica" e também a "teologia apo-fática [*sic*] de um deus in-objetivo (*in objectif*), pressupondo, além de um acesso experimental à via positiva do Nada, uma *recolocação em questão* 'fenomenológica' (...) do significado da apófase como tal (...)".

> supervalorar esses elementos que se combinam com muitos outros no Suprematismo, convém que não os ignoremos (MARCADÉ, 1981: 14).

Algumas chaves físicas e metafísicas para o suprematismo nos escritos dos neoplatonistas cristãos moscovitas

Sabe-se que Malévitch deixou recomendações explícitas (em uma carta de 2 de junho de 1931 para seu discípulo Ivan Kliun) para que sobre a sua tumba, que deveria ter a forma de um cubo, indicativo de eternidade (ideia depois posta em prática no mausoléu de Lenin, quiçá acompanhando sugestão do próprio Malévitch[48]), deveria ser posto um *arkitekton* (uma escultura geométrica alongada) na forma de uma coluna apoiando um telescópio apontado para Júpiter[49]. Porque especificamente para Júpiter? Na época de Malévitch, alguns pensadores russos – dos quais trataremos noutra ocasião - abraçaram a ideia de que Júpiter, o

48 K. S. Malevich, *The World as Non-Objectivity - Unpublished Writings, 1922- 1925*, ed. Troels Andersen, trad. Xenia Glowacki-Prus (Hoffmann) e Edmund T. Little. Copenhague: Borgen, 1976, pp. 324-325. Cf. Robert Chadwell Williams, *Artists in Revolution: Portraits of the Russian Avant-Garde, 1905-1925*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1977, pp. 124-125; Hilton Kramer, *The Triumph of Modernism: The Art World, 1987–2005*. Chicago/N. Iorque: Ivan R. Dee, 2006 (reed. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2013), p. 33.

49 Cf. Tatiana Mikhienko, "The suprematist column – a moment to non-objective art", trad. Daniel Rishik. Em: Matthew Drutt (org.), *Kazimir Malevich: Suprematism*. N. Iorque: Guggenheim Museum Publications (Solomon R. Guggenheim Foundation), 2003, pp. 78-87 (esp. p. 86); Konstantin Akinsha, "Malevich and Lenin: Image, Ritual, and the Cube", e Christina Lodder, "Living in Space: Kazimir Malevich's Suprematist Architecture and the Philosophy of Nikolai Fedorov". Em: Charlotte Douglas, Christina Lodder (eds.), *Rethinking Malevich: Proceedings of a Conference in Celebration of the 125th Anniversary of Kazimir Malevich's Birth*. Londres: Pindar Press, 2007, pp. 139-158 e 172-202; cf. pp. 158 e 202; Gerry Souter, *Malevich – Journey to Infinity*. N. Iorque: Parkstone Press International, 2008 (reprod. 2012), pp. 208 e 250.

maior planeta do sistema solar, assinalava um limite de crescimento de massa para um corpo físico teoricamente vindo da Terra rumo ao "Além", e que para lá de Júpiter haveria um decréscimo de massa até que, entre Urano e Netuno as leis da física seriam completamente diferentes. Apoiando-se no geocentrismo de Ptolomeu e em Dante (*Inferno*, Canto XXXIV)[50], Florensky viu o limite entre os fenômenos terrestres e os celestiais como estando situado "entre as órbitas de Urano e Netuno (между орбитами Урана и Нептуна)", afirmando ainda que "no *limite* entre a Terra e o Céu (границы *между* Землей и Небом)" o comprimento de todo corpo torna-se zero, sua massa torna-se infinita, e seu tempo também (FLORENSKY, 2004: 51). Conforme Florensky,

50 John L. E. Dreyer, "The Cosmology of Dante". *Nature*, 107 (2692), 1921: 428-430; David M. Bethea, *The Shape of Apocalypse in Modern Russian Fiction*. Princeton, N. Jérsei: Princeton University Press, 1989, pp. 201-205; Michael Hagemeister, "Wiederverzauberung der Welt: Pavel Florenskijs Neues Mittelalter" ("Reencantamento do Mundo: o Novo Medievo de Pável Florensky"). Em: N. Franz, M. Hagemeister, F. Haney (eds.), *Pavel Florenskij – Tradition und Moderne* (*Beiträge zum Internationalen Symposium an der Universität Potsdam, 5-9/04/2000*). Frankfurt/Berlim/Berna/Bruxelas/N. Iorque/Oxford/Viena: Peter Lang, 2001, pp. 21–41; trad. russa de M. Besrodnoff, em Modest A. Kolerov (ed.), Исследования по Истории Русской Мысли. Ежегодник за 2003 год/ *Issledovaniya po Istorii Russkoї Mysli. Yezhegodnik za 2003 god* ("Estudos na História do Pensamento Russo. Livro do Ano de 2003). Moscou: Aleteya, 2004, pp. 86-106; outra trad. russa, de Natalia Bonetskoy: "'Новое Средневековье' Павла Флоренского/'*Novoye Srednevekov'ye' Pavla Florenskogo*". Звезда/ *Zvezda* ("Estrela"), 11, 2006: 130-144; Dimitri A. Bayuk, Charles E. Ford, "Dante's cosmology revisited". *Archives Internationales d'Histoire des Scienc*es, 58 (160-161), 2008: 69-88; Andrea Oppo, "Se la misura di un corpo è un numero immaginario. Florenskij e il concetto di spazio in Dante". *Theologica & Historica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna*, 24, 2015: 171-184; R. S. Granin, "Эсхатология в метафизике пространства-времени П. А. Флоренского/*Eskhatologiya v metafizike prostranstva-vremeni P. A. Florenskogo*" ("Escatologia na metafísica espaciotemporal em P. A. Florensky". Пространство и Время/*Prostranstvo i Vremya* ("Espaço e Tempo"), 1-2 (19-20), 2015: 114-118; Michael Chase, "Pavel Florensky on space and time". ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция/*Scholé. Ancient Philosophy and the Classical Tradition*, 9 (1), 2015: 69-82.

As características dos corpos de um sistema em movimento, observados de um sistema fixo, dependem do valor principal $\beta = \sqrt{[1 - (v^2 \div c^2)]}$[51], onde *v* é a velocidade do movimento do sistema e *c* é a velocidade da luz. Até enquanto *v* é menor que *c*, β é 'real' (действительно/*deystvitel'no*), e todas as características permanecem imanentes à experiência terrestre. Para ν igual a *c*, β = 0, e para ν maior que *c*, β torna-se 'imaginário'. Nos dois últimos casos, há um salto qualitativo duplo das características correspondentes. Assim, em um sistema em movimento, o comprimento dos corpos na direção do movimento é reduzido numa proporção de β:1; o tempo, numa proporção de 1:β; a massa, numa proporção de 1:β, etc.

Consequentemente, no limite entre a Terra e o Céu o comprimento de qualquer corpo torna-se igual a zero, a massa é infinita, e seu tempo, do lado observado, é infinito. Em outras palavras, o corpo perde sua extensão, passa para a eternidade e adquire estabilidade absoluta. Não é esta uma paráfrase em termos físicos - sinais de uma ideia, segundo Platão - de essências incorpóreas, inextensas, imutáveis e eternas? Não são essas as formas puras aristotélicas? Ou, finalmente, não é esta a hoste celestial (воинство небесное/*voinstvo nebesnoye*)[52], con-

51 Esta é a "fórmula de contração do comprimento" de Hendrik Lorentz (FLORENSKY, 2004: 51), também conhecida como fórmula de Lorentz-Fitzgerald em virtude do físico irlandês George Frances FitzGerald (1851-1901) ter chegado independentemente a uma proposição semelhante. Cf. A. Barros, E. M. Monte, I. G. Araújo *et al.*, "Sobre a contração de Lorentz-Fitzgerald". *Rev. Bras. Ensino Fís.*, 27 (4), 2005: 621-623.

52 Não tenho como saber se ao usar esta expressão Florensky pensou no grande ícone [em tamanho (396 x 144cm), mas sobretudo em simbolismo] conhecido como Благословенно воинство Небесного Царя/*Blagoslovénno vóinstvo Nebésnogo Tsaryá* ("Abençoada seja a hoste do Rei Celestial"; anos 1550)

> templada da Terra como que a uma estrela, mas alheia às propriedades terrenas? Assim se dá no limite, com β = 0. Mas além do limite [da velocidade da luz], para v > *c*, o tempo corre no sentido inverso, de modo que o efeito precede a causa. Em outras palavras, aqui a causalidade ativa [operativa] (действующая причинность/*deĭstvuyushchaya prichinnost'*) é substituída, como a ontologia de Aristóteles e Dante exige, obviamente, pela causalidade do fim (причинностью конечною/*prichinnost'yu konechnoyu*), pela teleologia - e além do limite das velocidades últimas, o domínio dos fins (царство целей/*tsarstvo tseleĭ*) se estende. Neste caso, o comprimento e a massa dos corpos tornam-se imaginários (FLORENSKY, 2004: 51-52).

Pode-se postular que o "zero da forma" de Malévitch equivale artisticamente às representações de um universo imaginário que se estende a partir da instância em que β = 0. Mesmo que não tenha conhecido as proposições escritas de Florensky, Malévitch conhecia bem a matemática dos imaginários[53], e penso ser possível aplicar a ele a proposição de Jean-Marie Schaeffer quando este sugere que, "na medida em que seja lícito extrapolar a partir do caso dos números imaginários, pode-se (...) plantear a seguinte hipótese geral: em certas situações, o

ou, para os historiadores de arte da época soviética, a Церковь воинствующая/*Tsérkov' voínstvuyushchaya* ("A Igreja militante").

53 Cf. Robert Tubbs, *Mathematics in Twentieth-Century Literature and Art: Content, Form, Meaning*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 2014, pp. 111-115. Para uma compreensão mais extensa da relação do Suprematismo com os números imaginários cf. EL LISSITZKY, 1992: 355 e ss.; Leah Dickerman, "El Lissitzky's Camera Corpus". Em: Nancy Perloff, Brian Reed (eds.), *Situating El Lissitzky: Vitebsk, Berlin, Moscow*. Los Angeles, Califórnia: Getty Research Institute (Getty Publications), 2003, pp. 153-176, cf. pp. 164-166. Descartes chamou de "imaginárias" às raízes quadradas de números negativos, e Malévitch pode ter conhecido a ideia de Leibniz de que a raiz quadrada de menos 1 era uma manifestação do "Espírito Divino".

imaginário não somente não nos impede de chegar ao real, mas é uma condição indispensável para alcançá-lo" (SCHAEFFER, 2002: 16). Malévitch provavelmente também sabia das interpretações metafísicas da "fórmula de contração do comprimento" de Lorentz correntes na sua época (nos escritos de Hermann Minkovski, por exemplo[54]) – cabendo recordar, contudo, com Marco Fulvio Barozzi, que

> A quarta dimensão espacial não foi vista apenas como um conceito matemático[55], mas como uma realidade que pode elevar a inspiração artística, como um símbolo de libertação. A nova concepção de espaço fascinou pintores e escultores porque ela desafiava as técnicas convencionais tais como a perspectiva tridimensional e convidava a abandonar a realidade visual em favor de uma arte abstrata (BAROZZI, 2016).

54 Cf. H. Minkovski, "*Raum und Zeit*" ("Espaço e Tempo", conferência no 80° Congresso dos Naturalistas Alemães, Colônia, 21/09/1908, ed. Albert Wangerin). *Verhandlungen der Deutscher Naturforscher und Ärtze*, 2ª Parte, 1ª Metade, *Naturwisseschaftliche Abteilungen* (Leipzig: F. C. W. Vogel), 1909; outras eds. (póstumas). *Physikalische Zeitschrift*, 10, 1909: 104-111; *Jahresberichte der Deutschen Mathematiker-Vereinigung*, 18 (com prefácio de A. Gutzmer. Leipzig/Berlim: B. G. Teubner), 1909: 75-88; edições russas: "Пространство и Время" (trad. A. V. Vasil'ev). *Известиях Казанского Физико-Математического* Общества/*Izvestiyakh Kazanskogo Fiziko-Matematitcheskoye Obshchestva* ("Atas da Sociedade Físico-Matemática de Kazan"), 16 (4), 1910: 137-155 (reed. S. Petersburgo: Izdatel'stvo "Obrazovanie", 1913); Пространство и Время, trad. I. V. Yashunsky [com um retrato do autor, esboços biográficos de D. Hilbert e G. Weil e artigos de W. Wien e P. Natorp sobre o "princípio da relatividade"]. S. Petersburgo: Knigoizdatel'stvo Fizika, 1911 (reed. Petrogrado, 1915); cf. Paul Halpern, *The Great Beyond: Higher dimensions, parallel universes, and the extraordinary search for a theory of everything*. Hoboken, Nova Jérsei/Etobicoke, Ontário: John Wiley & Sons, Inc., 2004, p. 71 e ss.

55 "Não se tratava, todavia, do espaço-tempo relativista, tal como tinha sido formulado por Hermann Minkowski: esse espaço se limitou, por longo tempo, ao âmbito geométrico, considerando-se a quarta dimensão como um fenômeno espacial suprassensível" (BAROZZI, 2016).

Conclusão - uma física e uma arte "nadificantes" consoante uma teologia "negativa" e uma geometria "imaginária"

Ao apresentar a *Austellung* (mostração) do quadrado por Malévitch como uma ruptura radical, El Lissitzky noticiou como que um novo pitagorismo, de baze zero:

> Nosso sistema numérico [= notação aritmética], que é chamado de sistema posicional, tem usado o zero por um longo tempo, mas apenas no século XVI o zero foi considerado como um número (Cardano, Tartaglia), como realidade numérica, e não como um nada. Apenas agora, no século XX, o quadrado está sendo reconhecido como valor plástico, como o zero no complexo corpo da arte. Esse quadrado plenamente colorido, estampado inteiro e contínuo em cor sobre uma superfície branca, começou agora a formar um novo espaço[56] (EL LISSITZKY, 1927: 106; 1992: 350).

Na opinião de Gérard Conio,

> (...) o quadrado branco de Malévitch não é um manifesto estético, nem filosófico, mas a afirmação de uma teologia, o retorno de uma negação (aquela da realidade mentirosa) em encarnação da Síntese platônica (aquela do Belo, do Verdadeiro e de Bem), a promessa de um mundo novo que irradiará em sua expansão cósmica, a partir daquele

56 "*Unser Zahlensystem, welches Positionssystem heißt, verwendet schon lange die 0, aber erst im 16. Jahrhundert wird zuerst [zum ersten Mal] die 0 nicht als Nichts, sondern als Zahl betrachtet (Cordano [= Cardano], Tartaglia), als Zahlenwirklichkeit. Nur jetzt, im 20. Jahrhundert, wird das □ als plastischer Wert, als 0 in dem Komplexkörper der K. anerkannt. Dieses vollfarbige, ganz kontinüierlich mit Farbe ausgestampfte □ in einer weißen Fläche hat nun angefangen, einen neuen Raum zu bilden*".

> foco/fogo [*foyer*] centrífugo do Ser, esse princípio gerador também designado em sua Unicidade como movimento primordial: "No começo – dirá Malévitch – havia a excitação" (CONIO, 1990: 21).

Espero ter demonstrado aqui que o Suprematismo foi um movimento tanto artístico quanto filosófico, e que seus fundamentos revelam uma vinculação inconteste com uma vertente apofaticizante da tradição pitagórica e com o Neoplatonismo russo do início do século XX, especialmente com ideias expressas por P. D. Uspensky e Pável Florensky.

Referências

BAROZZI, "L'arte moderna e le realtà invisibili. Fisica moderna e avanguardie", 04/05/2016. Em <https://medium.com/through-the-optic-glass/larte-moderna-e-le-realt%C3%A0-invisibili-16328c61e990>.

BRAGDON, Claude. *Man the Square: A Higher-Space Parable*. Rochester, Nova Iorque: Manas Press, 1912.

CHRISTIE, Ian, TAYLOR, Richard. *Eisenstein Rediscovered*. Londres/N. Iorque: Routledge, 1993.

CONIO, Gérard. "Le zéro des formes". Em: Gérard Conio, *L'Avant-garde Russe et la Synthèse des Arts*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1990, pp. 7-23.

EL LISSITZKY. "A. [Art] and Pangeometry". Em: Sophie Lissitzky-Küppers (ed.), *El Lissitzky. Life, Letters, Texts*. Londres: Thames & Hudson, 1992, pp. 352-357 [tradução reprod. (html) em <https://thedetachedgaze.com/2014/03/15/105/>].

EL LISSITZKY. "K. [Kunst] und Pangeometrie". *Europa-Almanach* (ed. Carl Einstein e Paul Westheim. Potsdam: Gustav Kiepenheuer), 1925: 103-113.

FLORENSKY, Pavel. *Beyond Vision: essays on the perception of art*, ed. Nicoletta Misler, trad. Wendy Salmond. Londres: Reaktion Books, 2002.

FLORENSKY, Pável. Мнимости в Геометрии: расширение области двухмерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей)/*Mnimosti v Geometrii: rasshireniye oblasti dvumernykh obrazov geometrii (opyt novogo istolkovaniya mnimosteĭ*) [“O Imaginário em Geometria: uma extensão do campo da geometria das imagens bidimensionais (tentativa de uma nova interpretação dos imaginários)”]. Moscou: Pomor’e, 1922; reed. Moscou: Editorial URSS, 2004.

FLORENSKY, Pável. Пояснение к обложке/*Poiasnenie k oblozhke* [“Explicação da capa” do livro Мнимости в Геометрии: расширение области двухмерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей)/*Mnimosti v Geometrii: rasshireniye oblasti dvumernykh obrazov geometrii (opyt novogo istolkovaniya mnimosteĭ*) [“O Imaginário em Geometria: uma extensão do campo da geometria das imagens bidimensionais (tentativa de uma nova interpretação dos imaginários)”]. Em: У водоразделов мысли (Собрание Сочинений)/*U vodorazdelov mysli* (*Sobranié Sochinéniĭ*) [“No divisor de águas do pensamento (Obras Coligidas)”], ed. N. A. Struve, 2 vols; vol. 1 [Статьи по искусству/ *Stat’i po iskusstvu* (“Artigos sobre arte”). Paris: YMCA-Press, 1985, pp. 369-379.

GAMWELL, Lynn. *Mathematics and Art: A Cultural History.* Princeton, N. Jérsei/Woodstock, Oxfordshire: Princeton University Press, 2016.

HENDERSON, Linda Dalrymple. “The Image and Imagination of the Fourth Dimension in Twentieth-Century Art and Culture”. *Configurations*, 17 (1-2), 2009: 131-160.

IONIŢĂ, Codrina-Laura. “L’au-dela du visible ou l’abstraction dans l’art”. *Studia Universitatis Babes-Bolyai - Philosophia*, 1, 2010: 107-123.

IONIŢĂ, Codrina-Laura. *Imanenţă şi Transcendenţă în Arta Abstractă* [versão revista de “Imanenţă şi transcendenţă în arta abstractă a secolului XX” (Tese de doutoramento). Université de Bourgogne, Dijon, França/ Universitatea “Al. I. Cuza”, Iaşi, România, 2006]. Iaşi: Artes, 2011, pp. 178-185.

LEPORSKAJA (LEPORSKAYA), Anna. “Anfang und Ende der figurativen Malerei - und der Suprematismus”/“The Beginning and the End of Figurative Painting – Suprematismus”. Em: Galeria Gmurzynska (ed.), *Kasimir Malewitsch. Zum 100. Geburtstag* (Catálogo). Colônia: Galeria Gmurzynska, 1978, pp. 65-70.

MALEVICH, Kazimir S. *The Artist, Infinity, Suprematism - Unpublished Writings, 1913-1933*, ed. Troels Andersen, trad. Xenia Hoffmann. Copenhague: Borgen, 1978.

MALÉVITCH, Kazímir S. *Казимир Малевич*. Чёрный Квадрат/*Kazímir Malévitch. Tchyornyĭ Kvadrat* (“O Quadrado Negro de Kazímir Malévitch”), ed. Aleksandra Semyonovna Shátskikh. S. Petersburgo: Azbuka 2001 (há trad. em inglês, por Marian Schwarz - *Black Square: Malevich and the Origins of Suprematism*. Yale: Yale University Press, 2012).

MALEWITSCH, Kazimir. *Die gegenstandslose Welt* (“O mundo desobjetivado” [*Bauhausbücher 11*]), trad. Alexander von Riesen. Munique: Bauhaus, 1927 (reed. *Neue Bauhausbücher* – Nova Série. Ed. Hans M. Wingler. Mainz/Berlim: Florian Kupferberg, 1980).

MARCADÉ, Jean-Claude. “An Approach to the Writings of Malevich”. *Soviet Union/Union Soviétique*, 5 (2), 1978: 225-240 [versão em inglês de “Une esthetique de I’abîme”. K. Malévitch, *Écrits I, De Cézanne au Suprematisme*, ed. e trad. J.-C. e Valentine Marcadé, com a colaboração de Véronique Schiltz. Lausanne: L’Age d’Homme, 1974 (reprod. 1993), pp. 9-32].

MARCADÉ, Jean-Claude. “Le pinceau et la plume chez Malévitch: de la formation d’une philosophie suprematiste”. Em: K. Malévitch, Écrits, vol. 1 (1913-1930), trad. e apresentação Jean-Claude Marcadé. Paris: Éditions Allia, 2015, vol, 1, pp. 7-18 [versão em inglês: “Malevich, painting and writing: on the development of a suprematist philosophy”, trad. Molly Stevens. Em: Matthew Drutt (org.), *Kazimir Malevich: Suprematism*. N. Iorque:

Guggenheim Museum Publications (Solomon R. Guggenheim Foundation), 2003, pp. 33-43].

MARCADÉ, Jean-Claude. “La Victoire sur le Soleil ou le merveilleux futuriste comme nouvelle sensibilité” [“Post-face”]. Em: A. Kroutchonykh (Кручёных/Krutchônykh) e M. Matiouchine (Матюшин/Matyúshin) (texto), K. Malévitch (decoração e figurinos), V. Khlebnikov (prólogo), *La Victoire sur le Soleil* (edição bilíngue), trad. Jean-Claude e Valentine Marcadé. Lausanne: L’Age d’Homme, 1976, pp. 65-97.

MARCADÉ, Jean-Claude. “Qu’est-ce que le Suprématisme?” [Préface]. Em: K. Malévitch, *La Lumière et le Couleur: textes de 1918 à 1926*, trad. J.-C. Marcadé e Sylviane Siger. Lausanne: L’Age d’Homme, 1981 (reed. 1993), pp. 7-36.

McEVILLEY, Thomas. “Seeking the Primal Through Paint: The Monochrome Icon”. Em: Thomas McEvilley, G. Roger Denson, *Capacity: History, the World, and the Self in Contemporary Art and Criticism*. Amsterdam: Overseas Publication Association, 1996, pp. 45-87 (outras versões: “La Peiture Monochrome…”. Em: Autores Vários, *Le Couleur Seule: l’expérience du monochrome*. Lyon: Musée Saint-Pierre d’Art Contemporain, 1988, pp. 15-35; Thomas McEvilley, *The Exile’s Return: Toward a Redefinition of Painting for the Post-Modern Era*. N. Iorque: Cambridge University Press, 1993, pp. 9-56).

SCHAEFFER, Jean-Marie. “Représentation, imitation, fiction: de la fonction cognitive de l’imagination”. Em: Jean-François Chassay, Bertrand Gervais, *Les Lieux de l’Imaginaire*. Montreal: Liber, 2002, 15-32, p. 16 (texto depois publicado como “De l’imagination à la fiction” em *Vox Poetica*, 10, 2002, disponível em <http://www.voxpoetica.org/t/fiction.htm>; trad. como “De la imaginación a la ficción”. Em: *Arte, Objetos, Ficción, Cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética*, ed., trad., introd. e apêndice bibl. de Ricardo Ibarlucía. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2012, pp. 81-99).

STRZEMIŃSKI, Władysław, “B=2”. *Blok* (*Kurier Bloku*), 8-9, 1924, trad. em Timothy O. Benson, Éva Forgács (eds.), *Between Worlds: A Sourcebook of Central European Avant-gardes, 1910-1930.* Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art, 2002, p. 497-502.

TAIDRE, Elnara. “Kazimir Malevich’s Suprematism and Modernist Artistic Mythology as an Alternative to Religion”. *Baltic Journal of Art History*, 7, 2014: 111−134.

A vida como objeto de poder: Foucault e a história dos espaços

Gabriel José Pochapski[1]

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

No ano de 1976, a questão do espaço tomou a centralidade de um debate entre Michel Foucault e os geógrafos franceses da Revista *Hérodote*. Em meio à discussão sobre a dimensão temporal das superfícies o filósofo ressaltou: "reprovaram-me muito por essas obsessões espaciais, e elas de fato me obcecaram. Mas, através delas, creio ter descoberto o que no fundo eu procurava: as relações que podem existir entre o poder e o saber".[2] Esta afirmação esteve inserida em um contexto de transformação das análises de Foucault, entre as décadas de 1960 e 1970 suas investigações arqueológicas davam lugar às perspectivas genealógicas.

Mais do que uma mudança dos objetos e suas problemáticas, a transição arqueogenealógica implicou em uma diferente compreensão das noções de vida e de espaço nas produções do filósofo. A vida individualizada pelo espaço do corpo na medicina moderna, tal como compreendeu Foucault na arqueologia, passou a ser abordada a partir

---

1 Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Contato: gabriel_pochapski@hotmail.com. Apoio: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

2 FOUCAULT, Michel. Sobre a Geografia (1979). In: _____. *Microfísica do poder*. Organização Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 158.

dos grandes espaços na genealogia. Compondo o objetivo principal deste texto, as relações entre a vida e o espaço para Michel Foucault seriam marcadas pelo constante diálogo com os historiadores franceses, sejam nas preocupações conceituais, nas análises das formações discursivas ou na singularidade dos acontecimentos.

Por mais que as ressonâncias do pensamento foucaultiano na Filosofia ou nas Ciências Humanas destaquem a dimensão temporal em suas obras, é perceptível a negligência aos aspectos espaciais e as possibilidades que a ele se articulam.[3] Tendo defendido a compreensão de que o tempo e espaço não compunham dicotomias, mas sim se dissolviam um no outro, Foucault afirmou a historicidade que perpassou os limites, as fronteiras e demarcações.

É buscando compreender estas perspectivas que o presente texto se divide em três partes. A primeira busca enfatizar a arqueologia e sua compreensão da vida esquadrinhada na clínica moderna; já a segunda parte analisa a transição arqueogenealógica e suas relações com a História e a última parte aborda a questão da vida nas grandes populações, problema desenvolvido por Foucault em seu contexto genealógico. Ponto comum entre as três partes, o espaço será compreendido neste texto não como um dado da natureza, pelo contrário, suas configurações foram resultantes de disputas e conflitos que inscreveram a vida em diferentes superfícies.

A individualização da vida no espaço do corpo morto

Ao publicar *O Nascimento da Clínica* em 1963, Michel Foucault problematizou as transições ocorridas entre a medicina clássica para a medicina moderna no decorrer do século XVIII e no início do século

3 Ver: ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio de (Org). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 9-12.

XIX. Para o pensador francês, tal contexto foi caracterizado por uma ruptura espacializante no discurso médico, mudança esta que resultou em um deslocamento nas compreensões sobre a vida. Para além de um dado naturalizado, a vida seria construída na medicina moderna como objeto de saber. O espaço do corpo passou a ser esquadrinhado pela observação direta de seus membros, signos e sintomas.

Usando diferentes descrições, Foucault apontou para as transformações ocorridas no século XVIII, quando Meckel ao estudar as alterações no encéfalo utilizou-se de pesagens e medições que caracterizavam o método da medicina clássica. Tais comparações poderiam determinar, por exemplo, quais áreas do cérebro estariam ressecadas, inchadas ou doentes. Nas perspectivas foucaultianas, a medicina moderna não conservou quase nada destas técnicas em suas investigações. A ruptura tornou-se perceptível quando:

> [...] Bichat e, sobretudo, Recamier e Lallemand utilizaram o famoso martelo terminado por superfícies largas e delgadas. Procedendo por pequenos golpes, estando o crânio repleto, não pode haver um abalo suscetível de produzir desordens. É melhor começar por sua parte posterior, pois quando só há o occipital a ser quebrado, ele é frequentemente tão móvel que os golpes resvalam... Nas crianças muito novas, os ossos são flexíveis demais para serem partidos, muito finos para serem serrados; é preciso cortá-los com fortes tesouras. O fruto, então, se abre: sob a casca, meticulosamente fendida, surge algo, massa mole e acinzentada, envolvida por peles viscosas

> com nervuras de sangue, triste polpa frágil em que resplandece, finalmente liberado, finalmente dado a luz, o objeto do saber.[4]

A partir da massa visível no crânio aberto, suas nervuras, cores e aspectos, Bichat, Recamier e Lallemand desenvolveram um aparato conceitual sobre o cérebro. Visualizar um espaço novo implicava na elaboração de nomes. A medicina moderna demandava a observação direta, a espacialização das extensões e a elaboração de uma linguagem para mapear o espaço do corpo a partir de signos.

Podemos afirmar como o saber médico, definido ao nível do que era visto e do que era dito, esquadrinhou o corpo em um conjunto de linhas verticais e horizontais, rasas e profundas. Este ato tornou-se uma maneira de espacializar o corpo, pois penetrava em sua superfície classificado as texturas, cores e manchas, bem como sua dureza ou a sua aderência.

O signo nomeou e classificou a vida, a partir dele anunciou-se o diagnóstico, conferiu-se o ritmo da circulação sanguínea, observaram-se os sinais na pele, mucosas e unhas. Foi a partir destas compreensões, que Foucault se atentou para a linguagem que nos atravessa, "através do invisível, o signo indica o mais longínquo, o que está por baixo, o mais tardio. Trata-se nele do término, da vida e da morte".[5] Na dinâmica ocorrida entre o espaço e os sintomas indicados no corpo, a vida era individualizada e delimitada entre a doença e a cura, o patológico e a normalidade.

Entre os modelos influentes na clínica moderna, a botânica tornou-se impactante ao compreender que o mundo da doença fazia

4 FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977. p.XI.

5 *ibidem*., p.102.

parte do mundo da vida. A doença e a vida apresentariam estruturas semelhantes, repetições com processos iguais, fisiologias que seguiam uma mesma ordem, deste modo, "a racionalidade da vida é idêntica à racionalidade daquilo que a ameaça". [6] Vida e doença se entrelaçariam no indivíduo, não estariam isolados um do outro, mas compunham organismos.

A compreensão de que o corpo e suas partes estariam interligados foi aprofundada por Foucault em *As palavras e as coisas* (1966), quando na emergência de saberes como a Biologia, a Filologia e a Economia, a história natural deixou de compreender que os diferentes formatos dos órgãos determinavam as suas funções. A Biologia Moderna "dissolve, se não a individualidade, pelo menos a independência do órgão [...] é preciso dirigir a atenção mais para as próprias funções que para os órgãos".[7] Nestas perspectivas, os órgãos passam a compor sistemas de funcionamento, como a respiração ou a digestão, conjuntos seguidos de normas específicas de utilidade.

Esta mudança na observação dos órgãos estaria ligada ao modelo botânico, nele, a vida e a doença não constituiriam dicotomias, a doença faria parte de tudo àquilo que era vivente. Vida e doença interagiriam entre si em movimentos de ajustamento, superposição ou aniquilação. Como enfatizou Foucault: "reconhece-se a vida na doença, visto que é a lei da vida que, além disso, funda o conhecimento da doença".[8]

Articulando todos estes aspectos ligados a uma mudança espacializante do corpo, Foucault compreende que a medicina moderna não consistiu apenas uma mudança de visão sobre a vida, mas foi o primeiro saber a tomar a vida como objeto. A medicina moderna construiu a vida

6 *ibidem*., p.06.

7 FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das Ciências Humanas. 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p.363.

8 FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. p. 6.

colocando o corpo sobre a mesa de dissecação. No espaço do corpo, como um mapa a ser decodificado, "[...] a experiência lê, de uma só vez, as lesões visíveis do organismo e a coerência das formas patológicas; o mal se articula exatamente com o corpo e sua distribuição lógica se faz, desde o começo, por massas anatômicas". [9]

Nesta dupla dinâmica espacial, tanto naquilo que os saberes visualizavam, como no corpo mapeado, os sintomas não foram afirmados como universais na linguagem da clínica moderna, Foucault enfatizou uma dinâmica contrária, a do individual. A medicina tornou-se um saber sobre o individuo, figura esta que como Foucault apontou "só é dado ao termino de um longo movimento de espacialização".[10] Podemos perceber que a medicina do individual emergiu enquanto espaço do perceptível e do enunciável. Entre o "espaço, a linguagem e a morte",[11] constituíram-se os métodos e as tipologias anatomo-clínicas para um saber sobre a vida.

A característica de individualização dos espaços não surgiu de modo isolado nas investigações foucaultianas, pelo contrário, ela pôde ser perceptível desde a publicação de *História da Loucura*, em 1961. Nesta obra, o filósofo parte da compreensão de que a partir do século XVIII, o espaço do louco foi reconfigurado. Se anteriormente o louco ocupava o mesmo lugar de doentes venéreos, sodomitas e criminosos, a partir da Revolução Francesa, a experiência da loucura teve sua superfície redefinida. Seria necessário classificar e tipologizar o louco, compreendido como doente, sua vida foi perpassada por critérios da Psiquiatria, saber emergente que fez da loucura o seu domínio.[12]

9 *ibidem*., p.2.

10 *ibidem*., p.195.

11 *ibidem*., p.226.

12 Ver: FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

Entre discursos médicos, tratamentos psiquiátricos e autópsias, a vida seria atravessada pela instabilidade dos espaços, em deslocamentos que atribuíam posições, superfícies e demarcações. Para o pensamento foucaultiano, as espacialidades seriam da ordem do acontecimental, do instável, da ação humana e seus eventos. Como afirma o historiador François Dosse, "Foucault defende uma concepção do acontecimento liberada do invólucro teleológico, como surgimento da novidade, como começo absoluto dentro da linhagem de toda filiação da escola epistemológica francesa".[13] Ao substituir a linearidade e o progresso pelo singular e descontínuo, Foucault defendeu uma compreensão sobre a história marcada pela mudança, pelas camadas discursivas e rupturas, aspectos estes que estariam ligados ao modo como o filósofo compreendeu o espaço em suas obras.

Ao propor a arqueologia enquanto uma possibilidade de história dos saberes, Michel Foucault não pretendeu construir uma linearidade das ciências segundo o seu progresso ou pela complexidade de suas elaborações. Mais do que isso, "a arqueologia caracteriza-se pela variação constante de seus princípios, pela permanente redefinição de seus objetivos, pela mudança no sistema de argumentação que a legitima ou justifica".[14]

Os saberes estariam ligados ao conflito, às disputas e possibilidades de emergência, consequentemente, os espaços por eles produzidos seriam atravessados por este movimento. O aparato e a legitimidade dos saberes em diagnosticar, tipologizar, definir em intensidades e graus, constituiu o enquadramento da vida em certas superfícies a partir da linguagem. Se tais aspectos caracterizaram o pensamento foucaultiano da década de 1960, a partir de 1970, as noções de vida e espaço foram

13 DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento*: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix. São Paulo: Editora Unesp, 2013. p. 158.

14 MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber.* Rio de Janeiro: Zahar, 2007. p. 51.

marcadas por outro direcionamento, e foi neste contexto que as relações entre Foucault e os historiadores se intensificaram.

Os espaços da vida na arqueogenealogia: Foucault e os historiadores

Se na arqueologia percebemos não só uma história dos saberes e de suas compatibilidades discursivas, mas neste caso, o papel da espacialização para o nascimento dos objetos da medicina e da psiquitaria. A transição foucaultiana ocorrida a partir de 1970 voltou-se para a questão do poder.

Para Roberto Machado, a genealogia pode ser compreendida como "uma análise histórica das condições políticas de possibilidade dos discursos".[15] Tomando como exemplo a questão do espaço percebemos que a arqueologia tratou da produção de certas espacialidades a partir de saberes, seja o espaço do corpo na mesa de dissecação ou do espaço do louco no manicômio. A genealogia, por sua vez, trataria das condições de emergência, os discursos da medicina moderna ou da psiquiatria estariam ligados a certos contextos históricos, seriam resultados de um período específico. A genealogia implicou em uma articulação entre a história, o poder e o espaço.

Em seus diferentes objetos, Michel Foucault não se mantinha isolado das perspectivas que o conhecimento histórico tomava na França da primeira metade do século XX. A interação do filósofo com os historiadores, principalmente aqueles ligados aos *Annales*, seria atravessada por diversas problemáticas, entre as quais a do espaço.

No decorrer da década de 1920, a primeira geração dos *Annales* apresentou através de historiadores como Marc Bloch e Lucien Febvre uma pretensão de história marcada pelo diálogo com as demais ciências

15 ibidem. p.168.

e suas metodologias. A Sociologia durkheiminiana, a Psicologia de Henri Berr e a Escola Geográfica de Vidal de La Blache tornaram-se importantes influências na produção de obras voltadas para a questão do espaço, como *História rural francesa*, publicada por Bloch em 1931, ou *O Reno*, desenvolvida por Febvre em 1935. A partir de 1950, historiadores que tematizavam o espaço como Fernand Braudel ou Emmanuel Le Roy Ladurie, ambos contemporâneos à Foucault, representariam para o filósofo um rompimento das compreensões que dicotomizavam o tempo e o espaço.

Herdeiros do pensamento hegeliano e do marxismo, muitos dos sistemas de pensamento predominantes no século XX, privilegiavam o tempo como sinônimo do movimento e do devir; o espaço, por sua vez, estaria ligado ao inferior e a imobilidade. Objeto dos geógrafos por excelência, o espaço era qualificado como dicotômico ao tempo. Em uma mesa-redonda ocorrida em 1977 com os historiadores Michelle Perrot e Jean-Pierre Barot, Foucault problematizou questões espaciais ligadas ao contexto francês tendo afirmado o quanto o espaço era objeto de relutância por parte dos intelectuais, "lembro-me de ter falado, há uns dez anos, destes problemas de uma política dos espaços e de me terem respondido que era bastante reacionário insistir tanto sobre o espaço [...]."[16]

Colocando em questão tal desqualificação, Foucault afirmou os processos históricos que afloravam nas diferentes superfícies, perspectiva esta presente no debate com os geógrafos da Revista *Heródote* em 1976. Questionado sobre a compreensão de que o tempo e o espaço não eram antagônicos, o filósofo respondeu:

16 FOUCAULT, Michel. O olho do poder. In: _____. *Microfísica do poder*. Organização Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 212-213.

> A utilização de termos espaciais tem um quê de anti-história para todos que confundem a história com as velhas formas de evolução, da continuidade viva, do desenvolvimento orgânico, do progresso da consciência ou do projeto da existência. Se alguém falasse em termos de espaço, é porque era contra o tempo. É porque "negava a história", como diziam os tolos, é porque era "tecnocrata". Eles não compreendem que, na demarcação das implantações, das delimitações, dos recortes de objetos, das classificações, das organizações de domínios, o que se fazia aflorar eram processos – históricos certamente – de poder. A descrição espacializante dos fatos discursivos desemboca na análise dos efeitos de poder que lhe estão ligados.[17]

O espaço seria produzido temporalmente, as nomeações, recortes, limites, demarcações entre outras elaborações discursivas indicavam a ação humana e sua dimensão temporal nas superfícies. Afirmando a possibilidade de articular a Geografia e as mudanças espaciais do homem no tempo, Foucault ressaltou as produções de historiadores franceses, "foi preciso Marc Bloch e Fernand Braudel para que se desenvolvesse uma história dos espaços rurais ou dos espaços marítimos. É preciso dar continuidade a ela e não ficar somente dizendo que o espaço pré-determina uma história que por sua vez o modifica e que se sedimenta nele".[18]

Naquele período de interação constante com os historiadores, Foucault enfatizou que se as diferentes espacialidades eram produzidas e significadas temporalmente, caberia ao historiador o desenvolvimento não só de uma história dos espaços econômicos, rurais, urbanos ou

17 FOUCAULT, Michel. Sobre a Geografia (1979). In: _____. *Microfísica do poder*. Organização Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p.159.

18 FOUCAULT, Michel. O olho do poder. p. 212.

demográficos, mas também de uma historicidade dos espaços da vida.[19] O corpo, as sensações ou a subjetividade estariam ligados às superfícies, "esse espaço no qual vivemos, pelo qual somos atraídos para fora de nós mesmos, no qual decorre precisamente a erosão de nossa vida, de nosso tempo, de nossa história".[20]

Foi na genealogia que Foucault apontou para a necessidade de fazer uma "[...] história dos espaços que seria ao mesmo tempo uma história dos poderes".[21] Foi nestas perspectivas que em *Vigiar e Punir* (1975), o intelectual francês buscou problematizar a emergência das sociedades disciplinares na Europa entre os séculos XVII e XVIII. Como enfatiza Daniel Deferth, foi nesta obra "que as análises foucaultianas do espaço receberam uma visibilidade nova como lugar de uma dupla articulação de poder sobre o corpo do indivíduo e do saber ao poder".[22] Atuando nas superfícies, a disciplina produziria espaços como as prisões, escolas, fábricas, vilas operárias e hospitais. Mais do que ordenar o espaço, os mecanismos difusos do poder deveriam promover a circulação, economizar o tempo e indicar os valores.

19 As relações entre Michel Foucault e os historiadores franceses podem ser aprofundadas em: ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Às margens d'O Mediterrâneo: Michel Foucault, historiador dos espaços. In. ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. VEIGA-NETO, Alfredo. SOUZA FILHO, Alípio de. (Org). *Cartografias de Foucault.* Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 93-107; LE GOFF, Jacques. A História Nova. In. LE GOFF, Jacques ; CHARTIER, Roger ; REVEL, Jacques (Org.). *A História Nova.* São Paulo: Martins Fontes, 1990. p.26-54; LE GOFF, Jacques. Foucault e a "nova história". *Plural*, São Paulo, n. 10, 2003. p. 197-209.

20 FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In. _____. *Estética*: literatura e pintura, música e cinema. Ditos e escritos III. Organização Manuel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2006. p. 414.

21 FOUCAULT, Michel. O olho do poder. p. 212.

22 DEYFERTH, Daniel. Heterotopia: tribulações de um conceito entre Veneza, Berlin e Los Angeles. In. FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as Heterotopias.* Posfácio de Daniel Defert. São Paulo: n-1 Edições, 2013. p.46.

Atuando nas pequenas superfícies, o poder produziria seus diagramas para evitar a vadiagem, a aglomeração e os corpos considerados inúteis. Tomando como exemplo o modelo panóptico desenvolvido por Jeremy Bentham no século XVIII, Foucault afirmou a vigilância que perpassaria as instituições disciplinares. A vizibilidade deveria perpassar a todos e a tudo, sendo que a disciplina, "[...] procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço".[23]

Do corpo autopsiado às vidas nas prisões, clínicas e manicômios, observamos até aqui algumas das transições e usos foucaultianos do espaço e o modo como à vida esteve a ele ligado. Se na arqueologia a espacialização médica do corpo estaria ligada ao indivíduo, na genealogia o filósofo apontou para outro mecanismo, o biopoder. A vida não constituiria mais um objeto de poder individual como na anátomo-clínica, ou mesmo na sociedade disciplinar com suas fábricas, prisões ou escolas. A vida e o espaço tornavam-se o problema da população.

O corpo populacional: a vida gerenciada em amplos espaços

No intervalo que demarcou a publicação de *Vigiar e Punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976), Michel Foucault ministrou seus diversos cursos no Collège de France. Em 1976, o filósofo havia completado cinco anos em que ocupava a cadeira de História dos sistemas de pensamento naquela instituição. Os encontros ocorridos em tal ano voltavam-se principalmente para a questão do poder, do corpo e da verdade nas sociedades ocidentais, mas foi na aula do dia 17 de março que Foucault fez uso de um conceito até então desconhecido em suas problemáticas, o biopoder.

23 FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: Nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987. p.121.

A partir do século XVII, ocorreu uma transição na qual a vida deixou gradualmente de pertencer ao poder soberano e passou a ser compreendida como objeto de gestão. Marcados por estas mudanças, os séculos que se sucederam poderiam ser caracterizados por variações nos relações de poder. Não se tratava da soberania e seu poder sobre a vida dos súditos, nem do espaço quadriculado que conformava os corpos do poder disciplinar, mas sim de outra técnica. Para Foucault, a tecnologia do biopoder difere-se da disciplina por se dirigir "[...] a vida dos homens, ou ainda, se vocês preferirem, ela se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo; no limite, se vocês quiserem, ao homem-espécie".[24]

A mecânica deste poder articulada ao espaço seria problematizada ainda naquele ano, com a publicação de *A vontade de saber* (1976). Ao produzir tal pesquisa genealógica, Foucault não só contestou a então vigente compreensão repressiva da sexualidade, ao final daquela obra percebemos uma atenção especial à questão da vida. Segundo Foucault, a compreensão gerencial dos viventes, que foi intensificada no decorrer do século XVIII, resultou na proliferação de certos espaços e práticas, deste modo:

> [Houve um] aparecimento, também, no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; exploração, portanto de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se assim, a era de um "biopoder". [25]

24 FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 289.

25 FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I*: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 131-132.

Diferente da medicina moderna, ou do poder disciplinar, o gerenciamento de uma vida individual era insuficiente, tornava-se necessário o conjunto dos indivíduos, a população vivente. De um corpo individual, as vidas passaram a serem compreendidas como um corpo social. A população tornou-se um corpo em longas escalas, deste modo, o biopoder "[...] se incumbiu tanto do corpo quanto a vida, ou que se incumbiu, se vocês preferirem, da vida em geral, com o polo do corpo e o polo da população".[26] A vida, o poder e o espaço estariam articulados nas tecnologias de esquadrinhamento dos grandes territórios.

Campos de saberes como a Geografia, a Demografia e a Estatística tornaram-se de fundamental importância para o desenvolvimento de mecanismos como os questionários, recenseamentos e tabelas. Com o biopoder, o "corpo social" deveria ser investigado em dados quantitativos de nascimentos, envelhecimentos ou mortes bem como nas taxas da produção econômica, na criminalidade e nas doenças.

Voltemos à atenção para a questão do espaço e da vida na medicina. Se em 1963, Foucault analisou as transformações ocorridas na transição entre a medicina clássica para a medicina moderna, onze anos depois, em uma de suas vindas ao Brasil, a conferência intitulada *O nascimento da medicina social* realizada na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) mostrava que a perspectiva havia se ampliado. A partir do biopoder, com a consolidação do capitalismo no século XVIII, a medicina não foi marcada pela passagem do espaço coletivo para o espaço privado, pelo contrário, concebida pelo pensador como uma tecnologia, o saber médico adentrou nas diferentes formas de vida, nas taxas, nos corpos e nas organizações urbanas.[27]

26 FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. p. 302.

27 FOUCAULT, Michel. O nascimento da medicina social. In: _____. *Microfísica do poder*. Organização Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 80.

A preocupação com a vida esteve diretamente ligada ao espaço de modo que a saúde pública emergiu no mesmo contexto que o urbanismo. Os médicos tornavam-se os grandes arquitetos do espaço à medida que afirmavam a importância das avenidas amplas, o afastamento dos cemitérios, às construções que permitiam a circulação do ar e evitavam os cheiros perigosos, as configurações das vilas operárias para impossibilitar a aglomeração urbana.

Acontecimento espacializante por excelência, a emergência da saúde pública e do urbanismo resultaram em sensibilidades até então ausentes no contexto europeu. Pairava pela cidade de Paris no século XVIII o que Foucault compreendeu como um medo urbano:

> Medo das oficinas e fábricas que estão construindo, do amontoamento da população, das casas altas demais, da população numerosa demais; medo, também das epidemias urbanas, dos cemitérios, que se tornaram cada vez mais numerosos e invadem pouco a pouco a cidade; medo dos esgotos, das *caves* sobre as quais são construídas as casas que estão correndo o perigo de desmoronar.[28]

A intervenção médica não esteve restrita aos cemitérios, matadouros e mercados; na abertura das grandes avenidas, canais e planos hidrográficos, as casas passaram a figurar uma preocupação especial. Espaços até então amontoados em vilas operárias, as residências eram marcadas pelas doenças, pela circulação de animais e pelo esgoto compondo uma atmosfera preocupante aos sanitaristas. A luz deveria adentrar naquela escuridão, era necessária a ventilação dos recintos e as aberturas para que a água carregasse os miasmas e as infecções.[29]

28 *ibidem*., p. 87.

29 Ver: FOUCAULT, Michel. O nascimento do hospital. In: _____. *Microfísica do poder*. Organização Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 109.

Nenhum daqueles espaços foi tão significativo para a vida quanto o hospital. Entre a divisão dos cômodos a partir da tipologia da doença ou na disposição das janelas, leitos e andares, a população e seus corpos patológicos poderiam prolongar sua vida. Para Foucault, o hospital funcionaria como um dos pontos de ligação entre os corpos dispersas e as tecnologias do poder, pois "o indivíduo e a população são dados simultaneamente como objetos de saber e alvos de intervenção da medicina, graças à tecnologia hospitalar".[30] O saber médico não só afirmava sua hierarquia diante de todos que ali estavam, mas produzia uma geografia da circulação interna dos indivíduos no espaço do hospital. Seria necessário investigar quais os lugares onde a cura e o cuidado se intensificavam, em qual momento o espaço tornava-se vulnerável as demais vidas ou onde a circulação deveria tornar-se evitada.

Não estando restrita à malha hospitalar, a percepção de que a vida estaria ligada aos espaços amplos também foi tema da aula ministrada no *Collège de France* no dia 11 de janeiro de 1978. Foucault voltou-se aos viventes a partir da correlação entre as técnicas de planejamento urbano e a população tendo como ponto central a ideia de meio, "aquilo em que se faz a circulação".[31] Foucault nos deu um exemplo:

> Quando maior a aglomeração desordenada, mais haverá miasmas, mais se ficará doente. Quanto mais se ficar doente, mais se morrerá, claro. Quanto mais se morrer mais haverá cadáveres e, por conseguinte, mais haverá miasmas, etc. Portanto, é esse fenômeno de circulação das causas e dos efeitos que é visado através do meio.[32]

30 *ibidem*., p. 111.

31 FOUCAULT, Michel. *Segurança território e população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 28.

32 *ibidem, loc. cit.*

É no espaço da circulação que a vida deveria ser organizada, o meio deve articular a vida humana a um conjunto de dados como rios, morros, pântanos com outro conjunto composto de casas, aglomerações populacionais, locais com capacidade de circulação. O meio seria produzido por intervenções que atingiriam as multidões nas cidades.

A partir do século XVIII o meio urbano deveria favorecer a saúde, seria objetivo de suas superfícies apresentarem as condições necessárias para o prolongamento da vida. Espaço, poder e vida estariam ligados intimamente, mas a vida seria estendida com a preocupação de que o fluxo de trabalho perdurasse por um tempo maior, afinal, o corpo útil é o corpo produtivo.[33]

Considerações finais

Observador das vidas em hospitais, clínicas e prisões, espaços até então pouco comuns à historiografia, o pensamento de Michel Foucault desenvolveu suas diferentes obras ligadas a um modo espacializante de se pensar. Seus textos evocam constantemente os conceitos como o mapa, a cartografia, a região ou o diagrama, entre outros.

Mesmo não constituindo o objetivo deste texto, é necessário ressaltar que do mesmo modo que a vida foi acoplada e subjulgada em diferentes espaços, o pensamento foucaultiano aponta para a possibilidade da transgressão. Se o biopoder tomava a vida como seu objeto por excelência, "[...] as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo".[34] A vida tornou-se o ponto de resistência para o sistema que a tentava controlar. Foi neste ponto que os indivíduos viventes buscaram produzir espaços outros, superfícies com possibilidades diversas onde a vida tornou-se objeto das lutas. Nestes espaços, corpos negligenciados dentro

33 FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: o nascimento da prisão. p. 28.

34 FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I*. p.136.

dos padrões de vida vigentes encontrariam certo refúgio, provisório talvez, "pouco importa que se trate ou não de utopia".[35]

Ao propor que a história dos espaços deveria voltar-se para a vida, Foucault instigou os historiadores a observarem o investimento humano nas superfícies, a produção de subjetividades em determinados locais ou as sensações por eles provocadas. Não se tratava de negar o caráter geográfico, político e econômico que constituiu as espacialidades, mas de enfatizar que qualquer relação entre o poder e o saber atravessa a vida, os corpos e seus desejos.

Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio de. (Org.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento*: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das Ciências Humanas. 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

_____. *História da Sexualidade I*: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *Microfísica do poder.* Organização Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

35 *ibidem, loc. cit.*

_____. *O corpo utópico; as heterotopias*. Pós prefácio de Daniel Defert. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

_____. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.

_____. Outros espaços. In. _____. *Estética*: literatura e pintura, música e cinema. Ditos e escritos III. Organização Manuel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2006. p.411-422.

_____. *Segurança território e população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Vigiar e punir*: Nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

LE GOFF, Jacques. A História Nova. In. LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. (Org.). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990. p.26-54.

_____. Foucault e a "nova história". *Plural*, São Paulo, n. 10, 2003. p. 197-209.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber.* Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

Bachelard e a meta-ontologia dos espaços epistemológicos

Gabriel Kafure da Rocha[1]

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Em seus mil alvéolos, o espaço retém o tempo comprimido. É essa a função do espaço.

(BACHELARD, 1993, p. 28-29).

O presente artigo visa elaborar uma relação entre as metas reflexões da ontologia e da epistemologia na obra de Bachelard. Para isso, nos valemos de uma fecunda aproximação com Heidegger como ponto de partida de um esclarecimento dos perfis epistemológicos do espaço. Nesse sentido, as noções de região da racionalidade serão o escopo da análise que se apresenta a seguir.

O espaço após a virada ontológica é, para nós, a manifestação de perspectivas de regionalidade, logo é nesse sentido que a ontologia regional é o prisma que caracteriza a presente pesquisa bachelardiana. Nessa ressonância segue-se também como Heidegger mesmo caracteriza tal iniciativa:

> Com certeza, este fenômeno pode ser esclarecido unicamente se radicalizamos o problema metafísico do espaço que se faz patente somente depois de que se recorra ao

1 Doutorando PPGFIL UFRN. Professor do Instituto Federal do Sertão Pernambucano.

> problema da temporalidade (radicalmente: meta-ontologia[2] do espaço) (HEIDEGGER, 2009, p. 162 – grifos nossos).

Para entender esse contexto do espaço-tempo é preciso primeiramente percorrer pelas vias bachelardianas acerca das ontologias regionais, ou seja, como o ente ciência se delineia em regiões da racionalidade em Bachelard. Para isso, é importante destacar os perfis epistemológicos relacionando-os ao próprio espaço, em que se pode pontuar o realismo ingênuo, empirismo, racionalismo clássico, racionalismo completo e racionalismo discursivo.

As regiões do racionalismo

No realismo ingênuo, primeira escola filosófica científica, a noção de localização se dá como primeira intuição do espaço, unindo o conceito grego de vazio [*kenon*] e a ideia de lugar [*topos*], de uma maneira que a percepção do espaço se aflora em limites tais como o exemplo de uma sala vazia, de onde a relação entre vazio e preenchimento delineia o espaço de uma sala.

No empirismo espacial, Bachelard entende que se desdobra a medida entre conceito e forma. Desse modo, o empirismo procura criar instrumentos de mensuração do espaço que podem ser dimensionais; tais como o polegar, palmo, pé, passo e posteriormente os sistemas métricos, régua, trena; ou mesmo indicacionais das localizações; tais como bússulas, mapas, etc. Uma conjunção entre sistemas dimensionais e indicativos nos levariam a instrumentos como o gnomon, astrolábio

2 O fato de tal termo ter sido utilizado por Heidegger em 1928, em *Princípios metafísicos da lógica* o faz indiretamente percursor dessa nova conceituação analítica trabalhada atualmente por filósofos como Van Inwagen ou considerado por outros analíticos também como meta-metafísica, ou seja, uma metateoria analítica da metafísica e sua relação com a ciência. Contudo, inspirados pela obra de Heidegger, consideramos que a meta-ontologia deve ser um estudo espacial dos limites da própria metafísica e da ontológia.

e contemporaneamente o GPS. É interessante que a complexidade do espaço empírico, se dá, então, num conjunto de instrumentos, diferente do tempo empírico, do qual um relógio consegue resolver facilmente a sua mensuração.

No racionalismo clássico, o espaço começa a se inserir no pensamento científico de modo que vai sendo racionalmente abstraído pela matemática. Assim, é a partir de uma concepção absoluta que Newton propõe o princípio da inércia como necessidade ontológica de pensar o espaço.

Ora, é na inércia como relação entre repouso e movimento que o próprio conceito de espaço absoluto foi questionado ou defendido por Leibniz e Kant. Contudo, ainda hoje a ideia de espaço absoluto é amplamente aceita pelo próprio senso comum.

No Racionalismo Completo começa o chamado novo espírito científico, em que a ciência avança racionalmente rompendo com o próprio racionalismo clássico. Para Bachelard, Einstein foi o grande marco dessa transição ao postular a teoria da relatividade especial, criticando o conceito de simultaneidade relacionado à noção do tempo, colocando a dependência entre variáveis da posição do evento e o observador sem ter uma medida absoluta entre tempo e espaço para observadores em lugares diferentes. Assim, a natureza do espaço e tempo vai se modificando de sua concepção absoluta e cedendo lugar a uma concepção relativa. Tanto que alguns anos depois, Einstein vai desenvolver a teoria da relatividade geral, relacionando a gravidade agora com o espaço-tempo numa perspectiva curvilínea, ou seja, que o tempo é agora a quarta dimensão do espaço e a relação entre massa e energia podem deformá-los.

No Racionalismo discursivo, ou propriamente um racionalismo "aplicado" indutivamente, quando Heisenberg postula o princípio da incerteza, a limitação da mensuração e localização espacial agora tomam

a variável do probabilístico. O espaço construído agora é uma relação abstrato-concreta para entender a relação entre onda e partícula.

Nesse sentido, após essa breve exposição, é possível delinear com mais clareza as ditas rupturas epistemológicas na história da ciência. Como Bachelard apontou em várias obras, os tais paradigmas ou perfis continuam existindo simultaneamente, entre o senso-comum e as mais novas descobertas científicas, e é justamente na conjugação dialética de tais perfis que pretendemos nos voltar para a noção primária do espaço entre vazio e preenchimento, no sentido de esclarecer a sua relação ontológica com o tempo e permitir a nossa abertura para uma meta-ontologia.

Nesse sentido, precisamos adentrar no chamado estado de repouso e quietude, onde a realidade temporal nos mostra a duração das coisas e dos seres no tempo. Nisso, a ideia de um tempo positivo, pleno, linear, completo e cheio não satifaz mais as necessidades da dialética do ser na sua duração. Ora, ao esvaziar o tempo de seus excessos, o repouso nos mostra que nem todos os fenômenos tem a mesma duração, ou mesmo que a diversidade temporal é uma grande diacronia repleta de lacunas, espaços vazios que precisam ser preenchidos meta-ontologicamente.

A relação entre repouso e ação nos dá uma oposição dialética entre instante e duração. A complexidade da vida em seus ritmos díspares, durações encadeadas sob o ajuste do espaço sobre o tempo, nos dão uma imagem de uma sintonia e coincidências entre esforços da permanência do ser em sua duração.

O próprio ritmo de tais durações, como pontuação de instantes, nos dá a ideia clara de que há um vazio entre cada instante, entre passado e futuro, dois grandes nadas ontológicos, só existe o instante presente. A vida temporal, nesse sistema de instantes e acontecimentos ritmados tem também uma série de durações embaraçosas e mal feitas. São as falsas permanências que desorganizam o tempo em relação à razão.

Por isso, diferentemente de um tempo positivo, a negatividade filosófica bachelardiana direciona uma desilusão dos tecidos temporais num movimento rítmico de ondas mais equilibradas.. Para isso, em *A dialética da duração*, no capítulo *A distensão e o nada*, Bachelard propõe uma metafísica do risco, na qual é preciso destruir a segurança de um ser em repouso, pois só com o risco da morte e do nada é que surge a novidade.

É justamente no momento de distensão do repouso do ser que o não funcionamento dos pensamentos comandados pela filosofia do cheio revelam-se. Esse repouso agora ativado, inquietante, caminha para uma filosofia da aniquilação do sucesso ontológico do ser, ou melhor, para uma criação renovada incessantemente por ele mesmo. Essa é justamente a dificuldade de apreensão da própria consciência, que ao resistir e triunfar sob a sedução do nada, faz surgir novos pensamentos que preenchem as lacunas do espaço intermediário entre o instante e os ritmos do antes e do depois. É da ideia clara do nada que surge o pensamento puro do repouso natural da duração, interrompendo o pensamento funcional e caminhando numa nova atuação em que

> Entre o vazio e o cheio, parece-nos haver uma perfeita correlação. Um não é inteligível sem o outro, e sobretudo uma ação não se esclareceria sem a outra. Se nos recusam a intuição do vazio, estamos no direito de recusar a intuição do cheio (BACHELARD, 1994, p. 16).

É aí que se possibilita também o juízo da descoberta, invalidando afirmações plenas que apenas preenchem espaços linguísticos, mas que não solucionam as questões que incomodam o ser e a existência. É necessária a polêmica do ser, destruído e reconstruído infinitamente numa transmutação descontínua e dialética contra juízos afirmativos fingidos, provisórios, plenos e cheios de pensamentos contraditórios que o auto denunciam. A filosofia da aniquilação bachelardiana é então a

imagem de que a hierarquização dos fenômenos com seus coeficientes de realidade é negada pelas abstrações das experiências mergulhadas no nada.

Ou seja, trazer à tona uma novidade conceitual é recusar os valores pré-estabelecidos como uma *filosofia do não* e com isso remodelar e fixar a dialetização de novos conceitos não mais desgastados, plenos e seguros. É aí que Bachelard vê que o problema da distensão ou do repouso é um abandono do próprio ponto de vista ontológico em que não há mais sentido, talvez pela própria pergunta do ser. Uma conceitualidade complexa que observa as camadas da realidade em que o próprio ser não precisa mais de múltiplas provas, pois é evidente que o que 'é' está sempre em devir, sempre 'sendo' e nisso sua gnoseologia entre o virtual e o real, no momento da decisão que concentra a ação, em que pela racionalidade das causas é a dupla objetividade do racional e o real.

> Existem duas abordagens possíveis da dimensão ontológica do pensamento de Bachelard. Ao menos suspeitamos duas possibilidades. A primeira possibilidade: Bachelard poderia ser favorável a uma ontologia categorial [...] Segunda possibilidade: A partir da impossibilidade da epistemologia ou de todo discurso racional dar conta da totalidade do real, Bachelard pode caminhar em direção a outra via de acesso ao ser. Esta outra tendência de Bachelard, marca. Sem dúvida, uma forte oposição a uma ontologia unívoca, àquela estabelecida por uma análise categorial. (VÁZQUEZ TORRES, 1996, p. 55).

Desse modo, entendemos que a espacialidade seja essa via alternativa de acesso ao ser. Voltando a Heidegger então, e suas implicações ontológicas do espaço, é possível dizer que esse mesmo ser que contém o "aí" e que não pode se revelar por si mesmo, não pode tampouco revelar como "é" a consciência do espaço por si. Por isso, resta somente uma

intuição desse “aí” do instante do aqui agora, que Bachelard nos revela como a possibilidade de então reconhecer que o estar em um “lugar” no espaço, tem agora uma ordem diferente, não mais cheia e plena e tampouco simplesmente indicada e localizada. Nesse sentido, a ordem do conteúdo do Ser “ai”, do qual Heidegger demonstra que não temos cotidianamente ou continuamente acesso, deixa dado o seu vazio e parte para uma jornada meta-ontológica. E é partir desta disposição, dessa pista, que intuímos um novo caminho do Ser, não mais temporal, mas que passa pela representação como presença vazia do próprio “espaço do Ser” em nossa consciência que de alguma forma deverá afiná-lo como pensamento.

O Ser é revelado na fração de diversas formas, sendo originariamente “pensamento” de seu próprio “espaço” intuído, ou seja, a capacidade expansiva de se pensar enquanto posicionamentos. Pensar é se posicionar e se tal posicionamento chega quando nós visamos ocupar um vazio para ser preenchido, então é porque tal ação ainda está repleta de possibilidade de manifestações e entificações, ou seja, a relação entre pensar, ser e especializar é algo um empreendimento que ou acontece antes da linguagem, ou vai além dela pela manifestação meta-ontológica da pergunta “o que há?” e não mais “o que é?”.

Do pouco temos acesso ao Ser, no seu caráter indizível, é preciso depurar que no seu próprio espaço (o aí) que se desdobra o pensamento do próprio vazio velado e seu poder de se desvelar. Daquilo que o Ser é ou “como é”, temos seu conteúdo revelado na medida em que sai do “oculto” um acontecimento ou uma apropriação, mas que na infinitude do ser, não pode deixar de perder seu mistério. Daquilo que se mantem e permanece oculto aos sentidos, mas que será sempre conhecido quando “aparecer” ou “acontecer” aos nossos sentidos para experienciarmos a realidade como expansão do próprio Ser “aí” no espaço-tempo.

O “em si” desse espaço não é uma coisa, mas um espaço de imagens (representações, outro, vazio, ou mesmo o não-ser, enquanto ideia dos limites e contornos do ser) e que só é explicado daquilo que não temos acesso do próprio Ser “aí”. É com isso que saímos de uma hermenêutica da linguagem, para uma fenomenologia do espaço, na qual já em Heiddeger, as coisas são denunciadas como manifestações das representações da própria linguagem, que evoca aos “entes” que estão velados na natureza e que, para consciência, se apresentam intuitivamente pela fenomenologia dos sentidos (percepções). Na natureza e sua espacialidade, não há “coisas”, mas entes que tem o ser desvelados, ou, em parte, abraçados pela linguagem das “coisas” e que permanecem entificados.

Voltando para Bachelard, é então que a meta-ontologia relembra que o tempo todo há ontogêneses que esclarecem parcialmente alguns pontos da presentificação do ser e da vida no aqui agora e sua parcialidade dimensional. Nesse sentido, não se pode voltar para o que os metafísicos pretendiam.

É com isso que a ciência bachelardiana se constitui como essas ontologias regionais, de modo que entificam os conhecimentos, mas também nos dão uma abertura o tempo todo para o Ser. No caso do espaço, se deflagra que o método do

> Racionalismo, não é uma ontologia é uma meta-ontologia. Sua função não é para responder por ele mesmo perguntas como: O que é ser? e o que é isso? Essa missão termina quando nos diz onde vamos encontrar a resposta a estas perguntas, e Bachelard procurou apenas identificar e liberar os focos descontínuos da ontogênese, ainda mais do que a ontologia. (PARIENTE, 2015, p. 263)

É por isso que precisamos retomar justamente ao contexto das primeiras interpretações bachelardianas, quando Jean Hyppolite, filósofo

e amigo de Bachelard diz, que "Bachelard fala de vários edifícios, a racionalidade e seus domínios, por analogia com o que Husserl chamou ontologias regionais. Ele recusa-se, de fato, a uma filosofia da totalidade. Tudo é contradição e, portanto, ela [*a totalidade*] é mesma dialética." (Hyppolite, 1971, p. 650 – grifos nossos). Ora, é pela própria superação da substancialidade do conceito da racionalidade, que não obstante, se vai em direção a uma ex-stância[3], uma exteriorização do devir ondulatório entre o ser e o ente. Nisso, o surracionalismo seria justamente a concepção inter-racional que ultrapassa os perfis epistemológicos apresentados anteriormente e coloca a si mesmo enquanto cientificidade constante e instantaneamente, complexa que liberta a racionalidade de sua prisão espiritual. E como libertá-lo? Por meio da própria fenomenologia que é a própria escada onde se abandona e se pode subir e descer sempre aos pressupostos ontológicos. Porém, isso só será melhor explicado ao final da presente tese.

Por isso, não pode haver um fundamento ontológico como o ser em Bachelard, é preciso sempre começar do nada ou do vazio dos próprios fundamentos na direção em que a fração ou a região de um saber delineie sua parte em relação ao todo. Contudo, é preciso lembrar que não é simplesmente na materialidade do ente que se encontra ele mesmo, mas sim na sua abstração, na construção teórica do fenômeno que ele manifesta e por isso, precisamos retomar *a posteriori* a metafísica e a filosofia para a explicação de tais fenômenos da realidade.

Não estamos querendo dizer aqui que esta seria a melhor interpretação de Bachelard, ou mesmo que o próprio filósofo não tenha cometido descontinuidades meta-ontológicas. De fato, podemos até mesmo admitir que o defeito das divisões do racionalismo em Bachelard está em misturar espécies do gênero ontologia (realismo) com espécies

3 Uma concepção não substancialista da purificação fenomenotécnica de uma entificação criada para designar a descoberta de um fenômeno novo num contexto científico.

do gênero gnosiologia (empirismo, racionalismo) e nisso há uma sobreposição dialética de gêneros extrínsecos entre si.

Bachelard pode até mesmo confundir o seu realismo já não mais ingênuo com um realismo natural, ao mesmo tempo que chama racionalismo ao realismo crítico e à fenomenologia a própria filosofia, que no fim das contas, será para ele um idealismo crítico, mas é importante entender que tal movimento não é mais simplesmente o de correntes ontológicas categorizadas pela metafísica crítica.

Além do mais, se Bachelard confunde realismo com descritivismo naturalista, e por isso, no fim das contas o ontológico se põe como gnoseológico, a matéria, consequentemente assume em si a própria função da forma, ou talvez mesmo a matéria abdique a própria forma. Então, é possível dizer também que por conta da relação entre a metafísica do ser dessa própria relação, é aí que se dá a diferença entre a epistemologia que subdivide uma gnoseologia (ontológica, pois procura uma explicação do ser sem uma explicação científica) de uma teoria do conhecimento (ôntica, pois procura o fundamento do ente nas suas relações do realismo e empirismo). Ora, Bachelard se coloca ao lado da epistemologia ôntico-ontológica, e chama mesmo esse seu intento de uma imprudência do reino do pensamento, justamente como um caráter fundamental das transmutações do espírito científico para a produção de novo conhecimento agora conceituado como meta-ontológico.

Espaços e regiões meta-epistemológicas

A epistemologia bachelardiana corresponde a um anti-formalismo que depende da polêmica realista, na medida em que o formalismo se baseia no próprio realismo, o formalismo também se limita a coordenar o esquema de seus dados por meio de um realismo perceptivo. Nesse sentido, sensualismo e empirismo se colocam como bases da construção

do objeto científico, já o racionalismo e o nominalismo se mostram como base da apreensão do sujeito que apreende uma dada realidade.

Segundo Aurosa Alison (2014), o contexto da realidade nos perfis epistemológicos pode dividir a espacialidade em Bachelard por meio de três momentos: demonstrativo, revolucionário e construtivo. O momento demonstrativo foi justamente o racionalismo matemático proposto no *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*, uma abertura epistemológica em contínua retificação.

Na chamada primeira epistemologia, que se desenvolveu entre os anos 1927 e 1937, como já viemos falando, os conceitos de revolução, demonstração e constituição são fundamentais para compreensão entre espaço e matéria na concepção da relatividade.

Com a revolução das ciências pós-positivistas, a geometria do espaço passa a quatro dimensões dentro de um contexto microfísico. Os questionamentos espaciais, dentro do contexto científico francês, começaram com Henri Poincaré, que ao aplicar as geometrias não euclidianas num artigo intitulado *A relatividade do espaço*, analisa a relação entre espaço e matéria como uma realidade não correspondente entre espaço e localização de objetos nas coordenadas espaciais, por conta do movimento da terra no universo, a localização é algo relativa.

O espaço descritivo ou demonstrado é o de um conhecimento epistemológico no contexto matemático da objetividade e retificação. A importância da inferência matemática, como já foi apontada em 1927 em seu *Ensaio sobre o conhecimento aproximado* passa por uma fase de reorganização, como já falamos anteriormente, o papel da mecânica ondulatória de Louis Broglie em 1927 exerceu uma influência fundamental no pensamento de Bachelard.

O dinamismo das ciências é conceitualizado no movimento e dinamismo, e nisso a topologia matemática foi fundamental para a relativização do espaço.

> A topologia é um ramo da matemática relativa ao estudo da deformação espacial por transformações contínuas, sem o desenraizamento ou a colagem estruturas. O novo caráter do pensamento de Bachelard é lançar as bases do conhecimento aproximado sobre a qualidade e reconhecendo que a ciência contemporânea impõe a sua ontologia através dos predicados que parecem satisfeitos com o conhecimento do caráter físico matemática. O nível relacional dos predicados são determinados pelo julgamento epistemológico. A Epistemologia que leva em consideração a natureza qualitativa da ciência em suas formas racionais assume uma atitude topológico. A topologia é o estudo das relações funcionais que exclui o uso de formas quantitativas ou métricas (AUROSA, 2014, p. 25).

Nesse sentido, as ordens de grandeza são importantes pelo fato do conceito de medida, como já falado anteriormente, depende da ordem e por conta do pensamento da aproximação, na ordem de grandeza se dá um motivo de dessubstancialização. A ordem da grandeza traduz uma verificabilidade em que se observa fisicamente que a experiência do método tem uma implicação qualitativa e quantitativa.

As dimensões surgem então da coordenação dos graus de precisão das ordens de grandeza. Um exemplo é a diferença tridimensional de um cubo para a multidimensionalidade da esfera.

O espaço revolucionário nasce então como a renovação científica. As metafísicas do realismo e do racionalismo fazer emergir uma ruptura surracionalista. O realista aceita os princípios fundadores do racionalismo ne medida que um conhecimento progressivo provoca um distanciamento entre os espaços geométricos e espaços representativos.

Para Bachelard, os novos espaços revolucionários são aqueles que podem ser construídos matematicamente.

> No entanto, ainda há resíduos de realismo ingênuo que podem nos ajudar a entender melhor como Bachelard desenvolve toda a sua obra a metafísica real, não apenas da topologia, mas de espaço vivido, experiente, visto e percebido. (AUROSA, 2014, p. 47).

Nesse sentido, a condição da extensão no realismo ingênuo vai sendo abandonada e dando abertura do macro ao microfísico e progressivamente cada vez mais abstrato, pontual e particular.

Finalmente, em 1937, quando Bachelard publica *A Experiência do Espaço na Física Contemporânea* que ele vai abordar a experiência de um realismo quântico. Nesse sentido, a extensão e as relações geométricas ultrapassam o sistema cartesiano de espaço e tempo. O espaço vai sendo des-realizado na medida em que a topologia do objeto tende a perder sua garantia de regionalização.

O realista que pretende compreender a física quântica tem que refundar seus princípios e sua metafísica. As mutações ontológicas entre matéria e energia, repouso e movimento demonstram que o realismo tem que absorver uma complexidade entre materialização e abstração comutativa.

A localização microfísica de um objeto não se dá por contatos, mas sim por choques, por isso, a necessidade de estudar as relações energéticas e geométricas do fenômeno da localização.

“Se a energia é granulada, o espaço é granulado.” (AUROSA, 2014, p. 52). Nesse sentido, Bachelard acredita que o cálculo espacial é uma distribuição aritmética baseada num cálculo de probabilidade relativas a uma microfenomenologia. Isso deve compreender que os novos tipos espaciais são complexidades espirituais.

Para isso, Bachelard sugere que a geometrização do espaço teria sido uma fórmula metafísica da modernidade, que pensa tudo em termos de aberto e fechado. Por isso, surge o questionamento sobre a relação de equivalência entre o ser e o espaço, que Bachelard sugere como três construções: os espaços generalizados, os espaços de configuração e os espaços abstratos (Cf. BACHELARD, 2010, p. 72).

Os espaços generalizados são matemáticos, euclidianos, visto que nascem da ideia de planificação dimensional; esse é o espaço onde geralmente localizamos nossas imagens, dos esquematismos e apriorismos kantianos. Os espaços de configuração são geralmente as iniciativas dos físicos de descrever sistemas de pontos, que facilitam o desenvolvimento do cálculo de formações ondulatórias, de extensão em fases. Já não é um ponto de vista cartesiano dualista e substancialista, visto que as configurações designam heterogeneidades do movimento, sendo, por isso, um espaço de indeterminações, de aproximações e probabilidades. Já os espaços abstratos têm como ideia "propor um caráter indeterminado do elemento espacial" (BACHELARD, 2010, p. 77). A indeterminação é o próprio princípio de incerteza e de probabilidade, por isso, é a potência microfísica da matéria; já o infinito é a grandeza do espaço sideral. Ao mesmo tempo, esses espaços são um conjunto de elementos de uma mesma natureza, uma noção de proximidades, de pontos que se tocam.

> Ele [Bachelard] parece confundir a prioridade do conhecimento da causa com sua prioridade onto1ógica. O fato de que não conhecemos as relações causais senão depois da experiência, seja científica ou comum, não significa que essas relações não existissem antes de toda experiência. Por outro lado, mesmo a exposição da "rationalite des causes" atraves de uma "mathematiques des fonctions" não esgota nem o objeto nem suas relações causais.

> Ambiguidades e desconhecimentos desse tipo esmo na base dos debates contemporâneos sobre o "determinismo" e o "indeterminismo". Bachelard assume a posição indeterminista, o que leva-o a confundir a determinação categorial do real com o determinismo metafisico absoluto e com a possibilidade, em princípio, de um conhecimento total do real. Dado que tal conhecimento é impossível e que havendo sempre o imprevisível, os indeterministas concluem, de maneira apressada e abusiva, que existe o indeterminado. Tal conclusão não apresentaria nenhum problema, se com isso se quiser dizer que no real existe o irracional gnoseológico não a indeterminação (VAZQUEZ TORRES, 1996, p. 46 – grifos nossos).

Nesse sentido, é importante ainda nessa perspectiva epistemológica, o esclarecimento da irracionalidade matemática como também uma região a ser desvelada. Para Bachelard, é preciso entender isso como uma "presciência" e não como reminiscência, por isso "as regiões do saber científico são determinadas pela reflexão" (BACHELARD, 1977, p. 33).

As regiões se constituem pelo discernir do funcionamento da razão em seu eterno recomeço. Bachelard postula então que "as regiões da racionalidade nas ciências físicas se determinam numa experimentação numenal do fenômeno" (BACHELARD, 1977, p. 35).

Mas o que isso quer dizer? Mais uma vez a matemática vem definir essa numenologia[4] em que as estruturas racionais se demonstram

4 Não se pode confundir o conceito bachelardiano de "númeno científico", com a coisa em si (ou númeno) kantiano. O próprio Bachelard não me parece justo com o Kant quando elabora sua crítica ao criticismo para mostrar que este sistema é infecundo para abordar os novos objetos da física. A meu ver se tratam de dois conceitos bem diferentes. Não se pode fazer essa aproximação entre os dois conceitos sem antes contextualiza-los. O númeno científico em Bachelard possui estrutura matemática, isso é diferente de dizer que se chega ao númeno ou à coisa em si pela matemática. O númeno científico

também a posteriori numa lei de segunda aproximação que se designa racionalmente.

Bachelard se dedica a mostrar que a região racional não é uma região de uma experiência vulgar, mesmo que essa possa designar tais regiões, essa seria uma designação provisória.

A trans-racionalidade que perpassa a extensão da noção racional demonstra uma compreensão de que há uma proporcionalidade entre a confirmação das noções da racionalidade. Bachelard chama esse intento de uma segunda aproximação, visto que uma primeira posição fenomenológica existencialista levaria a uma investigação que visa "multiplicar ao infinito as regiões do fenômeno." (BACHELARD, 1977, p. 149). Isso já havia sido feito em *A água e os sonhos*. A conversão racionalista do sujeito não pode levar mais em conta o eu sempre para a fenomenologia científica.

O racionalismo pretende tornar todos os conhecimentos em interesses de suas regiões reduzindo nitidamente o idealismo.

> Uma vez que fragmentamos o racionalismo para melhor associá-lo à matéria que ele informa, aos fenômenos que ele rege, à fenomenotécnica que ele fundamenta, somos

de Bachelard é o próprio modelo matemático por onde se constrói a realidade. A Física contemporânea opera por uma base que Bachelard chama de "realismo instruído", que se difere do "realismo ingênuo" das ciências clássicas. Por isso é preciso considerar essa diferenciação, pois Bachelard considera que há um novo tipo de realismo, isto é, um realismo que é instruído (ou induzido) matematicamente. O elétron é um tipo de corpúsculo que segue esse gênero. O elétron é real, pois a partir dele se pode intervir em outros objetos. Mas o sentido de "real" aqui não pode ser considerado como o real comum ou empírico. O elétron é produto de uma construção cuja ação é fenomenotécnica. Em *Ensaio sobre o conhecimento Aproximado* e em tantas outras obras ele diz que a Física matemática uniu dois mundos. Em Racionalismo Aplicado se diz que não há mais separação entre racionalismo e empirismo, uma vez que os sistemas encontram justapostos.

> levados a levantar o problema filosófico da relação de um racionalismo geral com os diversos racionalismos regionais. Há duas maneiras de encarar essa relação. (BACHELARD, 1977, p. 153).

A primeira região é a do racionalismo a priori, válido para todas as experiências, inclusive as futuras, seria semelhante ao que Kant postula como o espaço e tempo. Pode ser chamado também de racionalismo fixista, se aproxima de um idealismo solipsista onde A=A, um jogo de objeto do conhecimento formalizado. "Não haveria igualdade A=A, se não houvesse igualdade no nível da instância igualizadora Eu=Eu" (BACHELARD, 1977, p. 154).

Quando acionamos e instituímos o racionalismo a posteriori é preciso levar em conta os consensos sociais no problema metafísico de especializar as organizações racionais. Tal consenso é o signo de uma estrutura que leva ao racionalismo integral, ou seja, o racionalismo dialético ou discursivo e o racionalismo completo ou relativista. Não se trata de um racionalismo geral ou mínimo, mas sim a multiplicação e refinação das estruturas racionalistas e suas múltiplas axiomatizações para a multiplicidade das experiências. Nesse sentido, pode-se mostrar certos espaços tais como:

> Acredita-se que poder conservar a possibilidade de discernir átomos idênticos por sua situação no espaço. O espaço como é, com efeito, um espaço de discernimento. Mas não acontece a mesma coisa no espaço da microfísica, espaço de certo modo celular em vista do axioma de Heisenberg. (BACHELARD, 1977, p. 157).

As estruturas nocionais das regiões racionais variam, então o papel da filosofia é instruir os filósofos nessa meditação. Os movimentos do racionalismo seguem a distinção e a assimulação, e nisso se coloca a diferença entre racionalismo integral e regional. Bachelard sugere que

para isso é preciso também desespacializar conceitos de uma *Dasein-analise*, que atuam na vida cotidiana e que invertendo o espacial e o ocular, em que figuras e movimentos não são mais a principal explicação do fenômeno. É preciso desmaterializar a experiência comum e visual da técnica científica.

Considerações Finais

É importante ressaltar que os movimentos entre ontologia e epistemologia, de como uma leva a outra, são fundamentais para a compreensão de que a criação fenomenotécnica, ou seja, de como um fenômeno seja ele científico ou poético, está imerso numa região ontológica. Desse modo, por mais que muitos epistemólogos ignorem a importância da ontologia para epistemologia, podemos dizer que tal concepção beira ao perigo de um epistemicídio[5]. Contudo, por ora nos importa ressaltar mais especificamente os conceitos fundamentais bachelardianos da

5 O presente conceito, cunhado por Boaventura de Sousa Santos, prevê justamente a destruição dos conhecimentos locais, ou seja, de uma maneira mais bachelardiana, o esquecimento das relações entre as ontologias regionais. Contudo, Santos tece uma crítica a importância da objetualidade em Bachelard, alegando que o conhecimento científico é a única forma de conhecimento válido e marginalizando o irrelevante. Ora, acreditamos que após a exposição da poética tal crítica está equivocada, ainda assim Santos parece acertar ao dizer que "A epistemologia bachelardiana representa o máximo de consciência possível do paradigma da ciência moderna. Como tal, ela não representa a consciência real da comunidade científica ou de uma qualquer comunidade científica num qualquer momento dado; [...] A epistemologia bachelardiana é uma epistemologia de limites, dos limites dentro dos quais o paradigma origina, gere e resolve crises sem ele próprio entrar em crise. Enquanto tal crise não ocorre, tais limites têm o duplo efeito de organizar s confirmar o campo cognitivo que definem para dentro e de desorganizar e desclassificar o campo cognitivo que definem para fora. No momento, porém, em que a crise ocorre, ou melhor, em que o processo histórico de crise se inicia, os limites tornam-se contraditórios, pois as discussões paradigmáticas que então ocorrem tanto partem do que está dentro deles como do que está fora deles. Muros instransponíveis transformam-se em portas de vaivém, e o mesmo se sucede à epistemologia que os definiu." (SANTOS, 1989, p. 38).

epistemologia dentro do contexto da espacialidade e seus problemas frente ao determinismo e indeterminismo.

Esperamos ter chegado até aqui com a clareza de que a problemática entre o espaço e o tempo é a de partir da primazia que este teve na história da ontologia até então, que tem uma resolução com a hipótese de que se o espaço tem a anterioridade sobre o tempo, então isso significa que é preciso primeiramente, nos campos possíveis, construir nosso espaço primeiramente para depois melhor aproveitar o tempo. Isso quer dizer que o tempo está geralmente relacionado com o processo de um trabalho, enquanto o espaço acaba sendo esquecido numa sub-contemplação. A partir do momento em que o espaço é primeiramente estabelecido, os seus limites permitem que o tempo seja melhor trabalhado, principalmente na complementariedade entre o tempo da ação e do ócio, em equilíbrio num espaço que assim o permita. Bachelard demonstrou em alguns momentos de sua obra, que a educação pode ser esse espaço de tempo de construção e essa, sem dúvida, continua sendo a grande perspectiva de transformação e acesso ao conhecimento. Nessa lógica, de uma anterioridade e uma posterioridade ontológica, se aplica o mesmo entendimento bachelardiano que o problema da relação entre o conceito e a imagem, prevê a anterioridade da imagem enquanto valor original da relação com o conceito, o que nos leva a pensar algo como a tendência do pensamento bachelardiano ser colocado na medida de transformar o conceito como uma imagem numa diferença fenomenológica . Na verdade, a fenomenologia de Bachelard não trata de ir às coisas mesmas, mas sim de uma *alteridade irreal da realidade (um surracionalismo).*

Referências

ALISON, Aurosa. *Science et Poétique de l'Espace chez Gaston Bachelard.* thèse de doctorat de en cotutelle avec l'Université Jean-Moulin Lyon III soutenue à Naples
à l'Università degli Studi di Napoli 2014.

BACHELARD, Gaston. *O racionalismo Aplicado*. Trad. Nathanael Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

_____. *A terra e os devaneios do repouso*: ensaio sobre as imagens da intimidade. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. *O materialismo racional*. Tradução de João Gama. Ed. 70, Lisboa. 1990.

_____. *A poética do Espaço*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *A dialética da duração*. Tradução: Marcelo Coelho. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

_____. *A experiência do espaço na física contemporânea*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Principios metafísicos de la logica*. Trad. de Juan José García Norro. Ed. Síntesis, Madrid, 2009.

HYPPOLITE, Jean. *Figures de la pensée philosophique* – Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968). Paris : Presses Universitaire de France, 1971. Tome II.

PARIENTE, Jean-Claude. Rationalisme et ontologie chez Gaston Bachelard. IN: GAYON & BITBOL. *L'Épistemologie Française*: 1830-1970. Paris: Éditions Matériologiques, 2015. pp. 235-264.

SANTOS, Boaventura. *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Porto: Afrontamento, 1989

VÁZQUEZ TORRES, Jesús. Bachelard e a ontologia. *Perspectiva Filosófica*, Recife, PE, v. 08, n. 1, p. 35-58, 1996.

O abismo entre o Outro e o Eu: princípio de individuação em Schopenhauer[1]

Gilmara Coutinho Pereira[2]

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

O Outro e Eu

Para o filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860), a ideia de Eu [Ich] está diretamente ligada ao conceito de *principium individuationis*, pertencente ao mundo aparente, a partir do qual a espécie humana, graças à racionalidade, passa a julgar-se diferente das demais formas de representação [Vorstellung] – sentindo-se muitas vezes, inclusive, superior aos demais viventes. Nosso filósofo toma a expressão escolástica *principium individuationis*[3] para se referir à nossa intelecção.

1 Comunicação apresentada no I Seminário Internacional de Filosofia, cujo tema foi *O Homem e o Espaço*, uma proposta de se pensar "o homem em seus diversos modos de habitar e construir o mundo", bem como "sua relação com a natureza e consigo mesmo". Considerando a abertura que o evento trouxe para o diálogo com a tradição filosófica e outras áreas de reflexão, trouxemos para uma breve discussão uma reflexão sobre o espaço ilusório estabelecido entre os homens através do conceito de princípio de individuação, desenvolvido por Arthur Schopenhauer.

2 Professora de Filosofia – UEPB e doutoranda em Filosofia – UFRN. E-mail: *vigi20@gmail.com*.

3 Reproduzindo a ideia escolástica apresentada por Santo Tomás de Aquino, segundo a qual "um homem é diferente de outro porque unido a determinado corpo, diferente pelas dimensões, ou seja, por sua situação no espaço e no tempo, dos corpos dos demais homens" (in *Suma Teológica*, III, q. 77, a. 2 apud Abbagnano, p. 553), Schopenhauer, "considerando a vontade como substância única e comum de todos os seres, viu o princípio da individuação no

O princípio de individuação é formado por tempo e espaço, componentes do princípio de razão suficiente [Satzes vom zureichenden Grunde], que é a forma de todo o fenômeno (tempo, espaço e causalidade). Enquanto o princípio de razão promove a ilusão do mundo aparente, pelo princípio de individuação é promovida a pluralidade aparente no mundo. Tudo o que integra a unidade cósmica é visto de modo plural e diverso. É então que passamos a perceber o outro enquanto outro, diverso de nós. Substituímos assim o *Tat Tvam Asi*, expressão védica cara à filosofia ética de Schopenhauer, traduzida por ele como "isto és tu" [Dies bist Du], ou seja, expressão que diz não haver distinção entre os seres, que demonstra que todos integramos igualmente o mesmo cosmo, pelo egoísmo [Egoismus]. O egoísmo nada mais é senão o querer afirmar a própria vontade sobre a vontade do outro.

O princípio de individuação funciona como óculos que enxergam um abismo entre o eu e o outro. A ética schopenhaueriana demonstra, contudo, que não existe o outro. O abismo supracitado não passa de uma ilusão [Truges] correspondente ao mundo enquanto representação. Ilusão que fortalece uma postura egoísta, nos levando a afirmar cada vez mais nossa vontade em detrimento da vontade alheia, quando, na verdade, somos todos representações de uma mesma vontade, todos sofredores em um mundo repleto de dor [Schmerz] e tédio [Langeweile], sendo que, ora somos degoladores ora somos vítimas. Ou seja, quando afirmamos nossa vontade sobre a vontade do outro e a este causamos sofrimento, é a nós mesmos que ferimos, já que a distância entre nós é mera ilusão. Nosso objetivo com este texto é apresentar a ideia que encontramos de eu na filosofia de Schopenhauer e sua problemática enquanto negação desse mesmo eu: uma negação do eu ocorre em paralelo à negação da vontade

espaço e no tempo: 'De fato, por meio do espaço e do tempo, aquilo que é uno na essência e no conceito mostra-se diversificado, como pluralidade justaposta e sucessiva'" (in *Die Welt*, I, § 23 apud Abbagnano, p. 553).

[Wille] que, entre seus modos, encontra a compaixão [Mitleid] como negação da individuação e também cessação momentânea da vontade.

A ilusão do espaço

Em um Dicionário de Filosofia, encontramos como conceito mais apropriado para espaço [Raum]: "*lugar*, posição de um corpo entre outros corpos" [4]. Aqui pensaremos espaço como posição que ocupamos no mundo entre tantos outros corpos e, ao mesmo tempo, como distanciamento, abismo que nos separa uns dos outros. No pensamento schopenhaueriano, entendemos o mundo como vontade, cuja realidade é presente em todos os corpos existentes, e como representação, expressão da vontade em diversos graus. Ao homem corresponde certo grau de manifestação da vontade, um grau elevado, que permite ao homem a possibilidade de conhecer sua essência, a vontade mesma. Somente ao homem é possível conhecer sua essência porque, apesar de seu corpo ser também objeto como os outros existentes no mundo fenomênico, ele também manifesta a vontade metafísica, é objetidade da vontade [Objektität des Willens]. O homem é "agraciado" com a possibilidade de conhecer racionalmente o mundo, o que o distingue dos outros seres com os quais compartilha a existência. A possibilidade de conhecimento garantida ao homem depende do princípio de razão, a forma de todos os fenômenos, ou seja, representações da vontade, que nos diz que nada é sem uma razão de ser, que tudo acontece sucessivamente de acordo com o tempo, bem como se localiza em algum espaço.

As formas de conhecimento, espaço e tempo, dizem respeito a como conhecemos o mundo. Nosso conhecimento, no entanto, não é livre. A princípio, não podemos conhecer nada que não esteja situado

4 ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*; tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 348.

num determinado espaço e que se passe em um determinado tempo. A consequência disso é que, nossa visão é de um mundo plural, em que as representações se dão nas mais variadas formas, assim também como nos parece que há uma distinção entre eventos que vivemos no passado, distintos de nossa vida presente e que, por conseguinte, não corresponderão necessariamente a uma identificação com o que viveremos no futuro, ainda desconhecido. Toda essa pluralidade possível corresponde apenas às representações, pois à sua essência não corresponde nenhuma variação, nenhuma mudança: "Tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é conhecido uno e igual conforme a essência e o conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem" (SCHOPENHAUER, 2005, p.171). À essência do mundo, a que Schopenhauer chama de vontade, não cabe nenhuma limitação espacial nem temporal, assim como não é efeito de nada, logo, não é afetada ou condicionada pela causalidade. A vontade é a "coisa em si" [5], livre, indeterminada, irracional, sem finalidade e UNA. Ela se expressa no mundo fenomênico em graus – objetidades da vontade – podendo ser conhecida pelo princípio de razão sem, no entanto, ser por ele afetada. Apenas os fenômenos, ou seja, as representações da vontade são afetados pelo princípio de razão.

> O essencial dessa visão é antigo: Heráclito lamentava nela o fluxo eterno das coisas; Platão desvalorizava seu objeto como aquilo que sempre vem-a-ser, sem nunca ser; Espinosa o nomeou meros acidentes da substância única,

5 Schopenhauer considera seu conceito de vontade análogo ao conceito kantiano de coisa em si, com a ressalva de que, para nosso filósofo, a vontade é uma essência cósmica cuja falta de sentido e finalidade provoca no mundo dor e sofrimento, podendo o homem conhecê-la por meio do próprio corpo, enquanto que a coisa em si, segundo o filósofo alemão Immanuel Kant, é uma ideia transcendente impossível de ser conhecida, pois, não pertence ao campo da experiência, além disso, à mesma não atribui o caráter negativo de promover sofrimento ou qualquer outra emoção no mundo.

> existente e permanente; Kant contrapôs o assim conhecido, como mero fenômeno, à coisa-em-si; por fim, a sabedoria milenar dos indianos diz: "Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente." (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 48-49)

Espaço e tempo são, portanto, formas de conhecimento, não pertencem às coisas mesmas. Queremos explorar aqui as implicações do *principium individuationis* para a vida prática do homem, considerando que ele representa o véu de ilusão que encobre o mundo fazendo com que seus objetos não sejam vistos de modo claro, mas sob o manto da ilusão enganosa, que nos faz ver o mundo dividido.

Egoísmo, maldade e compaixão: os motivos de nossas ações

Segundo Schopenhauer, nossas ações são sempre realizadas em virtude de motivos que nos levam a eleger uma ação e não outra. Isso, no entanto, não caracteriza um livre arbítrio, ou seja, que cada indivíduo é livre para escolher seu querer e seu agir, tema discutido com mais cuidado em seu texto *Sobre a liberdade da vontade*. Não caracteriza o livre arbítrio, pois este não passa da ilusão em se acreditar que o homem pode escolher de forma autônoma entre isto ou aquilo, quando em verdade, quando muito, é-lhe possível apenas compreender os motivos que o levaram a escolher entre isto ou aquilo:

> Embora animal e homem sejam determinados por motivos com igual necessidade, o homem, entretanto, tem a vantagem de uma DECISÃO ELETIVA. Esta amiúde foi vista como uma liberdade da vontade em atos individuais; contudo, é apenas possibilidade de um conflito duradouro

> entre vários motivos, até que o mais forte determine com necessidade a vontade. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 385).

Schopenhauer é claro ao dizer repetidas vezes que a liberdade [Freiheit] é uma característica pertencente apenas à vontade. O que julgamos "escolher" é o que não poderia ser diferente, acontece necessariamente por decisão da vontade e não nossa. E nossas escolhas só trazem à luz o que determina nosso caráter inteligível, expressão direta da vontade. De acordo com nosso filósofo, embora o caráter seja a nossa essência imutável, ele se exprime em três modos: o caráter inteligível [intelligibeln Charakter], que diz respeito aquilo que de fato somos, sendo a expressão imediata da vontade; o caráter empírico [empirischen Charakter], que é a expressão do caráter inteligível no mundo fenomênico; e o caráter adquirido [erworbenen Charakter], "que se obtém na vida pelo comércio com o mundo" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 350). Então, uma observação atenta às nossas ações, nos permitirá refletir por que agimos desta e não de outra maneira, por que diante da possibilidade de estender a mão a alguém mais necessitado que nós, damos as costas, ou que seja o contrário.

> A reflexão sobre a imutabilidade do caráter, sobre a unidade da fonte de onde brotam todos os nossos atos, não nos autoriza a antecipar um ou outro lado na tomada de decisão do caráter: só a resolução definitiva nos fará ver o tipo de pessoa que somos: nossos atos serão um espelho de nós mesmos. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 350).

As motivações se originam de alguma fonte, podendo ser ela o egoísmo, a maldade [Bosheit] ou a compaixão. Quando o que nos move é o egoísmo, o nosso querer fala tão alto que a nós parece que ele é deveras mais importante que o querer do outro, que a nossa afirmação da vida (afirmação da vontade) anula a do outro, posto que lhe é superiora. E nos colocamos em luta contra os "outros", seja porque queremos o que

possuem e não temos, seja por acharmos que só nós podemos gozar disso ou daquilo. O egoísmo espelha a luta interna e contraditória da vontade consigo mesma. E o que mais pode resultar disso senão sofrimento? A vontade, no exercício de sua autoafirmação, causa sofrimento pela falta de sentido em sempre provocar a necessidade de algo quando não há de fato algo que a sacie – é uma essência tão absurda como a condenação dada a Íxion[6] ou Sísifo[7].

O egoísmo só não é a pior fonte das ações do que a maldade. Esta não possui nem mesmo a justificativa dos vícios da inveja ou da avareza. O caráter mau [Böser] é sedento da infelicidade alheia; se satisfaz com a desgraça do outro, com a queda do outro, mesmo que nada além do prazer possa subtrair daquilo. Em contraposição, temos a fonte de onde provém o verdadeiro amor, a compaixão: "Todo amor é compaixão" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 435). O compassivo olha para o outro como se não fosse outro, pois identifica a dor deste como sua. De sua ação, não espera retribuição e, assim age porque não se vê agindo de modo diferente.

Ora, e o que sustenta essas fontes?

> A grande diferença ética dos caracteres tem a seguinte significação: a pessoa má se encontra infinitamente distante de atingir o conhecimento a partir do qual provém a negação da Vontade e, por conseguinte, é em verdade EFETIVAMENTE presa de todos os tormentos que aparecem na vida como POSSÍVEIS,

6 "Na mitologia grega, Íxion tentou se envolver afetivamente com Hera, esposa de Zeus, e é por este condenado a girar eternamente numa roda flamejante". (Nota 17 do tradutor de *O mundo*, 2005, p. 266).

7 "Os deuses condenaram Sísifo [mestre da malícia e da felicidade, desafiava muitos deuses, dentre eles, Zeus, Hades e Ares] a empurrar incessantemente uma rocha até o alto de uma montanha, de onde tornava a cair por seu próprio peso" (CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*; tradução de Ari Roitman e Paulinha Watch. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: BestBolso, 2013, p. 121).

> pois até mesmo o estado atual e feliz de sua pessoa nada é senão um fenômeno intermediado pelo *principium individuationis*, ilusão de Maia, sonho feliz de um mendigo[8]. [...] Por outro lado, todo amor puro e verdadeiro, sim até mesmo toda justiça livre já resultam da visão através do *principium individuationis*, a qual, caso entre em cena com sua plena força, produz a completa salvação e redenção, cujos acontecimentos são o [...] estado de resignação, a paz inabalável que o acompanha e a suprema alegria na morte. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 503)

Quando falamos dos motivos originados das fontes do egoísmo ou da maldade, falamos do fenômeno submetido ao *principium individuationis*, que nos faz enxergar um abismo a nos separar de tudo o que, aparentemente, não somos. Enquanto afirmamos a vontade, especialmente de modo consciente, é como aumentássemos mais o fosso. No egoísmo, afirmamos uma competição para efetivar nosso querer em detrimento do querer alheio, queremos o que pertence ao outro. Inútil esforço! Pois, em verdade, não há fosso algum. Se penso me faltar algo, também este faltará ao outro, bem como o inverso. O que falta mesmo é um objeto real para o nosso esforço, posto que nunca nos saciamos plenamente. Quanto à maldade, que nos leva a observar a tragédia alheia como um delicioso espetáculo do qual somos espectadores, cruel esforço! Esquecemos que somos algozes, mas também vítimas desse espetáculo trágico. O mal que fazemos ao outro, o sentimos em nossa carne também, pois em essência, somos uma unidade.

8 Certa vez sonhara um mendigo que era rei, então agia como rei e tudo tinha a sua disposição; no entanto, ao acordar, percebera-se novamente mendigo com todas as carências que lhes são próprias. Schopenhauer usa essa ilustração para dizer que mesmo para a pessoa má, que se felicita diante do infortúnio alheio, não há felicidade verdadeira. A alegria que toma a pessoa má no êxito de sua maldade é uma felicidade ilusória gerada pelo princípio de individuação, que não a deixa perceber que ela também é vítima do mal que causa a outro.

Em contrapartida, a compaixão, único fundamento para as ações morais, segundo Schopenhauer, brota do rompimento com o princípio de individuação. Uma ação compassiva não tem sua origem no intelecto, não é mediada pela razão, mas consiste em uma imediata identificação com a dor do outro, que nos leva a empenhar todos os esforços para dirimi-la. É um salto sobre o abismo:

> Esse conhecimento, no indivíduo purificado e enobrecido pelo sofrimento mesmo, atinge o ponto no qual o fenômeno, o véu de Maia, não mais o ilude. Ele vê através da forma do fenômeno, do *principium individuationis*, com o que também expira o egoísmo nele baseado. Com isso, os até então poderosos MOTIVOS perdem o seu poder e, em vez deles, o conhecimento perfeito da essência do mundo, atuando como QUIETIVO da Vontade, produz a resignação, a renúncia, não apenas da vida, mas de toda a Vontade de vida mesma. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 333)

A compaixão é, portanto, o sentimento inverso ao egoísmo e só é possível reconhecê-la quando efetivada. Nossas ações dão conta do caráter que possuímos e, este, enquanto caráter inteligível é expressão direta da vontade. No entanto, só podemos conhecê-lo em sua prática, quando se manifesta enquanto caráter empírico, nossa expressão no mundo fenomênico. Não é possível determinar *a priori* que em determinadas ações agiremos de modo a promover o bem estar de outrem, a sanar a dor alheia. Isto sinalizaria a possibilidade de um código moral que direcionasse nossas ações conforme o que é bom e justo. Se tratássemos aqui da justiça temporal [zeitliche Gerechtigkeit], aquela apregoada pelo Estado e por ele vigiada, não seria estranho falar em código moral, em leis para ação justa. Mas aqui falamos em justiça eterna [ewige Gerechtigkeit], aquela em que “o tribunal do mundo é o próprio mundo”. Essa justiça

eterna não tem o caráter de uma justiça divina, ou transcendente, ela se realiza no mundo mesmo, com o passar do tempo se evidencia, quando observamos o mundo e as consequências das ações dos homens nele.

Conclusão: *Tat Tvam Asi* e o conhecimento da unidade

Há uma fórmula sânscrita chamada *Mahavakya* (a grande palavra) muito cara a Schopenhauer, citada logo no início do nosso texto, que representa bem a ideia que nosso filósofo apresenta de compaixão: *tat tvam asi* [9] – isto és tu. Seu significado para uma moral pautada na compaixão é de uma sabedoria que não tem por base o intelecto, mas o sentimento de unidade, a renúncia a qualquer ideia de separação: "Não há uma parte pequena dela [vontade] na pedra, uma maior no homem, pois a relação entre parte e todo pertence exclusivamente ao espaço, e perde todo seu sentido quando nos despimos dessa forma de intuição" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 189). Toda separação, toda ideia de superioridade ou inferioridade que identificamos na natureza é ilusória, não passa de uma visão míope sob o manto de Maya[10]. E quanto mais profundo o abismo resultante dessa visão, maior o sofrimento que causamos aos

9 "De acordo com alguns manuais orientais (Cf. ZIMMER, 2000 e KEITH, 1976), as palavras que compõem a frase sânscrita possuem os seguintes significados: o isto (Tat) refere-se à essência absoluta, eterna, ilimitada e imutável do universo que é expressa na divindade Brahman; o tu (tvam) é o indivíduo que se apresenta como um ser limitado, temporal e mutável, mas que pode encontrar em si mesmo o Ātman; e por fim, o verbo és (asi) demonstra a oposição entre o Isto e o tu, o Tat e o tvam ou entre Brahman e Ātman; todavia, esse "És" (asi) também iguala esses opostos, buscando uma relação e semelhança entre ambos. O principal objetivo de quem pronuncia essa máxima é conseguir reduzir todos os fenômenos apreendidos de modo isolado na essência única e universal do cosmo que está presente no Eu, Ātman." In MESQUITA. Fábio Luiz de Almeida. *Schopenhauer e o Oriente*. São Paulo: USP, 2007. p. 73. (Dissertação de mestrado).

10 Schopenhauer, em vários momentos de *O mundo* Tomo I, usa a expressão "véu de maya" para se referir ao mundo como representação, no qual vemos apenas a aparência do mundo real, onde tudo é visto sob o manto do princípio de razão.

outros e, por conseguinte a nós mesmos. A sabedoria do *tat tvam asi* é uma sabedoria de vida, que atravessa o princípio de individuação, descortina o mundo, conhece a essência de tudo – a vontade – e, então consciente, a afirma ou a nega. Em geral, a nega, pois a reconhece como fonte de todo sofrimento inerente ao mundo.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*; tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*; tradução de Ari Roitman e Paulinha Watch. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: BestBolso, 2013.

MESQUITA. Fábio Luiz de Almeida. *Schopenhauer e o Oriente*. São Paulo: USP, 2007. (Dissertação de mestrado).

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação.* Tomo I; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. — São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação.* 1º Tomo; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. — 2. ed. – São Paulo: Editora UNESP, 2015.

Pensar a Terra. O pensamento geo-cosmopolítico de Kant e seus desafios

Prof. Dr. Leonel Ribeiro dos Santos[1]

Universidade de Lisboa

Kant - pensador da Terra?

Se o título deste ensaio pode não parecer totalmente desajustado ao abrangente tema do Seminário Internacional ao qual foi destinado como comunicação[2], já, por outro lado, ele pode parecer inverosímil ao propor que se considere como um "pensador da Terra" aquele filósofo cujo nome imediatamente anda associado ao idealismo transcendental, ao pensamento puro, à doutrina do conhecimento *a priori*, e que, precisamente no contexto desse seu idealismo transcendental e apriorismo cognitivo, recusa que isso, para nós tão básico, a que chamamos o espaço, possa ser considerado como algo real, ou como uma propriedade das coisas consideradas em si mesmas, ou sequer como um conceito intelectual, propondo-o antes como uma forma da intuição e perceção sensível humana, uma representação *a priori* que enquadra todas as intuições externas de qualquer objeto que nos seja dado nas sensações, mas que depende da peculiar constituição subjetiva do espírito humano, cujo acesso ao mundo se dá incontornavelmente pela sensibilidade, assim

1 Universidade de Lisboa, Centro de Filosofia é Professor Visitante na UFRN.

2 Seminário Internacional de Filosofia - *"O Homem e o Espaço"*: UFRN, Natal: 28-30 de nov. 2016.

espacialmente configurada: o espaço, portanto, *intuição pura*, forma *a priori* da sensibilidade humana.[3]

E também o próprio tópico que dá o mote para a minha reflexão pode parecer despropositado: Pode a Terra ser um tema filosófico? Facilmente se entende que seja assunto de ciências empíricas e descritivas, como a Cosmo-geologia, a Geologia, a Geofísica, a Geografia, a História da Terra. Mas a que título pode ela tornar-se também assunto de meditação filosófica? - Isso acontece quando ela é pensada na sua correlação com um ser peculiar que nela habita e que tem como própria a capacidade de pensar e, também, embora pouco uso dela faça, a capacidade de pensar o modo do seu habitar. Esse ser é o Homem.

Mas, por outro lado, a ideia de uma conatural, indissociável e até íntima relação do Homem com a Terra pode também parecer estranha e até inoportuna, mormente numa época em que tanto se vem falando, precisamente nos últimos meses, de uma muito próxima efetiva

3 Proposta no §15 da terceira seção da *Dissertatio* de 1770 (AA 02:402-405), esta peculiar conceção kantiana do espaço (e também a do tempo, para as sensações internas) passará no essencial à *Crítica da Razão Pura* e será mantida inalterada, sendo reiterada ainda em muitas reflexões do *Opus postumum*, como esta: «O espaço não é nenhum ser…, mas apenas a forma da intuição, nada a não ser a forma subjetiva da intuição.» (AA 21:18). Ela constitui um dos pontos mais básicos e, ao mesmo tempo, mais paradoxais de toda a filosofia crítica e transcendental kantiana. Mas, se não se admite isso, como o seu autor muitas vezes o aponta, toda a filosofia transcendental cai por terra, pois desapareceria a distinção, que nessa filosofia é fundamental e estratégica, entre fenómenos e númenos e, com isso, a possibilidade da liberdade e, por conseguinte, também toda a moral. Para uma abordagem da fenomenologia e semântica do espaço na obra de Kant, veja-se o meu livro: *Metáforas da Razão ou Economia poética do Pensar kantiano*, Lisboa: JNICT / F. C. Gulbenkian, 1994, cap. 2 da Segunda Parte (pp. 251-347): «Metáforas do espaço, geografia política e viagens da razão». Os textos de Kant, abreviadamente identificados, são citados pela Akademie-Ausgabe (AA) dos *Kants gesammelte Schriften*, com indicação do respetivo volume e páginas.

colonização do planeta Marte por humanos[4]. Sirva, porém, de possível atenuante da estranheza e aparente inoportunidade do meu assunto o facto de que o filósofo, de quem vou falar, partilhava a convicção – fundada em verosímeis pressupostos – de que outros planetas (e também Marte) pudessem ter sido, ser ou vir a ser habitados por criaturas inteligentes e até por criaturas mais inteligentes do que os homens, embora, obviamente, ele não pudesse imaginar na sua época, nem de longe, qualquer possibilidade técnica de futuras viagens dos humanos para tais paragens.

Como vê Kant, então, a relação do Homem com a Terra? O esboço de uma resposta a esta pergunta será feito tendo em conta e ligando entre si três contextos de problematização que configuram o pensamento geoantropológico do filósofo setecentista: a) o contexto do seu pensamento geocosmológico da juventude; b) o contexto do seu pensamento geográfico; c) o contexto do seu pensamento antropo-histórico-jurídico-político.

É seguindo o fio condutor da meditação kantiana exposta no seu juvenil ensaio de Cosmogonia, no seu curso de Geografia Física e em inúmeras reflexões com esta matéria relacionadas, nos seus cursos de Antropologia e nos seus ensaios e escritos de filosofia da história, de filosofia política e de filosofia do direito, que tentarei destacar os aspetos de uma persistente obsessão do filósofo pela Terra na relação desta com o Homem, mostrando:

- como a condição do Homem está determinada pelo seu lugar no Cosmos e pela sua condição telúrica;

4 Veja-se: *National Geographic*, nº de novembro de 2016: *Marte. Em breve, poderemos viajar até o planeta vermelho.* Tenha-se presente também a proclamação de Barack Obama - *America will take the giant leap to Mars*, feita pouco antes de deixar a presidência dos EUA e publicada na CNN a 12 de outubro de 2016, onde se lê: «Definimos um objetivo claro: enviar humanos a Marte na década de 2030 e trazê-los de volta à Terra em segurança, com a ambição final de um dia ficarem por lá por um período de tempo alargado».

- como a Terra constitui o amplo palco da dispersão e diferenciação da Humanidade, num processo histórico em que a apropriação (posse e aquisição) e o usufruto do solo terrestre é impulsionado pelo antagonismo ou "insocial socialidade" que carateriza o modo natural de relação dos homens entre si e os leva a conflitos e guerras devastadoras que só podem ser evitados mediante a celebração de contratos segundo princípios de direito;

- como a Terra, enfim, reconhecida na sua essencial finitude, é o que, em última instância, poderá ainda, e por isso mesmo que é finita, obrigar os homens, que disso se tornem também conscientes, a entrar em acordos locais, regionais e globais de coexistência pacífica e de convivência cosmopolítica, permitindo-lhes assim realizar o presumível «propósito» ou "plano secreto" que a Natureza ou a Providência poderão ter em relação à espécie humana de, no curso da história, a conduzir à perfeição da sua natureza (*Idee*, AA 08:17ss).

Seja devido à sua híbrida condição físico-moral, seja pela sua destinação natural e histórica enquanto espécie, a Humanidade está tão inexoravelmente ligada à Terra, que o filósofo deixou, numa nota à margem do exemplar de uso pessoal da sua obra *Considerações sobre os sentimentos do belo e do sublime*, estas lapidares palavras:

> Nós podemos ver outros mundos à distância, porém, a gravidade obriga-nos a permanecer na Terra; podemos ver ainda outras perfeições dos espíritos que estão acima de nós, porém, a nossa natureza obriga-nos a permanecer Homens. (*BzB*, AA 20:153)

Não sabemos o que se passará no futuro e se será mesmo possível encontrar soluções seguras e sustentáveis não só para transportar seres humanos para outros planetas mais próximos ou distantes, como,

sobretudo, para criar nestes as condições de habitabilidade continuada, garantindo a intensiva colonização humana do espaço exterior. Enquanto esse prometido futuro não chega, e com ele porventura o adeus definitivo à condição telúrica do homem, espero que este ensaio, com o qual tento colocar em evidência o pioneirismo de Kant em colocar a Terra e a relação do Homem com ela não só como objeto de uma disciplina universitária – a Geografia Física – de cuja lecionação se ocupará ao longo de 42 anos, mas também como assunto explícito de meditação filosófica, sirva de estímulo e desafio para que os filósofos de hoje desçamos por momentos à Terra e sejamos ainda por uma vez capazes de a pensar (antes, talvez, da consumação da sua total depredação e do seu próximo abandono pelos humanos) ou que pelo menos possamos dizer, como o fazia o jovem filósofo, num dos seus ensaios sobre o terramoto de Lisboa, que, se nos elevamos com as nossas ideias muito alto no firmamento, é somente com o propósito de alcançarmos a perspetiva que nos permita corretamente apreciar e melhor compreender «o que se passa sobre a nossa Terra» (AA 01:469).[5]

5 Há que não esquecer, porém, o que o jovem filósofo escreve nos primeiros dois parágrafos da Conclusão da sua obra de 1755, deixando em aberto para o possível futuro dos seres humanos, depois de terminada a sua existência terrestre, virem a conhecer as paisagens cósmicas, mesmo se classifica as suas suposições a este respeito como «muito incertas criações da imaginação», com as quais, todavia, «é lícito e conveniente que o espírito se divirta». Cito: «Será que a alma imortal, no decurso infinito da sua vida futura, que o próprio túmulo transforma, mas não interrompe, deverá permanecer para sempre amarrada a este ponto do espaço cósmico, a Terra, onde foi colocada? Será que ela nunca deverá participar de uma contemplação mais próxima das outras maravilhas da Criação? Quem sabe se não lhe estará reservada a possibilidade de, um dia, conhecer de perto esses globos afastados e comprovar a excelência do seu desenvolvimento, que de longe tanto excita a sua curiosidade? Talvez, nos limites do nosso sistema, estejam atualmente em formação novos planetas, que, noutros céus, nos preparam moradas diferentes para quando o tempo determinado para a nossa permanência neste mundo se tiver esgotado. Quem sabe se, um dia, os satélites que circulam em volta de Júpiter não haverão de iluminar-nos?» (NTH, AA 01:366-367)

A Terra, frágil e instável habitação cósmica do homem

Começo pela obra de "Cosmogonia" (como tal anunciada em 1754 e como tal evocada em 1763, ainda que a expressão não apareça no título mesmo da obra), que Kant publicou, anonimamente, em março de 1755, pouco antes de completar os seus 31 anos, sob o título *História Geral da Natureza e Teoria do Céu*.

Depois de expor, na Primeira Parte da obra, a constituição sistemática do universo e apresentar na Segunda Parte uma perspetiva da génese e evolução cósmica na sua infinidade, na III Parte, sob o título «Acerca dos habitantes dos astros», o jovem filósofo oferece um esboço de antropologia cosmologicamente configurada, apontando o lugar e a função do homem nesse amplíssimo teatro e drama cósmicos que acabara de descrever e comparando-os com a presumível constituição física e espiritual dos eventuais habitantes de outros planetas (NTH, AA 01:351-356). Pode parecer-nos estranho que um filósofo se ocupasse desse tópico e nesses termos, mas, na época, o pressuposto de que outros planetas fossem ou pudessem ser ou vir a ser habitados, constituía um lugar comum partilhado pelos filósofos e tinha para eles mesmo «o estatuto de um postulado prático»[6], pois lhes parecia muito inverosímil que, em todo o imenso universo criado, o homem fosse a única criatura racional, porque tal ofenderia o princípio de pregnância ou de plenitude.[7] Para tornar as suas «conjeturas» mais verosímeis, o jovem filósofo propõe-se seguir o que chama o «fio condutor das relações físicas», que o leva às seguintes pressuposições:

6 Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981, p.789.

7 Veja-se: Steven J. Dick, *Plurality of the Worlds: The Origin of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*, Cambridge: Cambridge U.P., 1982; J. Crowe, *The Extraterrestrial Life Debate 1750-1900. The Idea of a Plurality of Worlds from Kant to Lowel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

1) Que a constituição física e elementar dos planetas do sistema solar deve depender, com toda a verosimilhança, da respetiva distância relativamente ao seu centro de calor, e que, por conseguinte, quanto mais afastados estiverem do Sol, tanto mais subtil deverá ser a respetiva constituição elementar e material, pois menos precisam da ação direta do Sol (NTH, AA 01:358-359);

2) Que deve existir uma relação ou proporção entre a «constituição da matéria» dos planetas e a «capacidade espiritual» e a «constituição moral» dos respetivos habitantes que neles possa haver (NTH, AA 01:366).

Combinando os dois pressupostos, o filósofo-cosmólogo é levado a conjeturar que, no sistema solar, os habitantes espiritual e materialmente mais perfeitos deverão ser os de Júpiter e de Saturno (os planetas gasosos), se os houve, houver ou vier a haver, coisa que Kant não podia saber, mas admitia como possível e plausível, não só no presente, mas também no passado ou no futuro.[8] Mas o que é mais relevante é o que ressalta da aplicação daqueles pressupostos para compreender o que se passa em relação ao habitante desse planeta já não central, mas ainda assim médio, do sistema solar (tal como conhecido na época), que é a Terra.[9] Ora, segundo Kant, dada a sua constituição elementar e a sua

8 «As novas descobertas da Astronomia não só ampliam como também modificam de alguma maneira a fisico-teologia, pois se o género humano é toda a espécie de seres racionais e a única, então não se pode compreender bem como se concilia isso com a sabedoria e a bondade de Deus, uma vez que se pode em todo ocaso pensar algo mais perfeito. Mas se existem milhões de outros mundos, então este é um grau das criaturas racionais, que, juntamente com as suas carências, não deveriam faltar.» (*Refl.* 5542, AA 18:213). Na última obra que publicou, a *Anthropologie*, lê-se, a dado passo: «Pode muito bem acontecer que em algum outro planeta existam seres racionais.» (AA 07:332)

9 Tenha-se em conta que, na época em que eram escritas estas considerações, eram reconhecidos seis planetas no sistema solar, sendo Saturno o último: os 4 primeiros – Mercúrio, Vénus, Terra, Marte – eram tidos por telúricos ou rochosos, os dois últimos – Júpiter e Saturno – por gasosos. Viriam a ser

condição espiritual e moral, a natureza humana só poderia ocupar no sistema solar um planeta como a Terra. À posição, não central, mas antes intermédia da Terra, no sistema solar, corresponderia a condição média do Homem, e assim, nas palavras do filósofo, «a natureza humana ocupa na escada dos seres como que o degrau mais médio, encontrando-se no meio entre os dois extremos limites da perfeição, de cujas extremidades se encontra igualmente afastada» (NTH, AA 01:359). Corresponde-lhe, por isso, como lugar de habitação um planeta que é, juntamente com Marte (nisso «nosso companheiro de infortúnio»!), «o membro mais médio do sistema planetário» e, quanto à condição moral, em conformidade ainda com a analogia, a condição do homem situa-se igualmente «entre os dois pontos extremos», ou seja, entre a virtude e o vício, «numa certa posição média entre a sabedoria e a sem-razão» (NTH, AA 01:365).

Continuando a explorar a analogia pela vertente moral, o jovem Kant afirma que o homem

> encontra-se na perigosa via média, onde a tentação dos estímulos sensíveis pode ter um forte poder contra a soberania do espírito, mas não consegue desmentir aquela faculdade mediante a qual ele está em condição de lhe oferecer resistência […]; onde, por conseguinte, está o perigoso ponto intermédio entre a fraqueza e o poder, pois as mesmas vantagens que o elevam acima das classes mais baixas colocam-no numa altura a partir da qual ele de novo pode cair infinitamente mais fundo abaixo destas. (NTH, AA 01:366)

descobertos, ainda em vida de Kant, mais dois: Urano, em 1781 e Ceres (em 1801, hoje considerado um planeta anão); com o que se esfuma a frágil base de simetria e, logo, também a pertinência da analogia que nela se apoiava.

Nestas considerações, que evocam as de alguns filósofos do Renascimento imbuídos de Neoplatonismo[10], Kant glosa explicitamente versos do poema filosófico de Alexander Pope, *An Essay on Man*, onde é central a ideia da "grande cadeia do ser" (*Great Chain of Being*), também ela de matriz neoplatónica, e no contexto da qual no poema se descreve a condição do homem como a de um "istmo" - «Placed on this isthmus of a middle state /… He hangs between…» -, «colocado num estado intermédio, suspenso na dúvida para agir ou não agir, para preferir o seu espírito ou o seu corpo» (NTH, AA 01:365).[11] O jovem filósofo, por certo, não atribui às suas considerações a este respeito o mesmo grau de certeza que atribuía às outras partes do seu ensaio de Cosmogonia. Mas ainda assim considera que as conjeturas que propõe reivindicam uma «fundamentada verossemelhança» e que «a relação proposta possui um grau de credibilidade que não está muito longe de uma certeza

10 Nicolau de Cusa descreve o homem como «a natureza média»; Pico refere-se-lhe como o ser «*in mundi positum meditullio*»; Ficino designa a alma ou o homem como «*universorum medium… et copula mundi*»-, expressões estas que, por sua vez, todas remetem a um passo do *Timeu* (34 b) de Platão, onde se diz que o demiurgo «no meio <do cosmos> colocou uma alma». Os filósofos platónicos do Renascimento deslizavam facilmente dessa função média da alma no cosmos para a função mediadora do homem (pelo seu espírito, mente ou alma) entre Deus e o Mundo, ideia esta de que a filosofia kantiana ainda dá amplo testemunho, desde a obra juvenil de 1755 às últimas reflexões no *Opus postumum*.

11 Arthur O. Lovejoy (*The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Mas.: Harvard University Press, 1936,1961[2]). A genuína matriz neoplatónica e mesmo plotiniana do tópico e de suas variações salta à vista se tivermos presente este passo da *Enéada* 6,24: «As almas vivem como se fosse em dois elementos, como anfíbios, elas são obrigadas ora a viver em cima ora a viver em baixo: os que têm o poder de permanecer em comunidade duradoura com o espírito vivem predominantemente lá em cima, os outros, cuja disposição ou destino os impede, vivem aqui em baixo.» Sobre as modulações do tema no pensamento kantiano posterior, veja-se o meu ensaio «A antropocosmologia do jovem Kant», *in*: *Was ist der Mensch? / Que é o Homem? – Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, coord. de Gregorio Piaia, Ubirajara R. de Azevedo Marques, Marco Sgarbi, Riccardo Pozzo, L. R. dos Santos, Lisboa: CFUL, 2010, pp. 225-229.

completa» e «quase reclamam a exigência de uma total convicção». Mas, se em nenhum caso é sensato torturar uma analogia, ainda menos isso deve consentir-se no presente caso. A analogia proposta, em toda a sua fragilidade, deve ser entendida apenas como o "fio condutor" que empresta um suplemento de verossemelhança física à insofismável preocupação e convicção moral que desde o princípio o filósofo relaciona com as suas reflexões cosmológicas, nas quais a contemplação do céu estrelado acima de si (que não é um calmo e reconfortante sentimento de beleza, mas mais propriamente um sentimento do sublime, isto é, o de um prazer espiritual da reflexão que se acompanha do amargo sentimento da própria aniquilação física) ao mesmo tempo convoca a consciência da lei moral dentro de si e liga ambas diretamente à consciência da sua existência (*NTH*, AA 01:367; *KpV*, 05:161-162). A III Parte da obra de 1755 revela bem como ao ensaio de Cosmogonia não preside apenas uma preocupação científica, mas igualmente uma indesmentível preocupação antropológica e moral. A condição anfíbia e de universal mediação que nesse contexto cabe ao homem, constitui para este uma tarefa especialmente difícil que determina a sua peculiar destinação. Mesmo em textos da sua fase madura, Kant volta uma e outra vez à comparação da situação do homem com a de eventuais habitantes racionais de outros planetas. Assim a encontramos numa nota do ensaio de 1784, *Ideia de uma história universal num propósito cosmopolita*:

> O papel do homem é, por conseguinte, muito trabalhoso. Não sabemos o que se passa com os habitantes de outros planetas e como é constituída a sua natureza; mas se cumpríssemos bem esta missão da natureza, poderíamos muito bem lisonjear-nos de que não devemos considerar a nossa posição como a mais baixa entre os nossos vizinhos no edifício cósmico. Talvez possa acontecer que entre eles cada indivíduo consiga realizar plenamente a sua destinação na sua vida. Entre nós é diferente: apenas a

espécie pode esperar isso. (*Idee*, 6, AA 08:23; vd. *Refl*. 6091, AA 18:448).

A visão kantiana do Cosmos constitui um desenvolvimento da cosmologia pós-coperniciana, em que a Terra deixara de ser considerada como o centro físico do mundo, tendo isso implicado que também o homem tivesse sido atirado para fora do centro. Enquanto ser físico, ele não ocupa nenhuma posição privilegiada e, tal como a Terra que lhe serve de morada, ele tem uma posição excêntrica. Uma das decisivas lições que Kant extraía da astronomia moderna era precisamente o ter ela ensinado o homem a «não considerar a Terra como constituindo todo o espetáculo da sabedoria divina» (*Refl*. 6091, AA 18:447) e ter tido o efeito de «aniquilar o homem de tal modo a seus próprios olhos que ele mesmo já não se atribui importância bastante para ser um fim da criação.» (*Refl*. 6165, AA 18:473).

Deve ter-se isto em conta para se entender a função média (e não propriamente central) agora atribuída ao homem pela circunstância de estar situado no meio. Tal função não deve ser entendida, como o faz o vulgar antropocentrismo, no sentido de que em vista do homem tivesse sido ordenado o Cosmos e até toda a Criação. Pelo contrário, a posição média indica uma função de mediação, não a de uma centralidade de referência no sentido de um autocomplacente antropocentrismo. Deste modo, o fio condutor da analogia físico-cosmológica, tenha ela o valor que se lhe queira dar, só serve para induzir uma conceção antropológica de recorte ético, que o pensamento posterior do filósofo confirmará e explicitará em novos contextos e de cada vez com novos recursos, mas sempre no mesmo sentido.[12] A muitas vezes citada e raramente meditada

12 Num texto mais tardio, Kant faz notar que também do ponto de vista moral-religioso, é a Terra (e não o Céu ou o Inferno) o plano do homem, onde se joga a luta incessante entre «o bom e o mau princípio», entre o «reino da luz» e o «reino das trevas». Vê isso exposto figuradamente na linguagem da moral cristã, a qual, assim, em registo de imagem sensível, apoia a verdade da

Conclusão da *Crítica da Razão Prática* é ainda um desenvolvimento dessa ideia, pela primeira vez exposta no ensaio de 1755. Ela conjuga numa mesma evidência e, por contraste - de «admiração» (*Bewunderung*) e de «temor reverencial» (*Ehrfurcht*) -, a consciência sensível telúrico-cósmica e a consciência suprassensível moral do homem (*KpV* AA 05:161-162).

Mas voltemos à obra de 1755, a qual tem muito mais a dizer-nos a respeito da condição cósmico-telúrica do homem. A Terra, na sua constituição, formação e subsistência faz parte da História do Cosmos e da constituição sistemática deste. Para o jovem Kant, o Cosmos é um sistema de sistemas organizado pelo equilíbrio de duas forças opostas - a atração e a repulsão. Os micro-sistemas, que são os sóis com seus planetas, integram-se por sua vez em sistemas mais vastos com os sistemas de outras estrelas, e estes sistemas de estrelas de novo em sistemas ainda mais amplos e complexos e, por fim, todos se ligam nesses giga-sistemas de sistemas que são as galáxias, as quais, porventura, também se associam elas mesmas ainda em sistemas ou em sistemas de sistemas na infinidade do Cosmos.

Para além da arquitetura sistemática do Cosmos, que vai do micro-sistema solar ao imenso sistema de sistemas das galáxias, o jovem filósofo propõe também uma história da génese do cosmos – uma cosmogonia. A cosmogénese é concebida como um trabalho das forças de atração e repulsão sobre a inesgotável matéria caótica, que estará em curso pela infinidade do tempo. Esse processo é, por conseguinte, um processo de «contínua criação» de novos mundos a partir das inesgotáveis fornalhas do caos, mas é também um processo de contínua destruição de

razão prática: «É esta uma particularidade da moral cristã: a de representar a diferença entre o moralmente bom e o moralmente mau não como a separação do Céu e da Terra, mas como a do Céu e do Inferno: uma representação que por certo é figurada e como tal assustadora, mas não deixa de ser filosoficamente correta quanto ao seu sentido e que…ao mesmo tempo é muito sublime.» (*Die Religion,* AA 06: 60).

mundos já formados cujos destroços fornecem matéria para os novos em formação. A consideração dos efeitos dessa luta incessante entre forças criadoras e destruidoras, que faz nascer mundos dos mundos destruídos, considerada em geral pela reflexão do filósofo, até pode proporcionar uma experiência estética de sublimidade, em que o próprio contemplador, representando-se embora também ele como destinado pela sua condição física a desaparecer um dia com o mundo material em que habita e a ser retirado da cena para deixar lugar a outros, experimenta contudo ao mesmo tempo o privilégio de, pela sua condição pensante e moral, se poder representar como estando fora desse mundo físico, que assim se faz e desfaz continuamente.

Num dos capítulos da Segunda Parte daquela obra, lê-se esta página, digna de uma colossal Cosmotragédia:

> Não devemos lamentar o desaparecimento de um edifício do mundo como sendo uma verdadeira perda da natureza. Ele prova a sua riqueza numa espécie de esbanjamento, pois, enquanto algumas partes pagam o tributo à caducidade, ela mantém-se intacta graças a incontáveis novas gerações em toda a extensão da sua perfeição. Que incontável multidão de flores e de insetos destrói um único dia mais quente; e quão pouco damos pela sua falta, embora eles sejam magníficas obras de arte da natureza e demonstrações da omnipotência divina! Num outro lugar, esta perda é de novo compensada com superabundância. O próprio homem, que parece ser a obra-prima da Criação, não está excluído desta lei. A natureza demonstra precisamente que ela é tão rica e tão inesgotável na produção da mais excelente entre as criaturas como da mais insignificante e que mesmo o seu desaparecimento é uma sombra necessária na variedade dos seus sóis, pois a geração dos

> mesmos nada lhe custa. Os efeitos nocivos do ar infecioso, os terremotos, as inundações exterminam povos inteiros da Terra, mas não parece que a natureza sofra com isso algum prejuízo. Da mesma maneira, mundos e sistemas inteiros abandonam a cena depois de terem desempenhado o seu papel. A infinidade da Criação é suficientemente grande para que um mundo ou uma Via Láctea de mundos pareça, em proporção com ela, o mesmo que uma flor ou um inseto em comparação com a Terra. Enquanto a natureza embeleza a eternidade com cenas variáveis, Deus permanece ocupado numa contínua criação, a dar forma ao material para a formação de mundos ainda maiores. (*NTH*, AA 01:318)

Decorridos cerca de sete meses sobre a sua publicação, estas considerações viriam a ter a mais contundente e trágica demonstração, num acontecimento telúrico de grande dimensão e significado, que teve por principal cenário a cidade de Lisboa: o grande terramoto de 1 de novembro de 1755, que abalou os fundamentos do solo terrestre, destruindo a cidade do Tejo e replicando-se por quase todo o espaço europeu e até para além dele, e que fez estremecer também os fundamentos da racionalidade otimista do Iluminismo, concitando alguns dos maiores filósofos da época para a reflexão. Nas semanas e meses seguintes, Kant (que vivia em Königsbeg, cidade prussiana do Báltico oriental, a uma distância de mais de 3.500 km da capital portuguesa) escreve três ensaios sobre esse trágico acontecimento, cujo extraordinário alcance e significado enfaticamente sublinha.[13] Esses ensaios, que são publicados nos primeiros meses de 1756, precedem no tempo o célebre *Poème sur*

13 Veja-se o meu ensaio «Pensar a catástrofe, pensar a atualidade: Os ensaios de Kant sobre o terremoto de Lisboa» (*Studia Kantiana*, n. 20, abril de 2016, pp. 21-49), do qual tomo, abreviando-as, algumas das ideias expostas nos parágrafos seguintes.

le désastre de Lisbonne, de Voltaire e a não menos famosa *Lettre* de Rousseau criticando este Poema. Mas é como se neles o jovem filósofo regiomontano antecipasse o debate que viria a estar em causa entre aqueles outros nomes maiores do pensamento setecentista europeu, elevando-o a um patamar realmente filosófico. Ligando explicitamente as suas considerações sobre esse trágico e invulgar acontecimento telúrico com as que expusera na II Parte do ensaio de Cosmogonia, ele interpreta-o como um fenómeno natural da "história da Terra", como o "trabalho da natureza" em ação, pois, tal como o Cosmos, de que faz parte, também a Terra está submetida à ação constante de forças de organização e de destruição. Kant recusa as explicações vulgares que eram aduzidas para o fenómeno, fossem as do fatalismo astrológico, ou as do moralismo justicialista que o davam como castigo divino para os pecados dos habitantes da infeliz cidade. Ele não culpa Deus, como o fará Voltaire, que acusa o Criador de não ser nem sábio, nem bom, nem justo, mas também não culpa os homens, como o fará Rousseau, assumindo-se antes e apenas como um advogado da Terra ou da Natureza. Eis as suas palavras:

> Mesmo os instrumentos temíveis de martirização do género humano, como são os tremores de terra [*Erschütterungen der Länder*], a fúria do mar movido no seu fundamento, as montanhas que vomitam fogo, incitam o homem para a reflexão, e não são menos plantados por Deus na natureza como uma consequência direta de leis constantes, do que outras já comuns causas de desgraça, que só tomamos por mais naturais porque estamos mais familiarizados com elas. (AA 01:431)

Se se quer realmente compreender o fenómeno dos terramotos, em vez de invocar causas morais, transcendentes ou distantes, tem de se procurar para eles uma explicação pelas leis da natureza e, antes de mais,

olhar para a constituição do solo no qual eles ocorrem (AA 01:435), pois a sua causa não está nos decretos castigadores de um deus justiceiro que tivesse perdido a paciência com os humanos, nem na contingência de uma especial conjunção astral, e nem sequer, como alguns aventavam (fazendo uma inadequada e mesmo aberrante interpretação da teoria newtoniana), era o efeito da ação atrativa dos outros planetas sobre a Terra. A verdadeira causa dos terramotos, escreve o filósofo, «está mesmo debaixo dos nossos pés» (AA 01:469). E é assim que, seguindo a teoria mais verosímil e consensual na época, o jovem filósofo vê a causa de tais fenómenos naturais na conjunção de três fatores: um fator geológico (a peculiar constituição do solo terrestre, o qual é percorrido por redes de galerias interligadas mesmo a longas distâncias, seguindo as cadeias de montanhas); um fator químico (a combustão de matérias químicas e minerais inflamáveis, concentrados em certos lugares no interior da Terra); e um fator mecânico (a propulsão violenta e o escape dessas combustões pela rede de galerias subterrâneas, como acontece na explosão de uma mina, abalando o solo e expelindo os materiais pelas fendas vulcânicas). Isso explicaria a correlação habitual entre terramotos e erupções vulcânicas e a propagação dos efeitos do acontecimento mesmo a muito longas distâncias do suposto ponto de impacto, como fora o caso no terramoto de Lisboa.

Se as causas dos terramotos não são transcendentes nem resultam de arbitrárias ou aleatórias fatalidades, mas são naturais e seguem as leis gerais da natureza, então, em vez da resignação perante os favores ou desfavores do céu e a infortuna conjunção dos astros, em vez de multiplicar procissões e exercícios de penitência, a atitude que se impõe é aprender a viver com o risco e a geri-lo, para o que se torna necessário investigar o mais cuidadosamente possível as suas causas e fenomenologia e desenvolver estratégias de prevenção, acautelando com as opções mais sensatas os respetivos efeitos destruidores sobre vidas e haveres humanos. Se não é possível evitar a ocorrência de tais acontecimentos,

é pelo menos possível minimizar os seus efeitos trágicos e destruidores, cuidando da adequada implantação e planificação urbanística e adotando técnicas de construção mais adequadas a resistir-lhes ou a minimizar-lhes os impactos, as quais não são necessariamente nem as mais sumptuosas nem as mais caras.

Nesses ensaios sobre o terramoto de Lisboa, Kant revela e defende uma atitude de respeito e de atenção em relação à Natureza e de disponibilidade para acolher a revelação que ela nos faz através dos seus efeitos, mesmo nesses mais terríveis e martirizadores. O homem pode e deve agir sensatamente na gestão das coisas do mundo, de modo a precaver os efeitos destrutivos de certos processos naturais, mesmo se não pode sequer ter a pretensão de vir um dia a evitá-los ou a dominá-los completamente. Longe estamos, pois, de uma atitude de orgulhosa violência e de pretensão de completa dominação das forças naturais por técnicas humanas. Nem o resignado fatalismo, nem a orgulhosa atitude prometeica, nem também o egoísmo antropocêntrico. Como se antecipasse as réplicas de Rousseau a Voltaire, Kant escreve:

> O homem tem, na verdade, tamanha presunção que, pura e simplesmente, se julga o objetivo único das ações de Deus, como se estas não pudessem ter outro fim em vista se não ele, e todas as medidas para governo do mundo se devessem regular pelos seus interesses. Sabemos que tudo quanto existe na Natureza é um objeto digno da sabedoria e providência divinas. Nós somos apenas uma parte do que nela se encontra, mas temos a pretensão de ser o todo. As regras da perfeição da Natureza no seu todo não queremos tomá-las de modo nenhum em consideração, e tudo tem que estar apenas orientado em direta relação connosco. (AA 01:460)

O jovem filósofo faz questão de mostrar que «tudo o que de nocivo as causas dos terramotos nos trazem, por um lado, podem facilmente compensá-lo em benefícios, por outro»; e apresenta uma longa folha de benefícios que resultam de tais tragédias: o surgimento de fontes de águas termais com propriedades curativas, a formação de veios metalíferos nas montanhas, a renovação dos componentes do ar que garantem a sua salubridade e os sais e princípios ativos necessários ao desenvolvimento das plantas e seres vivos, a manutenção do equilíbrio térmico da Terra, etc. Escreve:

> Haverá quem considere chocante que se procure ver este tão terrível flagelo da Humanidade numa perspetiva utilitarista. Estou certo de que de bom grado o dispensaríamos, só para sermos poupados ao terror e aos perigos que lhe estão associados. Assim é a natureza humana: reivindicamos, ilegitimamente, pleno direito a todos os prazeres desta vida, mas recusamo-nos a pagar a fatura que os acompanha. Exigimos que a Terra esteja feita de maneira a que possamos desejar viver nela para todo o sempre, e imaginamos que teríamos disposto tudo para nosso melhor proveito se a Providência se tivesse lembrado de nos pedir opinião. (AA 01:455)

E conclui: «É o homem que tem de aprender a adaptar-se à Natureza, no entanto, ele pretende que seja ela a adaptar-se a ele.» (AA 01:456)

Para além de recolher do trágico acontecimento telúrico a lição de uma mudança de atitude do homem em relação à Terra, o filósofo faz notar ainda como, mesmo na aparente ou real desordem desestruturadora da Natureza, se deixa ver, a quem nisso mais atentamente medite, um plano ou um desígnio de sabedoria, que leva o homem a consciencializar quais são os fins mais elevados em vista dos quais deve orientar a sua

precária existência terrena. (AA 01:460-461) Na linha do que já se lia no ensaio de Cosmogonia, o grande ensinamento desses terríveis fenómenos naturais consiste em proporcionarem ocasião para levar o homem a ganhar consciência da sua real condição, que não se reduz à sua existência física. Eles mostram com insofismável evidência que

> O homem não nasceu para construir cabanas eternas neste teatro de vaidade [*der Mensch ist nicht geboren um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hüte zu erbauen*] A sua vida tem uma finalidade bem mais nobre [*edleres Ziel*], como tão bem nos é demonstrado por toda a destruição que a instabilidade do mundo nos dá a ver, até mesmo naquelas coisas que nos parecem as maiores e as mais importantes, como que para nos recordar que os bens terrenos jamais poderão satisfazer a nossa ânsia de felicidade. (AA 01:460)

Há, sem dúvida, para além da lição física, também uma lição moral a tirar desses acontecimentos naturais extremos, mas esta lição é de teor muito diferente daquela que o vulgar moralismo justicialista pretendia deles extrair.

Em suma, da leitura dos ensaios de Kant dos anos de 1755/56, que temos estado a considerar, resulta que a Terra, sendo o lugar natural da habitação humana, não é, porém, uma habitação plenamente confortável e bem garantida por todo o sempre, seja que se considerem os indivíduos nas suas curtas vidas ou a espécie humana no todo do seu desenvolvimento histórico. Tal como o Cosmos no seu todo, também a Terra tem uma longa história feita de luta constante entre forças caóticas de desestruturação e forças de organização criadora. E se, presentemente, na sua maior parte, ela se revela ou nos parece estar consolidada e disponível para acolher a vida em toda a sua extraordinária diversidade, no seu interior ela está ainda submetida a colossais movimentos de efeitos

incontroláveis, pois o «trabalho da natureza» ainda não acabou. Toda a estabilidade e ordem que se alcance é apenas, no lento, mas inexorável, relógio do tempo cósmico, um brevíssimo momento entre o caos e o caos. Kant já sabia bem que nem sempre a Terra pôde acolher seres vivos e que haverá um momento ou momentos da sua história em que, por natural envelhecimento ou arrefecimento, ou por transformações da sua forma e estrutura, ela não os poderá acolher mais. Devido às sucessivas convulsões ou revoluções da sua história, ela mostra, com dramática evidência, que é uma habitação muito instável e insegura para os viventes que acolhe. Os lugares habitáveis que presentemente disponibiliza para a precária e breve instalação não só do homem como dos outros seres vivos ainda há pouco eram horríveis fornalhas, entretanto arrefecidas, mas que a qualquer momento podem ser reacendidas, ou eram abismos submersos no fundo de oceanos, que podem voltar a sê-lo. Ela mostra, enfim, que «é em cima de ruínas assustadoras que habitamos» (*Physische Geographie*, AA 09:270).

Kant e a Geografia: desenhar o "grande mapa do género humano"

Kant conseguiu um lugar precário de professor (como *Privatdozent*) na universidade de Königsberg a partir do outono de 1755, e logo nesse primeiro ano de lecionação (1755/56), para além das matérias curriculares estabelecidas, cuja lecionação lhe foi confiada, criou por sua iniciativa e começou a lecionar uma nova disciplina – a Geografia Física, cuja lecionação assegurará no semestre de verão, com absoluta regularidade até ao final da sua carreira académica. Para além da surpreendente ousadia proativa do jovem professor, não deixa de ser estranho um tão precoce e ao mesmo tempo um tão persistente interesse por essa disciplina e pelos assuntos que a sua abordagem proporcionava.[14] Tradicionalmente

14 O Curso de Geografia foi objeto de duas edições ainda em vida de Kant: em 1802, Rink publica-o em 2 vols. como a *Geografia Física*. Apesar

desvalorizada pela hermenêutica do Kantismo, só muito recentemente se começa a dar alguma significativa atenção a esta faceta do seu pensamento e a reconhecer não só a importância substantiva das suas perspetivas e do seu pensamento geográfico, como também o quanto esse seu interesse pelas questões geográficas revelam a respeito do modo de pensar de Kant e das peculiaridades da sua filosofia, cabendo-lhe superlativamente, mesmo enquanto filósofo da razão pura, o epíteto de «geógrafo da razão humana», que ele próprio dera a David Hume (*KrV* B 788, AA 03:496).[15] Eis como, alguns anos depois, ele explica a razão que o levou a criar esse Curso:

---

das muitas deficiências que têm vindo a ser reconhecidas, esta edição foi a adotada para a Akademie-Ausgabe (vol. IX) e tem servido de referência para as traduções existentes do Curso mesmo das mais recentes (francesa, inglesa); entre 1801-1805, Johann Jakob Wilhelm Vollmer publicou também, em 7 vols., o Curso de Geografia de Kant. As bases textuais usadas por Rink são consideradas muito insuficientes (a base é um ms. de Kant do ano 1759, uma introdução de meados dos anos 70 e complementos colhidos das transcrições dos Cursos de Kant feitas por seus alunos, sendo reconhecidas adaptações e complementos introduzidos pelo editor). Já Vollmer ter-se-á servido para a sua edição apenas de transcrições (*Nachschriften*) do Curso feitas por alunos de Kant. Em curso está, ao cuidado de Werner Stark, uma nova edição das *Vorlesungen über Geographie* (Bd, XXVI.1-2), mas só saiu, em 2009, o primeiro volume (XXVI.1), que contempla os textos dos anos 1757-1759. Na projetada nova edição de Stark são consideradas: 1) a reconstrução do conceito kantiano da disciplina de Geografia (por volta de 1758-59) tendo por base os ms. de Holstein e Beck; 2) as 2 únicas transcrições (Nachschriften) disponíveis dos cursos dos anos 60 (Herder, Hesse); 3) as transcrições de meados dos anos 70 (Kaehler, Messina); 4) a transcrição Dohna do início dos anos 90.

15 Efetivamente, Kant tem da razão uma visão geograficamente configurada, e mesmo a sua filosofia crítica desenvolvida na *Crítica da Razão Pura* e nos *Prolegómenos* está construída sobre complexas metáforas e analogias geográficas (como uma topografia transcendental - a ilha do entendimento e o oceano sem margens e sem fundo da metafísica, as viagens da razão ao mundo inteligível <metafísica, Índia>, os territórios de propriedade legitimada por legislação própria e os limites/fronteiras que não devem ser ultrapassados…, como se ele assim replicasse, na sua própria filosofia crítica transcendental, sob o modo da analogia e da metáfora, o entendimento que fazia da Geografia humana e política. Veja-se: Leonel Ribeiro dos Santos, *Metáforas da Razão, ou*

> No começo do meu ensino académico, quando me apercebi que uma grave lacuna dos jovens estudantes consiste principalmente no facto de que aprendem a raciocinar (*vernünfteln*) sem possuírem os conhecimentos históricos suficientes que podem fazer as vezes da experiência (*Erfahrenheit*), concebi o projeto de fazer da história do estado atual da Terra, ou da Geografia num sentido lato, um resumo agradável, contendo o que disso pudesse contribuir como preparação e como ajuda para uma razão prática (*praktische Vernunft*), a fim de suscitar o desejo de estender sempre mais os conhecimentos que aí têm o seu ponto de partida.(*Nachricht*, AA 02:312-313)

Portanto, uma razão de generosidade pedagógica do jovem docente para com os seus alunos. Mas a explicação não dá suficiente conta de tudo o que está em causa, como se Kant ocultasse, com essa justificação, o seu interesse pessoal pelo assunto e pelo que este representava para ele próprio. Como se tornará patente, o pensamento geográfico de Kant – enquanto pensamento da Terra - é movido por uma preocupação antropológica, antropológico-política e mesmo cosmopolítica. E não admira que Kant, a partir do ano de 1772, passe a oferecer, de novo por sua iniciativa, também um curso de Antropologia (mais tarde adjetivada de "pragmática"), que lecionará com regularidade anual, no semestre de Inverno, até ao final da sua atividade académica. Nele amplia a novos tópicos as suas aulas de Geografia Física, nas quais os temas antropológico-políticos vinham já ganhando cada vez mais importância. É hoje reconhecido por vários intérpretes que esses dois

economia poética do pensar kantiano, Lisboa:F.C.Gulbenkian, 1994: II Parte, cap. II: «Metáforas do espaço, Geografia Política e Viagens da Razão», pp. 251-347; Robert B. Louden, «Die Entdeckung von Kant's «Geographie»: das letzte Neuland», in: Patricia Kauark-Leite *et alii* (eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim/Zürich/New York: Olms, 2015, pp.471-496.

Cursos (lecionados, um, no semestre de Inverno, e outro, no semestre de Verão) devem ser considerados como fazendo parte de um mesmo projeto e como expressão de uma mesma intenção geo-cosmopolítica que preside à filosofia kantiana[16].

Porém, o primeiro documento que nos elucida a respeito da motivação para a criação do Curso de Geografia Física é o Roteiro da disciplina para o ano de 1757, que Kant fez questão de publicar, acompanhado de algumas considerações sobre um tópico particular, no caso, sobre a humidade dos ventos de oeste.[17] Começa por invocar, como razão que o move, «o gosto racional da sua época ilustrada», de acordo com o qual «ninguém que se pretenda sábio ou instruído pode ser indiferente ao conhecimento das coisas notáveis da natureza [*Merkwürdigkeiten der Natur*] que a esfera terrestre contém, mesmo nas regiões que estão mais afastadas do seu próprio horizonte» (AA 02:4) E, seguidamente, declara que é «com a curiosidade racional de um viajante» e servindo-se de todas as fontes disponíveis, que se propõe percorrer a Terra e as variadas formas do humano. Insinua-se já nestas frases aquilo a que mais tarde ele próprio chamará o «propósito» (*Absicht*) ou a intencionalidade cosmopolita de quem se considera um "cidadão do mundo" (*Weltbürger*), enquanto tal solidário – ao menos pela curiosidade a seu respeito - com os seus concidadãos (*unsre Mitbürgern*), mesmo que estes sejam de terras remotas, como o eram as infortunadas vítimas do terramoto de Lisboa, apelando, em relação a elas, ao sentimento de "humana afeição" (*Menschenliebe*) (AA 01:459).

16 Stuart Elden, «Reintroducing Kant's Geography», in: S. Elden (Ed.), *Reading Kant's Geography*, Albany: State University of New York Press, 2011, pp. 1-15 (pp. 2-3).

17 *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie, nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein grosses Meer streichen*. AA 02:3-10.

Nesse Roteiro programático, a Terra é considerada sob três aspetos: o *matemático* (quanto à sua forma esférica, e respetiva dimensão e grandeza); o *político* (os povos, a comunidade que os homens estabelecem entre si mediante as formas de governo, o comércio e interesses recíprocos, a religião e os costumes…); e o *físico* - a *geografia física*, que se ocupa da descrição da constituição natural do globo terrestre e do que nele se encontra (mares, terra firme, as montanhas, os rios, os ares ou climas, os homens, os animais, as plantas e os minerais). Várias seções desse roteiro são, porém, dedicadas à história da Terra, às grandes transformações nela ocorridas em tempos imemoriais, seja por causas físicas (rios, mares, ventos, terramotos, inundações ou dilúvios), seja também por efeito da ação humana. Nessas notas regista-se a convicção, muitas vezes repetida noutros textos posteriores, de que «tudo o que atualmente é terra firme foi outrora o fundo dos mares» (AA 02:8), e que a mudança da terra firme em mares e dos mares em terra firme se deu em longos períodos e por mais do que uma vez, podendo ainda ler-se os registos dessa arqueologia da Terra nas camadas da estratificação geológica. Das sucessivas mudanças dos mares em terras firmes e das terras firmes em mares, resulta que o que atualmente são picos de altas montanhas já foram outrora abismos ou planícies oceânicas (como o provam os cemitérios de moluscos ou de animais marinhos e de plantas marinhas petrificados, que é possível encontrar no cimo das montanhas). É abordada também a questão geo-cosmológica de saber se o movimento da Terra – seja o diurno ou o anual – está a sofrer retardamento, questão a que dedicara um ensaio publicado no ano 1754, e também a questão de se o eixo da Terra nos tempos antigos sofreu alteração de orientação. Tais questões revelam a consciência de que o destino da Terra, na longa escala do tempo da sua história cósmica, depende da sua pertença ao

sistema das estrelas e, antes de mais, ao sistema solar, e do equilíbrio alterável de forças graças ao qual este é sustentado.[18]

No outro documento, já acima referido, de apresentação do Curso do ano 1765/66, Kant faz uma retrospetiva da evolução da sua lecionação e da substancial transformação do respetivo programa e conteúdo:

> Gradualmente, eu expandi o esquema do meu Curso e agora proponho condensar a parte respeitante às caraterísticas físicas da Terra, para ganhar o tempo necessário para o estender de modo a incluir outras partes, que são ainda de maior utilidade. Esta disciplina será, por conseguinte, uma geografia *física-moral-e-política* (diese Disziplin wird also eine *physisch-moralisch- und politische* Geographie sein), na qual serão apontadas, *primeiramente*, as coisas notáveis da natureza (*Merkwürdigkeiten der Natur*) nos seus três reinos. … Esta parte, que também contém o tratamento da relação natural que existe no mundo entre todos os países e os mares e a razão para a sua conexão, é o fundamento essencial de toda a história, sem o qual a história dificilmente se poderá distinguir de contos de fadas.
>
> A *segunda* seção considera o *Homem* (*den Menschen*) segundo a variedade das suas naturais propriedades e das diferenças naquilo que nele é moral. A consideração destas coisas é muito importante e também altamente estimulante. Se esses aspetos não forem considerados, dificilmente se poderão fazer os juízos gerais a respeito do homem. A comparação dos seres humanos

18 No *Opus postumum* (AA 21:180) continuará atento a estes aspetos, comentando a teoria de Blumenbach a respeito da mudança do eixo da Terra <Weltachse> devido à alteração provocada pelo achatamento da Terra <Abplattung der Erde>.

> uns com os outros e a comparação do homem atual com o estado moral dos homens nos tempos primitivos, fornece-nos um grande mapa do género humano (*eine grosse Karte des menschlichen Geschlechts*). *Finalmente*, deve haver uma consideração do que pode ser considerado como produto da recíproca interação de duas forças previamente mencionadas, a saber a situação dos Estados e dos povos (*Volkerschaften*) sobre a Terra. O assunto não deve ser considerado tanto do ponto de vista do modo como a situação dos Estados depende de causas acidentais, tais como, por exemplo, as mortes e os destinos dos indivíduos, a sequência dos governos, as conquistas e intrigas entre Estados, mas deverá antes ser considerado tendo em conta o que é mais constante e que contém o mais remoto fundamento daquelas causas acidentais, a saber, a situação dos seus países, a natureza dos seus produtos, a indústria, o comércio e a população. (AA 02: 312-313)

Como se vê, os aspetos matemáticos, geológicos e até mesmo físicos da Terra, constantes no Roteiro de 1757, deixaram de estar em foco privilegiado em meados da década seguinte, cedendo o espaço e a privilegiada atenção aos aspetos moral e político; isto é: ao modo da ocupação da superfície terrestre pelos humanos, às interações entre estes e o seu meio físico-geográfico, às inter-relações e interdependências cada vez mais intensas e complexas entre os Estados e os povos da Terra. Por certo, a Geografia Física constitui a base da Antropologia, da História e da filosofia da História e da filosofia política kantianas, reconhecendo-se o decisivo impacto da natureza física, nomeadamente do clima, não só sobre a condição física (nomeadamente quando é constante e num tempo longo, como acontece no processo da diferenciação das raças humanas), mas também sobre a condição moral e sobre os costumes. Impacto efetivo, sim, mas não, propriamente, no sentido de um estrito determinismo geográfico, pois o geógrafo-filósofo também

anota a importância do efeito da ação humana sobre a natureza e sobre a conformação da Terra. Como já vimos, esta não é para ele uma realidade estável e garantida por uma imperturbável regularidade, mas tem uma história que é o resultado de causas físicas e simplesmente naturais (convulsões cósmicas, terremotos, vulcões, afastamento das águas do mar ou inundações violentas, que ora deixam terras a descoberto ora submergem outras, erosão pelo efeito dos rios, das cheias, do degelo, dos ventos, desertificação) e também por certo de causas humanas (deflorestação intensiva, drenagem de pântanos e conquista de terras baixas ao mar para ampliar terras de cultivo). Todavia, os efeitos do fator humano na modelação da Terra e na modificação do seu estado, sendo relevantes, eram, todavia, consideradas como incomensuravelmente menos significativos do que as outras causas físicas que ao longo de muitos milhões de anos provocaram profundas revoluções geológicas, geográficas e climáticas que modelaram sucessivamente a forma da Terra. Kant vivia numa época pré-industrial e não podia sequer imaginar os impactos da industrialização intensiva viria a ter sobre a natureza e a Terra, nos dois séculos que dele nos separam. A ação humana sobre a Terra, tal como ele a via no seu tempo, tinha um alcance ainda limitado, a não ser em certos casos extremos, como as guerras, para cujos efeitos devastadores não deixa de advertir. Todavia, este atento filósofo-geógrafo apontava já, no seu Curso de Geografia Física, o efeito considerável que terá tido nas mudanças climáticas a desmatação pelos humanos das antigas florestas do centro da Europa, com o fim de obter combustível para aquecimento ou de ganhar mais terras de cultivo (AA 09:298). Antigamente, observa o Professor Kant, as florestas retinham a neve durante muito mais tempo e o clima era muito mais frio (ib.: 295). Reconhece igualmente a capacidade do homem para evitar os efeitos devastadores das forças da natureza, por exemplo, das avalanches, plantando determinado tipo de árvores nas encostas das montanhas (ib.:253), exercendo assim uma ação de gestão finalizada

da natureza e de seus recursos. Kant nota também que por efeito das viagens marítimas da época moderna, certas espécies vegetais e animais foram disseminadas por toda a Terra, a partir dos seus ambientes de origem. Não vê nisso, porém, uma violência feita à boa ordem da Terra ou da Natureza, mas apenas o aditamento humano a um trabalho ou processo que as próprias forças da Natureza e outros animais também levam a efeito (os ventos, os rios e oceanos, as aves nas suas migrações), transportando sementes para outras paragens. O que é surpreendente é como dessa história de sucessivas devastações e convulsões, aparentemente regida apenas pelo cego mecanismo de poderosíssimas forças destrutivas, resultou um lugar habitável e fecundo de vida diversificada, que além de útil e adequado às necessidades dos viventes, ainda se revela aos olhos do contemplador humano como extremamente belo ou como arrebatadoramente sublime. Kant fala de «revoluções que a Terra», usando o termo já no sentido moderno de uma completa subversão e desestruturação de uma ordem estável dada e passagem por períodos caóticos até se alcançarem novos patamares de organização estabilizada, mas sempre precária, sobretudo se for encarada no longuíssimo tempo da natureza e do cosmos, e não no curtíssimo tempo da história humana. Esse processo de sucessivas revoluções e convulsões não parece revelar qualquer finalidade a dirigi-lo. Bem pelo contrário: tudo nele parece resultar apenas do agenciamento de forças caóticas, agindo ao sabor do acaso e segundo a lógica cega de poderosas forças mecânicas, de que teria resultado não só o universo material inerte, mas também os seres vivos que nele se encontram, e - quem sabe? - até o homem (*KU* § 82, AA 05:427-428). Em vez de com isso se escandalizar, já o jovem autor do ensaio de Cosmogonia de 1755 concluía que precisamente porque a Natureza entregue a si mesma e às suas leis mecânicas até no caos e por processos caóticos e destruidores produz a ordem e a beleza, isso constitui a prova mais cabal de que ela obedece a um interior desígnio, por mais oculto e incompreensível que ele nos seja (AA 01:346). Nas

reflexões dos seus últimos anos, a Terra continua a ser tema recorrente. E em muitas delas Kant é cada vez mais levado a considerar não só a Terra como todo o Universo como um grande organismo vivo, no qual todos os seres estão ligados, como dependendo uns dos outros e sendo uns em vista dos outros, num processo de sucessivas gerações e através das diferentes «revoluções» da Terra ou da Natureza e subsequentes «épocas do mundo». O próprio homem não estaria excluído dessa lei e poderia ser visto não só como o resultado dessas «revoluções» mas também ele mesmo como constituindo apenas uma etapa em vista da emergência de uma espécie mais perfeita (*Opus postumum*, AA 21:212-214; AA 21:241).

O apelo da Terra e a "destinação do homem", ou de como a Terra configura a visão kantiana da Antropologia, da História, da Política e do Direito

A partir do semestre de inverno do ano de 1772, Kant começou a lecionar, de novo por sua iniciativa, o curso de Antropologia, que não existia na sua universidade. Como vimos, no Curso de Geografia Física, já os aspetos antropológicos tinham ganho um importante lugar e uma progressiva maior atenção. Mas no novo Curso eles vão ganhar ainda maior desenvolvimento. E também o Programa da nova disciplina se vai ampliando a novos tópicos. A partir da edição do ano 1775, uma nova seção aparece, sob o título «Do Carácter da espécie humana <ou da Humanidade> em geral», que se replicará nos anos sucessivos. A explicitação dessa nova seção dá oportunidade ao filósofo para elaborar o seu pensamento histórico e político sobre a base das suas reflexões antropológicas. E, uma vez mais, a Terra tem um papel decisivo nesse enredo.

Já sabemos que, para o filósofo-geógrafo, a diversidade humana (raças, povos, culturas, línguas, religiões, modos de vida) era o resultado da dispersão dos homens pela superfície da Terra e da decorrente fixação

continuada em diferentes lugares, regiões e climas. Agora vamos ficar a saber que essa dispersão faz parte dum plano da Natureza (ou da Providência) em relação à espécie humana. Assim, se os escritos dos anos 1754-1757 nos revelavam a íntima relação da condição humana com a Terra, os escritos a que agora nos referimos vão colocar em evidência a íntima relação da Terra com a "destinação do Homem" (*Bestimmung des Menschen*), considerado o Homem enquanto espécie humana (ou Humanidade em geral) no curso da sua história.

A questão que, a partir do Curso de Antropologia do ano de 1775, Kant coloca cada vez com mais insistência, no contexto da sua reflexão sobre o «caráter da espécie humana ou da humanidade em geral», e que vai determinar o desenvolvimento da sua antropologia, da sua filosofia da história e da sua filosofia política, é esta: a de saber se a espécie humana, com as suas particularidades que a distinguem das outras espécies animais, se inscreve num plano da Natureza e qual poderá ser esse plano, numa palavra: qual a sua «destinação»? A resposta a esta questão, modulada em diferentes e sucessivas versões, é esta: há um secreto "plano da Natureza" em relação à espécie humana, o qual é fomentado e estimulado pela própria maldade e intratabilidade dos homens uns para com os outros. O filósofo constata que os homens não são naturalmente sociáveis, ou antes, que neles, a tendência para a socialidade só acontece com o contrapeso da tendência para a insocialidade, a intratabilidade, o antagonismo, e mesmo a guerra. Mais tarde, chamará a essa caraterística a «insocial socialidade» (*ungesellige Geselligkeit*) (*Idee*, 4, 1784). Mas como é que uma caraterística à primeira vista apenas negativa pode servir o plano da Natureza ou da Providência? Kant acredita que, na sua sabedoria e finalidade, que nada desperdiça, a Natureza sabe tirar precisamente desse negativo e dessa maldade tudo o que de positivo e de bom se alcança e existe na sociedade humana, usando a maldade e a insocialidade humana como aguilhão e meio para promover a realização da «destinação do homem» - os talentos,

as ciências, as artes, a cultura e civilidade, a própria moral - , e assim alcançar o fim que ela tem em relação à espécie humana no seu todo, fim este que só se realiza plenamente, não por este ou aquele indivíduo, mas pela espécie considerada no seu todo, e isso no drama e no teatro da história universal humana.

A primeira exposição explícita dessa ideia encontra-se no *Curso de Antropologia* do ano de 1775. A maldade e intratabilidade dos homens na relação de uns com os outros leva a espécie humana a espalhar-se por toda a Terra e disso resulta também a sua diferenciação e o desenvolvimento das suas potencialidades, o que não seria possível se os homens permanecessem pacificamente juntos numa cerca como um rebanho de ovelhas. Mas essa maldade é desencadeada no impulso para a apropriação do território de implantação de cada qual e pela defesa do que cada qual considera ser a sua propriedade, que lhe garante meios de subsistência para si e para os seus. Ou seja, é a luta pela Terra o que constitui o enredo e o motor da história humana. Cite-se um passo desse Curso:

> O fim da Providência é: Deus quer que os homens devam povoar toda a Terra. Todos os animais encontram os seus climas adequados, mas os homens encontram-se em toda a parte. Os homens não devem deter-se numa pequena circunscrição, mas espalhar-se por toda a Terra. O melhor meio para promover isto é a incompatibilidade, a inveja e a desunião no que respeita à propriedade [*Unvertragsamkeit, Eifersucht und Uneinigkeit in Ansehung des Eigenthums*]. Foi isto que separou os homens uns dos outros e que os espalhou por toda a Terra, pois se uma família está junta e aumenta e cresce, disso resultam novas famílias, estas tornam-se desunidas entre si e dividem-se, e têm de separar-se e desse modo propagam-se por todo o solo terrestre. É por isso que se encontram por toda a

> parte homens nas mais desertas e inférteis ilhas. O que os move a ir para lá? Não a falta de lugares de habitação, pois existem ainda muitos terrenos inabitados em África e na América. Mas o que move os homens a ir para a Gronelândia, Otahiti e outros territórios? Nada a não ser a incompatibilidade [*Unverträglichkeit*]. Se os homens fossem pacíficos [*verträglich*], todos morariam em multidão [*Haufen*] e nenhum quereria separar-se da sociedade. (*Vorl.Anth.* 1775, 25.1:679)

Essa condição de intratabilidade vai obrigar os homens a diferenciarem-se consoante os climas e os modos de subsistência que cultivam, a desenvolverem os seus talentos e caraterísticas peculiares, leva ao surgimento da propriedade e à necessidade de a defender e daí às guerras, até que aprendem por fim a defendê-la de uma forma mais segura e duradoura, mediante a instituição da sociedade, mediante o contrato e a lei e a instauração de um poder político que garanta a eficácia da lei e a salvaguarda da propriedade e dos direitos de cada qual. Já se está a ver que o enredo desse processo ou do plano secreto da Natureza é um enredo de feição e conteúdo político: visa a criação de instituições de pacificação que garantam sustentadamente as relações entre os homens, seja dentro de cada Estado, seja nas relações entre os Estados através de uma federação, seja por fim, no plano mundial, mediante a instituição de um direito cosmopolita de cidadãos do mundo. A ideia, pela primeira vez exposta no Curso de Antropologia de 1775, vai ter desenvolvimento no ensaio de 1784 e nos escritos de filosofia política e jurídica da década de 90. No primeiro, *Ideia de uma história da humanidade num propósito cosmopolita*, o filósofo expõe o roteiro do seu entendimento do sentido que pode ter uma História Universal da Humanidade. E aí o tema da discórdia e da intratabilidade dos homens entre si aparece sob a forma do oxímoro "insocial socialidade" (*ungesellige Geselligkeit*) como o meio de que a Natureza se serve para tirar os homens da indolência e os levar

a desenvolver todos os seus talentos e disposições naturais e, também, a encontrar as formas jurídico-políticas que lhes garantam a coexistência pacífica, condição sem a qual aqueles talentos não se desenvolverão. Aí encontramos esta surpreendente justificação da discórdia como fazendo parte do plano da natureza, por parte do filósofo que, por outro lado, tem muito a peito a causa da "paz perpétua":

> Graças sejam, pois, dadas à Natureza pela intratabilidade [*Unvertragsamkeit*], pela vaidade invejosamente emuladora pela ânsia insaciável de ter ou também de mandar [*die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen*]! Sem elas, todas as excelentes disposições naturais [*Naturanlage*] na humanidade dormitariam eternamente sem desabrochar. O homem quer concórdia [*Eintracht*]; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie: ela quer discórdia [*Zwietracht*]. Ele quer viver comodamente e na satisfação; a natureza, porém, quer que ele saia da indolência e da satisfação ociosa, que mergulhe no trabalho e nas contrariedades para, em contrapartida, encontrar também os meios de se livrar com sagacidade [*klüglich*] daquela situação. Os impulsos naturais, as fontes da insocialidade [*Ungeselligkeit*] e da resistência geral, de que brotam tantos males, mas que impelem também, no entanto, repetidamente a novas tensões das forças, por conseguinte, a novos desenvolvimentos das disposições naturais, revelam bem, por conseguinte, o ordenamento de um sábio criador; e não algo como a mão de um espírito maligno [*bösartigen Geistes*] que, por inveja, tivesse estragado ou danificado a sua esplêndida obra. (*Idee*, AA 08:21-22)

Insocialidade, ou mesmo inimizade e guerra entre os homens, dispersão humana e povoamento da Terra, diferenciação antropológica (raças, povos, comunidades, nações, culturas, línguas, religiões, costumes): um movimento regido por uma lógica segundo a qual os homens fogem uns dos outros para evitarem confrontar-se, mas também para se afirmarem e autonomizarem e possuírem aquilo a que possam chamar seu, seja como indivíduos, como povos, seja enfim como Estados. Mas essa insocialidade tem um motivo real que a desencadeia: a luta pela aquisição do solo terrestre (da Terra) e pela sua posse e propriedade. O filósofo explicita o seu pensamento a esse respeito em alguns parágrafos da sua tardia *Doutrina do Direito* (1797). Vejamos algumas dessas teses: 1ª)Tudo o que pode ser apropriável pelos homens existe na Terra, por isso a Terra é a primeira aquisição (§ 12); 2ª) Qualquer porção da Terra pode ser objeto de aquisição originária e o fundamento da possibilidade desta aquisição é a comunidade originária da Terra em geral (§ 13); e 3ª)

> Todos os homens estão originariamente (i. e. antes de qualquer ato jurídico do arbítrio) investidos na posse legítima da Terra, quer dizer, têm o direito a estar onde os colocou a Natureza ou o acaso (sem o concurso da sua vontade). Esta posse (*possessio*), que é distinta do domicílio (*sedes*) enquanto posse voluntária e, portanto, adquirida de modo duradouro, é uma posse em comum, dada a unidade de todos os lugares da superfície terrestre, enquanto superfície esférica: pois que, se a Terra fosse uma superfície plana infinita, os homens poderiam disseminar-se de tal maneira que não chegariam de modo algum a uma comunidade entre si, e, portanto, esta <posse> não seria uma consequência necessária da sua existência sobre a Terra. – A posse de todos os homens sobre a Terra, que precede todo e qualquer ato jurídico que deles dimane (é constituída pela própria Natureza), é uma posse em comum originária

> (*communio possessionis originaria*), cujo conceito não é empírico nem depende de condições temporais, como, por exemplo, o conceito ficcionado e jamais demonstrável de uma posse em comum primitiva (*communio primaeva*), mas é um conceito prático da razão que contém a priori o princípio segundo o qual somente os homens podem fazer uso em conformidade com leis jurídicas do lugar que ocupam sobre a Terra. (*MdS, Rechtslehre* AA 06: 262)

Os intérpretes da filosofia kantiana do Direito tendem a passar ao lado destes perturbadores parágrafos. «Posse comum originária» (*communio posessionis originaria*) ou «comunidade originária da Terra», e não "posse comum primitiva" (*communio primaeva*): aquela é uma ideia da razão prática que dita *o que deve ser* e que vale para todos os tempos em que houver homens e sociedades humanas sobre a Terra; estoutra seria uma ficção imaginária de uma pré-histórica comunidade empírica de bens (o comunismo primitivo). Poder-se-ia pensar que esta última seria uma ideia mais forte. Mas não. Caso tivesse existido alguma vez, tal *communio primaeva* teria sido apenas um momento de passagem na evolução histórica da propriedade, para o qual se olha com nostalgia, como se se tratasse de um paraíso perdido. Ao passo que a ideia kantiana da *communio originaria* persiste como um incondicional imperativo da razão prática jurídica, que estabelece «o princípio segundo o qual somente os homens podem fazer uso em conformidade com leis jurídicas do lugar que ocupam sobre a Terra» e que é válido para todas as épocas como o critério de instituição do direito de propriedade, no plano estatal, no plano inter-estatal, ou no plano mundial. O seu *dictamen* desestabiliza nos seus fundamentos e põe em causa na sua medula, mais do que o pudesse fazer qualquer revolução social, todas as formas injustas de apropriação e de propriedade, mesmo que estas sejam formalmente instituídas e validadas pelas leis civis ou internacionais, que, por serem

leis e sancionadas institucionalmente, não são necessariamente justas, podendo antes ser não só injustas como até profundamente iníquas.

«Constituída pela própria Natureza», a «comunhão originária de posse» da Terra é verdadeiramente o proto-direito natural que assiste a todos os homens pelo simples facto de terem nascido. E esse proto-direito natural deve ser assumido, interpretado e objetivado em todas as formas jurídicas de propriedade que venham a ser instituídas em qualquer momento histórico. Como o escreve o filósofo, ele «precede todo e qualquer ato jurídico» e deve presidir à instituição das leis jurídicas que regulam a efetiva propriedade da Terra:

> Todos os homens estão originariamente na posse em comum do solo da Terra inteira (*communio fundi originaria*)…. Mas a lei que reparte o meu e o teu de cada um sobre a Terra não pode decorrer senão, em conformidade com o axioma da liberdade exterior, de uma vontade unificada originariamente e a priori… e que, por conseguinte, só no estado civil pode ter lugar (*lex iustitiae distributivae*), vontade essa que determina por si só aquilo que é justo, aquilo que é jurídico e aquilo que é de Direito. (*Rechtslehre*, § 16, AA 06:267)

As formas objetivamente institucionalizadas do direito de apropriação e de legitimação da posse e propriedade têm, pois, por pedra-de-toque da sua validade e verdade o incontornável princípio da comum propriedade originária da Terra, o qual as coloca em causa sempre que por ele aquelas não forem pautadas. No final do § 15, depois de tecer críticas às formas de colonização e de outros modos de apropriação violenta das terras dos outros, logo legalizados ou justificados formalmente por algum princípio ou expediente que o justifica, mas que, todavia, não passa de um "véu de injustiça" para encobrir com razões e fins que se apresentam como louváveis e generosos o que são apenas

modos de aquisição reprovável, o filósofo enuncia a ingente tarefa que resta ainda por cumprir:

> Daí que se não possa abandonar esta tarefa <i. é, determinar a quantidade e qualidade da aquisição exterior originária singular - o mais difícil de entre todos a resolver>, considerando-a como insolúvel e em si impossível. Mas mesmo que ela se resolva mediante o contrato originário, se este se não alargar a todo o género humano, a aquisição permanecerá, pois, sempre como provisória. (AA 06:266)

Sem ter em conta estes parágrafos da *Doutrina do Direito* dificilmente se compreende todo o alcance do conteúdo, só aparentemente minimalista, que Kant atribui à sua noção de *ius cosmopoliticum* ou *Weltbürgerrecht*, que precisamente invoca o originário direito de comum propriedade da Terra que assiste a todos os humanos pelo simples fato de terem nascido.

Assim, precisamente da evidência da incompatibilidade entre os homens, quando se ganha consciência de que esta situação se torna insegura, porque eles já não podem fugir para mais longe, pois não há mais para onde ir nem mais Terra para ocupar ou possuir, nasce o reconhecimento da necessidade de estabelecer, mediante um contrato entre eles, o direito, a lei, o Estado (isto é, um poder que garanta a salvaguarda da lei, da liberdade, da propriedade e dos direitos de cada qual). Kant é perentório: se não fosse a incompatibilidade (mesmo a maldade) dos homens uns em relação aos outros, não teria acontecido nada daquilo que nos honra enquanto civilização. A partir de um lugar ou de vários, os homens foram-se afastando uns dos outros, fixando-se em todos os lugares da Terra, criando identidades que os diferenciam, os isolam. Mas há um dia em que esse processo se esgota, pois não há mais território para se instalarem, nem sítio para onde possam continuar a evitar-se uns aos outros. Esse dia já chegou há muito. A Geografia

"matemática" passa a dar agora uma lição com evidência existencial: se a Terra fosse um plano de extensão ilimitada, os homens poderiam estender-se nela indefinidamente e continuar a fugir uns dos outros. Mas ela é uma esfera, por isso, finita. Eles podem fugir e afastar-se uns dos outros durante um certo tempo e viver isolados uns dos outros, mas virá o dia em que, dada a volta completa à esfera, eles se encontrarão ou terão de se encontrar com aqueles de que andaram a fugir e de que se isolaram. A estratégia da fuga, do isolamento, da separação já não funciona mais: o que resta é, ou o confronto e a guerra, de que pode resultar a destruição de uns e outros, ou então, se quiserem ouvir a voz da sua razão e o apelo da Terra, eles são compelidos a entrar em relações jurídicas que garantam a pacífica coabitação e mútua colaboração. A Terra – a luta pela Terra enquanto propriedade de instalação e modo de garantir a própria subsistência – que, no início, os afastou, obriga-os agora a um outro movimento mais exigente de sentido inverso. Porque a Terra é escassa, os seres humanos – a geografia política já o ensinara – precisam cada vez mais uns dos outros (pelo comércio mundial de bens) para prosseguirem e realizarem os seus fins e até para garantirem a sua subsistência. A metáfora da esfericidade da Terra não diz só a finitude espacial do planeta. Ela diz também a finitude dos seus recursos disponíveis para os humanos, a escassez e esgotamento a prazo das *commodities* de que eles tiram o sustento, das energias que fazem mover os seus empreendimentos, dos ecossistemas habitáveis e até do ar que respiram, eles e os seres vivos de que também dependem, numa cadeia interminável de interdependências em que todos são meios e fins uns para os outros. A existência dos homens, quanto mais se complexifica e enriquece, tanto mais é coexistência e interdependência. Quando a evidência de que Terra é finita se torna uma experiência vivida, e não já apenas mera certeza intelectual de alguns filósofos e geógrafos, os homens hão-de convencer-se de que têm de entrar em acordos, seja dos indivíduos entre si no interior de um Estado, seja dos Estados no

interior de federações que os subsumam e que ao menos impeçam a sua mútua agressão na luta pelos despojos finais do planeta depredado. Mas Kant ainda acrescenta um novo patamar: o *ius cosmopoliticum*, o *Weltbürgerrecht*, que deve, segundo ele, complementar todo o edifício do direito público.[19] No § 43 da *Doutrina do Direito* lê-se:

> Dado que a superfície do solo terrestre [*Erdboden*] não é ilimitada, mas sim uma superfície confinada por si mesma, ambos os Direitos <o direito do Estado e o Direito dos Povos > conduzem inevitavelmente à ideia de um Direito do Estado das Gentes [*Völckerstaatsrechts*] (*ius gentium*) ou Direito cosmopolita [*Weltbürgerrecht*] (*ius cosmopolticum*): de tal modo que, se apenas numa destas três formas possíveis de estado jurídico faltar o princípio que restringe a liberdade exterior mediante leis, o edifício das restantes fica irremediavelmente minado e acabará necessariamente por desmoronar-se. (AA 06:311, sublinhado nosso)

O cosmopolitismo não é para Kant um vago sentimento filantrópico de comum pertença à humanidade, mas uma ideia que deve ter adequada tradução política e jurídica, com as instituições e instrumentos adequados que o objetivem, devendo mesmo constituir o *telos* de toda a ordem jurídica, do que o filósofo chama o "sistema do direito público". Na formulação do 3º artigo definitivo do ensaio de 1795, *Para a paz perpétua*, Kant escreve que

> o direito cosmopolita se limita a garantir as condições de hospitalidade universal…, enquanto direito que assiste a qualquer homem estrangeiro de visitar qualquer território

19 Veja-se, na linha destas considerações, o que o expõe Stéphane Chauvier, na sua obra *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolite*, Paris : L'Harmattan, 1996 (especialmente no cap. I : «L'Appel de la Terre»).

> e de ser tratado sem hostilidade pelos que aí moram, por conseguinte, também o direito de estabelecer relações comerciais pacíficas com eles. (*ZeF* 08:357-358)

Parece um conteúdo minimalista demais para uma ideia tão enfaticamente proposta. Mas, se se ler melhor, o conteúdo desse direito está na razão que para ele é dada, a saber, que esse direito é tal

> em virtude do direito de propriedade comum da superfície da Terra [*vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde*], sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não podem estender-se ao infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que o outro a estar num determinado lugar da Terra [*ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat*]**.** (*ZeF*, AA 08:358)

Mesmo se o filósofo não é tão generoso quanto desejaríamos na explicitação da sua ideia, ainda assim não se pode deixar de ver nela um imenso desafio feito a todo o sistema do direito público e uma tarefa de implicações enormes no que respeita não só ao reconhecimento da natural e universal igualdade do direito de todos os seres humanos que habitam a Terra a terem a sua parte efetiva nos meios de existência que a Terra proporciona como direito de instalação e de efetiva propriedade, mas também pelo que respeita à imperativa tarefa e responsabilidade de uma gestão mundial e solidária da Terra no interesse efetivo de todos os que nela habitam e vivem, ainda mais quando ela é reconhecida na sua finitude e na escassez e exauribilidade de seus recursos, exigindo atitudes muitos diferentes daquelas que a história tem documentado, seja a da exploração predatória ou de extorsão colonial, pós e neocolonial (sempre muito bem disfarçada sob a forma de investimentos ou de criação de dependências múltiplas) de uns Estados por outros, seja

a da arbitrariedade soberanista e isolacionista dos Estados no uso ou abuso dos seus recursos territoriais ou no prejuízo que causam a outros Estados e a toda a humanidade pela irresponsabilidade das suas práticas. A intensificação das relações comerciais e a crescente interdependência dos Estados e dos povos, mas sobretudo a consciência dos limites insuperáveis da Terra, não só no plano geográfico, como também no dos seus recursos e até mesmo dos mais básicos (água, ar respirável, solos produtivos não exauridos pela cultura intensiva ou envenenados por agroquímicos), imperativamente terão de levar por fim os humanos, por muito que lhes custe, no mínimo, a concordar em encontrar formas juridicamente fundadas de se suportarem sustentadamente uns aos outros, mesmo que não queiram fazer um esforço mais para encontrar aquelas que poderiam garantir-lhes a efetiva e comum fruição da sua plena condição de seres humanos.

Kant funda as suas convicções não apenas nos ditames da razão prática jurídica mas também numa atenta leitura geopolítica do sentido da história humana moderna e até profetiza o fim muito próximo dos regimes coloniais e de exploração escravagista, e não porque os países ou as sociedades comerciais (Companhias das Índias e outras) que os praticavam se viessem a tornar melhores, jurídica e moralmente falando, mas porque esses regimes de exploração estavam já a revelar-se-lhes como pouco rentáveis economicamente. Aquilo a que hoje chamamos "globalização" era já visto pelo filósofo como o sentido para onde irreversivelmente se dirigia a história da humanidade e isso obrigaria por fim os homens a avançar necessariamente também para patamares mais exigentes na administração jurídica e política da Terra. Era para isso que apontava não só a sua ideia de um "federalismo de Estados livres", mas sobretudo a sua ideia de um «direito cosmopolita», como se depreende destas suas considerações:

> Partes afastadas do mundo podem estabelecer entre si relações pacíficas, as quais por fim se tornarão legais e públicas, podendo assim aproximar-se cada vez mais o género humano de uma constituição cosmopolita. […] Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra que a violação do direito *num lugar* da Terra se sente *em todos os outros*, a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantasiosa e extravagante do direito, mas um complemento necessário do código não escrito, tanto do Direito do Estado como do Direito das Gentes, com vista a um Direito público dos Homens em geral [*eine nothwendige Ergänzung des ungeschriebene Codex sowohl des Staats-als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt*], e assim um complemento da paz perpétua. (*ZeF*, AA 08:358-360)

Será isto uma quimera? De modo nenhum. É uma tarefa imensa que aos humanos se imporá cada vez com mais evidência, que deve e pode, todavia, ser realizada, sempre incompletamente é certo, no longo tempo da história humana e contando com a inesgotável paciência da Natureza (ou da Providência) em relação à espécie humana. Mesmo que não saibamos o que a Natureza é, mesmo que desconheçamos o seu plano, devemos presumir que, na lei teleológica que parece presidir-lhe ou que lhe atribuímos, ela é a verdadeira e única «garantia» de que o propósito cosmopolita na história da humanidade e o da paz perpétua podem vir a ser alguma vez realizados.[20] Com razão se pode ver essa

20 *ZeF*, AA 08:360ss; *Refl.* 1523, AA 15:896: «A Natureza permanece, mas nós ainda não sabemos o que é a Natureza e temos de presumir dela o melhor [Die Natur bleibt, aber wir wissen noch nicht, was Natur ist, und müssen von ihr das Beste vermuthen.]»; «A Natureza há-de sempre bastar… [Die Natur wird immer zurreichen...» (*VA*, AA 25.1:697).

ideia e esse desiderato do autor do ensaio *Para a Paz Perpétua* a serem já efetivamente objetivados por instrumentos jurídicos de origem e natureza supra-estatal (pois que alguns expressamente invocam o "consenso dos povos") surgidos sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, nomeadamente, a Declaração Universal dos Direitos do Homem (10 de Dezembro de 1948), mas também outros posteriores do mesmo género (sobre os direitos dos povos à sua auto-determinação, os direitos das minorias, os direitos da criança…); e a presente realidade do mundo indica-nos que a lista pode estender-se ainda mais: aos sem terra e sem teto, aos expatriados, aos refugiados, aos migrantes, aos estrangeiros...[21] Cabem também no âmbito dessa ideia-tarefa as decisões de Cimeiras ou Conferências mundiais relacionadas com a Terra (o ambiente, as alterações climáticas, o aquecimento global, o desenvolvimento sustentável, a gestão dos recursos hídricos e energéticos, a regulação do comércio mundial, etc., etc…), a serem assumidas ou ratificadas pelos Estados soberanos nas suas próprias legislações, sejam essas Cimeiras promovidas e organizadas pela ONU ou por outros organismos. Tudo isso, nada mais é do que o começo de resposta ao veemente apelo da Terra que incita os homens a que ouçam também a voz imperativa da

21 Alguns comentadores recentes da noção kantiana de Cosmopolitismo vêm chamando a atenção para estes aspetos, mesmo se os consideram ainda pouco explícitos na letra do texto kantiano, a saber para a «necessidade imperiosa de uma justiça distributiva mundial» (Adela Cortina, «Cosmopolitismo y Paz: La brújula de la razón en su uso político», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, 2005, pp.379-396, sobretudo pp.395-396; ou para repensar «o estatuto jurídico da Terra», como o propõe Stéphane Chauvier, em vários passos da sua estimulante obra *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, Paris: L'Harmattan, 1996 (sobretudo pp. 113-132), onde mostra como Kant recupera, aprofunda e eleva a uma nova forma de direito, com a qual dá sentido e acabamento arquitetónico a todo o edifício jurídico-político, um tópico da reflexão dos pensadores jusnaturalistas da primeira modernidade (de Hugo Grócio a Christian Wolff) a respeito dos «direitos comuns da humanidade», tópico este, porém, que sendo de matriz estóica e cristã, os citados pensadores modernos na verdade herdaram dos jusnaturalistas tardo-renascentistas ibéricos Francisco Vitória e Francisco Suárez.

sua razão prática jurídica, que os intima a «sair do estado natural» - *exeundum esse e statu naturali* (*Die Religion*, AA 06:97; *Rechtslehre*, AA 06:312) de apropriação violenta e injusta ou iníqua do seu solo e dos seus meios e, por via disso, da situação de potencial ou real violência e guerra de uns contra os outros (seja entre os indivíduos ou entre os Estados), e lhes dita proibitivamente que entre eles «não deve haver nenhuma guerra» - *es soll kein Krieg sein* (*Rechtslehre*, AA 06:354).

O humano em esferas

Prof. Dr. Luiz Roberto Alves dos Santos[1]
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte

A história natural da verdade do homem

Desde os primórdios da filosofia ocidental, na Grécia antiga, a pergunta pelo que é ser humano é posta, seja incidentalmente ou como mote principal, pelas mais diversas formas de inquirição filosófica. Nesse sentido, fazer ilações sobre o que permite ao animal humano colocar-se no mundo como um problema a ser pensado, e antes disso, também como centro das abstrações filosóficas, é desde Sócrates traçar um viés antropológico sobre toda a órbita celeste da filosofia. Esse é o questionamento que precisa ser posto em pauta. Ela se notabiliza por transmutar-se em uma condição necessária e suficiente a todo o filosofar.

Diante desse tipo de imperativo filosófico, o pensador alemão Peter Sloterdijk entende que a busca, ou melhor, a resposta pelo melhor entendimento do que vem a ser o homem, em seu sentido macro, teve lugar quando Freud, em 1917, no ensaio *Um problema da psicanálise*, apontou o que considerava ser o padecimento do narcisismo humano que já vinha ocorrendo há séculos. Para corroborar seus argumentos, Freud identifica os três grandes ataques ao narcisismo humano de maneira diagnóstica, sendo que o primeiro ocorreu ainda no século XVI, quando Copérnico, ao desenvolver a teoria heliocêntrica, em contraposição à teoria geocêntrica, a qual parte do princípio de que o sol é o centro do

1 luiz.santos@ifrn.edu.br

universo e não a terra; depois, no século XIX, foi a vez de Darwin, ao engendrar a teoria da evolução, chocando a autoimagem humana, recheada de arrogância, no que se refere aos animais, pondo o homem no mesmo rol das outras criaturas, sem parentesco qualquer com a divindade; e por último, e não menos importante, com o próprio Freud, ao instar um domínio quase que completo dos instintos sobre a razão. Tais desconcertantes afirmações demoliram a pretensa centralidade humana no mundo (SLOTERDIJK, 2011d). Segundo Freud, portanto, aos poucos, o homem ficou sem um alicerce firme sobre o qual se auto-apreciar. Assim, carecia de ser pensada uma nova reconfiguração para o homem, indicando qual o seu lugar.

Junto a isso, também é de bom tom ressaltar que seria um descalabro se esquivar do fato de que a partir da modernidade o homem assumiu um certo o protagonismo em seu vir-ao-mundo. Se anteriormente toda sua estância nesse mundo dependia de um Deus criador, desse momento em diante pode-se pensar em um vir ao mundo segundo os próprios projetos humanos, principalmente no que tange ao desenvolvimento de circunstâncias propícias com o fito de viver uma vida digna. No entanto, mesmo diante desse fato inconteste é importante advertir que esse vir-ao-mundo não foi devidamente refletido (SLOTERDIJK, 2011c). Outrossim, é imperativo afirmar que esse vir-ao-mundo apontado por Sloterdijk não é consumado por um postura reflexiva e intencional do homem. As circunstâncias propícias apontadas acima são melhor caracterizadas como fruto de exercícios antropotécnicos que devem ser denotados até então sob uma perspectiva não intencional, ou ainda, quase acidental (SLOTERDIJK, 2012).

No intuito de superar o imbróglio relativo ao vir-ao-mundo do homem – enquanto projeto, de viés nitidamente heideggeriano, poder-se-ia objetar que Sloterdijk (2011c) usa essa reflexão de forma contingencial; assim ele estaria apenas lançando mão de um referencial teórico de

apoio. Mas, na realidade, ele o faz de maneira premeditada, e com o objetivo claro de dar um novo aporte às indagações de Heidegger. Em função disso, pode-se afirmar que a distinção primordial é ver o homem como um ser biológico. Portanto, o ser humano se qualifica – ontologicamente – por produzir uma abertura de mundo. Assim, é consentido pensar que há um mundo para o homem. Similarmente a Heidegger, ou melhor, apropriando-se de forma bastante oportuna da argumentação do "pensador da floresta", Sloterdijk defenderá que existe o mundo porque o homem o ilumina, o põe a claro: “A história da humanidade é a era do claro; a era da humanidade é a do raio formador de mundo, que não vemos como tal; enquanto estamos no mundo, estamos no raio” (SLOTERDIJK, 2011c, 180, tradução nossa). Estar no mundo, sob os auspícios do claro, define o homem. Define-o quase imperceptivelmente, sem que o homem consiga em seu cotidiano se distanciar da claridade a fim de absorvê-la em sua inteireza.

Não seria nenhuma desrazão quanto ao que está sendo elencado perceber que muito provavelmente Sloterdijk já venha na esteira do que foi pretendido ainda em princípios do século XIX, com Arthur Schopenhauer, em seu *O mundo como vontade e representação*, é claro que com os devidos comedimentos sendo feitos. Assim sendo, ressalte-se que, mesmo com o perigo de se fazer uma ponderação grosseira e simplista sobre alemão novecentista, seu intento foi desontologizar o mundo a partir de um cenário imanente à mundanidade do homem (SHOPENHAUER, 2005). Como se tentou considerar, é verossimilhante que Sloterdijk utilize por base, ainda que por um caminho inteiramente distinto, as motivações shopenhaurianas.

É de suma importância para o homem lançar um olhar sobre a verdade que não seja tingido por relativizações temporais, descarrilando em saudosismos, que no mais das vezes não passam de anacronismos argumentativos. Para Sloterdijk o entendimento acerca da busca pela

verdade humana, ou pelo desocultamento, na linguagem heideggeriana, deixa de lograr êxito ao separar as pretensas verdades, de maneira qualitativa, como se formassem no transcurso histórico ocultamento-desocultamento; portanto só seria relevante para o homem o que estivesse na categoria do desocultamento, de tal modo que se deixa entrever que o curso do mundo seria influenciado por medidas relativas às culturas superiores, ou ainda, nos casos mais extremos, a algum período que se tornou marco para outras eras. Esse erro de perspectiva – ocultamento *versus* desocultamento – leva a vulgarização e menosprezo daquilo que lembra a animalidade do homem, enquanto um indivíduo sujeito a impulsos caracterizados basilarmente por um viés biológico. É isso que não deveria deixar de ser percebido segundo Sloterdijk. De uma maneira ou outra se propõe que o decorrer do tempo aponta a forma como as coisas ou pessoas são. A presunção inerente a tal consideração é estabelecer que os calendários pretendem "situar o tempo atual no tempo universal" (SLOTERDIJK, 2011c, p. 182, tradução nossa). Com o referido enfoque, a busca pela verdade é situada a partir de um evento inaugural, um tempo humano que se contrapõe ao tempo natural. O tempo humano é parte indissociável do tempo natural, não cabendo, portanto a esperança em um história contranatural do homem.

E na medida em que o tempo humano é que determina a verdade, ou as diversas verdades relacionadas às mais variadas atividades, Sloterdijk entende que o raciocínio aristotélico, no Livro I, da *Metafísica*, em 980a, ganha contornos hiperbólicos, ao afirmar: "Todos os homens aspiram por natureza ao saber". Então, a verdade fica arrolada ao que está por vir, ou seja, a uma investigação filosófica a qual tem a tarefa de encontrar a verdade. A verdade nesse contexto não é anteposta, enquanto solução prototípica, sendo posteriormente conhecida após a interposição do problema (SLOTERDIJK, 2011c). Com o tempo humano, a verdade é expressa não mais em sua forma oracular, mas "em linguagem

clara e organizada por um *logos* dêitico, conciso e demonstrativo" (SLOTERDIJK, 2011c, p. 186, tradução nossa).

É em função disso que Sloterdijk compreende porque para Heidegger a ideia de verdade, ou doutrina do desocultamento, está relacionada, afora sua origem pré-socrática, com a história tanto da socialização como da técnica, e, portanto, com o esquecimento do *Ser*, o que se iniciou com Platão até sua agudização absoluta com Descartes, frente à perspectiva de o homem ter se tornado senhor da natureza, o que sem dúvida alguma, na concepção de Sloterdijk, representa uma espécie de saudosismo do estado primitivo de desocultamento, representado pela filosofia da *physis*. Ademais, ele ainda prega que a posição de Heidegger é nitidamente similar a uma espécie de terapia que se efetiva por meio de um processo de retrocesso do estado atual – de crise – até o estado originário para promover um recomeço, que no caso seria um recomeço cultural, não pautado pela técnica, pelo raciocínio calculador, nem tampouco na deturpada autocentralidade do sujeito (SLOTERDIJK, 2011c).

Entrementes, a tomada de posição de Sloterdijk quase que imperceptivelmente rejeita especificamente o cenário terapêutico, ao se amparar na possibilidade de que a história do *Homo sapiens* só pode ser corretamente percebida através de uma evolução especial, que representa uma "secessão tão lenta como fundamental da natureza natural" (SLOTERDIJK, 2011c, p. 191, tradução nossa). Isso só poderia ser objetivamente tratado por meio de uma reflexão sobre o que no homem é naturalmente contranatural. Portanto, é preciso distanciar a história do homem do antropocentrismo, visto que, diferentemente dos outros animais, entregues às suas determinações naturais, o homem se afasta da natureza de maneira muito especial, em função de sua força criadora, o que lhe impinge um caráter contraditório:

> se introduz na espécie paradoxal o sonho de um estado em que nunca estivemos; uma nostalgia do que nunca foi, cujo

> nome mitológico é paraíso e cuja nova formulação quase científica conduz a cosmologias idealizadas, ou melhor dizendo, holismos cosmos-matriarcais. (SLOTERDIJK, 2011c, p. 191, tradução nossa).

por conseguinte, é em função da negação da natureza, fazendo referência ao inaudito, que o homem compreende sua história. Como reflexo desse arrazoado se entende que a busca por uma realidade nunca dantes existente termina por deturpar ontologicamente a vivência do homem enquanto *Homo sapiens*.

No contexto que vem sendo apresentado não é possível fazer dissociação de que aquilo que divisa fundamentalmente o homem é a objetivação da natureza (SLOTERDIJK, 2011c). Logo, é óbvio que esse fenômeno não pode ser devidamente ponderado antes da modernidade, quando emergiu a pretensão humana de domínio total da natureza, um domínio que representa, via de regra, a negação da natureza, a qual só conseguiu perder seu caráter de ressentimento a partir do momento em que o homem também se iguala à natureza, como força criadora, ou como força promotora do que se consideraria um *naturar* inato ao poder natural de fazer ser ou acontecer da natureza. Ao rivalizar com a natureza, pondo-se lado a lado com ela, o homem subjuga a metafísica, duplicando ou complementando a natureza. As pretensões demiúrgicas do homem, tão antigas quanto a própria compreensão de homem, pretendem intervir de forma ativa no que era anteriormente deixado aos desígnios incertos da natureza. Em vista disso, o homem, em seu novo papel, é produtor de si mesmo; sua cabeça se tornou um útero, no qual é gerada uma nova realidade física e psíquica. Por conseguinte, o grande balizador dessa nova era é sobretudo o tempo, vez que a técnica intenta, afora aperfeiçoar, também acelerar os processos naturais.

Os espaços esféricos de existência do homem

Para Sloterdijk estaria presente em Heidegger, em *Ser e Tempo*, na analítica existencial do tempo, uma analítica existencial do espaço (SLOTERDIJK, 2009a). Na realidade esse é o grande livro não escrito no mundo ocidental. Essas duas – a analítica existencial do tempo e do espaço –, em conjunto, correspondem a uma analítica existencial do movimento. Todavia, é elementar que as compreensões espaciais, tanto da física vulgar quanto da metafísica, são insuficientes do ponto de vista heideggeriano, pois estão comprometidas com a concepção bipolarizada da realidade. Em função disso Sloterdijk (2007, p. 115) adverte que:

> Na ordem das coisas e na ordem das palavras reina portanto a mesma predileção pelo sólido, pelo apreensível, pelo substancial e pelo fundamental, ideia ligada à crença de que as coisas isoladas, os objetos e as pessoas físicas individuais formam a espinha dorsal do real. Nesse aspecto, a nossa cultura, pela sua gramática filosófica, continua totalmente comprometida, como no tempo de Aristóteles, com um ponto de vista substancialista e individualista.

Vive-se em uma realidade na qual o pensamento versa apenas sobre aquilo que é palpável. Mesmo o pensamento metafísico está engessado com as formas *hardcore* de perceber a realidade. É um erro prender-se às imagens sólidas da realidade para compreender a essência. Ainda que não seja um erro que comprometa profundamente tal compreensão, pode-se afirmar que é no mínimo insuficiente (SLOTERDIJK, 2009a).

Nesse sentido, para pensar a existência no mundo é imprescindível que se proceda a uma análise existencial da espacialidade. Por consequência, pensar o *ser-aí – Dasein* – é pensá-lo em termos de estar jogado no mundo, de forma a pensar o mundo como uma categoria

espacial sem se pôr refém da metafísica ou da física. O homem existencial, nesse sentido, é uma possibilidade de mundo, não é a realidade (SLOTERDIJK, 2009a).

A estratégia primordial é fugir das padronizações epistemológicas das filosofias idealistas, seja em Descartes, Kant ou Hegel, as quais sempre fazem a distinção entre um sujeito e um objeto. Não existe essa possibilidade de dissociação dualista aqui. Em *Ser e Tempo* (2012), o homem é um ser para morte, que não pode ser emoldurado por uma gnosiologia, nem ao menos assentar nesse tipo de relação hierarquizada sujeito-objeto. O *Dasein* é o homem existencial, que vive na angústia, que é um ser para a morte (HEIDEGGER, 2012).

Do ponto de vista de Sloterdijk (2009a), a análise heideggeriana do espaço, que tem sua significação no ser-no-mundo, compreende nada mais que o interior da mundanidade, mas não no sentido da subjetividade. Mundo aqui é aquele no qual o sujeito habita e cria suas próprias possibilidades. O ser-no-mundo é definido por uma estrutura de proximidade, como se proporcionasse a abertura ao mundo. Entretanto, não se pode cair no equívoco da metafísica clássica, e pensar o ser humano a partir de uma posição confortável, qual seja, considerado como um ser racional ou em contato com um Deus. E mesmo a suposição de um entorno ao mundo só pode ser aceita na medida em que esse mundo circundante é indeterminado, proporcionando tão somente as possibilidades de abertura ao claro (HEIDEGGER, 2012).

Sloterdijk demonstra ser bastante judicioso quanto à reflexão sobre o espaço na tradição filosófica, e como conclusão percebe que existe uma espécie de cegueira existencial com relação a esse tema. O ápice de tal obsessão logicamente encontra-se na modernidade, com Descartes, uma vez que a partir de um lapso temporal não existe espaço para uma reflexão que não albergue a *res cogitans* e a *res extensa*, o que implica na “aversão a considerar ainda expressamente questionável o lugar de

‘encontro’” (SLOTERDIJK, 2009a, p. 307, tradução nossa). Assim, não existe uma discussão lúcida sobre o lugar onde o ser humano se dá.

Frente a isso ele afirma que em Heidegger aquele que pensa se encontra como partícipe do mundo. O *Dasein* não se restringe apenas ao que está dentro, mas é principalmente um ser-aí-fora, é estar relacionado ao mundo de fora. Mais precisamente, pode-se afirmar que é um trazer para perto, ou acercar-se do mundo. É o estar-no-mundo de fato. Frente a isso, pensar a espacialidade é primeiramente pensar quem está pensando. A espacialidade não pode remeter a um alguém sozinho, tolhido no centro de sua esfericidade.

Relativamente a isso, mesmo que o primeiro Heidegger, quando pensa o estar-no-mundo do homem, dê a impressão de um sujeito solitário, em função de tal problemática ter sido uma preocupação mais relevante ainda em *Ser e Tempo*, e por conta de diversas circunstâncias não ter sofrido a expansão devida no restante de sua vida, e também por sua proposição ser de maneira peremptória eleata, retornando à pergunta por que existe *ser*, não é lícito pensar que Heidegger tenha caído no erro que tanto criticara, de um subjetividade metafísica (SLOTERDIJK, 2009a). Pois tais problemas são plantados imprecisamente, uma vez que para Heidegger, principalmente, há algo, há um *ser*; portanto, a filosofia tem que se perguntar por um *ser*. Essa não é pergunta de um sujeito circunspecto e alienado do mundo circundante, mas de um ser imerso na mundanidade de sua existência.

Com relação a essa temática, em *O Sol e a Morte* (2007) subsiste uma clara rejeição do ponto de vista do pensamento de Sloterdijk frente ao desenvolvimento da metafísica do indivíduo e da substância, dado que essa continua aferrada à inteligência subjetivista das pessoas. A individualidade não passa de uma percepção errônea que se tem do homem moderno, uma vez que ele existe em uma relação com o espaço limitado que o circunscreve e com os outros que partilham desse espaço.

Considerações finais

De mais a mais, tendo o *ser* como problema central da filosofia, é importante advertir que na nova reformulação sloterdijkiana da proposta de Heidegger, a saber, *Ser* e *Espaço*, é manifestada a prerrogativa máxima de que "o habitar em esferas não pode ser explicitado pormenorizadamente enquanto o *Dasein* seja compreendido sobretudo desde um suposto impulso essencial à solidão" (SLOTERDIJK, 2009a, p. 311, tradução nossa). A indagação pelo *ser* implica perseverantemente em um interpelar pelo lugar onde o *ser* se dá, porquanto o *ser-aí*, lançado no mundo, é aquele que tem a exclusividade de tal pergunta. E a importância deste inquirir subjaz em que não existe uma consciência, ou um demiurgo, que dê o mundo; ele é tão somente fruto do *Dasein*, que está jogado no mundo (HEIDEGGER, 2012).

Essa condição se apresenta na abertura, o que significa não se poder prescindir de uma ontologia que de fato se pergunte pelas coisas que são, ainda com o agravo de que, se no caso em pauta, Heidegger pensava em termos de uma antropologia da existência, Sloterdijk cogita uma antropologia histórica, ou, como ele mesmo afiança, uma teoria profana, que se notabiliza por focar-se no espaço partilhado. Sendo assim, ele se propõe a dar um tratamento diferenciado para questões já consubstanciadas historicamente na filosofia, qual seja, de ensejar um tratamento aos indivíduos ou substâncias como elementos flutuantes no espaço esferológico (SLOTERDIJK, 2007).

Evidentemente, por razões culturais, "vivemos no seio de uma cultura que nunca é capaz de falar do mais manifesto, isto é, da clareira fundamental, das atmosferas onde evoluímos, a não ser na forma da distinção grosseira entre o bom e o mau ambiente" (SLOTERDIJK, 2007, p. 118). Por força de o homem frequentemente não estar "no-mundo", significa que ele está em circunstâncias que limitam sua percepção de mundo. Isso se deve ao fato de que ele está envolvido em situações muito

específicas, ou entificadas. Por conta disso, correntemente se toma o todo por suas partes constituintes. A solução para isso é a percepção de que se vive em realidades esféricas, que via de regra tornam-se, aparentemente, a grande esfera. Não mais que um espectro da realidade, mas que intenciona representar toda a realidade, a saber, a grande esfera. "Na realidade, o campo humano tem espontaneamente a estrutura de uma elipse ou de uma esfera multipolar, em virtude da qual os homens, considerados como divíduos individuais, não podem ser, *per se*, os centros. O que é um polo não pode apresentar-se como ponto nevrálgico"(SLOTERDIJK, 2007, p.124). Na realidade, essa imagem sugere que o ser humano está em uma grande caixa de ressonância, configurando sua posição como intermediária. Ele não se posiciona no centro, de forma a que exista um mundo ao seu redor. Sua posição é nos polos, no sentido em que estes se alimentam e coparticipam de outras esferas.

Referências

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo.* 7.ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

SLOTERDIJK, P. *Esferas I*: burbujas, microesferología. Madrid: Siruela, 2009.

_____. HEINRICHS, H-J. *O sol e a morte*: investigações dialógicas. Tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio D'Água, 2007.

_____. *La domestication de l'Être*: pour un éclaircissement de la claireière. Tradução do alemão para o francês de Olivier Mannoni. Paris: Mille et Une Nuits, [s.d.].

_____. *Sin salvación*: tras las huellas de Heidegger. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2011a.

_____. La domesticación del ser. In: _____. *Sin salvación*: tras las hollas de Heidegger. Tradução Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2011b, p. 93-152.

_____. *Alétheia* o la mecha de la verdad. In: _____. *Sin salvación*: tras las hollas de Heidegger. Tradução Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2011c, p.179-196.

_____. La humillación por las máquinas. In: _____. *Sin salvación*: tras las hollas de Heidegger. Tradução Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2011d, p. 221-240.

_____. Has de cambiar tu vida. Tradução Pedro Madrigal. Valencia/ES: Pre-textos, 2012.

SHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

Presencia sin lugar. Consideraciones acerca del Alma y del Hombre en la cosmología de Plotino[1]

Dra. Malena Tonelli
UBA-UNLP

Es habitual encontrar en las *Enéadas*[2] de Plotino referencias a los diferentes *lugares* que ocupan las piezas de su sistema. Él distingue, de hecho, una región supralunar de una región sublunar y le atribuye, a cada una, características propias. No se trata, en rigor, de regiones separadas en sentido estricto, pues la metafísica de procesión plotiniana supone una continuidad desde lo inteligible a lo sensible en términos causales entendiendo esa relación causal como un avance desde una Unidad supraesencial hasta la multiplicidad sensible.

En este avance hacia la multiplicidad, la división se radicaliza en el seno de cada una de las instancias: mientras que el primer generado es "dos", lo que de éste se genere presentará una división intrínseca que en el estadio anterior estaba ausente. En este sentido, Plotino caracteriza al nivel inferior -la masa sensible- como lo divisible primario y al nivel

1 La presente es una versión ampliada y corregida de la ponencia "El lugar del Hombre en la cosmología de Plotino" presentada en el I SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA - "O HOMEM E O ESPAÇO" realizado en la UFRN de Natal, los días 28 al 30 de noviembre de 2016. Agradezco al Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz por su generosa invitación.

2 La edición del texto griego de las *Enéadas* utilizada en este trabajo ha sido la de Oxford, en 3 vols. (*editio minor*) de P. Henry y H.R. Schwyzer, indicada en la Bibiografía. Para las citas he recurrido a la versión española de Jesús Igal, consignada en la Bibliografía, con algunas mínimas modificaciones.

superior -la Inteligencia- como lo indivisible primario. El alma individual, por su parte, está dividida en los cuerpos debido a que estos, a causa de su propia divisibilidad, no son capaces de recibirla indivisamente. La división es una afección propia de los cuerpos, no del alma que sigue formando parte del ámbito inteligible y eterno. De este modo, Plotino entiende que el cuerpo es el lugar del alma individual cuando ella lo anima aunque el lugar propio de ésta debe corresponderse con la región inteligible.

En el presente trabajo ofreceré una breve caracterización de la noción de *lugar* en Plotino tanto desde un punto de vista cosmológico, en la organización de lo real, como antropológico. Intentaré examinar algunas de las diferentes connotaciones que esta noción adquiere a la hora de determinar aquello que es propio del Hombre, en tanto que a cada uno le corresponde un lugar propio y diferente, dividido y separado, del resto de los individuos, aunque en su principio constitutivo no sea otro que aquellos.

Para comenzar cabe señalar el significado más usual que los términos griegos *khóra* y *tópos* han tenido desde la época clásica. El primero de ellos, *khóra*, es el que encontramos en los textos homéricos para referirse a "tierra", "región" (*Odisea*, canto 8, por ejemplo) e, incluso, como oposición a mar, agua. En este sentido, según explica Keimpe Algra,[3] en Homero *khóra* refiere al espacio o lugar en el sentido de extensión, por ejemplo, que puede ser ocupado o no. El vocablo *tópos* aparece en Esquilo casi como sinónimo de *khóra*, aunque en algunos casos parece significar una parte de la *khóra* o un lugar específico de localización dentro de ella.

En líneas generales, podemos establecer una distinción, instrumental y provisoria, entre los significados de estos dos términos: mientras que *khóra* denota el espacio en donde algo puede estar o no,

3 Algra (1997: 33-34).

entendiéndolo como aquello que permanece aunque no contenga nada en su extensión (el ejemplo geográfico y político podría ser el territorio en el que se establece una ciudad); *tópos* parece delimitar el lugar que de hecho, un objeto ocupa.

Jean-François Pradeau[4] explica que en los diálogos de Platón, ambos términos son utilizados en cantidades equivalentes para designar, en el caso de *tópos*, el lugar en el que algo se encuentra, una ciudad (Atenas, "en ese lugar") e, incluso, en sentido figurado, algo que está "fuera de lugar". Este sentido, podría caracterizarse, en términos de Algra, como un marco de referencia de ubicaciones o posiciones relativas. El espacio no sería una realidad separada sino que es la suma total de relaciones ordenadas que sostiene las entidades físicas (Sócrates *está en* Atenas). Según este autor, este sentido corriente es el que Aristóteles, más adelante, va a analizar en su teoría sobre el lugar.

Por su parte, explica Pradeau, *khóra* aparece en el corpus platónico para designar el lugar que ocupa una cosa o que la cosa deja de ocupar (no identificado con ella), un territorio en el que una ciudad se encuentra (el territorio de Atenas, el "lugar" *donde* Atenas está) y también aparece con un sentido figurado. En términos de Algra, *khóra* designa un espacio en el cual las cosas están y a través del cual pueden moverse, para parafrasear a Epicuro. Se usa cuando decimos que un cuerpo se mueve a través del espacio.

Este autor, agrega un tercer significado que asocia, a su vez, a la noción de *khóra*: algo así como un reservorio de posibilidades físicas, según el cual uno diría "ocupa mucho espacio". Para Algra, Platón en el *Timeo* entiende la noción de espacio en estos dos sentidos: de inherencia y de presencia. Johansen[5] entiende que la elección lexical en el *Timeo* se debe a que la connotación del término *khóra* en griego es fundamentalmente

4 Pradeau (1995: 376 y ss.).

5 Johansen (2006: 127-132).

la de “espacio vacío” (etimológicamente se relaciona con “falta”, y específicamente se utilizaba para designar una habitación vacía), de ahí que Timeo se valga de esta noción para caracterizar al tercer género independiente del ser y del devenir, aquel espacio en donde los cuerpos devienen, es decir el lugar donde si algo entra, es, si algo sale, no es. Platón explica que mediante los movimientos en el seno de la *khóra* los cuerpos son transformados y desplazados hacia su lugar (*tópos*) propio. Mediante el movimiento, lo que llegará a ser (los cuerpos) ingresa y se transforma, de ahí que, para Johansen, con Brisson,[6] la *khora* tenga un doble papel en estas transformaciones: es el lugar hacia y desde donde los cuerpos se mueven (eso “en lo que aparecen las cosas sensibles”) y también aquello de lo que las cosas sensibles están hechas. La noción, entonces, no solamente aludiría a un vació que se llena o no sino que parece un soporte que condiciona el carácter ontológico de lo que deviene. La *khóra* implica la diferencia con lo inteligible, aquello que debe ser ordenado en coordenadas matemáticas a imagen de lo inteligible por una causa inteligente. Si la *khóra* no opusiera resistencia, si fuera vacía en sentido laxo o solamente un lugar de tránsito sin condicionar a lo generado, lo generado no sería tal, no sería diferente de su causa y por tanto, no llegaría al ser.

Es conocida la interpretación de Aristóteles de la *khóra* del *Timeo*, en tanto constitutivo material del mundo físico como “eso en el que” el mundo físico viene a ser (*Generación y Corrupción B 1*, 329a14-16) al punto que en el libro IV de la *Física* asegura: “por esta razón Platón ya dijo en el *Timeo* que la materia (*hýle*) y el espacio (*khóra*) son lo mismo” (cap. 2, 209 b11-13). Los debates acerca de la justeza o no de esta asociación se multiplican al infinito hoy en día, pero es claro que la aristotélica fue la interpretación más difundida en la Antigüedad. De hecho, entiendo que una vez que Platón presentó la noción de *khóra*

6 Brisson (2003: 5-21).

como el receptáculo de toda generación, los pensadores posteriores la asociaron con ese sentido técnico.

Es el caso de Plotino, quien solamente alude a esta noción a propósito de alguna discusión acerca de la materia, de su impasibilidad o en polémica respecto de otras interpretaciones del *Timeo*. En uno de sus tratados, por ejemplo, remite directamente al *Timeo* asociando *khóra* con materia para discutir contra ciertos platónicos que se basaban en el *Timeo* para afirmar que la materia está sujeta a afecciones; para Plotino, al contrario, la materia es impasible y su argumento se apoya en una exégesis de la noción platónica de *khóra*.

En contraste, el término *tópos* aparece muy frecuentemente en las *Enéadas* y representa una de las nociones más difíciles de compatibilizar con la metafísica de la unidad que Plotino sostiene. Es frecuente encontrar distinciones espaciales en el mapa plotiniano de lo real. Expresiones como "lo de acá" y "lo de allá", "mundo (*kósmos*) inteligible", "ascenso y descenso", etcétera, parecen introducir una distinción espacial que contrasta con la metafísica de procesión continua que comienza con el principio Uno y culmina con la materia, último eslabón de la cadena.

Las alusiones al "lugar" merecen un análisis detenido, especialmente si se tiene en cuenta uno de los objetivos principales de la reflexión plotniana: salvar a Platón de la frecuente acusación de no haber establecido un vínculo, causal y efectivo, entre lo inteligible y lo sensible: ¿cómo entender la realidad Una en términos de "regiones separadas"?

Cabe señalar que tan frecuentes son las ocurrencias de las distinciones espaciales como lo son las aclaraciones y advertencias. Así, si Plotino describe la superioridad de una entidad respecto de alguna otra, en términos de simplicidad e inteligibilidad, inmediatamente, argumentará a favor de la presencia absoluta de la primera en la segunda o, mejor, de la segunda en la primera. Así en su tratado IV3, *Problemas acerca del alma 1*, afirma: "… ningún inteligible dista mucho ni está lejos de

ningún sensible al mismo tiempo que sí está lejos en cuanto distinto y en cuanto que no está mezclado, sino que está en sí mismo. Así que está junto al sensible sin dejar de estar aparte." (IV3 (27) 11, 23-25).

Este tipo de afirmaciones son recurrentes y, también, desconcertantes: lo inteligible está en sí mismo y en lo sensible, está junto y aparte. Para echar algo de luz a este asunto voy a valerme de la noción clave de "divisibilidad". En un breve tratado, el IV2 (4), *Sobre la esencia del Alma 1*, Plotino establece cuatro niveles de la realidad, en una escala de análisis alternativa a la tripartición jerárquica (Uno-Inteligencia-Alma), en función de los criterios de "divisible" o "indivisible". Allí caracteriza al nivel inferior, la masa sensible, como lo divisible primario y al nivel superior, la Inteligencia, como lo indivisible primario. Entre éstos, se encuentran dos niveles intermedios: la forma (*eídos*) inmanente en los cuerpos -lo divisible secundario- y el alma -lo indivisible secundario-. El alma, dice Plotino, es una *ousía* que procede de la indivisible primaria y avanza hacia la naturaleza divisible. De hecho, funciona como intermediaria pues aunque ella no se divida sino cuando está encarnada, transmite la división en los cuerpos sin perder su unidad esencial.

Con vistas a explicar esta dinámica cosmológica según la cual una multiplicidad se genera a partir de una unidad que conserva su carácter unificado, apelaré al modo en que el alma individual es una y la misma cuando se encuentra en un cuerpo, a pesar de manifestarse en facultades diferentes; em vez de, dice Plotino en el cap. 1 de IV2 (4) 61-67: "Ahora bien, esa naturaleza divisible y a la vez indivisible que decimos que es el alma, no es una como lo es lo continuo, teniendo partes distintas, sino que es divisible porque está en todas las partes del cuerpo en que está, pero es indivisible porque está entera en todas ellas y entera en cualquier punto de aquél." Y unas líneas más adelante: "de manera que está dividida y a la vez no dividida; mejor dicho, en sí misma ni está dividida ni ha quedado dividida, pues permanece entera

consigo misma, pero está dividida en los cuerpos debido a que los cuerpos, a causa de su propia divisibilidad, no son capaces de recibirla indivisamente. En conclusión, la división es una afección propia de los cuerpos, no del alma." (70-75)

¿Cómo se da este proceso de división que no afecta la indivisibilidad del alma? Creo que una explicación adecuada es pensar que mientras que el alma está presente en el cuerpo como un todo sin partes, es recibida espacialmente por el cuerpo en función de la capacidad de actualizar alguna de sus facultades. Así, es en el ojo en donde se actualiza la facultad de la visión y, como afirma Wilberding,[7] es en el cerebro en donde se actualiza la capacidad del razonamiento. Las diferentes partes espaciales del cuerpo poseen diferentes maneras de recibir las potencias del alma que no son sino una sola y está presente en todo el cuerpo. En el tratado VI4 (22), *Que lo que es, siendo uno y el mismo, está todo a la vez en todas partes*, Plotino aclara: "…la blancura de una parte es específicamente la misma que la de otra, empero no es la misma numéricamente, mientras que, en el Alma, el alma que está en el pie es numéricamente la misma que la que está en la mano, como lo demuestran las percepciones." (cap. 1, 25). Y en el cap. 22 de IV3 (27), referido más arriba: "…por lo que respecta a la sensibilidad, la facultad sensitiva está presente en todo el sujeto sensitivo, pero que, por lo que respecta ya a los actos, una potencia está presente en un órgano y otra en otro." A su vez, en el capítulo siguiente: "aunque el cuerpo animado está iluminado por el alma, una parte del cuerpo participa de un modo y otra de otro. Y como, en conformidad con la aptitud del órgano para el desempeño de su función, el alma le asigna la potencia adecuada para dicha función, precisamente por eso se dice que el alma que está en los ojos es la potencia visiva y la que está en los oídos, la auditiva, y que es gustativa en la lengua y olfativa en las narices; el tacto, en cambio,

7 Wilberding (2005: 315-334).

se dice que está presente en todo el cuerpo porque todo el cuerpo le sirve al alma de órgano para esa percepción." Y más adelante: "La potencia racional está, pues, en aquélla [en el alma sensitiva] no como en un lugar, sino porque la potencia que está en el cerebro participa de la razón. Con esto queda explicado en qué sentido se dice "allí", en el caso de la potencia sensitiva."

Como se ve, hay un desarrollo detallado de las partes del cuerpo capaces de actualizar la potencia anímica mediante un vocabulario que pretende una distinción espacial dirigida por la extensión corpórea. Sin embargo, a la hora de referirse a la facultad racional, Plotino aclara que la presencia de una facultad no debe entenderse como en un lugar (*tópos*), puesto que no se trata de un objeto en un espacio.

A continuación veremos de qué modo, este mismo sentido de presencia sin lugar, puede trasladarse al universo plotiniano en su totalidad. De hecho, en varios pasajes, Plotino se esfuerza por explicar que cuando se refiere a que algo está en otra cosa, no debe entenderse en el sentido espacial, sino que la división se comprende en términos de actualizaciones diversificadas de potencias unificadas.

En ese sentido, lo primero -lo indivisible- es anterior a lo divisible por lo que si fuera correcto valerse de un lenguaje espacial, cabría decir que lo divisible está en lo indivisible y no al revés. Dicho de otro modo, parece que lo inteligible es el verdadero lugar y los cuerpos, en todo caso, están allí. De ahí que, en rigor, es el cuerpo quien está en el alma y no el alma en el cuerpo como en un lugar. Sin embargo, Plotino es dubitativo respecto de asociar la noción de lugar a lo inteligible, pues en el capítulo 2 del tratado VI4, sostiene: "el Universo real no está en cosa alguna, porque ninguna es anterior a él. En cambio, lo que sea posterior a él, eso forzosamente estará ya, si ha de existir, en aquel Universo, principalmente si depende de él y no puede, sin él, estar ni en reposo ni en movimiento. Porque aunque supongas que dicha cosa no

está en él como en un lugar, tanto si concibes el lugar como «límite del cuerpo continente » en cuanto continente, como si lo concibes como «un intervalo» del vacío, un intervalo que existía antes que la naturaleza y sigue existiendo, con todo, puesto que en aquél se apoya, por así decirlo, y en él descansa estando aquél presente en todo y sosteniéndolo todo, trata de captar mentalmente lo que quiero decir, prescindiendo del nombre que le atribuimos". (4-11).

Entonces, no parece del todo correcto, aunque tal vez tampoco del todo relevante, entender el Universo Inteligible en términos de un lugar en donde se da lo sensible sino que lo que importa es que, seguramente, lo inteligible no se encuentra ausente. Hay una presencia y esa presencia está garantizada si lo sensible "está en" lo inteligible. Inmediatamente, Plotino aclara que en ese mismo sentido se dice que lo que es está en todas partes, pues lo que es está en sí mismo: "Está claro, además, que decir de "lo que es" que está en todas partes quiere decir que está en "lo que es". Luego es sí mismo. Y nada tiene de extraño que «en todas partes» quiera decir «en lo que es» y «en sí mismo », porque «en todas partes» es en este caso «en unidad»" (…) "Por eso, como quien no ha de percibir algo más con la extensión -pues se saldría fuera del Todo- [el universo sensible] se propuso rodearlo; pero como tampoco podía abarcarlo ni meterse dentro, se contentó con ocupar un lugar y un puesto donde mantenerse a salvo, avecinándose a aquello que está presente a la vez que no está presente." (VI4 (22), 2 23-38)

En estos últimos pasajes nos encontramos con los dos problemas que atraviesan la discusión que planteo aquí: el primero es cómo se da aquella presencia si no debemos valernos de la noción de lugar, y el segundo es cómo algo es capaz de desear rodear un no lugar, cómo puede ocupar un lugar en un allí que no es tal y, finalmente, cómo puede encontrarse cerca de algo que no está en un lugar.

La primera de estas cuestiones puede explicarse mediante la dinámica de presencia en términos de actualización y diversificación de una potencia unificada anterior, en la línea del análisis respecto del alma que anima un cuerpo individual. Si la noción de lugar puede entenderse como aquello capaz de ser dividido en términos corpóreos, en el sentido de *tópos* como el espacio identificado con aquello que lo ocupa y no como algo capaz de independencia de los cuerpos que contiene, el universo sensible ocupa el lugar que le corresponde, el propio, aquello que él es. Y aquello que el universo sensible es, es aquello que es extenso y, por tanto, es aquello que ocupa un lugar. Tal es así que su condición de lugar lo diferencia del no lugar asociado con lo inteligible ya que, según la última cita, lo sensible no puede ni abarcarlo ni "estar en" puesto que, justamente, lo inteligible no es un lugar. El hecho de que lo sensible sí lo sea, implica que pueda caracterizarse como quien se contenta con lo que le es propio, con su lugar.

Si esto es así, resta resolver un problema adicional: la diferencia entre lo inteligible y lo sensible no ha sido zanjada. Será necesario rehabilitar el vínculo en el que Plotino tanto insiste, pues el principio Uno y simple atraviesa con su unidad toda la realidad, tanto la inteligible como la sensible y, en ese camino, es el alma quien oficia de intermediaria en virtud de su carácter indivisa y divisible en los cuerpos. La realidad mantiene su unidad si entendemos la noción de lugar como una actualización de un no lugar anterior, y ese no lugar, en tanto potencia productiva, es anterior y más abarcativo que lo que está efectivamente determinado y dividido. Por tanto, lo sensible no es otro que lo inteligible sino que se trata de lo indivisible dividido.

Las frecuentes expresiones "lo de allá", "lo de acá" deben entenderse en el marco de estas nociones metafísicas que no pueden restringirse al sentido unívoco de los términos. Plotino mismo se encarga de aclararlo, por ejemplo, a propósito de la noción (espacial) de descenso y ascenso

del alma: “Pues bien, puesto que el participar en la naturaleza de allá no consistía en que la de allá viniera al mundo de acá apartándose de sí misma, sino en que la de acá se situara en la de allá y participara en ella, es evidente que lo que los antiguos llaman «venir», hay que decir que consiste en que la naturaleza del cuerpo se sitúa allá y participa de la vida y del alma, y que, en general, el «venir» no consiste en venir localmente, sino en una asociación, sea cual fuere el modo de la tal asociación. En consecuencia, el «bajar» consiste en alojarse en un cuerpo del modo como decimos que el alma se aloja en un cuerpo, en darle a éste algo proveniente de sí misma, no en hacerse pertenencia del cuerpo; y el «partir», en que el cuerpo no participe en modo alguno del alma; ahora bien, hay una jerarquía de grados en la tal asociación con las partes del mundo sensible; mas el alma, como situada en el nivel ínfimo de la «región inteligible», se comunica al cuerpo más veces como quien está cercana a él por su potencia y a más corta distancia de él por ley de su característica naturaleza; el mal del alma consiste en tal asociación, y su bien, en la liberación.” (VI4 (22) 16, 7-22)

Las nociones de descenso y ascenso, entonces, vienen a expresar el vínculo metafísico entre lo sensible y lo inteligible, aunque esconden que, en rigor, el lugar del primero no es otro que un no lugar actualizado. Esa actualización implica una deficiencia ontológica, una determinación y un avance hacia la multiplicidad. El lugar es la cara diversificada del no lugar, y simultáneamente no son sino uno y el mismo.

Si esto es así, cabe retomar el modo en que Plotino entiende la noción de *tópos* y de *khóra* en relación con el hombre. En tanto cuerpo animado, el hombre tiene un lugar propio determinado por la composición de una forma en una materia. La indeterminación espacial, independiente e impasible, asociada con la materia, aportará diferenciación, mientras que la determinación espacial, entendida como *tópos*, aun aportando también división, se encuentra en vínculo directo con aquello que

determina, que actualiza, el alma que, en tanto indivisa, pertenece a lo inteligible, pertenece a lo que es, a lo que es uno. Plotino entiende que el lugar (*tópos*) propio del hombre es su alma, es decir, el vehículo hacia el no lugar. De ahí que cobren sentido algunas de las afirmaciones anteriores: lo inteligible está y no está en lo sensible.

Bibliografía

Ediciones y traducciones consultadas:

Plotini, *Opera*, ed. por Henry, P. et Schwyzer, H.-R., Oxford, Clarendon Press, 1964-82 (*editio minor*), 3 vols.

Plotin, *Traités*, trads. sur la dir. de Brisson, L. et Pradeau, J-F., Flammarion, 2002-2010, 9 vols.

Plotin, *Traités*, collection «Les Écrits de Plotin» sur la dir. de P. Hadot (continuada por sus discípulos), Paris, Éditions du Cerf, 1998-20014, 17 vols.

Plotino, *Plotino: textos esenciales*, Estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas de Santa Cruz, M.I. y Crespo, M.I., Buenos Aires, Colihue, 2007.

Plotino, *Enéadas*, intr., trad. y notas de J. Igal, Madrid, Gredos, 1982-1998, 3 vols.

Plotinus, *The Enneads of Plotinus with Philosophical Commentaries*, Series Editors: Dillon, J. M. and Smith, A., Las Vegas, Parmenides Publishing, 2012-2017, 11 vols.

Bibliografía crítica citada

Algra, K., *Concepts of Space in Greek Thought*, Brill Academic Pub (1997)

Pradeau, J-F., (1995), "Être quelque part, occuper une place τοποσ et χωρα dans le *Timée*", en *Les Études philosophiques*, No. 3, Platon (juillet-septembre), pp. 375-399.

Johansen, Th. (2006), *Plato's Natural Philosophy*, Canbridge University Press.

Brisson, L. (2003), "À quelles conditions peut-on parler de « matière » dans le *Timée* de Platon*?"*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 1, *Matière et devenir dans les philosophies anciennes* (janvier-mars), pp. 5-21.

Wilberding, J. (2005), "Creeping Spatiality, The Location of Nous in Plotinus' Universe", en *Phronesis*, Vol. 50, No. 4, pp. 315-334.

A saga de Fester num oitavo andar em Manhattan: ensaio sobre a desigualdade na cidade contemporânea

Prof. Dr. Márcio Moraes Valença

Aviso: as seções deste ensaio podem ser lidas em qualquer ordem.

Fester - vida e morte

No dia 23 de janeiro de 2016, uma tempestade de neve assolou a cidade de Nova York e muito do litoral leste dos EUA. A neve acumulada foi a segunda maior na história da cidade para um único período de 24 horas, ultrapassando os 60 cm no Central Park e os 75 cm no aeroporto JFK. Milhares de voos foram cancelados; muitos acidentes rodoviários, inclusive com mortes, aconteceram; várias linhas do metrô foram interrompidas. Tal tormenta causou muita devastação, tendo as autoridades conclamado as pessoas a permanecerem nas suas casas e decretado a proibição de utilização de veículos automotores particulares nas ruas da cidade sob pena de detenção do veículo e de prisão do condutor. Para quem, em 2012, havia sofrido dos efeitos devastadores do furacão Sandy, tal medida não poderia ser mais sensata. Foram muitos os prejuízos e danos. A cidade virou um deserto branco.

Na manhã do dia seguinte, passada a tempestade, a proibição foi suspensa, mas as ruas estavam todas cobertas de neve. Era hora de um exército de trabalhadores - inclusive convocado pela mídia e contratado emergencialmente - iniciar a remoção da neve das ruas, que perduraria por vários dias. Muitos serviços urbanos, como a coleta de lixo, foram suspensos, até a normalização da mobilidade da cidade.

Porém, nem tudo era destruição ou confusão. Para muitos observadores, o cenário pós-apocalíptico tinha lá a sua beleza. A própria tempestade, para quem como eu havia estado em lugar confortável, foi um deslumbre para os olhos. E o dia seguinte era agora de sol e de céu azul.

No Central Park, como já era esperado, muita gente - citadinos e visitantes - para lá se conduziram para a prática de esportes e outras brincadeiras, como a de marcar “anjos” na neve com o próprio corpo, ou simplesmente para aproveitar a fabulosa paisagem que se formara. As pessoas circulavam de um lado para o outro do parque coberto de neve. Só se viam sorrisos.

Não muito distante dali, num terraço de um anônimo oitavo andar (como certamente em muitos outros), mesmo este estando coberto pelo terraço do andar de cima, com a força do vento, também havia nevado o suficiente para acumular algo em torno de 40 cm de neve. Numa brincadeira familiar e com amigos, nasceu FESTER, um boneco de neve que resistiria aos próximos quatro dias de temperaturas bem acima de zero grau que se sucederam à nevasca. Fester foi assim apelidado por, afinal, aparentar-se com Tio Fester, ou Fester Addams, famoso personagem da Família Addams. Portando cachecol, gorro, óculos escuros, luvas e sandálias havaianas, em sua forma improvisada, seus braços foram armados com utensílios de cozinha e seu nariz era composto com a metade de uma banana. Fester era um boneco de neve pobremente arranjado e sobreviveu por dias em condições desfavoráveis numa luta vã. Fester nasceu para, estático diante de sua própria natureza, definhar em seguida. Sua vida (ou duração) foi – como a de tantos outros personagens urbanos contemporâneos, sem que causasse qualquer perturbação ou que fosse notado – fugaz e, aparentemente, desprovida de propósito.

Embargo

Lembrando um conto do Nobel de literatura José Saramago, é possível perceber que o destino de Fester já estava meio que traçado. Em *Embargo*, o personagem protagonista da trama não consegue se livrar de seu carro, em meio ao embargo petrolífero que impõe restrições à

comercialização de gasolina (situação comum em vários países, nos anos pós-crise do petróleo, na década de 1970). Nos postos de combustíveis, formam-se, com isso, filas imensas de automóveis para abastecer. O protagonista luta contra a situação inusitada de ser conduzido pelo automóvel e dele não poder livrar-se, situação que dura até o consumo de todo o combustível. É como se o personagem estivesse preso em si mesmo, em seu próprio invólucro (ou casca, lembrando o inseto gigante de *A metamorfose*, de Kafka).

O conto inicia num dia, aliás, numa noite qualquer. Quem sabe é apenas um pesadelo? Ou é uma metáfora à condição humana numa era de contradições extremadas? Neste caso, seria este um conto sobre a inevitável alienação à qual estamos todos submetidos em nossas vidas cotidianas? Não sei se o protagonista dessa história acorda do sono ou se acorda dentro do sonho. Após noite maldormida, ele se dirige ao carro e o liga e este parece acelerar e conduzir-se a si próprio. O automóvel para no primeiro posto de combustíveis por que passa. Sem controle do carro, ele aproveita para completar o tanque, que estava pela metade. Perde muito tempo por conta da longa fila de carros. É informado de que não haveria mais gasolina naquele posto pelos próximos 15 dias. Mas tem agora o tanque cheio. Parte! O carro para, mais uma vez, no próximo posto. Pensa haver algum problema no automóvel; não consegue engatar a marcha à ré para fugir da fila de carros. Só consegue seguir em frente, na fila. Pensa que o automóvel deve estar avariado ou que ele não sabe mais conduzir o automóvel. Quando chega a sua vez de abastecer, completa o tanque com um litro de gasolina, irritando o atendente. Saíra de casa para ir ao trabalho, ao escritório. Pensa que poderia ir primeiro a uma visita a clientes, ou não. Mas não consegue conduzir o automóvel a qualquer dos dois destinos.

No interior do carro, está livre, realiza todos os movimentos, mas não consegue dele sair; parece ter as costas presas ao encosto. É

desesperador estar preso ao carro e não ter qualquer controle sobre a situação. Acelera e sai da cidade. Vários postos estão com suas bombas esgotadas e vê que inúmeros automóveis já estão abandonados nas ruas, sem combustível. O carro não para. Continua a levá-lo a lugares inesperados. Consegue que volte à cidade, que pare em frente ao prédio em que mora. Não consegue ir chamar a sua mulher no terceiro andar. Está colado no carro. Consegue que a chamem, mas, para protegê-la (de algum possível contágio - a esta altura está convencido de que está doente!), não a deixa entrar no carro para ajudá-lo. Conta-lhe o que se passa. Quando ela se distancia para buscar ajuda, achando mesmo que ele enlouqueceu, ele pega a estrada. Desespera-se, chora, urina-se. Conduz o carro; deixa-se conduzir. Viaja a noite toda sem mesmo saber para onde. Chega a algum lugar ao amanhecer, numa estrada arruinada. O motor ronca poderosamente. A chuva que chovia cessa. O indicador de gasolina indica zero e o motor do carro, finalmente, morre. Abre a porta e o seu corpo escorrega para fora. Fica lá, deitado sobre as pedras. Recomeça a chuva.

Construir para “de-morar-se” na cidade contemporânea

Passa o tempo. Passa devagar, mas as transformações no campo da vida social são avassaladoras. São metamorfoses que implicam a redefinição da própria experiência do existir e relacionar-se com o outro. A experiência do construir e do habitar também se transforma. Mudam-se as rotinas do cotidiano, sempre adaptadas aos regimes do sistema político e econômico hegemônico do dia. O tempo passa. E porque passa devagar, as adaptações às novas rotinas são incorporadas *naturalmente*, geração a geração, ano a ano. Diz-se por aí: “os tempos mudam” ou “os tempos mudaram”. Geralmente, a expressão é seguida de algum lamento saudosista, de alguma referência idealizada sobre o passado. Alega-se alguma condição ideal do passado, mas sem querer

abrir mão de condições ideais do presente. Hoje, a tecnologia move a nossa existência. Literalmente, os transportes e a comunicação nos aproximam; permitem-nos percorrer os lugares e entre os lugares de forma mais rápida. Trata-se da eliminação do espaço pelo tempo. Ninguém quer voltar ao passado nesse campo. As lembranças do passado são quase todas associadas à vagareza do tempo; ao tempo gasto em atividades diárias – atividades lúdicas ou outros afazeres e prazeres –, determinadas pelo sol e pela lua, pelo dia e pela noite, e pelos meses do ano. Na vida cotidiana das cidades contemporâneas, dias e meses são partes de um calendário no qual se estabelecem as rotinas do trabalho ao longo de todo o ano, o vai e vem do cotidiano, as metas, o desejado período do ócio. O mover-se no tempo não mais muda a natureza do trabalho, as suas qualidades intrínsecas. Mudam-se metas, em função do mercado, de padrões determinados, não se sabe bem por quem. Adaptam-se instantaneamente aos requisitos do momento. São requisitos, não opções.

O tempo não é o mesmo para todos, ou melhor, a relação espaçotemporal não é a mesma: há aqui uma duração e, em certas situações, uma finitude. Dessa forma, a cidade contemporânea constitui uma comorada difusa, de temporalidades e espacialidades, com coexistências sobre o mesmo lugar, lugar de encontros desencontrados. São muitos desconhecidos juntos, num mesmo lugar! Coisas organizam tantos desencontros, de vidas que se cruzam sem nunca se encontrarem. “Coisas ... dão morada à demora das pessoas”, como diria Heidegger (1951). “Coisas” são também as construções que não são habitações. Nelas também ocorre o habitar. Dessa forma, o “construir” é em si mesmo o habitar, o estar sobre a terra, o estabelecer do “habitual”. É o encontrar da paz “na liberdade de um pertencimento”. O morar contemporâneo, por tudo isso, também se transforma. Transforma-se o seu construir. O morar não deixa de ser necessário, mas deixa de ser o ponto de apoio do que está ao lado, nos campos e vilas. Passa a ser o ticket de entrada de um grande condomínio fechado - a cidade contemporânea

-, que impõe ao citadino custos de acesso e proximidade. Modifica o seu desejo; estabelece limites, muros e cercas, reais e imaginárias. É a comorada do impessoal. O viver junto não é necessariamente o mesmo que viver juntos (covivência ≠ convivência). Heidegger situa a experiência do habitar não especificamente na casa, mas nas «coisas». Habitar é «construir» o habitual e o habitual se vive nas «coisas» ou nas "construções", no "demorar-se", na experiência do "permanecer". Morar é, dessa forma, mais do que o simples restabelecer-se para o dia seguinte. É nortear-se em função de um tempo que se move devagar e que, nesse mover-se metamorfoseia a vida social rapidamente sem que se saiba como. Sabe-se que é assim e sabe-se que mudou porque se sentem saudades! Nesse sentido do desprendimento e, depois, da busca pela restauração do passado, a ideia de modernidade não difere muito da ideia de pós-modernidade do mundo contemporâneo.

Construindo a (pós) modernidade com Kafka e Wells

Gregor Samsa, ao acordar inseto, sofre uma metamorfose, não apenas do seu corpo mas do papel que desempenha na sociedade. Ele, até ali, havia sido, embora infeliz, um orgulhoso arrimo de família, o que o obrigara a seguir a "extenuante" rotina de trabalho, como caixeiro viajante. Metamorfoseado, vê-se preso ao seu novo corpo e, devido à aberração na qual se transforma - mal consegue virar-se para sair da cama! -, é encarcerado e cuidado pela própria família no interior do seu quarto. Tal encarceramento, embora signifique libertar-se da exploração e do controle de seu empregador, também significa perder o respeito de todos e excluir-se totalmente da vida social. A sua nova condição submete toda a família, que antes dependia de seus cuidados, a inverter os papéis. Ele agora é um ser fora do padrão. A sensação de estranhamento é imediata. A sua fala de inseto, incompreensível aos humanos, é uma das muitas metáforas de seu deslocamento na sociedade. Ele compreende o que dizem, mas os outros não compreendem o que

diz. Ou ninguém agora lhe dá ouvidos. No trabalho, ele se sentia fora de lugar; fora do trabalho, ele agora se sente fora de lugar. O círculo não se completa. Para compensar e garantir a sobrevivência da família, seus parentes (pai, mãe e irmã) têm eles próprios de se inserir no mundo do trabalho, mesmo que de forma precária, ocupando-se com pequenos afazeres e alugando um dos cômodos da própria casa para estranhos. *A Metamorfose* é também da família, que desperta de sua acomodação e dependência. Samsa definha, em seu imbróglio pessoal, até conquistar total desprezo e revolta de sua própria família. Morre por inanição. Finalmente, após libertarem-se do indesejado inseto, pai, mãe e irmã seguem o seu destino, traçando novos horizontes.

Em *O Processo*, romance escrito em 1920 e publicado *post mortem* em 1925, Kafka muda a ambiência que articula cidade, casa e trabalho. Mas o sentimento de revolta, angústia e desespero, só que agora como reação a uma suposta acusação não merecida - não se sabe sequer do que se trata! -, continua. É como se Joseph K. tentasse, mas não conseguisse acordar de um sonho mau. É notável como fica clara a caracterização da vida moderna em seus aspectos vivenciais. As pessoas perdem a familiaridade provocada pela proximidade. Passam ao largo sem perceber o outro. Multidões anônimas compartilham o mesmo espaço social, sem necessariamente se conhecerem. Joseph K. não sabe quem o acusa e do quê. Não sabe a quem recorrer para esclarecer a acusação, os fatos, os procedimentos, os acessos e tudo o mais que lhe permita defender-se e livrar-se de tal pesadelo. Não sabe se pode ou não confiar na sua senhoria, na vizinha do quarto ao lado, nos colegas do trabalho, nos seus assistentes ou em qualquer outra pessoa que cruze o seu caminho. Todo esforço que faz - e, de novo, sempre agindo com certa arrogância - só o afunda ainda mais no abismo de dúvidas e desconhecimento. Sente-se perseguido pelo sistema e aprisionado em sua própria indignação, numa espécie de delírio.

Quatro décadas depois, em 1962, Orson Wells apresenta a sua versão para o cinema de *O Processo*, talvez, a essa altura, já beneficiado pelo pleno estabelecimento e pela naturalização de certo estilo de vida moderno que, no tempo de Kafka, apenas se insinuava nas grandes cidades. O filme é repleto de grandes e pequenos detalhes que ajudam a ambientar o romance num contexto de modernidade. De novo, para Joseph K., o trabalho é o centro de seu universo. A disposição das escrivaninhas em grandes salões e em linha denota a seriação do trabalho. A disposição das janelas e dos próprios edifícios no espaço externo como também a série de lâmpadas acesas ao longo da rua são indicativos de uma produção em série e de massa. Massa quer dizer que, se não somos todos iguais, somos tratados como tal. E de nós espera-se o mesmo comportamento. O protagonista preocupa-se com a possiblidade de o *processo* prejudicá-lo no ambiente de trabalho. O espaço externo é também, no filme, sempre representado como espaço vazio. Qualquer movimento é único, isolado. Mas o protagonista é um funcionário destacado na firma, um jovem promissor. Ao final do expediente, vê-se Joseph K. caminhando no contrafluxo dos demais funcionários. Talvez daí surja a sua altivez, seu senso crítico. Ele é diferenciado, um ponto fora da curva. Ele está só contra o sistema opressor. Está na contramão do sistema. Sente que pode vencer o sistema. Procura entender, procura saber sua lógica, interroga, circula nos corredores caóticos e vazios, verdadeiros labirintos do poder, nas cortes e salas. Há livros jogados por todo lado, portas e corredores desconhecidos, arquivos e gavetas desarrumadas. Há uma multidão de homens na sala onde acontece uma sessão de julgamento; nenhum faz algum sentido, mas todos parecem ter alguma voz. Ele esbraveja, esboçando um discurso defensivo e arrogante. Não parecem lhe dar ouvidos. Para as poucas personagens femininas no filme, como no romance, em especial as jovens, há sempre alguma alusão à capacidade de Joseph K. ser desejado por elas. São como coisas ao seu dispor. Isso o faz ainda mais orgulhoso. O labirinto

caótico e incompreensível é o domínio da "lei"; o espaço exterior vazio é o domínio do desconhecido, do distanciamento, do anonimato; mas o quarto onde mora é impecavelmente arrumado e limpo, o que são medidas da sua personalidade racional.

O protagonista de *O Castelo*, livro que Kafka deixou inacabado, não é menos orgulhoso. Foi contratado por algum figurão do castelo, mas não se sabe bem por quem. Chega numa terra estranha, uma cidadezinha, dominada pelos poderosos do castelo. Lá ninguém questiona a lógica do poder. Tudo parece ter uma intrincada lógica burocrática, mas não fica claro quem realmente exerce o poder. É difícil de entender. As alusões aos senhores do castelo são vagas; eles entram e saem da hospedaria, que é exclusiva deles. Parecem ser cheios de privilégios. Há algum conde inacessível e muitos outros que poderiam esclarecer sobre o seu problema. Ele tenta conversar com um ou com outro; espera por horas e dias; anda de um lado para o outro com muitas perguntas sem respostas. Se não dizem o que tem de fazer para iniciar o seu trabalho como agrimensor, também não dizem que não o faça; mas não sabe o que deve fazer. Alguém que vem e vai ao castelo lhe diz que não há necessidade de seus serviços. Ele tem ajudantes ao seu dispor, sem muita função. Foi para ficar. Não sabe se fica ou se parte; se está empregado ou não; se está demitido ou não. De novo, as mulheres parecem por ele se interessar. É algo que se repete nos protagonistas de Kafka (mas talvez se refira ao que acha de si o próprio autor). Não tem o que fazer a não ser indagar e procurar acesso ao poder, para que os fatos se esclareçam. Nada! Passa o tempo, vai ficando, recebe atribuições formais sem ter de cumpri-las. Quer subir ao castelo, mas todos os que aparentemente detêm algum poder mais confundem do que ajudam. O livro termina nesta busca incansável sabe-se lá pelo quê.

A metamorfose do "construir" contemporâneo em Kafka

A quase que completa falta de controle sobre o nosso destino - como no conto de Saramago - é recorrente em narrativas modernas. Em Franz Kafka, este é quase sempre o mote principal. Gregor Samsa, em *A metamorfose*, transformado em inseto gigantesco, nada pode fazer para mudar o seu destino; Joseph K., em *O processo*, acusado sabe-se lá de que, também não; ambos nem mesmo conseguem compreender o que está acontecendo e como é possível acontecer o que está acontecendo. K., em *O Castelo*, também não consegue contornar o labirinto do poder e ter acesso a quem supostamente o empregou; não sabe, nem sabem, sequer, quem o fez. Em todas as situações, a fluidez do tempo esbarra na fixidez do espaço onipotente: um quarto numa típica casa na cidade (e uma cidade lá fora), o labirinto de corredores e salas desconexas de tribunais, o contorno e os caminhos desconhecidos para o castelo.

Nas três situações, o protagonista de Kafka tem um quê de petulante e desafiador. Rebela-se contra o sistema que o submete. São o emprego de caixeiro viajante e a relação com o chefe e a firma que o atormentam; é o processo que sofre no interior de um sistema arcaico, burocrático e autoritário, sem cara, que também compromete as suas funções no trabalho, este seriado e impessoal; é o contratante dos serviços, que dispõe de poder inquestionável ao qual o agrimensor K. não tem acesso. Gregor Samsa, Joseph K. e K. dão voltas e voltas, buscando entender a situação na qual se encontram, sem respostas. Usam de todo o seu intelecto e habilidades na tentativa de solucionar o problema que os aflige, sem sucesso. A normalidade da vida cotidiana sofre repentina e inesperada mudança, causando perplexidade. Diante dos ditames da estrutura que os domina, os protagonistas de Kafka perdem protagonismo para a complexa trama de fatos, voltas e reviravoltas. Indicando o final anti-heroico, o seu brilhantismo não permite que eles circundem o

problema e são, no fim, vencidos por uma estrutura invisível, instalada no cotidiano moderno. Seu fim não pode ser outro: a trágica derrocada. Em dois dos três romances, o protagonista morre ao final. Gregor Samsa definha até a morte por desnutrição; Joseph K. é morto por agentes do sistema, sem saber por quê. Em *O Castelo*, romance inacabado, também publicado postumamente, é provável que, do jeito como a estória se desenrola, se Kafka a tivesse concluído, ele também teria matado K. no final. De qualquer forma, K. não consegue ter a vida que deseja e quanto mais tenta desvendar os mistérios do poder do Castelo, mais complica a sua situação e a de todos ao seu redor.

A vida para os personagens deste romance e dos dois outros é como uma prisão, mas, embora seja possível se rebelar contra as condições que garantem este estado de coisas, não é possível vencer o sistema. A luta entre o indivíduo - uma espécie de anti-herói, por mais habilidoso que seja -, e o sistema de poder estabelecido é por demais desigual e incompreensível. Ou se aceita essa condição como um dogma, ou se dobra diante de seu poder. Mas é aí que está o problema: enquanto o embate está em curso, nunca se sabe se a vida ficará melhor dentro ou fora dessa prisão. Esse embate representa a busca eterna por algo que não existe ou não existe mais (às vezes, o algo idealizado se encontra em algum lugar do passado). Na modernidade, a insatisfação e a angústia, sempre presentes diante de sucessos ou fracassos, não têm respostas diante das incertezas do cotidiano.

The Addams Family - construindo padrões e diferenças

A Família Addams é um clássico, conhecido da maioria. Quem nunca ouviu falar de Mortícia e sua apaixonante relação com Gomez? A excêntrica família é a antítese da família americana e oferece uma satírica narrativa muito própria como ironia e alternativa aos valores estabelecidos e ao *status quo*. A família - um pai, uma mãe, uma avó,

um tio, um mordomo, um casal de filhos e uma mão (“a coisa”) - não são particularmente maus. São pessoas do bem, com hábitos e pensamentos próprios, mas que causam muito estranhamento para vizinhos e visitantes. A família é macabra, mora vizinha a um cemitério e a um pântano, cultua feitiçarias e tem hábitos estranhos com o além. Cada personagem tem suas próprias características: o mordomo, enorme e desajeitado, é um fiel servente, que cuida da casa e das crianças; a avó tem características mórbidas, adora as poções mágicas, luta com jacarés, mete-se frequentemente em confusões; a filha está sempre de preto, é sádica, fã do Triângulo das Bermudas, gosta de aranhas e de torturar animais; o seu irmão, sempre de camisa listrada, é um gênio, inventivo e engenhoso, que confecciona brinquedos perigosos. Há outros personagens que aparecem aqui e ali, mas são estes os principais.

Tio Fester, além de ser um dos personagens centrais da Família Addams, é, por certo, dos mais divertidos e bizarros. De boa natureza, é um solitário que venera os sobrinhos. Usando seu permanente casaco preto, seus olhos fundos e escuros e a careca se destacam em seu corpo entroncado. Tem por costume banhar-se com água fervente, pescar com uso de dinamite, acender lâmpadas com a eletricidade de seu corpo, alimentar plantas carnívoras com plasma de sangue, trancar-se no guarda-roupas para pensar e outras bizarrices. Sente prazer com suas frequentes enxaquecas, especialmente quando busca aliviá-las apertando a cabeça entre pranchas. Diverte-se caçando com seu falcão, que mantém em cima do telhado.

A comédia, cujos personagens e primeiras histórias foram criados por Charles Addams, um cartunista de tirinhas do The New Yorker, ainda nos anos 1930, depois virou seriado de TV, filmes, animações, musicais, livros, brinquedos, jogos eletrônicos, bonecos etc. Em sua inocente boa vontade diante da maldade alheia, oferece uma visão irreverente acerca do mundo do trabalho, da vida familiar, do cotidiano

da criação dos filhos, e dos relacionamentos com parentes e amigos. A feliz família tem práticas e rotinas inofensivas, mas para vizinhos e visitantes estas parecem ser estranhas, desagradáveis e assustadoras. A família Addams e o tio Fester são um alento, uma narrativa alternativa que insere pessoas gritantemente diferentes num mundo de padrões rígidos, estabelecidos a partir de dogmas quase sempre relacionados ao exercício e à manutenção do poder.

Desigualdade em NYC - a cidade-grife

A cidade de Nova York abriga o maior centro financeiro do mundo, genericamente conhecido por Wall Street. É o centro do poder econômico do país mais poderoso do globo. Mas tanto poder não diz nada acerca da gritante desigualdade, visível por todos os lados e em cada um de seus cantos. A cidade de Nova York tem, em 2017, aproximadamente 8,5 milhões de habitantes, distribuídos em cinco burgos, sendo Manhattan o mais denso deles, com pouco menos de dois milhões de habitantes. Na cidade da "congestão", como diria Rem Koolhaas em seu clássico "Nova York delirante", há densidade de pessoas, de prédios, e de atividades diversas que ora se apresentam em áreas específicas da cidade, ora se espalham. As atividades comerciais, em particular, se distribuem por todo lado, até dentro dos edifícios. Esta corresponde a uma das características do que Koolhaas chama de "grandeza" (ou *bigness*). Várias outras ideias do conhecido arquiteto originaram de sua experiência e da sua análise da cidade, como a da "cidade genérica", que diz respeito à forma como lá (muitas vezes de lá) se reproduzem estruturas urbanas que também marcam muitas outras cidades neste mundo em crescente globalização (e padronização). Tudo, assim, se torna um pouco do mesmo, por todo lado. Nasceu também, muito tempo antes de sua utilização generalizada pelos arquitetos contemporâneos, a ideia de "lobotomia" - que diz respeito à relação entre exterior e interior dos edifícios, um voltado para a dinâmica da cidade, outro para as funções

que devem desempenhar ou a que devem servir -, característica de seus arranha-céus desde as primeiras décadas do século XX.

A cidade de Nova York sempre foi midiática, um conhecido centro de entretenimento, compras e visitação. “Cidade que nunca dorme”, “Big Apple” e “I ♥ NY” são conhecidos slogans promocionais associados à cidade. A cidade também é conhecida por meio de conhecidas canções, filmes, monumentos e edifícios. Nova York, um tanto tardiamente, mesmo porque já possuía um enorme portfólio de edifícios icônicos, de vários estilos (ecléticos, neoclássicos, neogóticos, modernistas etc.), nas últimas duas décadas, tem construído importantes marcos da arquitetura e do urbanismo contemporâneos. Trata-se de arquitetura espetacular. Um marco temporal importante foi o ano de 2001, com os ataques de 9/11. Desde então, largas somas de investimentos têm sido alocadas na (e pela) cidade num esforço de reconstrução e renovação urbanas. Como em outras cidades do mundo, esse processo já vinha em curso, embora lentamente, desde antes. Mas o trágico evento acelerou um processo de rápida transformação e nova modernização da cidade como um todo, não apenas do próprio sítio das torres, hoje conhecido como *Ground Zero*, onde se distribuem obras de famosos arquitetos e escritórios de arquitetura (como SOM, Richard Rodgers, Fumihiko Maki, Santiago Calatrava etc.). Assim, espalham-se pela cidade novos boulevards, promenades ou passeios, em especial ao longo do Hudson River, no East

River e no South End, também nas bordas do outro lado, no Brooklyn e no Queens (até em Hoboken e Jersey City, do outro lado do Hudson, na Nova Jersey); espalha-se também uma constelação de novos edifícios icônicos, construídos pelos mais famosos arquitetos contemporâneos, os mesmos que atuam nas principais cidades mundiais (como Bjarke Ingels, KPF, Rafael Viñoli, Zara Hadid, Cesar Pelli, Frank Ghery, Jean Nouvel, Norman Foster, Herzog & de Meuron, Bernard Tschumi, Renzo Piano, SANAA, I.M.Pei, Richard Meier, Christian de Portzamparc, Diller Scofidio + Renfro, e muitos outros) (Valença, 2016). O Central Park, imenso verde incrustado na metrópole, hoje oferece inúmeras áreas de recreação e repouso, tendo sido esterilizado da presença de "vagabundos", uma referência jocosa para os pobres urbanos em situação de rua, que vagavam no local, principalmente à noite.

De tudo isso, resulta que a cidade tem um custo de vida muito elevado. Os preços e aluguéis dos imóveis estão entre os mais caros do mundo. Porém, nas ruas, circulam pessoas de todas as classes, etnias, cores e nacionalidades. É a cidade mais diversa do mundo. Em parte, esse fenômeno ocorre por conta de sua tradição histórica de recepção aos imigrantes, desde o século XIX; em parte devido à distribuição pela cidade de vários grandes conjuntos habitacionais verticalizados, com múltiplas torres, construídos por cooperativas habitacionais, empresas privadas sem fins lucrativos, e pela pública municipal NYCHA, a New York City Housing Authority, que disponibilizam imóveis com aluguéis sociais subsidiados. Mais de 500 mil pessoas residem em moradia social na cidade de Nova York. Destaque-se também o metrô de Nova York, um dos maiores do mundo, que embora um tanto degradado, barulhento e sujo, oferece transporte público de qualidade para todos os burgos.

Em suas áreas mais densas, os enormes edifícios são construídos no alinhamento da calçada. Estas últimas têm, de alguma maneira, de ser atrativas. A atração deve-se à largura das calçadas e à disposição de

pequenos e nem tão pequenos serviços e comércios no andar térreo que se abrem para o espaço público, criando uma dinâmica urbana de muita integração e movimentação, dia e noite. Outra característica importante é a pulverização de estações e linhas do metrô, principalmente na direção norte-sul. Em Manhattan, como insistia Woody Allen, anda-se a pé. Anda-se também de táxi, Uber, Limos. Não há onde estacionar; ou há, a preços exorbitantes. Pequenos espaços são sempre bem aproveitados com espaços públicos, formando pequenas praças. Há comércio de rua, a maior parte regularizada, por todos os lados. São vendedores de *hot dog*s, frutas, artigos de vestuário, perfumes, castanhas, entre outros. Há *food trucks*. Há artistas de rua, com suas performances ao vivo. Bares, restaurantes e cafés proliferam por todos os lados, numa cidade onde o trabalho se estende na vida social, em *happy hour* e, até, noite adentro. Os visitantes não são meros observadores; são partícipes dessa dinâmica "delirante". Não obstante a sua desigualdade gritante, a cidade de Nova York é reconhecidamente uma cidade diversa, vibrante e pulsante. A cidade mais rica do mundo é também uma cidade cheia de contradições!

Homelessness, a situação de rua em Manhattan

O problema da população de sem-teto, ou mesmo daqueles que vivem em situação de rua, prolifera nas grandes cidades do planeta. Nos

EUA, no entanto, o problema é particularmente grave em Nova York e em Los Angeles que, juntas, concentram 1/5 da população de sem-teto do país. Na abastada e contraditória cidade de Nova York, há mais de 60 mil *homeless*, incluindo moradores de rua que perambulam para lá e para cá, dia e noite. São mais negros e latinos, mas há também muitos de cor branca. Numa contagem em um dia de fevereiro de 2015, 58.284 desses cidadãos pernoitaram nos 152 abrigos públicos e privados existentes na cidade. Desses, 41.799 formavam famílias, incluindo 24.524 crianças. Em abril de 2017, o total da população de sem-teto a pernoitar nos abrigos havia subido para 61.277. De acordo com a Coalition for the Homeless, nos últimos 10 anos, o número de pessoas sem-teto cresceu quase 80% na cidade. Além destes, estima-se que, mesmo em rigoroso inverno, mais de 3,000 pessoas durmam nas ruas, aproximadamente 60% das quais em Manhattan. Os números variam de acordo com a fonte, com o dia, com a estação do ano. É quase impossível fazer um censo ou uma contagem de uma população que entra na cidade e dela sai, que frequenta ou não os abrigos públicos, que circula livremente por parques, praças, estações de metrô, cantos de rua, que lota as cadeias públicas, que enche os serviços hospitalares de emergência, que morre muitos anos antes do que deveria. O consenso é de que os números oficiais são, no geral, subestimados e que a população dos sem-teto aumenta a cada ano na cidade (Kim, 2016).

Os que vagueiam empurrando seus carrinhos cheios de seus pertences e/ou puxando malas, constroem abrigos próprios provisórios em algum canto obscuro e opaco da cidade, onde sua visibilidade diminui e sua presença pode ser tolerada por passantes e autoridades policiais e sanitárias, especialmente à noite. No alvorecer da cidade, voltam a circular; desobstruem as passagens; desobstruem a paisagem. As pessoas em situação de rua provavelmente tiveram passagens pelos abrigos. De lá saíram por descumprir alguma de suas regras. Muitos não conseguem acesso aos abrigos devido às enormes filas de espera e à dificuldade de

enquadramento aos requisitos legais. Muitos, por já terem passado pelos abrigos, não querem mais ter acesso a tal benefício devido às muitas restrições, como toque de recolher, proibição de visitas, proibição de consumo de drogas e bebidas alcoólicas etc. Indivíduos com histórico de violência, envolvimento com crime, em particular relacionado ao tráfico de drogas, não são admitidos nos abrigos, embora haja outros programas públicos, de menor escala, que visam aliviar o problema.

São muitos os motivos elencados na literatura especializada como justificativa da existência de tantos sem-teto em país e cidade tão ricos. O primeiro é o desemprego, mas também os altos preços dos aluguéis e o alto custo de vida na cidade das "oportunidades" (principal porto da imigração aos EUA no passado). Há no sistema de proteção da cidade, vivendo nos abrigos - que são teoricamente ou idealmente uma espécie de moradia provisória de transição para uma outra permanente - pessoas formalmente empregadas que não conseguem pagar o aluguel. Uma pessoa trabalhando em tempo integral com rendimentos com base no salário mínimo nacional (em 2017 = US$7,25 a hora) não tem como pagar aluguel e demais despesas no contexto da cidade. Além desses fatores, a literatura também indica a falta de disciplina de alguns indivíduos, problemas com a lei, adição a drogas e álcool, violência doméstica, problemas mentais e insuficientes políticas públicas de garantia do direito à moradia.

A moradia nos abrigos, não só pelo estigma associado a estes, mas também pelas condições gerais da vida cotidiana dos abrigados, dificulta a reintegração do sem-teto no mercado de trabalho. Estatisticamente, quanto mais tempo um indivíduo ou mesmo uma família permanece em um abrigo, mais difícil será a sua saída do sistema. Muitos já estão debilitados em sua saúde ou já estão fora do mercado de trabalho há muito tempo, o que dificulta a sua reinserção. Alguns dos 152 abrigos da cidade, mesmo diante de rigorosa inspeção das autoridades instituídas,

encontram-se em péssimas condições de funcionamento. Degradados, estão empestados de ratos, baratas e percevejos de cama (ou *bed bugs*, conhecida praga da região). Há problemas de higiene, assistência à saúde e segurança que afetam, em particular, as crianças. O cuidado com as crianças exige atenção integral dos próprios pais, dificultando a rotina de trabalho ou mesmo a busca por trabalho, mais ainda nos muitos casos de pais e mães solteiros. A cidade não é justa; a vida para esses cidadãos não é nada fácil.

O problema vem de longa data, mas uma primeira "comissão" para lidar com os sem-teto só foi estabelecida em 1991. Foi também criado o New York City Department of Homeless Services (DHS) que promove e gerencia vários programas. Estudos indicam que a manutenção de abrigos exige mais recursos públicos (algo em torno de US$900 milhões do orçamento da cidade, em 2015) do que as soluções mais definitivas, devido à necessidade de realizar despesas adicionais com a população de abrigados, as quais não são contabilizadas, como com o tratamento de saúde (inclusive mental), a assistência social, a manutenção da ordem pública, o sistema prisional, o judiciário etc., que não são contabilizadas. A cidade de Nova York conta com uma sólida política habitacional de suporte aos mais pobres, a maior e mais inclusiva de todo o país. É, em parte, o que permite a circulação na cidade de população tão diversa e mista. No entanto, o setor está estagnado ou mesmo declina há décadas, enquanto a população da cidade, mais ainda a de pobres, cresce ano a ano.

É na cidade de Nova York onde se encontra o mais elaborado sistema de proteção e suporte ao direito à moradia nos EUA. Diante de reduzida oferta no mercado e da "desregulação", os preços dos aluguéis são impensáveis para um trabalhador comum. Mais da metade do estoque disponível de moradias para aluguel da cidade segue alguma forma de regulação (ou controle ou estabilização - *rent-control* ou *stabilazation program*), mas essa proporção já foi muito maior. Esses programas foram

iniciados por iniciativa do governo federal, desde os anos 1930, e, no pós-segunda guerra, passaram para jurisdição do estado e da cidade. Hoje, a lei do inquilinato em vigor é estadual, mas esta garante todos os contratos e condições celebrados sob leis anteriores. Ano a ano, os proprietários vão conseguindo liberar os contratos sobre as suas propriedades da regulação das leis do inquilinato do passado. É o que chamam de "desregulação". Há grandes senhorios na cidade, muitos deles corporativos. Em Nova York, mais de 2/3 dos 3,4 milhões de imóveis são alugados. O sistema de regulação diz respeito, em grande medida, a edifícios construídos no passado, em particular antes da década de 1970. Mais recentemente, o programa habitacional, muito criticado, conhecido como 80/20, oferta isenção ou redução de impostos e financiamentos para empreendedores que mantenham 20% das unidades construídas para aluguel a preços controlados (*affordable rent*). A contestação dos movimentos sociais é de que a definição de "*affordable*" é por demais fora do poder de compra das rendas dos pobres urbanos. A redução do estoque de unidades habitacionais com algum tipo de regulação dos aluguéis é também um forte agravante do problema dos sem-teto na cidade.

A cidade de Nova York mantém também 334 conjuntos de edifícios, com 178.000 apartamentos, distribuídos por toda a cidade, para aluguel social. O programa é mantido pela NYCHA (New York City Housing Authority). Mesmo com tal oferta, há quase 250 mil famílias em fila de espera, mas apenas 5 mil apartamentos são liberados ao ano. A instituição tem procurado mudar a má fama dos conjuntos, quase sempre de larga escala, com investimento em conservação e reforma dos edifícios, policiamento próprio e, mais importante, com uma política draconiana de análise dos proponentes e com despejo, no caso de descumprimento das cláusulas do contrato, inclusive comportamento antissocial. NYCHA é também uma das organizações - a outra é a New York City Department of Housing Preservation and Development (HPD)

- a gerenciar o programa federal chamado de Section 8, que distribui *vouchers* para pagamento de aluguel para famílias necessitadas. A cidade tem o maior programa de *vouchers* do país. Em 2015, havia 130 mil famílias e 38 mil senhorios atuantes no programa. Mesmo assim, mais de 120 mil famílias continuam na lista de espera (Kim, 2016). O prefeito de Nova York, Bill de Blasio, no exercício para o período 2014-17, fez sua campanha prometendo diminuir as desigualdades sociais, inclusive amenizando o grave problema de moradia na cidade. A solução segue muito lentamente, com a promessa de construção de mais 700 unidades habitacionais sociais ao ano. Há também alguns outros programas e esquemas menores de apoio e promoção de políticas habitacionais, voltados para situações específicas, como em casos de crianças e adolescentes vítimas de violência doméstica, alcoolismo, adição a drogas, doenças mentais, residências para idosos, reintegração de ex-detentos etc. E há instituições privadas, sem fins lucrativos, como grandes cooperativas habitacionais, que atuam no setor ofertando moradia a baixo custo, em maneira similar à NYCHA.

O tempo, o espaço e o cotidiano em qualquer lugar

Tempo e espaço são conceitos fundamentais para quem tenta compreender o cotidiano contemporâneo e como este, embora tenha uma ancoragem no passado, projeta-se para o futuro. O que garante tal ancoragem e tal projeção são as estruturas sociais, que são também

produções espaciais, como aquelas que se manifestam por meio de instituições formais (governos, escolas, igrejas, partidos, associações, corporações, mídia etc.) e informais (famílias, grupos de amigos, torcidas de futebol e de outros esportes, grupos nas redes sociais etc.). Assim, tanto o tempo quanto o espaço são limitadores ou delimitadores da existência humana.

Torsten Hägerstrand, em seu trabalho seminal, na década de 1960, utiliza o conceito de *percurso* ou *caminho de espaço-tempo* (*space-time path*) para com ele demonstrar que todos sofrem restrições em suas possibilidades de mobilidade no tempo e no espaço em função de suas capacidades e habilidades (necessidades e funções biológicas como dormir, caminhar, correr); em função da necessidade de interagir com outros e com coisas, tendo com isso de combinar horários e lugares de encontros e de utilizar certos materiais e equipamentos; e em função do dever de relacionar-se com a autoridade, que impõe limites a acessos e possibilidades. O *percurso* define, assim, padrões e rotinas diários e, no longo prazo, na linha de vida. Há consumo de tempo no movimento no espaço e vários são os constrangimentos para que este movimento aconteça. O sono restringe o tempo, os transportes e infraestruturas viárias disponíveis restringem o espaço. Na relação com os outros, deve-se estar em certos lugares em certas horas (em reuniões de trabalho, nas festividades e em outros acontecimentos) e não se pode estar em certos lugares a qualquer hora (no banco, no supermercado, na escola, na casa dos outros etc.). Para diferentes indivíduos e comunidades, há variadas escalas de tempo e espaço. Assim, o *trajeto* de cada um segue *projetos*, e *interseções* entre diferentes trajetos produzem *momentos* ou *situações* (Gama, 2007). Tempo e espaço são assim recursos e, ao mesmo tempo, constrangimentos e relacionam-se a valores e condições sociais e a possibilidades de escolha.

A realidade tempo-geográfica de cada um, no cotidiano ou no seu projeto biográfico (ou ciclo vital), segue a natureza do seu corpo. Este impõe limites ao comportamento, à capacidade de movimento e à própria percepção. No geral, as pessoas dedicam quase todo o seu tempo à reprodução de rotinas preestabelecidas. Thrift (1977) indica haver, para Hägerstrand, oito condições fundamentais para permitir ou restringir o movimento no espaço e tempo. As pessoas e, também, algumas coisas, como casas, são indivisíveis; isso significa que não podem estar em dois lugares ao mesmo tempo. A vida tem uma extensão limitada, como também as coisas têm uma vida útil; a finitude da vida significa que tempo é um recurso escasso. As pessoas têm habilidades limitadas, o que quer dizer que, no geral, só podem realizar uma tarefa de cada vez. As tarefas possuem durações específicas. O movimento no espaço requer dispêndio de tempo. Há uma limitada capacidade de «acondicionamento», ou seja, dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo. As unidades espaciais têm contornos externos limitados. Há, no geral, um enraizamento em situações do passado, que são determinantes para estabelecer os percursos no presente.

Por conta de todas essas condições e restrições, para que haja tanto uma copresença ou uma existência comum na cidade, os *caminhos* precisam ser ajustados mutuamente. As *interseções* podem se tornar *situações* que podem vir a forjar interações ou convivências. É também dessa forma que o cotidiano se conecta com o desenvolvimento das instituições sociais. Não obstante a simplicidade dos conceitos de espaço-tempo de Hägerstrand - são por demais deterministas, lineares e estanques -, eles possibilitam estabelecer uma visão realista para muitos dos problemas e das dinâmicas do cotidiano, em particular do ponto de vista do indivíduo. Não obstante, não permitem entender que muitas *interseções* significam apenas que há uma copresença sem correspondências na cidade. A cidade é um ajuntamento de várias durações. Há vidas e mundos que nunca se encontram, mas que se estabelecem sobre

o mesmo espaço, cada qual com seus próprios ritmos e alcance. É um tanto como, no romance de China Miéville, as duas cidades (ou três, ou muitas mais) sobrepostas e a obrigação dos cidadãos de cada uma delas de “ver” e “desver” a outra.

Fester no tempo - fechando um raciocínio

A metáfora da autoimposta prisão é um conceito moderno. A prisão em si mesmo significa a luta por liberdade diante de uma estruturação da vida social que amarra e conduz o cotidiano dos indivíduos. Significa a situação diante da qual muitos, senão quase todos de nós, nos demoramos a perceber o quanto alienados somos, o quanto dependentes somos de estruturas preconcebidas e dominadas (por outros), o quanto escravizados a estas as nossas rotinas estão. Não é fácil fazermos alguma coisa para nos ver livres de tal prisão. Não é possível sabermos ao certo se o que fazemos é libertário ou alienante. É uma vida dentro de uma casca que não nos pertence; é um embargo à vida; é uma vida que se esvai. É Fester! A estruturação social, contraditoriamente, metamorfoseia-se mais rapidamente do que conseguimos captar. A adaptação à mudança é uma condição de vida ou morte no cotidiano. Significa, por exemplo, estar ou não inserido no mercado de trabalho. O tempo passa sem que se percebam os efeitos das transformações sociais. Os indivíduos adaptam-se automaticamente, pouco a pouco, sem perceber. Depois, ocupam-se na busca por algo que não existe mais (ou nunca existiu).

Os mais de 60 mil moradores de rua nas ruas da glamorosa cidade de Nova York criam espaços de distinção. São espaços de alteridade, construídos todos os dias, de forma improvisada e itinerante, que são frequentemente negados pelas autoridades e pelos citadinos que passam ao largo. Movimentam-se pela cidade, como se tivessem outra opção. Os outros que passam "veem", mas, quase que instintiva e imediatamente, "desveem". No entanto, eles estão lá. Ao mesmo tempo em que a RUA é para eles um espaço de reclusão, a RUA – ou melhor, os cantos e as sombras que lhes são permitidos – é também a "construção" do seu "de-morar-se", a sua redenção.

Tudo é muito rápido e passageiro (depois que passa!). A perda da familiaridade, a sensação de distanciamento do que antes parecia habitual, é um tema recorrente na contemporaneidade, tanto moderna quanto pós-moderna. A vida social dissocia-se da família nuclear e estendida, da escala plausível, de distâncias conhecidas, da vila ou bairro onde todos se conhecem, até da consanguinidade de certas relações. Tal ruptura passa a conviver com o anonimato das ruas, o desconhecido, o impessoal, o inesperado, o risco, a indeterminação sobre o futuro. As pessoas são mutuamente indiferentes. A treva modernista, iluminista, não é mais um castigo dos céus ou o da terra, o da natureza contingente, mas é, principalmente, um castigo imposto pelas próprias relações sociais cotidianas. O desconhecido mora ao lado; sente o seu cheiro; esfrega no seu ombro na multidão; ecoa seu canto despreocupadamente. Estes estereótipos da diferença oportunizam encontros desencontrados, insatisfação e angústia. Buzinas, roncos de motor, música alta... O desconhecido pode ser um incômodo, a origem de muitas desconfianças, inseguranças, preconceitos.

No mundo contemporâneo, a cidade é o invólucro de inúmeras relações distantes, mas o que importa é saber se o invólucro pode virar pele, não prisão.

Referências

Gama, António. Uma revisitação à time-space geography: a geografia do tempo e a teoria social. (99-112). In: Alina Esteves (Org.). *Geophilia - O sentir e os sentidos da geografia*. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos da Universidade de Lisboa, 2007.

Heidegger, Martin. *Construir, habitar, pensar.* n.d., 1951.

Kafka, Franz. *A metamorfose e O veredicto.* (Trad.: Marcelo Backes). Porto Alegre: L&PM, 2010. [1912]

Kafka, Franz. *O processo.* (Trad.: Modesto Carone). São Paulo: Companhia das Letras, 1997 [1925].

Kafka, Franz. *O castelo.* (Trad.: Modesto Carone). São Paulo: Companhia das Letras, 2000 [1926].

Kim, Salley. Preventing shelternization: alleviating the struggles of homeless individuals and families in New York City. *Fordham Urban Law Journal*, v.42, n.4, 1019-1062, 2016.

Koolhaas, Rem. *Nova York delirante. Um manifesto retroativo para Manhattan*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

Miéville, China. *A cidade & a cidade*. São Paulo: Boitempo, 2014.

Saramago, José. *Objecto quase*. 1978.

Thrift, Nigel. *An introduction to time-geography.* (CATMOG 13.) London: Institute of British Geographers, 1977.

Valença, Márcio Moraes. *Arquitetura de grife na cidade contemporânea: tudo igual, mas diferente.* Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

Heidegger e o espaço: da compreensão tradicional à fenomenológica-existencial

Profa. Maria Lucivane de Oliveira Morais

UNIOESTE, Campus de Toledo, Paraná

A obra Ser e tempo de Martin Heidegger foi publicada no ano de 1927, possibilitando a retomada da pergunta pelo sentido do ser que fora esquecida e/ou tratada de maneira inadequada pela tradição metafísica. Suas análises possibilitaram a construção de uma ontologia fundamental embasada em dois subprojetos: analítica existencial e hermenêutica da facticidade.

Dentre as temáticas abordadas cita-se a análise ontológica do espaço que irá perpassar suas várias obras sem que, no entanto, tenha sido objeto de interesse de uma reflexão específica. No §22 se encontra uma importante crítica sobre as compreensões elaboradas pelas ontologias regionais sobre o espaço e sua definição como um ente constituído por propriedades que o permitem quantificá-lo, medir, transformá-lo, dentre outras ações objetivas, imediatas e utilitárias.

Estas compreensões do espaço se situam no plano ôntico, entretanto, o que Heidegger busca é a construção de um pensamento ontológico, por isso, o coloca no plano ontológico-existencial, definindo-lhe como uma estrutura existencial do ser-aí que o experimenta fenomenalmente (na forma de espacialidade), afinal o ser-aí é no mundo, ou seja, um ser-no-mundo dotado pelo caráter de possibilidade que imediatamente e de maneira abrupta é lançado no "aí" do mundo, tendo seu projeto existencial delimitado por sua atitude em relação ao espaço.

A justificativa para o delineamento de reflexões pautadas na fenomenologia de Heidegger provém da necessidade de demonstrar como essa obra contribui com os estudos desenvolvidos pelas ontologias regionais especialmente, a Geografia, na qual o espaço é corriqueiramente tratado. É importante frisar que não se pretende esgotar tais análises, tampouco tecer respostas definitivas sobre essa temática que há séculos intriga pesquisadores, filósofos e outros interessados.

Em meio aos resultados obtidos, destaca-se que Heidegger nos possibilita pensar o espaço por meio de uma experiência fenomenológica-existencial, promovendo avanços para além dos estudos ônticos produzidos que permanecem a um passo da experiência ontológica fundamental do espaço.

Projeto filosófico heideggeriano

Antes de se discutir propriamente a problemática do espaço, faz-se necessário compreender alguns aspectos gerais da fenomenologia heideggeriana, tarefa que foi dedicada a esse primeiro subitem.

O filósofo alemão Martin Heidegger considerado um dos mais importantes do século XX, dedicou sua obra *Ser e tempo* à reabilitação da questão do ser, afirmando que ela fora tratada de maneira inadequada e/ou insuficiente ao longo da tradição metafísica e acabou sendo esquecida em virtude das afirmações de que o ser é o conceito mais universal, indefinível e evidente por si mesmo a fim de desmotivar qualquer retomada da temática (INWOOD, 2004).

Esta afirmação nos permite ver que a ontologia tradicional se esqueceu do ser do ente, tomando equivocadamente o ente pelo ser e vice versa, sem com isso alcançar uma experiência ontológica originária. Ao se dispor a superar tais limites recolocando a questão do sentido do ser, Heidegger produziu uma ontologia fundamental que questiona o caráter ontológico do ser, liberando-o de seu velamento ou obstrução,

alcançando a “verdade do ser” e não apenas a verdade do ente como a ontologia tradicional houvera realizado (PASQUÁ, 2015)

Tal interpretação é apresentada no capítulo inicial de Ser e Tempo em seu §1:

> E o que outrora se arrancou, num supremo esforço de pensamento, ainda que de modo fragmentado e tateante aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado. E não só isso. No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser, como lhe sanciona a falta.
>
> [...] o que, num sentido extraordinário, se mantém velado ou volta novamente a encobrir-se ou ainda só se mostra “distorcido”, não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes. O ser pode encobrir-se tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e de seu sentido se ausentam. O que, portanto, num sentido privilegiado e em seu conteúdo mais próprio, exige tornar-se o fenômeno é o que a fenomenologia tematicamente tomou em suas “garras” como objeto. (HEIDEGGER, 2013, p. 75).

Portanto, para Heidegger era evidente que a ontologia tradicional tratou o ser como um ente simplesmente dado, constituído por determinações ônticas, com definições pré determinadas ficando a um passo da experiência ontológica fundamental, pois a compreensão do ser estava voltada ao ente implicando em um erro metodológico, culminando em uma não tematização suficiente em torno da interpretação do sentido e conteúdo do ser.

O processo de destruição da ontologia tradicional era necessário para que o ser do ser-aí fosse desvelado ou liberado de suas obstruções ressurgindo na medida em que fossem questionados o “ser do ente, o

ente, o sentido do ser". Aos olhos do filósofo, a fenomenologia seria a possibilidade necessária para superar essa problemática porque se direciona àquilo que o ente vela e encobre naturalmente: seu ser.

Para tanto, o ser-aí deverá ser interrogado antes de qualquer outro ente, permitindo a compreensão da questão do ser, que abrange três primados: "ôntico – apenas existe; ontológico – ao existir ele compreende o ser; ôntico-ontológico – é condição de possibilidade de todas as ontologias" (FRANCK, 1998, p. 24).

O método fenomenológico possibilitou a contraposição necessária entre o ser e o ente, dando origem a ontologia fundamental que, apoiou-se em dois subprojetos distintos, mas complementares: a hermenêutica da facticidade e a analítica existencial que conjuntamente possibilitaram a análise do ser-aí, esse ente que somos nós mesmos cuja essência está em ter de ser e em sua existência permeada por múltiplos modos de ser em mundo dotado de possibilidades (HEIDEGGER, 2003).

O ser-aí é desde sempre lançado de maneira abrupta no espaço, sem que tenha qualquer determinação natural e enquanto ser histórico tem no mundo sua orientação, por isso, a expressão ser-no-mundo aponta para uma rede significados articulados que, por sua vez, dão sentido a existência, absorvendo-o em uma rede pré-compreensões que orientam os possíveis e diferentes modos de ser.

A hermenêutica da facticidade possibilita o esclarecimento sobre o modo como compreendemos e questionamos o sentido do ser, permitindo abordar, interrogar e explicitar a existência do ser-aí que é compreendida apenas a partir de si mesma. Desse modo, torna acessível o próprio ser-aí levando-o a sua compreensão por ser feito para e pelo próprio ser-aí que permanece em busca de sua autocompreensão (SARAMAGO, 2008).

A analítica existencial, por sua vez, pode ser compreendida como a via de acesso à questão do ser, tornando acessível o ser-aí que mantém

uma “compreensão imprópria de si mesmo, dos outros e do mundo. O ente que nós somos está, a maior parte das vezes, exilado do seu ser próprio, de tal modo que nos é revelado a distância” (FRANCK, 1998, p. 25).

O que está em jogo na analítica existencial, é o ente que compreende ser a partir dos traços ontológico-existenciais, ou seja, o ente que somos. A existência permite-lhe compreender o que ele é. Os momentos diversos de seu modo de ser são apontados pela análise fenomenológica como “existenciais” definidos como estruturas ontológicas que se constituem na própria dinâmica da existência. Dessa forma, “primeiro analisa suficientemente o ser-aí e depois avança na questão do ser – etapa preparatória para uma ontologia fundamental” (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p.76).

Para melhor compreender o modo como o ser-aí existe no mundo, ou seja, como ser-no-mundo, foram tecidas as considerações seguintes a fim de preparar as reflexões sobre a íntima relação entre espaço, mundo, ser-aí e existência.

O espaço e seu entendimento tradicional

A compreensão ôntica do espaço realizada ontologias regionais como, por exemplo, a Geografia, têm produzido nos últimos séculos inúmeros estudos científicos a fim de melhor compreendê-lo, descrevendo sua dinâmica, o modo como é habitado dentre outros elementos constitutivos importantes, entretanto, continuam a vê-lo apenas como um ente digno de investigação permanecendo a um passo da experiência ontológico-existencial.

Os modelos físico-descritivo e de espaço habitado tratam-lhe por meio de um caráter utilitário e imediato, fundamental para a efetivação da existência, sendo apenas uma mera base física, com definições rígidas que velam a compreensão de seu sentido fundamental, a maneira como o ser-aí delineia sua cotidianidade mediana, dentre outros aspectos

presentes em seu projeto existencial atribuindo sentido a sua lida cotidiana (SARAMAGO, 2008).

Quando o espaço é tratado de forma desvinculada do ser-aí, difunde-se uma reflexão superficial, ou seja, derivada pautada no plano ôntico, incapaz de ilustrar a relação que permeia a cotidianidade do ser-aí e o espaço que lhe é constitutivo e fundamental (BOLLNOW, 2008).

Em *Ser e tempo*, Heidegger (2013, p. 110) afirma que a visão tradicional de espaço corrobora para a produção de estudos que simplesmente elencam:

> [...] tudo o que se dá no mundo: casas, árvores, homens, montes, estrelas. Podemos relatar a "configuração" desses entes e contar o que neles e com eles ocorre. Mas é evidente que tudo isso permanecerá um "ofício" pré-fenomenológico que, do ponto de vista fenomenológico, não pode ser relevante. A descrição fica presa aos entes, é ôntica. O que, porém se procura é o ser. Em sentido fenomenológico determinou-se a estrutura formal do fenômeno como o que mostra enquanto ser e estrutura do ser.

Nesse sentido, o estudo fenomenológico-existencial do espaço ultrapassa essa visão no qual os fenômenos estão simplesmente dispostos no espaço territorial que toma para si os homens, suas técnicas e domínios. Permite que percebamos as relações, vínculos afetivos, e experiências que dão sentido aquilo que ser-aí põe a mostra em sua cotidianidade e projeto existencial.

Essa redução a uma extensão física permite a razão compreender o espaço por meio de relações ideais de proximidade, distância, de orientação, formas de ocupação, reflexo do capital, dos recursos disponíveis ao seres-aí que o modelam, etc. Desse modo, como destaca Casanova (2017, p. 222):

> Ao dizer, por exemplo, que um objeto se encontra a direita, à frente a 45 graus, a 100 metros de distância ou mesmo a duas horas de carro em um movimento retilíneo uniforme a 80 km/hora, o que estou dizendo agora é que o espaço pode ser pensado a partir de tais dimensões, uma vez que a extensão permite a localização ideal dos pontos (corpos) no interior da assíntota espacial.

Tal descrição aponta para o fato de que os entes estão simplesmente posicionados no espaço, havendo uma ordem interna que os organiza e permite o deslocamento do ser-aí embora isto seja uma vivencia comum em sua cotidianidade, contudo, o movimento espacializante não é considerado pela sensibilidade em suas formas pura e apriori. Este espaço é simplesmente "mapeável, ordenável, quantificável, territorializado empiricamente, por uma ciência de fatos positivamente estabelecida", portanto, se mostra como investigável segundo os princípios, por exemplo, "de circulação das pessoas e de escoamento de produtos ou de urbanização em sintonia com as necessidades oriundas do aumento vertiginoso, da população no interior das grandes cidades" (CASANOVA, 2017, p. 233).

Em meio a tais considerações, a noção fenomenológica-existencial do espaço é esquecida, assim como o fato de que não há espaço para fora do ser-aí, tampouco categorias e modos de construção capazes de ilustrar a dinâmica originária e espacializante oriunda do processo de existir. Todos nós temos nossos modos de ser no espaço que dependem fundamentalmente do modo como o espacializamos no campo existencial. Afirma-se também que:

> O espaço da geometria pura, por exemplo, que não interessa a Heidegger, é um espaço que, pode-se dizer, destituído de temporalidade. Não haveria, para Heidegger, um espaço objetivamente apreensível de forma isolada das circunstâncias da vida fática do ser-aí.

> [...] a ideia de espaço está atrelada aos objetivos que o tornam perceptível como localidade familiar e habitável, não podendo o espaço sequer ser concebido fora do fechamento da referencialidade do mundo, de sua familiaridade e confiabilidade específicas. [...] enquanto ser-no-mundo, o ser-aí já descobriu a cada passo um "mundo" (SILVA, 2007, p. 127.

Para Heidegger não há um "espaço previamente dado ou constituído, que poderia ser pensado em suas determinações aprioristicamente ideais, mas todo espaço depende do modo como a dinâmica de espacialização e temporização da existência acontece" (CASANOVA, 2017, p.242). Como resultado disso, instaura-se uma nova noção de espaço construído pela subjetividade e, que será discutida no subitem seguinte.

Compreensão fenomenológica-existencial do espaço

Encontramos no §12 de *Ser e tempo* a expressão ser-no-mundo cunhada por Heidegger para ilustrar uma base mínima que representa a mais elementar e indivisível estrutura na qual o ser-aí se assenta e pode ser explicado, afinal sempre projeta-se para o mundo. Ser-aí e mundo compõem a mesma realidade que os liga ontológicamente permitindo a ocorrência das relações espaciais que dependem da espacialidade fática do mundo e, da maneira como age o ser-no-mundo ao realizar seu projeto existencial (SARAMAGO, 2008).

Por meio da cotidianidade, o ser-no-mundo delineará seus diferentes modos de ocupação do espaço, no qual estão dispostos os entes com os quais se ocupa, ou seja, os entes intramundanos, irá familiarizar com novos fenômenos, pondo em movimento seu existir e projetando-se compreensivamente sobre tal espaço (HEIDEGGER, 2003).

Ser-aí e ser-no-mundo, são equivalentes ao termo existência, assumindo um sentido espacial disposto a "dizer a relação do ser à

essência do homem e a relação desta abertura do ser, relações por um lado inacessíveis sem o deslocamento e a redução da consciência da qual é impossível aceder às coisas no seu próprio ser, isto é, na sua mundaneidade" (FRANCK, 1998, p.21). O ser-aí está inserido em um mundo desde sempre compartilhado por outros seres-aí, em meio a outros entes que se mostram. A partir do mundo interpreta-se, compreende a si, existe de maneira própria ou imprópria, se ocupa com outros entes, etc.

Nesse sentido, torna-se adequado mencionar Heidegger (2003, p.114) que nos esclarece:

> A demonstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximos faz-se pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de modo de lidar no mundo com o ente intramundano. Esse modo de lidar já se sempre se dispensou numa multiplicidade de modos de ocupação.

Será por meio da cotidianidade do ser-no-mundo, que os diferentes modos de ocupação do espaço serão moldados, constituídos pelo encontro com diferentes entes com os quais se ocupa (HEIDEGGUER, 2003). Será no mundo não compreendido como uma mera realidade física, com dimensões quantificáveis, limites que podem ser descritos, analisados e dispostos em diferentes estudos científicos que o ser-aí se lança compreensivamente delineando suas relações e colocando em movimento seu existir.

Esse espaço pensado por Heidegger vai para além disso. Enquanto um existencial do ser-aí corrobora para que possa atribuir sentido a existência. Silva (2007, p.126) enfatiza que: "o espaço se revela na existência, no que existe mundo, que existe ser-aí. E isso, só ocorre porque a compreensão do espaço do ser-aí é simultânea a compreensão de seu próprio ser". O ser-aí é abertura que desencobre o espaço, "trazendo-o a

luz em seus modos de manifestação, e assim, os demais entes tornam-se, então próximos ou distantes, no que são espacialmente encontrados".

O mundo para o ser-aí é compreendido como o espaço em que se realiza fenomenológica e existencialmente, de acordo com suas orientações e projetos a serem concretizados. O ser-aí não se encontra dentro ou fora do mundo porque ele o espacializa vivendo uma experiência originária em relação ao mundo, por isso, para se referir a esse fenômeno Heidegger utiliza a expressão espacialidade[1]. Enquanto os demais entes estão apenas dispostos no mundo, sendo destituídos de mundo, o ser-aí abre o mundo, os espacializa, libera estes entes fazendo uso deles.

Para Kahlmeyer-Mertens (2015, p. 85-86) o ser-no-mundo é um existencial, portanto:

> Isso significa que ser-no-mundo integra o todo estrutural (=existencialidade) do ser-aí ao passo em que este existe. Ser-no-mundo é o existencial que indica como o ser-aí é no espaço constitutivo do mundo e, em verdade, é enquanto ser-no-mundo que já sempre encontramos o ser-aí, isso quer dizer que ser-aí é sempre no aí do que o mundo constitui. Tal como advertimos que sobre o fato de o ser-aí não deve ser interpretado como um ente dado de antemão, alertamos agora que também não devemos tomar o mundo como um lugar empiricamente constituído, ou, dizendo categoricamente: o mundo não é um local físico onde o ser-no-mundo estaria alocado ou de alguma forma contido. Assim, o laço de ser-no-mundo com seu mundo não é – em absoluto – uma relação de

1 Todas às vezes em que a palavra espaço aparece em meio as discussões ontotológicas-existenciais, estará apontando para a espacialidade, ou seja, essa experiência originária do ser-aí em relação ao mundo pensada por Heidegger.

> continente e conteúdo, isso porque mundo é, antes, um espaço fenomenal intencionalmente aberto.

O ser-aí é sempre no mundo, é um ser-lançado-em-um-mundo que lhe é familiar, compreende-o e mantém sua existência nesse espaço ontológico que lhe permite tomar consciência de si, a partir de si mesmo, afinal para "se ver o mundo é, pois necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal" (HEIDEGGER, 2003, p. 113).

Os nexos referenciais delineados no mundo permitem ao ser-aí por a mostra sua significatividade, ou seja, um "entrelaçamento de significações, do qual é inseparável o mundo circundante, cujo âmbito é espacial, mas não num sentido métrico, como um aposento em que me movimento familiarmente, tal paragem em que me encontras" (NUNES, 2010, p. 16).

O ser-no-mundo em seu contexto fático, apresenta familiaridade com o mundo em que executa sua existência, ocupando-o, atribuindo a esse espaço constitutivo um caráter próprio, afinal ele é seu horizonte significativo de realização. Os diferentes modos de ocupação são determinantes para a execução dos "[...] projetos existenciais vindo a ser o ente que é na medida de suas possibilidades" (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 88).

O aprofundamento de tais reflexões pode ser encontrado no §.22 da obra *Ser e tempo*, no qual Heidegger discute fenomenológicamente o espaço na forma de espacialidade. Afirma que nele o ser-aí se vincula ontológicamente sendo o campo de jogo do ser-no-mundo que somos, nos permitindo lançar-se para as inúmeras possibilidades do seu existir. Enquanto possuidor de estrutura existencial, o espaço emerge como algo próprio ao ser-aí. Heidegger (2013, p. 158) salienta sobre isto que:

> Ao atribuirmos espacialidade ao ser-ai, temos evidentemente que conceber este "ser-no-espaço" a partir do

> seu modo de ser. Em sua essência, a espacialidade do ser-aí não é um ser simplesmente dado e, por isso, não pode significar ocorrer em alguma posição do "espaço cósmico" e nem estar a mão em algum lugar. Ambos são modos de ser desse ente que vêm ao encontro dentro do mundo. O ser-aí está e é "no" mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vem de encontro dentro do mundo.

Nessa passagem textual, dentre tantas outras, Heidegger nos apresenta uma experiência fenomenológico-existencial do espaço superando a compreensão elaborada pelas ontologias regionais. Ao descrever o espaço como um existencial do ser-aí, cujas significações contribuem para o delineamento do sentido a este ente, ressalta a necessidade de não compreendê-lo utilitariamente, por meio de suas delimitações físicas e métricas, como apenas um ente simplesmente dado como objeto de uso, produção e propriedade.

O ser-aí é espacial em sentido originário, afinal não existe ser-aí sem espaço, nem espaço sem ser-aí. Este ente é o único que "abre o mundo", que está-no-mundo e é-no-mundo descobrindo-o na medida em que engendra sua existência, portanto, o ser-aí é espacial em sentido originário, cotidianamente sua ação espacializante modela-o. Segundo Heidegger (2013, p. 167):

> [...] Por mostrar-se essencialmente num mundo, o espaço não decide sobre a modalidade de seu ser. O espaço não precisa ter o modo de ser espacial do que se acha à mão nem o modo de algo simplesmente dado. O ser do espaço também não possui o modo de ser do ser-aí. Porque o próprio ser do espaço não pode ser concebido como *res extensa*, não se segue que deva ser determinado ontológicamente como "fenômeno" destas *res* - na verdade, ele

> não seria dela distinto – nem que o ser do espaço pudesse ser equiparado ao da *res cogitans* e compreendido como puramente subjetivo, mesmo que se desconsiderasse toda a problemática referente ao ser desse sujeito.

O ser-aí é espacial por natureza, afinal é "[...] um ente que funda todos os seus comportamentos em relação aos entes em geral em um comportamento originário em relação ao mundo" (CASANOVA, 2009, p. 92). Desse modo, a espacialidade permite ao ser-aí superar a dualidade trazida pela tradição em que homem e mundo se encontram dissociados. Heidegger deixa claro que ambos constituem um ao outro.

O espaço é continuamente construído associado à consciência humana, com múltiplas especificidades que, também, são resultados da temporalidade a que o ser-aí está sujeito possibilitando a vivência de significados específicos ao habitar, ou seja, ao ser-(estar)-no-mundo.

A compreensão fenomenológica-existencial permite elucidar que os estudos nos quais o espaço abrange apenas a dimensão territorial são insuficientes, pois as experiências e sentidos constitutivos do projeto existencial desse ser-no-mundo acabam não sendo consideradas. De forma clara, percebe-se que o "homem está envolto de espaços vividos, está também envolto de outros homens que percebem outros espaços de maneira diferente. Perceber, além de significar é dar valor" (DUARTE e MATIAS, 2005, p. 194).

Heidegger nos mostra a necessidade de pensar o espaço para além de sua dimensão física, social, constituído por fronteiras políticas ou naturais, transformado pela técnica e pelas necessidades do ser humano, afinal ele é horizonte para a interpretação e compreensão do ser, possuindo uma vinculação ontológica que permite ao ser-aí e mundo formarem-se mutuamente. (LEITE, 2013).

Espaço, em *Ser e tempo*, é espacialidade que, por sua vez, implica no modo como o ser-aí sempre experiencia o espaço, um existencial do ser-aí, ou seja, seu elemento constitutivo ontológico-existencial. O espaço constitui o ser-aí, lhe é próprio e, permite experimentar o mundo espacialmente. O mundo também é um espaço constitutivo do ser-aí, seu local de realização.

Em suma, espaço e mundo são compreendidos por Heidegger como nuances de um mesmo fenômeno, parecendo mostrar camadas desse fenômeno, no qual a existência ocorre fazendo emergir o caráter ontológico-existencial testemunhado pelo ser-aí que sou, o ser que é possibilidade, a existência que é minha e os diferentes modos do ser.

Considerações finais

A breve exploração sobre o conceito de espaço tendo como referencia a visão tradicional e a compreensão heideggeriana apresentadas na obra *Ser e tempo*, nos permite por em evidência diferenças significativas no modo como ele é desvelado em estudos diversos elaborados ao longo dos últimos séculos.

Podemos afirmar que as ontologias regionais atribuem-lhe dimensões que podem ser mensuráveis, medido, quantificado, delimitado por fronteiras, pelos fatos históricos que lhes são inerentes, pelas transformações ocasionadas pelos processos de industrialização e urbanização, dentre outros fenômenos intrínsecos apresentados em estudos científicos relevantes, mas que ainda, encontram-se no âmbito ôntico, estando a um passo da experiência ontológica fundamental.

Ressalta-se que não se quer questionar a validade científica, tampouco as inúmeras contribuições de tais estudos, apenas ilustrar o quanto as análises de Heidegger podem contribuir para o avanço dessas reflexões, afinal, de maneira fenomenológica existencial o espaço é tratado como um elemento ontológico constitutivo do ser-aí. Este, ao

lhe espacializar o experimenta fenomenalmente, põe em movimento seu projeto existencial, a possibilidade de poder ser e os sentidos constitutivos de sua existência demarcada temporalidade.

Ser-aí e espaço não são dois entes distintos como as ontologias o apontam, pelo contrário, como esclarece Heidegger o ser-aí é o próprio mundo espacial, uma vez que, o mundo é espacial apenas porque o ser-aí também o é. Logo, a compreensão do espaço como uma mera base física que pode ser definida por meio de demarcações distintas como propõe a tradição, acaba sendo insuficiente para explicar a amplitude da existência do ser-aí e de sua temporalidade frente ao espaço.

Referências

BOLLNOW, Otto Friedrich. *O homem e o espaço.* Trad. Aloísio Leono Schmid. Curitiba: UFPR, 2008.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *A falta que Marx nos faz*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017

DUARTE, Matusalém de Brito; MATIAS, Vandeir Robson da Silva. *Reflexões sobre o espaço geográfico a partir da fenomenologia*. Caminhos de Geografia 17 (16), p. 190-196, out/2005.

FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço.* Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo.* Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2013.

KAHLMEYER-MERTENS, Roberto S. *10 lições sobre Heidegger.* Petrópolis: Vozes, 2015.

INWOOD, Michael. *Heidegger.* São Paulo: Edições Loyola, 2004

LEITE, Marcela Barbosa. *Heidegger e o fundamento ontológico do espaço*. In: Diálogos – Revista de Estudos Culturais e da Contemporaneidade – N.° 8 – Fev./Mar., 2013.p.178-195

PASQUÁ, Herve. *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger.* São Paulo: Instituto Piaget, 2015.

SARAMAGO, Ligia. *A topologia do ser*: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: PUC-RJ; São Paulo: Loyola, 2008.

SILVA, Antonio A. R. da. *Relação entre espaço e lugar no pensamento de Martin Heidegger.* Revista eletrônica Correlatio, n., Julho de 2007, p.124-138.

Humanismo, homem e espaço na tradição jesuítica

Profa. Dra. Maria Emilia Monteiro Porto[1]
Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

A relação entre o homem e o espaço é fundamental para a história. Apesar do lugar central concedido à relação tempo-história pelo senso comum e pelo idealismo do século XVII, a história tem muito mais a ver com espaço. Toda experiência que se possa chamar de histórica se realiza nas possibilidades teóricas que essa relação desencadeia: a história como o espacejar do homem. O poeta argentino Jorge Luis Borges expressa assim essa ideia:

> Por lo demás, acumular espacio no es lo contrário de acumular tiempo: es uno de los modos de realizar esa para nosotros única operación. (...) Los ingleses que (...) conquistaron la India, no acumularon solamente espacio, sino tiempo: es decir, experiências, experiencias de noches, días, descampados, montes, ciudades, astucias, heroísmos, traiciones, dolores, destinos, muertes, pestes, fieras, felicidades, ritos, cosmogonías, dialectos, dioses, veneraciones.[2]

1 Professora do Departamento de História – UFRN.

2 BORGES, Jorge Luis. *Discusión* (1932), "La penúltima versión de la realidade". In: *Obras completas*, 1923-1936, Livro I. Madrid: Círculo de Lectores, 1992, p. 226-229; 228.

Espaço sempre teve um lugar central na cultura humana, como apontou Ciro Flamarion recuperando o problema do espaço para a historiografia. A linguagem evidencia a tendência a espacializar o tempo: em português, o tempo é curto ou longo, um curto espaço de tempo, um evento ficou para trás ou está a grande distância no tempo; ou o *allways* -e não *alltimes*- dos ingleses.[3] No Neolítico, a construção de abrigos permanentes em contraste com os abrigos dos caçadores-coletores, teria representado "*a primeira verdadeira alteração da paisagem do mundo*": foi o fundamento da política entre os homens e abertura a uma arquitetura do mundo. Os homens avançam sobre a terra e constituem território: toda localização estabelece relações entre centros, periferias, margens e fronteiras, cujas circunstâncias implicam em formas de cultura. Do mesmo modo avançaram sobre espaços mentais, os lugares de memória, também sujeitos a uma geopolítica da interioridade.

Abordaremos aqui o problema do espaço pela via da tradição jesuítica e do Humanismo ao qual se associaram. Peter Sloterdijk, em suas reflexões sobre o Humanismo, apresenta uma ideia fundante sobre o sentido de humanidade a partir do sentido da palavra *humanitas* na Roma clássica: indicava a escolha em não participar dos teatros de crueldade da cultura de massas, como os anfiteatros, o açulamento de animais, combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execução.[4] A retomada das três grandes literaturas antigas na Renascença – grega, romana e judaico-cristã- e sua difusão entre o público culto forma um conjunto de ideias que, associadas a certas atitudes, se constitui em Humanismo.[5]

3 CARDOSO Ciro Flamarion. *Repensando a construção do espaço*. REVISTA DE HISTÓRIA REGIONAL 3(1):Verão 1998.

4 SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo.* São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 18, 19.

5 DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento.* Lisboa: Editorial Estampa, 1983, p. 98.

Fazendo a defesa de um humanismo cristão, a Companhia de Jesus foi parte importante desse movimento de ideias. É expressiva a centralidade que as questões de natureza espacial tiveram na experiência e tradição intelectual processada pela Ordem entre os séculos XVI e XVII, na produção de imagens do espaço exterior e de representação arquitetônica da mente humana: as moradas, os castelos, os pátios fechados militares, a composição de lugar, ou uma geopolítica moral do corpo -a cabeça, o centro, -o ponto de vista, os olhos da alma.[6]

Os mestres da Idade Média entendiam o conhecimento das coisas da natureza como "as causas de tudo o que existe" tendo Aristóteles como guia apoiando a centralidade de Deus. Esta foi a *episteme* que se rompeu com a centralidade do Homem. As formulações do Humanismo apresentaram uma exaltação do homem que o desenhava como "originário, puro e belo de corpo e alma, digno da admiração e pesquisas da ciência, um segundo deus, o primeiro milagre de Deus, o que conta e mede os corpos, os astros e lhes fixa as leis como a um deus", de acordo com Tomás Campanella, o filósofo renascentista.[7] O próprio incentivo aos estudos em Humanidades se dava porque se entendia que os tornam mais homens: tornar-se "mais homem/humano". Ou seja, em si mesmo se construía essa separação: quanto mais homem, menos natureza. Do lugar concedido ao homem e à natureza, ficou acordado na cultura da época o lugar especial do homem no mundo.

Acessamos o problema do espaço pela via do Humanismo e do antropocentrismo que inaugurou. Esse problema foi interceptado pelos jesuítas do ambiente humanista francês. Por um lado, especialmente entre os jesuítas do Colégio de Clermont, constituíram a ciência geográfica

6 RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando. *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, p. 203-208.

7 DAINVILLE, François de. *La géographie des humanistes.* Genève: Slatkine reprints, 1969, p. 78.

como resultado da crítica ao homem como modelo central. Por outro, a derrota do setor espiritual místico no século XVII, tratada por de Certeau, levou à afirmação de um deslocamento ao exterior expresso no ativismo jesuítico de ação no mundo, que embora implicando para seus críticos, em um abandono do "homem interior", representa a radicalização, em forma de escolha efetiva, da opção que integra homem e espaço. Assim, antes que o discurso vitorioso que colocou o homem no centro do mundo, antes que o absolutismo do homem tivesse se cristalizado, o lugar do homem no mundo foi objeto de um debate no interior da Ordem, uma espécie de "enquete sobre o homem" que se estendia conforme o mundo se dilatava em "novos mundos". A questão diz respeito diretamente à relação estabelecida entre Homem e Natureza, sendo natureza, na perspectiva providencialista da época, o espaço originário da criação divina. Nesse debate ficaram evidentes a diferença entre o privilégio de um sobre o outro e entre o Humanismo laico e o cristão.

Os jesuítas ou humanistas cristãos, na operação de dialogar entre mundos, colocaram em questão essa iminente dignidade humana. Eles reconheciam a invenção das artes da navegação, agricultura e arquitetura, argumento que fundamenta a predileção divina pelo homem, mas queriam abarcar a extensão ao redor do homem por seus atributos (imensidão, multiplicidade, variedade, beleza, o macrocosmo, o globo terrestre) e mistérios ainda não desvelados. O requisito para desvelá-los, constituindo-se em ciência, era a admiração pelo que havia ao redor do homem.

Os textos da Bíblia apresentam uma geografia que teria desencadeado um reencontro desses espaços sagrados naquele contexto de mudanças e dilatação de espaços. Mas também apresentam uma explicação do papel desse espaço-natureza na salvação da alma: observar a natureza é contemplar o poema da criação. Inácio teria sido um desses "contemplativos da natureza", mas não como os renascentistas/medievais

combatidos por católicos e protestantes, que segundo eles, paravam na contemplação, praticando um humanismo puro, desinteressado, frívolo, independente. Mas a Companhia de Jesus, reanimando a tradição medieval que se interessava mais pela natureza do que pelo homem, ressignificou o amor e admiração pelo que cerca o homem sob a forma de uma militância, ação no mundo dos homens. É dessa formulação que emerge a valorização do mundo e que se estabelece uma nova relação entre homem e espaço:

> Na contemplação da natureza eis o primeiro preceito: no momento em que não podemos alcançar a última palavra, não nos prendamos mais a explorar e escrutar o que nos é inacessível, mas conduzamos todo nosso estudo às necessidades vitais, a uma utilidade prática do corpo e da alma, ao alimento e à edificação de nossa piedade... A contemplação da natureza, se não nos coloca na ação ou não sustenta nosso conhecimento e nosso amor do Criador, é vã e prejudicial.[8]

François de Dainville em *La geographie des Humanistes* aborda o tema a partir da constituição da geografia no campo da ciência moderna pela via do ensinamento geográfico dado pelos jesuítas na França, crítico para com a geografia de gabinete sustentada na imitação dos antigos. Ali ele demonstra como o Humanismo promoveu uma difusão de conhecimentos geográficos pela leitura dos Antigos, rompendo o isolamento cultural da Europa medieval em contraste com a expansão e reconexão que conheceram na época Moderna.

A cultura antiga clássica havia deixado três tradições e maneiras de descrever a terra: uma, científica, matemática e astronômica, representada no mapa e ilustrada por Ptolomeu; outra mais literária, descritiva

8 Regras de Luis Vives para o estudante físico: em De Tradendis disciplinis (1531) I, IV, DAINVILLE: 92.

e histórica, mais acessível ao homem comum, com modelo em Estrabão; e por fim, a herdeira do pensamento jônico e praticada por Aristóteles e os Estoicos, que estudava os fenômenos seguindo os quatro estados ou elementos da matéria. O Humanismo incorporou as três.

No entanto, um interesse especial pela geografia física por parte dos homens da ciência da época não foi algo imediato. As condições naturais só interessavam em situações nas quais a estreita subordinação ao homem fosse evidente. Ao lado disso, a expansão da burguesia e do capitalismo não representou um pragmatismo imediato sobre as terras novas do Ocidente ou do Oriente. Toda representação sobre esses novos mundos nesses primeiros séculos se expressou de forma imaginativa, o que gerava descrições imprecisas e inúteis para homens práticos.

A tradição jesuítica levou a que, ao invés de se esgotarem para construir um universo teórico e dizer como eles representavam a natureza, tivessem se voltado para a natureza, rompendo com a cortina de fumaça que o humanismo muito frequentemente interpôs diante da natureza.[9]

Um sintoma desse deslocamento ou dessa proximidade teórica com o espaço poderia ser evidenciado pelo uso de cartas geográficas em suas reuniões, assim como sua utilização como ornamento nos muros dos Colégios. As missões realizaram de modo especial o aumento de informações sobre a natureza, reconstituindo o percurso de Aristóteles e Ptolomeu estudado nos colégios da Companhia de Jesus. Os cursos de línguas, como árabe, caldeu ou indígena era preparação técnica para as missões, nas quais deveriam observar as influências complexas dos elementos, da região, o clima, os graus de latitude e longitude, natureza dos lugares, fazer observações astronômicas, estudos dos eclipses, duração dos dias de outono e inverno. Um exemplo da utilização da geografia como instrumento de contato apostólico se deu no âmbito da abertura da missão em Pequim. Os chineses não gostaram da representação da

9 DAINVILLE: 135.

China no extremo oriente, pois acreditavam ser o centro do mundo. Não entendiam que em uma representação esférica não houvesse centro, início ou fim. O jesuíta Mateo Ricci, para não melindrá-los, fez outra projeção: rejeitou o primeiro meridiano das Ilhas Afortunadas às margens da descrição geográfica à direita e à esquerda, fazendo com que o reino da China se visse no meio da descrição.[10]

Do mesmo modo, o interesse pela natureza humana demandava a observação dos modos dos habitantes, suas vestimentas, habitações e alimentação. Isso também se aplicava ao missionário, estabelecendo-se uma relação entre o clima e a disposição dos padres. Francisco Xavier entendia que as condições de vida no Japão pediam homens nem muito jovens nem muito velhos, na força da idade, robustos e bem temperados de caráter. Por isso sugere ao Padre Geral que os padres flamengos e alemães que saibam falar o castelhano ou o português "parecem ser os melhor preparados, endurecidos que são pelo frio e pela fadiga, para suportar as grandes fadigas corporais e os frios rigorosos de Bando". Há casos em que foram enviados às missões do Brasil na esperança de que a mudança de ares lhes fosse salutar, tal como ocorreu em 1553.[11] O uso de homens iletrados como informantes, como faziam os missionários com os índios nas missões americanas, era uma prática também utilizada pelos cartógrafos, matemáticos e filósofos.

O processo de difusão pedagógica dos ideais dos humanistas em uma dimensão universalista foi desencadeado na Idade Moderna por meio das possibilidades que a cultura escrita abriu em termos de mobilidade, visibilidade, legibilidade, combinação de dados e desenvolvimento da arte de descrever, e na qual a institucionalidade da Companhia de Jesus

10 DAINVILLE: 107.

11 DAINVILLE: 77, 82, 118, 124. Bando era a maior universidade do Japão, situada ao norte do país.

se envolveu fortemente.[12] As informações coletadas nas missões entravam em um campo de difusão através das orientações de Inácio de Loiola para o comércio epistolar: informar tudo aos superiores, sobretudo ao general, de modo *distinctius et exactius*. Nessas orientações, Inácio recomendava visitas às cidades situadas em seus caminhos, acomodando o itinerário ao propósito de "se informar". As longas esperas pelas cartas com instruções ou discussão das ações missionárias, que podiam durar três anos de Roma a Macau, promoviam a exploração dos lugares.

Isso acabou por retirar a má consciência moral sobre a curiosidade desinteressada, liberando o sentido de admiração da paisagem. Gerou também a consciência da diversidade das regiões entre os grandes conjuntos geográficos. A *Historia natural e moral das Indias* de José Acosta (1598) mostra a que ponto os geógrafos sabiam apreender a originalidade de cada região, resgatar os fatos físicos principais e apresentar soluções singulares de adaptação do homem ao meio. [13]

A característica fundamental dessas Relações é o fato de que elas informam mais aquilo que é típico, do que as raridades. O que importa aos superiores para gerir as missões, esclarecer suas escolhas ou dirigir a atividade não é o excepcional, mas ao contrário, o ordinário, o modo comum, o típico. Esse é seu valor na constituição de uma ciência e já é geografia moderna. A descrição das rarezas possuía outro lugar no interior da Ordem, que eram as demandas dos ouvintes provenientes seja dos círculos católicos da nobreza romana próximos à Companhia em Roma, seja do gosto dos leitores e ouvintes europeus de viajar nos livros, cada vez mais seduzidos pelo exotismo que se alastrava, provocando a sensação na cultura europeia de domínio sobre os novos continentes.[14]

12 LATOUR, Bruno. *Visualización y cognición*: pensando con los ojos y con las manos, *La balsa de la Medusa*, Madrid, v.45, n.46, 1998, 77-128.

13 DAINVILLE, op. cit.: 77, 113, 121.

14 DAINVILLE, op. cit.: 135.

Uma segunda situação que abordamos aqui para indicar como se deu no seio do humanismo cristão de tradição jesuítica o lugar concedido à natureza foi a controvérsia sobre o *locus* privilegiado de acesso ao divino que por sua vez desencadeou no interior da Companhia a tendência a uma ação no mundo. O movimento, desencadeado na forma de uma querela interna, representou por sua vez a vitória da exterioridade e um lugar secundário concedido aos espaços da interioridade humana.

Ela se materializou em uma forte polêmica interna levada nos Colégios jesuíticos da França e nos envia à dimensão espacial da tradição intelectual da Ordem. Uma decisão em atuar no mundo interior ou no mundo exterior materializa o problema já antecipado pela admiração pela natureza, por essa nova atitude de contemplação, que já é ação. Uma espiritualidade mística, que se constituiu como uma tendência para a vida religiosa e contemplativa, ocupando a mente com doutrinas e práticas religiosas, que reaparece como resposta radical por parte de determinados setores ao problema da relação do homem com o mundo no século XVI e à crise vivida na modernidade, foi interceptada fortemente pela Companhia de Jesus.[15]

Houve um deslocamento ao exterior que implica em nosso entendimento, na concentração em um cuidado do mundo. Pode-se entender essa opção pela ação no mundo diante de um mundo envolvido em disputas internacionais de caráter imperial em torno de novos mercados, produtos, tecnologias, força de trabalho e territórios. A Guerra dos 30 anos de 1618 tem um sentido de limite e demarcação de uma época de crise econômica, de reação cultural contra as conquistas intelectuais do Renascimento e da Reforma e as heterodoxias, aumentando o clima de desespero, intolerância, violência e destruição generalizadas: estimam-se as perdas e, torno de quase 4 milhões de mortos em uma população de 20

15 CERTEAU, Michel. *La fábula mística*. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

milhões de habitantes; seu grau de destruição só seria superado com as duas guerras mundiais do século XX, certas populações na Alemanha, teatro das operações, perderam mais da metade da população e a quase totalidade da colheita e do rebanho. Representou uma crise geral para o século XVII em termos de demografia e economia e com seu termo, marcado pelo Tratados de Westfália, em 1648, constituiu-se um novo equilíbrio de poder e uma nova regra do jogo das relações internacionais na qual a razão de Estado" coloca-se eticamente acima dos princípios religiosos de soberania universal do Papado, antiga base das grandes monarquias nacionais.[16] Isso gerou uma crise que se faz sentir de forma mais direta em setores ligados à abertura de novas fronteiras: homens de guerra, migrantes, índios e missionários. Como nos leva a ver Peter Sloterdjik, foram setores que experimentaram o potencial bárbaro presente nos embates entre os homens no Novo Mundo e por isso nela o chamado ao humanismo foi mais forte e premente.

O livro de Certeau parte do florescimento dessa tendência de espiritualidade mística que encontrou entre os séculos XVI e XVII, processos de ascensão e de derrota, causada pela forte institucionalização da espiritualidade na tradição católica. A questão girava em torno da ausência do Uno: permanecer na busca do Uno e preencher a lacuna de sua ausência com interioridades ou ir ao exterior do mundo. Diante da crise (séculos XVI e XVII em regiões e categorias em recessão econômica, desfavorecidos e marginalizados pelas mudanças e pelo progresso ou por guerras) se dá uma busca de espaços de utopia. Os místicos (Inácio, Teresa) atuam e buscam nas ruínas de uma ordem. São lugares de sofrimento e prova, e não lugares que garantem uma identidade ou salvação. Enquanto os "eruditos" constituíam os ilhotes científicos a partir dos quais refazer uma cena do mundo, os místicos

16 CARNEIRO, Henrique, Guerra dos Trinta Anos, in MAGNOLI, D., *História das guerras*, São Paulo, Contexto, 2006, 163-187: 163-164.

se convertiam aos bárbaros. Atestam o desarraigo de seu saber diante da desgraça que mina um sistema de referências.

A Companhia, que viveu seu reflorescimento e orientou sua derrota, esteve diretamente envolvida nessa *de-cisão*. Sua defesa dos dogmas da teologia e da metafísica obscureceu o que havia de potencialmente revolucionário em sua ação. Seu envolvimento com os negócios humanos foi tomado por seus críticos como tendência de exterioridade e admitidas como "deficiências" (detrimenta) da Ordem. O problema começa a circular desde 1592 à raíz da convocação da Quinta Congregação decidida pelo Papa Clemente VII e os informes escritos por membros radicais a pedido do Padre geral e recebidos entre 1608 e 1625 (sendo já crítica na França desde 1606), fazem aparecer as resistências místicas e abre um campo de reformas no interior da Ordem. As críticas vêm também de muitos dos melhores autores espirituais da época: Pierre Coton, Lallemant, Jean-Joseph Surin, Caussade, Grou, Claude Bernier, François Poiré, Giuseppe Blondo. Reivindicavam mudanças administrativas e espirituais de retorno às origens e se queixavam de que os Superiores não se preocupam com a formação espiritual dos subordinados. São autoritários, despóticos, egocêntricos, duros e taxativos, não se dedicam à oração e leituras espirituais, exames de consciência, que "aparecem demasiado inclinados a sobressair nas ciências e nos trabalhos intelectuais do que na prática da virtude".

Criticam esse deslocamento ao exterior, às ocupações externas, ao ativismo jesuítico e à segurança que encontram nas ocupações exteriores e com isso o abandono do "homem interior". Os Superiores são mais gestores do que espirituais; são suspeitosos, confabuladores, intocáveis e seguros de si mesmos. Querem a primazia do *affecto* sobre o *effecto*: disfrutar de Deus em vez de utilizá-lo. Ao lado das queixas, se dá uma proliferação de devoções extraordinárias, tomadas com suspeita pela Ordem e que podem ser entendidas como "saídas para as aspirações que

já não encontram uma linguagem nestas instituições. Não são rebeliões, mas escapismo".[17]

A Ordem manteve-se fiel por muito tempo à tradição mística que circulava então, Ou seja, resolviam os problemas práticos por meio de suas ferramentas de comunicação interna e quando necessitavam de fundamento o iam buscar nos textos renano-flamengos, à escola carmelita, Gertrudes de Helfita, Angela de Foligno, Catarina de Gênova, Madalena de Pazzi, as "amantes de Jesus Cristo".[18] Mas Inácio de Loyola, representante de uma etapa importante do pensamento místico do século XVI, difundiu ao lado da ideia de que o homem foi criado para louvar, reverenciar e servir a Deus e com isso salvar sua alma, a exigência de obras de colaboração do homem com Deus no campo da salvação e a possibilidade de comunicação do homem com Deus, bem de acordo com os postulados humanistas e renascentistas sobre a valorização do puramente humano e econômico.

A resposta da Ordem foi a marginalização desses setores, a "perseguição às devoções extraordinárias": "espírito de devoção novo e alheio", "espírito particular"; "espírito interior", a doutrina "alheia ao espírito da Cia (1630) e aumento das atividades no exterior. Mas ao mesmo tempo não poderiam desvincular-se de um ambiente espiritual que era a fonte divina do apostolado que a levaria a perder a legitimidade de seu fundamento. Daí a renovação de uma literatura espiritual para circunscrever o espaço de um "espírito" da instituição.

Concluindo, poderíamos dizer que para eles o espaço-Natureza não seria cenário, mas ator, algo com o qual se contracena. Teriam sido responsáveis, com seus relatos, por transformar lugares em espaços e espaços em lugares e suas relações mútuas: seus aldeamentos na América são esse esforço de transformar o espaço americano em lugares.

17 CERTEAU, 2006: 239-240, 243, 253.

18 CERTEAU, 2006: 247-248.

O sentido metafísico que o espaço adquire no campo de influências agostinianas -o espaço como necessária condição humana para a salvação- alcança uma nova dimensão entre os missionários jesuítas: na Idade Moderna não é uma consciência individual que se adapta à coexistência das duas cidades, mas uma consciência política que demanda ações institucionais e coletivas. Um vez assim constituídas as coisas, tratava-se de militar no mundo para transformá-lo em uma realização moderna da cidade de Deus – e talvez o projeto comunitário levado nas missões guarani tenha sido o melhor exemplo dessa militância espacial.

Esperamos contribuir com essa exposição de tendências que transitaram pelo mundo moderno com a perspectiva do espaço que pode ter o historiador. No âmbito das manifestações políticas de nossa atualidade, Nicolau Sevcenko, pela via do artista plástico Joseph Beuys, clamava pelo retorno "da dignidade das pessoas, dos animais, de toda a natureza" para o centro da experiência política.[19]

Referências

BORGES, Jorge Luis. Discusión (1932), La penúltima versión de la realidade. In: *Obras completas*, 1923-1936, Livro I. Madrid: Círculo de Lectores, 1992.

CARDOSO Ciro Flamarion. Repensando a construção do espaço. *Revista de História Regional* 3(1):Verão 1998.

CARNEIRO, Henrique, Guerra dos Trinta Anos, in MAGNOLI, D., *História das guerras*, São Paulo, Contexto, 2006, p. 163-187.

CERTEAU, Michel. *La fábula mística*. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

DAINVILLE, François de. *La géographie des humanistes*. Genève: Slatkine reprints, 1969.

19 SEVCENKO, Nicolau. A corrida para o século XXI: no loop da montanha-russa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.

LATOUR, Bruno. Visualización y cognición: pensando con los ojos y con las manos. *La balsa de la Medusa*, Madrid, v.45, n.46, 1998, p.77-128.

RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando. *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

SEVCENKO, Nicolau. *A corrida para o século XXI:* no loop da montanha--russa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo.* São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

Os espaços interiores: algumas reflexões sobre a memória artificial no Renascimento

Profa. Dra. Monalisa Carrilho de Macedo

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

O espaço de que eu gostaria de tratar aqui é um espaço imaginário, um poderoso espaço imaginário que serviu durante séculos de precioso recurso para a memorização de ideias, discursos inteiros, inventários. Numa época em que nossa memória foi praticamente toda exportada para suportes externos (*pendrives*, HDs, CDs) pensei que podia ser interessante ver como a relação que os antigos tinham com a memória era mais rica, consistente e efetiva que a nossa.

"Divina é a arte de esquecer", dizia Nietzsche. Eu vou falar de um tempo em que divina era a arte de lembrar. Tão divina que os grandes mestres dessa arte eram quase deuses pelo poder que detinham.

Mas, vamos um momento ao início. A cena primitiva que deu origem à arte da memória segundo nos reporta a tradição[1] é a seguinte: durante um banquete oferecido por Scopas, homem nobre e rico, na Tessália, Simônides, ao fazer o elogio do anfitrião, e para embelezar o discurso, falou também longamente dos gêmeos Castor e Pólux. Enciumado por não ter monopolizado todo o objeto do discurso, Scopas disse a Simônides que só lhe pagaria a metade do preço, que a outra

1 As três fontes que nos chegaram sobre a memória artificial são todas latinas: *A Retórica a Herenius*, durante muito tempo atribuída a Cícero, o *De Oratore* de Cícero e as *Instituições Oratórias* de Quintiliano.

metade ele fosse pedir a Castor e Pólux... Mais tarde, durante a festa, Simônides é chamado fora da casa por dois jovens, segundo o criado. Quando chega lá fora não encontra ninguém, mas imediatamente o teto da casa desaba matando todos que ficaram lá dentro. Daí se deduziu que os jovens eram Castor e Pólux e retribuíram o elogio de Simônides, salvando-lhe a vida! O estrago lá dentro foi tão grande que não dava para reconhecer os corpos. Simônides, então, conseguindo reconstituir mentalmente onde cada conviva se encontrava, fez a identificação dos corpos que as famílias procuravam.

> Foi essa circunstância [eu cito Cícero] que fez [Simônides] considerar que a ordem é o que mais seguramente pode guiar a memória. Para exercer essa faculdade é preciso, então, de acordo com Simônides, imaginar em sua cabeça lugares distintos, e colocar ali a imagem dos objetos de que se quer guardar a lembrança. A ordem dos lugares conserva a ordem das ideias; as imagens lembram as próprias ideias: os lugares são os tabletes de cera e as imagens, as letras que são traçadas.[2]

Se a ideia parece simples, nada mais complicado que se aventurar nesse estranho exercício mnemônico. Frances Yates diz que correria o risco de perder o pouco de memória que tem, e eu me junto a ela, embora Cícero rebata energicamente: "não é verdade, como pretendem os preguiçosos, que essa abundância de imagens sufoque a memória nem que ela obscureça as coisas que naturalmente guardaríamos na memória". Enfim, se alguém quiser experimentar, eu convido agora a fechar os olhos e seguir as instruções de Quintiliano:

> Escolha-se um lugar extremamente espaçoso e diversificado, uma grande casa, por exemplo, com várias

2 CÍCERO, *De Oratore*, II, LXXXVI.

> dependências. Deve-se gravar com cuidado no espírito tudo o que ela contém a fim de que o pensamento possa percorrê-la sem hesitação nem demora. Nisso é essencial que os objetos sejam nítidos. [...] Daí, para se lembrar do que escreveu ou simplesmente meditou servimo-nos de algum objeto ou palavra [...] Se se tratar de navegação, o sinal de reconhecimento será uma âncora; de guerra será alguma arma. Então se coloca o primeiro pensamento no vestíbulo, o segundo na primeira sala e assim por diante.
>
> Agora, quando se quiser recordar, é só voltar para a entrada e passar em revista cada lugar, perguntando a cada imagem a ideia que se lhe foi confiada: de maneira que, por mais numerosas que sejam as coisas a serem lembradas, elas se dão as mãos e formam uma espécie de coro que evita a confusão que sentimos quando nos limitamos a decorar.[3]

Não sei se alguém se aventurou... Para concluir o episódio de Simônides, foi assim então, com essas cenas de ciúme, gratidão e a tragédia das mortes que teria surgido a arte da memória.[4]

Mas se, na Antiguidade greco-romana, a função da mnemotécnica era puramente retórica e, na Idade Média, ela incorpora uma dimensão ética com a representação das virtudes cardinais, no Renascimento, a arte da memória será acrescida da dimensão mágico-hermética. O responsável por isso foi, segundo Frances Yates, Giulio Camillo Delminio, com seu Teatro de Memória que chegou até nós sob o título de *A Ideia do Teatro*, publicado em 1550. Incorporando os conhecimentos mágicos expostos por Ficino no *De Vita* às teses cabalísticas de Pico, Camillo propunha um Teatro mnemotécnico que contivesse todo o conhecimento do mundo:

3 QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, XI, II, 17-22.

4 CÍCERO, *De Oratore*, II, LXXXVI, 351-354; QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, XI, II, 17-22.

> Camillo coloca a arte da memória de acordo com as novas correntes que percorrem agora o Renascimento. Seu Teatro da Memória acolhe Ficino e Pico, a magia e a cabala, o hermetismo e o cabalismo implícitos no que se chama o neoplatonismo do Renascimento. Ele transforma a arte clássica da memória em arte oculta.[5]

Esse conhecimento Camillo o tem por revelado já que o Homem, somente com o intelecto, não consegue alcançar as verdades mais profundas. A disposição do teatro será de sete pilares (em alusão explícita aos pilares da sabedoria de Salomão) e sete degraus. Os pilares correspondem às sete *sephiroth*, equivalendo também aos sete planetas. Já os degraus indicarão os graus de hierarquia, sendo que a primeira fila corresponde ao grau mais elevado, segundo Camillo, a exemplo do Teatro antigo onde os convidados mais nobres ficavam mais perto do palco. Mas não poderíamos ver aí também uma alusão ao preceito hermético da Tábua de Esmeralda: "o que está acima é como o que está abaixo"? Por sinal, é provavelmente essa perspectiva hermética que permitirá a Ficino mudar o estatuto da matéria, conferindo-lhe honras inusitadas e, a partir daí, todo um novo mundo de possibilidades e inter-relações.

Os lugares do jogo: emblemas e divisas[6]

O vasto repertório de imagens de que se serviam a Idade Média e o Renascimento para expressar toda espécie de ideias não deve ser negligenciado. Essas representações figurativas tinham na verdade um papel capital na própria estrutura do pensamento. "Ou se pensa com imagens ou não se pensa"[7], dizia Bruno.

5 YATES, *L'art de la mémoire*, Paris:Gallimard, 1987, p.166.

6 tirado de Monalisa CARRILHO DE MACEDO, *Les Fureurs à la Renaissance*, Paris:Harmattan, 2007, pp.118-120.

7 ver CILIBERTO, in Giordano BRUNO, *Opere mnemotecniche II*, Milão:Adelphi, 2009.

O que os símbolos representam hoje, com menos força, era apanágio das divisas, empresas, alegorias e sobretudo emblemas. O que caracteriza os emblemas é de modo geral uma imagem seguida de uma curta sentença. De origem cavalheiresca, eles serviam para expressar a motivação profunda de seu usuário.

Os livros de emblemas, *Emblemata*, começaram a ser publicados na primeira metade do século XVI e se multiplicaram por mais de um século. Eles tinham duas funções principais, uma moral e outra mágica, mas uma terceira função também pode ser apontada: servir de modelo a artistas. Verdadeiros manuais de conduta, seu cunho pedagógico era indiscutível e se dirigiam a um grande público. Paralelamente, constituíam verdadeiras coletâneas de artes ocultas, inspirados dos hieróglifos egípcios, da cabala, da alquimia e da astrologia. Mas as grandes vedetes das *Emblemata* eram mesmo os mitos gregos porque serviam, ao mesmo tempo, à perspectiva moralizadora e à instrução nas artes mágicas. Poderíamos dizer que esses livros foram, no século XVI, o que os dicionários são para nós hoje. Inestimáveis referências aqui de palavras, ali de imagens e palavras.

As imagens assim catalogadas abrem as portas ao jogo da imaginação. A consolidação de seu sentido oferece ao jogador um terreno de jogo, um lugar comum no exercício do saber, um grande tabuleiro entregue com as imagens no ofício de piões, porque, se em seu conjunto e pelo seu conjunto, as imagens formam um lugar, elas são, ao mesmo tempo, os piões que cabe ao jogador mover.

O mais célebre dos livros de Emblemas e o mais reeditado foi o de André Alciati. Esse milanês, nascido em 1492, não imaginava a estrondosa repercussão de seu jogo. Nada menos que 59 edições somente na França entre 1534 e 1600.

As *Imprese*, segundo Yates, visam mais particularmente a "se recordar uma intenção espiritual através de um símbolo"[8], mas o uso acabou diluindo a distinção entre *Imprese*, Hieróglifos e Iconologias. O Emblema ficou com o monopólio da expressão por imagem:

> Confundiu-se tanto até aqui Emblemas, Divisas, Símbolos, Hieroglíficos e outras Imagens eruditas que são de espécies diferentes que não há nenhuma delas a quem não se dê todos os dias o nome de Emblemas[9].

Mas entre Emblemas e Divisas, "seria um grande erro de julgamento querer misturá-los", assinala Jean Baudoin. Para fazer a distinção, o prefácio de seus *Emblemas diversos* quase vira um tratado, mas seu cuidado com a precisão, ainda que não seja representativo da preocupação de seus predecessores e ainda menos de seus leitores, mostra bem a importância e a complexidade do jogo de imagens.

Segundo Baudoin, Emblemas e Divisas têm três pontos em comum:

1) são Figuras que significam ("os Emblemas, por mais mudos que sejam, não deixam de falar por signos");

2) pode-se fazer Figuras sozinhas ou acrescentar Palavras ("Letras que servem de Palavras");

3) podem expressar coisas abstratas ("as coisas no que elas têm de próprio, por exemplo, se representam Ingratidão, Inveja e outros Vícios ou até Paixões")

E agora as distinções:

8 Art de la Mémoire, p. 139.

9 MÉNESTRIER, *L'Art des emblèmes où s'enseigne la morale*, Lyon, 1662, p.3.

1) *tudo* na Divisa tem que significar enquanto nos Emblemas se permite algum floreio (Céu, Terra, Árvores);

2) no Emblema as Palavras explicam as Figuras, enquanto na Divisa "a Figura demonstra uma parte da intenção que se tem e a Palavra a outra parte";

3) ao contrário das Divisas, nos Emblemas pode haver várias figuras humanas;

4) "os Emblemas podem ser compostos por Figuras fabulosas" já que "Figura e explicação estão juntas"; na Divisa "a Figura sozinha bate na imaginação porque o olhar da Palavra que ela contém, que é como a Alma do Corpo, só acontece depois";

5) a Divisa olha para o futuro e não para o passado;

6) o Emblema só foi inventado para advertir o Mundo e lhe ensinar verdades puras; seu fundamento não deve ser falso, mas verossímil ou pelo menos autorizado pelos escritos dos antigos mitologistas"; na Divisa pode acontecer "por galanteria" que se tenha um efeito de diversão ou de riso.

A excelente coletânea de artigos de Robert Klein, reunida sob o título da *A Forma e o Inteligível*, sublinha a importância estrutural das imagens na expressão das ideias. À função do símbolo, tão ricamente explorada pelos neoplatônicos do Renascimento, vem se acrescentar a alegoria que, sem fechar em si mesma o alcance místico-hermético, se coloca mais na linha da reflexão aristotélica sobre a relação entre imagem e conceito.

Mas é preciso ainda notar que, se a metáfora é o meio pelo qual o espírito constrói seu pensamento, os modelos usados no Renascimento para elaborar esse discurso com imagens eram bem mais próximos da "vida real" do que são hoje. A imagem, ainda que expressando um largo leque de significados, gozava de um estatuto bem pouco abstrato. Gerida

por códigos, cujo reconhecimento era imediato por seus utilizadores, ela era tão mais facilmente manipulável quanto seu entendimento não dependia de uma grande elaboração intelectual. O espírito e a atividade mental encontram-se assim armados com um suporte que, nunca é demais insistir, é concreto. Não existe nenhum conceito tão abstrato de que não se possa reconhecer um sinal na natureza. São esses vínculos, tão estreitamente tecidos entre matéria e espírito que, em minha opinião, constituem o pano de fundo geral da linguagem do Renascimento, incluindo todas as artes e correntes.

E do jogo inesgotável entre palavras e coisas decorre toda a riqueza desse período. Não há de surpreender então que a magia tenha tido a importância que se sabe. O domínio dos arcanos secretos da natureza permitia transformá-la. Todas as maravilhas e todos os prodígios são possíveis nesse grande laboratório de aprendizes-feiticeiros que é o mundo. Crenças que se expressam muitas vezes, até em cientistas como Ambroise Paré, por exemplo, e que são sustentadas por essa crença mais fundamental na relação intrínseca entre concreto e abstrato e daí na possibilidade de mudar um se se muda o outro.

Teatros do mundo e teatros da alma

As representações espaciais são tão frequentes no Renascimento que merecem uma pausa para reflexão. Basta considerar a profusão de títulos como *Teatro*, *Nau*, *Castelos*, *Anatomia*, para destacar a importância da representação física de valores abstratos. As tensões internas se desenvolvem à maneira de um drama e a forma privilegiada do diálogo vem reforçá-lo. Na *Caça de Amores* (1509), atribuída a Octavien de Saint-Gelais, onde o Amante Perfeito tenta capturar o Cervo apaixonado, a alma é o lugar onde a caça vai acontecer:

> Como o Deus dos Amores, a Rainha Amor e o Amante Perfeito mantinham seus três cães na coleira e todos de

> seu séquito partem do Castelo de Diversão e vão à Floresta dos Desejos Graciosos para caçar o cervo apaixonado que Perigo e seus consortes mantêm preso no Lamaçal de Tristeza.[10]

Um dos personagens da trama se chama o *Actor*, ou seja, o próprio Autor, segundo a terminologia antiga, intervindo na ação de várias maneiras. O *escritor-voyeur* não se dissocia do ator no mundo. Ele diz de si mesmo, no poema, que reconhece que seu ser é

> Da prática e da pluma
> vivendo como fantástico
>
> em Paris e no Palácio Antigo
> onde tem tanto louco lunático[11]

A caça faz ofício de iniciação do Amante na intenção óbvia de sublimar o amor vulgar para alcançar o amor perfeito. O percurso é virtuoso, mas não ainda heroico, os lugares estão aí definidos demais para que se manifeste a inquieta movimentação barroca.

A arquitetura interna, seja que ela descreva um país inteiro como na *Caça* ou um corpo simples como uma casa, é sempre esse lugar imóvel onde se agitam as paixões, os vícios e as virtudes humanas. A alma é construída como um castelo, conhecê-la é habitá-la, mas como ser, ao mesmo tempo, habitante e habitáculo? O velho problema das filosofias do sujeito...

É interessante notar que em francês existe até hoje o adjetivo «habitado» para alguém que tem uma vida interior fértil.

---

10 Octavien de SAINT-GELAIS, *La chasse et départ d'amours*, Paris, 1509, Prologue.

11 Idem, vv. 1268-1271.

Esses monumentos de arquitetura interna servem para organizar e melhor manipular o conhecimento. A antiga arte da memória volta com força e sua dinâmica contribuirá, sem dúvida, para o transbordamento dos símbolos, essa extrapolação de dentro para fora, concretização do palco, nascimento do espetáculo.

Como nota Paolo Rossi,

> as regras da memória, assim como as técnicas combinatórias, têm seu fundamento e encontram a justificação de sua validade no postulado, claramente admitido, de uma plena e perfeita equivalência entre os símbolos e as coisas, entre a sombra e a ideia, os segredos e as razões que presidem às articulações do mundo real.[12]

Esta equivalência imediata entre coisas e símbolos legitima não somente a arte da memória mas todas as práticas mágicas, seja o uso de talismãs, a astrologia ou a magia natural. Descendente direta da retórica, a arte da memória, cujo uso clássico visava, como já dissemos, exclusivamente o discurso – uso dialético e puramente formal – pode se desenvolver numa perspectiva oculta a partir do momento em que suas imagens, tornadas talismãs internos, ganhando vida, por assim dizer, puderam se articular com as pulsações dos mundos mágicos.[13]

O eu e o mundo se encontram nesse lugar de imaginário partilhado que é a cena teatral. As tensões diminuem quando uma estrutura, pesada demais para se sustentar internamente, extrapola e encontra lugar fora de si. Cria-se então distância entre o sujeito e seus campos de batalha, permitindo melhor se confrontar com seus demônios, se considerarmos a dimensão terapêutica do teatro. Ali atuam o avesso do mundo e o avesso do sujeito, a ficção verdadeira das personificações, onde Todo-Mundo

12 Paolo ROSSI, “I Teatri del Mondo e il lullismo di G. Bruno”, p. 49.

13 ver por ex. Frances YATES, *L’art de la mémoire*, p. 169.

e Ninguém em seu face a face cênico tentam engendrar o singular, nascimento de Alguém ou Cada um, saídos enfim do jogo tirânico dos contrários.

Com Giordano Bruno poderíamos dizer que o Renascimento atinge seu paroxismo na arte de lidar com as imagens. Alguns, como Ciliberto, querem ver na filosofia nolana uma filosofia fundada na arte da memória. Ele observa que a primeira obra impressa de Bruno versava sobre o assunto (*De umbris idearum*, 1582) e a última também, sobre a composição das imagens, de 1591. Sem dúvida Bruno nunca perdeu de vista os *loci* capazes de estruturar o pensamento e abrir caminho na busca da verdade. Mas nos parece que o uso da imaginação, a manipulação das imagens agentes, a arte de vincular e dominar a natureza e os outros homens é o que de mais forte se pode destacar da filosofia bruniana. Seu pensamento se eleva luminoso e trágico no meio do racionalismo raso e limitado dos pedantes e acadêmicos. *Academico di nulla academia*, teórico inclassificável, seu sistema hermético-mnemônico está longe de ter nos livrado de todos os seus segredos. Numa época em que a faculdade de imaginar anda tão atrofiada e o trabalho sobre si mesmo tão desvalorizado, talvez precisássemos criar mais esquinas e mais jardins secretos que acolhessem esses Ficinos, Picos, Agrippas e Brunos de quem temos tudo a aprender.

Referências

BAUDOIN, Jean (1590-1650). *Emblèmes divers*. Paris: Jacques Villery, 1659 (1989).

BRUNO, Giordano. *L'arte della memoria*, ed Manuela Maddamma, Milão:Mimesis, 1996.

_____. *De umbris idearum*, Florença:Olschki, 1991.

_____. *Opere mnemotecniche*, 2 vols, Milão:Adelphi, 2009.

CAMILLO, Giulio. *Le théâtre de la mémoire*, Paris:Allia, 2007.

CARRILHO DE MACEDO, Monalisa. *Les Fureurs à la Renaissance*, Paris:Harmattan, 2007.

CÍCERO. *De oratore*, trad. francesa de Nisard, Paris, 1869.

CILIBERTO, Michele in BRUNO, *Opere mnemotecniche*, Milão:Adelphi, 2009.

FICIN, Marsile. *De Vita*, éd. Biondi, Pordenone: Biblioteca dell'Imagine, 1991.

KLEIN, Robert. *A forma e o inteligível: escritos sobre o Renascimento e a Arte Moderna*. Tradução de

Cely arena. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

MÉNESTRIER, *L'Art des emblèmes où s'enseigne la morale*, Lyon, 1662

ROSSI, Paolo. "I Teatri del Mondo e illullismo di G. Bruno" in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1959.

SAINT-GELAIS, Octavien. *La chasse d'amours* (1509), éd. Mary Beth Winn, Genève: Droz, 1984.

QUINTILIANO. *De l'institution oratoire*, Paris, 1885.

YATES, Frances. *L'art de la mémoire*, Paris: Gallimard, 1975 (1966).

Espaço e memória. Por que os monges são pós-modernos?

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto[1]

Universidade Federal de Santa Maria - UFSM

Um dos aspectos que distingue a chamada pós-modernidade da modernidade é a diferente forma de abordar as categorias de tempo e espaço. Os pós-modernos costumam dizer que a modernidade priorizou o tempo em detrimento do espaço; e, em troca, eles acentuam o espaço, deixando de lado ou em segundo plano a temporalidade.

Claro exemplo disso, que servirá de mote inicial de nossa exposição, é o que insinua Frederic Jameson, em seu texto *Valências da dialética (Valences of dialectics)*, no momento em que avalia a proposta contida nos três volumes de *Tempo e narrativa* de Paul Ricoeur. Diz ele que a pós-modernidade está normalmente caracterizada pela "superação do tempo pelo espaço", do "predomínio do espacial" e do abandono da relação entre tempo e memória (Jameson, 2013, p. 562). Desta perspectiva, Ricoeur seria ainda um moderno.

No entanto, o foco principal de nossa exposição não é prioritariamente discutir a avaliação que Jameson faz da obra de Ricoeur. Em troca, nos deteremos, em um primeiro momento, no esquema geral de *Tempo e narrativa I*, o qual reproduz como padrão a metáfora platônica e neoplatônica da viagem de retorno da alma ao seu lugar de origem. O

1 Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: <rossatto.dutra@gmail.com>.

segundo momento confrontará este esquema temporal com a sua versão espacial, indicada tanto pela retórica clássica quanto pela memória espiritual da vertente monástica.

Seguimos com uma hipótese de fundo que afirma que esse lugar comum do platonismo, do neoplatonismo e da retórica não só será aplicado no tratamento da relação entre verbo e tempo, senão que igualmente na relação entre memória e espaço.

A respeito da relação entre espaço e memória avaliaremos duas teses principais, ambas retomadas da tradição retórica. A primeira vem dai proposta por Francis Yates, em *The Art of Memory* de 1966, nos termos de que a arte da memória serve para armazenar palavras ou imagens de coisas em determinados espaços, lugares ou *locus*, e tem como objetivo facilitar a recordação das mesmas no momento oportuno em que o orador profere um discurso. A segunda tese vem da formulação de Mary Carruthers, em *The Craft of Thought – Meditation, Rethoric, and the Making of Images, 400-1200*, publicado em 1998, nos seguintes termos: embora *ars memoriae* da retórica esteja vinculada ao espaço, ela não se configura como uma técnica de rememoração de palavras *(memória vocis)*, senão que, de outro modo, é uma memória das coisas *(memoria rerum)*.

É no interior desse último tópico, o qual trata a memória como memória das coisas e não das palavras, que se insere a terceira tese, desenvolvida pela mesma autora. Trata-se de afirmar que os monges propuseram uma tecnologia da memória que consiste em seguir determinados esquemas espaciais ou imagens de coisas; que esta técnica não provém da vertente retórica, mas foi forjada com base na tradição da hermenêutica judaica das narrativas bíblicas; e que, ao fim e ao cabo, a memória das coisas foi incorporada e aperfeiçoada como técnica de meditação monástica.

Tempo e narração

Partimos da hipótese de que o esquema geral de *Temps et récit I* (1983), aplicado por Paul Ricoeur ao restante dos três volumes, segue a alegoria platônica e neoplatônica da viagem de retorno da alma ao seu lugar de origem. Tal alegoria é retomada em dois momentos principais no decurso de sua análise das *Confissões* de Agostinho de Hipona.

O primeiro momento se deriva do estudo do *Livro XI* das *Confissões* em que ganha destaque a relação entre verbo e tempo e entre tempo e eternidade. O segundo momento decorre da aplicação deste mesmo esquema à análise estrutural das *Confissões*, que toma por base o pressuposto de que Agostinho no decorrer da obra segue os mesmos seis (ou sete) passos do roteiro de viagem da alma em seu retorno ao lugar de origem.

Vejamos, de forma resumida, apenas o primeiro momento, restrito ao Livro XI das *Confissões*, e com destaque aos dois passos principais da alegoria do retorno da alma.

Ricoeur analisa o Livro XI das *Confissões* com seu foco centrado no arco em que transcorre a relação entre verbo e tempo; e em um segundo passo, ele retoma a relação entre tempo e eternidade. Esses dois passos, a nosso ver, compõem os dois arcos de um mesmo círculo em que, em sentido descendente, se desprende a dialética entre tempo e verbo (em sua terminologia: *temps et récit*); e em sentido ascendente, temos o movimento de retorno em direção à eternidade.

Pela dialética descendente, o Verbo *(Verbum, Logos)*, como palavra divina, pelo ato de criar, desce da eternidade e se temporaliza, ganhando forma, figura ou carne. Pela dialética ascendente, em um movimento contrário *(convertio)*, a alma experimenta no interior do próprio tempo a eternidade ao interiorizar em si própria as diferentes modalidades de experimentação do verbo enquanto figuração (vivência), configuração

(narração) e refiguração (leitura). É esse, em suma, o caminho que a alma percorre ao retornar *(reditus)* ao seu lugar de origem. Evidentemente que o esquema sugerido por Ricoeur é bem mais complexo que o de Agostinho, na medida em que ele incorpora as conquistas da fenomenologia, da hermenêutica e da dialética em suas versões contemporâneas. Deste modo, de um lado, o filósofo francês conserva o movimento cíclico, que condiz perfeitamente com a noção de círculo hermenêutico; de outro, a "dialética" *(dialectique)* por ele introduzida faz com que o círculo não mais se feche em si mesmo, mas se abra em uma espiral sem fim. Em termos hermenêuticos, o círculo deixa de ser vicioso ou violento para se tornar virtuoso.

No primeiro passo da análise do *Livro XI* das *Confissões* de Agostinho, Ricoeur destaca dois paradoxos da experiência do tempo. O paradoxo ontológico – ser e não ser do tempo – que se resolve pela afirmação de que o ser do tempo reside na alma, o que faz com que a temporalidade seja transposta do âmbito cosmológico para a dimensão interior *(distentio animi).* E em decorrência disso, se abre a possibilidade de solucionar o segundo paradoxo, o da medida de algo sem extensão *(extentio).* A resposta é que não se trata precisamente de medir a extensão, tal como se fazia com relação ao tempo cosmológico, senão que o tempo consiste na própria dilatação *(distentio)* da alma. Segundo Ricoeur, o exemplo da declamação do hino de Santo Ambrósio, dado por Agostinho, traria a chave para solucionar o paradoxo da medida. A solução não mais reside no plano teórico-especulativo, que respondia pela medida do tempo em termos de sua dimensão cosmológica ou física, senão que passa para o plano da poética narrativa ou mesmo da música (pois Agostinho utiliza o mesmo exemplo do hino no seu *De musica*). É possível medir o tempo interior tal como quando recitamos um poema.

Até aqui chega o primeiro passo que descreve o arco descendente do círculo agostiniano no esquema de Ricoeur. O segundo passo é

ascendente. Será tratado por Ricoeur com base no *contraste* entre tempo e eternidade. São três os graus ascendentes do segundo arco.

Em uma análise *sui generis* das *Confissões*, Ricoeur reúne trechos e recupera a discussão da relação entre verbo e eternidade como sendo decisiva na compreensão da experiência do tempo. Para ele, a eternidade, contrastada com o tempo, adquire três funções principais em Agostinho, que refletem os três principais graus do retorno da alma ao seu lugar de origem.

O primeiro contraste marca o ponto extremo de distanciamento no círculo, em que a eternidade, pensada como ideia-limite ou vivida como experiência-limite, provoca o sentimento de "tristeza do negativo" *(tristesse du négatif)* (RICOEUR, 1983, p. 59). Na terminologia platônica e agostiniana isso corresponde ao temor, medo ou horror. Para sair desse momento é preciso empreender um movimento de conversão *(con-vertio).*

O segundo contraste combina o menor distanciamento com a maior aproximação do verbo em relação à eternidade, o que caracteriza a intensificação da experiência do tempo em que a "tristeza do finito" é contrabalançada com a alegria, o louvor ou o ardor da "celebração do absoluto" (RICOEUR, 1983, p. 60ss).

O terceiro contraste já não traz mais a marca do distanciamento, senão o ponto mais alto de aproximação com relação à eternidade, correspondendo ao grau máximo da ultrapassagem da experiência do tempo pela interiorização do verbo.

Nas duas primeiras funções da eternidade, o retorno está marcado pelos dois graus em que se está diante de uma totalidade e se experimenta a negação de si, o negativo, a tristeza e o horror; e em seguida, passa-se pela experiência linguística da confissão e do louvor *(canticus).* No terceiro grau, a instrução *(docere)* pelo verbo interiorizado transpõe quase totalmente a experiência temporal para o plano do verbo eterno

(da linguagem e da narrativa). A síntese desses dois momentos se daria, segundo Ricoeur (1983, p. 63), pela instrução *(docere)* pelo verbo: é aí que Agostinho supera o abismo intransponível que separa o «*verbum*» eterno da «*vox*» humana, aproximando quase totalmente tempo e eternidade.

É precisamente neste momento que Ricoeur marca a distinção entre Agostinho e Plotino. Apesar de Agostinho introduzir o termo "gemido" nas *Confissões* (XI, 29,39) a partir do *Salmo* (Sal 30, 11): "os meus anos decorrem entre gemidos *(in gemitibus)"*, Ricoeur se remete à tradição interpretativa medieval, segundo a qual o termo remonta a um lugar comum do platonismo e do neoplatonismo. De acordo com esta tradição interpretativa, o termo "gemido", aqui destacado do texto de Agostinho, procede do *Político* (273b) de Platão, chegando ao cristianismo por meio das *Enéadas* (I, 8,13 e 16,17) de Plotino. No entanto, não mais indica "a queda em uma região lodosa obscura" *(la chute dans le bourbier obscur)*, anterior ao êxtase, senão que sugere o distanciamento ontológico em relação ao Criador. Em Agostinho (*Conf.*, VII,10,16), a expressão de dor está radicada em uma alma que, ao se distender no tempo, se situa na "região de dessemelhança" *(regione dissimilitudinis)*, no processo de retorno ao seu lugar de origem.

A segunda diferença é que a possibilidade de "retorno" da alma – *reditus* – não mais se dá mediante a experiência contemplativa, como a especulação intelectual plotiniana, senão por uma dupla experiência ontológica, a saber: a experiência negativa, que decorre do sofrimento provocado pela constatação de que não somos eternos, mas criados, finitos; e a experiência positiva, provocada pela alegria de sermos semelhante ao Criador.

A terceira diferença é a de que o retorno da alma não mais se dá pela queda, seguida da ascensão pela dialética e o êxtase contemplativo, tal como propunha a herança neoplatônica, e mais propriamente Plotino, mas, de outro modo, se dá por meio da vivência intratemporal. E na

própria experiência de dispersão no mundo – a errância – que a alma se aproxima ou se distancia do Primeiro princípio criador. Assim, Ricoeur pode repetir, com Agostinho, as palavras das *Confissões* (XI, 29, 39): "a minha vida é distensão" (*distentio est vita mea).*

Por fim, é importante notar que, para Ricoeur, a unificação da consciência pela *intentio* não mais ocorre pela antecipação do poema no interior de uma alma distendida entre um passado (memória) e um futuro (expectativa) psíquicos, como ocorre ao nível da consciência interna do tempo, senão que se projeta para fora no mundo como possibilidade de viver na esperança das coisas últimas. Para ele, não há dúvida a respeito de que, na proposta agostiniana, o retorno da alma ao seu lugar de origem passa necessariamente pela mediação do tempo, e não por sua abolição mediante a contemplação extática em um trajeto que vai do interior ao superior. O retorno também não é mais cosmológico, através do circuito da alma do mundo, mas é devolvido para o interior da alma individual. Além disso, o retorno da alma só é possível mediante a experiência intratemporal em que a memória figura como uma das três modalidades do tempo. Em última instância, o verbo, em sua forma narrada, passa a ser identificado com a memória distendida no tempo, ou seja, a própria configuração narrativa é a memória das palavras, ou seja, é um modo de armazenar palavras.

Na sequência, confrontaremos esta versão temporal da alegoria do retorno da alma com uma versão espacial também relacionada à memória. Tomamos por base os estudos de Mary Carruthers sobre a recepção medieval da retórica clássica. Nossa hipótese principal é que o esquema do retorno da alma em sua versão platônica não só se aplica ao tratamento da relação entre verbo e tempo, senão que também à relação entre espaço e memória.

Espaço e memória

Mary Carruthers apresenta em seu texto *A técnica do pensamento (The Craft of Thought)* duas teses principais que, a nosso ver, são produtivas em um contraste com o paradigma das *Confissões* reabilitado por Ricoeur em *Tempo e narrativa*.

A primeira tese é que a alegoria do retorno da alma poderá ser igualmente lida em chave retórica, e não apenas neoplatônica. Em chave retórica a relação não será mais entre as noções *(notiones)* de verbo e tempo, mas em termos das notações *(notationes)* vinculadas ao espaço e a memória.

Neste particular, Carruthers (2011, ps. 65-67) se apoia no *Livro X* (sobre a Memória) das *Confissões* em que Agostinho entende que os conceitos abstratos presentes na memória não mais dependem da sensibilidade; e, seguindo uma técnica utilizada para a memorização dos oradores, liga os termos "noções ou notações" *(notiones vel notationes)* por sua homofonia, e não por sua sinonímia. Na sequência, ela observa que o termo "noção", empregado por Agostinho, não sem razão levou muitos estudiosos a situá-lo na tradição neoplatônica. Não obstante, tal ilação não nos pode desviar da importante distinção filosófica entre "ideia" e "imagem", entendendo que "ideia" remete às "noções" platônicas e "imagem" às "notações" retóricas (CARRUTHERS, 2011, p. 67) ou mesmo da música.

A segunda distinção introduzida por Carruthers (2011, p. 65ss) na interpretação de Agostinho diz respeito ao conceito de "razão" *(ratio)*, vinculado à memória. Ela toma como apoio a seguinte afirmação do Livro X das *Confissões*: "a memória contém também dispositivos esquemáticos de números e medições, e princípios inumeráveis *(numerorum dimensionunque rationes et leges innumerabiles)*, os quais não foram impressos por nenhum dos sentidos, pois não são coloridos, nem cheiram, nem são tocáveis (Conf. X,12,19).

De igual modo, esta passagem agostiniana também será utilizada para comprovar a influência neoplatônica em Agostinho, na medida em que se entende que algumas estruturas mentais e habilidades inatas já estariam presentes na memória. No entanto, pode-se também com igual acerto dizer que as "razões" mencionadas na passagem citada não estariam relacionadas a alguma verdade situada no mundo das ideias, senão que a esquemas mentais ou dispositivos que possibilitam fazer relações de proporção, calcular e computar. Assim: "as *rationes* memoriais de Agostinho são 'de números e dimensões' – medidas posicionais, note-se –, porque medir, calcular, é o meio mnemônico essencial pelo qual construímos redes mentais e fabricamos os modelos com os quais somos capazes de pensar" (CARRUTHERS, 2011, p. 66). Deste modo, a técnica de pensar será entendida aqui como uma forma de composição meditativa ou de reminiscência que colide *(colligere)* coisas e não ideias ou palavras. O verdadeiro não é dado em função de um conteúdo recordado (*o que* é lembrado), mas através do modo ou da capacidade de descobrir coisas (*como* as coisas são lembradas) (*Ibid*., p. 68).

Não vamos insistir mais nas diferenças entre essas duas interpretações de Agostinho, uma neoplatônica e a outra retórica, pois o que já expomos até aqui é suficiente para apresentar mais adiante a técnica da memória monástica. Passaremos então a destacar alguns aspectos da recepção da retórica clássica no ambiente medieval. Em grande parte, isso se esclarece na comparação entre a proposta de Frances Yates e Mary Carruthers a respeito da arte da memória.

Memória das palavras

Para Carruthers, diferentemente do que queria Yates, a memória não é a arte de depositar palavras em algum lugar, como nos aposentos de um palácio, para depois serem lembradas por um orador no momento em que ele profere um discurso. Diferentemente disso, "a 'arte da memória'

do orador não era uma arte da recitação e da repetição, mas uma arte da invenção, uma arte que tornava possível a uma pessoa atuar com competência na 'arena' do debate..." (CARRUTHERS, 2011, p. 32). Neste aspecto, a crítica de fundo dirigida contra o trabalho de Yates é que ele referenda uma concepção errônea a respeito do uso cognitivo da memória.

Entre os aspectos principais desta crítica, destacaremos apenas três.

Na visão de Carruthers (2011, p. 33), em primeiro lugar, Yates reforçaria a crença errônea comum a respeito do uso cognitivo da memória no que toca à construção das imagens e dos lugares. Yates entende que os lugares da memória são imagens de coisas que servem para depositar palavras *(notiones)* que serão lembradas pelo orador. Para Carruthers, de outro modo, os lugares são formados por imagens *(notationes)* construídas de forma abstrata; são esquemas mentais *(res)* que servem como roteiros para pensar. De acordo com isso, em segundo lugar, a arte da memória não consistiria, como quer Yates, na repetição de conteúdos verbais previamente armazenados, o que acabaria por caracterizar a recepção medieval da antiga retórica como "estática" (CARRUTHERS, 2011, p. 33), mas se inscreve na invenção *(inventio)* retórica. Também, em terceiro lugar, a arte da memória não se apresenta como algo fascinante, ainda que absurdo e impraticável (CARRUTHERS, 2011, p. 33), pois é um procedimento capaz de alcançar um resultado final preciso.

Na avaliação geral de Carruthers, os estudos de Yates a respeito da apropriação da mnemotécnica antiga pelos medievais nos conduziram a duas direções igualmente problemáticas. De um lado, a arte da memória medieval passa a ser vista como uma prática piedosa, aplicada à memorização das virtudes, sobretudo à prudência, e limitada a poucos estudos no interior da Idade Média, tais como os de Alberto Magno e Tomás de Aquino. De outro, a arte da memória passa a ser identificada de forma

confusa à prática renascentista do ocultismo e do hermetismo, a qual valoriza a arte da memória de maneira contraditória: ao mesmo tempo em que se lhe atribui grande utilidade prática, ela fica reduzida a um procedimento secreto e de difícil alcance (CARRUTHERS, 2011, p. 33).

Em vista disso, Carruthers afirma uma tese historiográfica principal em relação à Idade Média, especialmente aplicada ao pensamento monástico. A tese tem dois aspectos importantes. Em um sentido, leva a afirmar um pressuposto contrário ao de Yates, que consiste em dizer que "a prática meditativa do monasticismo não tem qualquer dívida especial com a prática retórica pagã descrita na *Rhetórica ad Herenium*" (CARRUTHERS, 2011, p. 33). Para comprovar tal tese, ela procura demonstrar que os monges desenvolveram uma disciplina da memória em muitos aspectos diferente da tradição greco-romana, e que apenas de forma secundária, devido à familiaridade que os monges tinham com a retórica clássica, os métodos se assemelham.

O segundo aspecto diz respeito à tese de que os monges desenvolveram uma técnica da memória que consiste em seguir determinados padrões espaciais ou imagens mentais, tomados das narrativas bíblicas, as quais serão utilizadas para a meditação. A isso Mary Carruthers chama de técnica do pensamento ou de meditação monástica.

De acordo com isso, a técnica do pensamento monástico tem em comum com a arte da memória romana o fato de propor uma memória espacial ou dos locais. Também tem em comum o aspecto relativo à fabricação de imagens mentais, agora geralmente com apoio nos textos bíblicos, na forma de esquemas, de diagramas, de rotas ou de *ductus* retóricos, os quais são a própria memória das coisas, e não são lugares para depositar palavras. Daí a necessidade do trabalho com imagens.

Porém, diferentemente da retórica clássica, a mnemotécnica monástica tem entre seus objetivos a invenção literária, e não a persuasão do público (CARRUTHERS, 2011, p. 37). Mais precisamente, os monges

criam uma disciplina ou via meditativa baseada em estruturas mentais espaciais e inventariais tomadas das fontes bíblicas. É a isso que, segundo Carruthers (2011, p. 37), eles chamam de *memória spiritualis* ou *sancta memória*. E apesar de tal procedimento carregar consigo alguns traços da memória dos locais da retórica greco-romana, ele provém principalmente da pedagogia judaica de leitura e interpretação dos textos bíblicos.

Memória das coisas

A técnica da memória monástica também se distingue da vertente legada pelo *De memoria et reminiscentia* (449b 22-27) de Aristóteles, que definia a memória em termos temporais, enquanto reminiscência ou lembrança "do passado". Neste aspecto, Carruthers (2011, p. 33ss) dá destaque à distinção medieval introduzida por Alberto Magno, em seu *De Bono*, entre a memória temporal e a memória espacial. É isso que servirá para marcar a distinção monástica entre a tradição da memória dos lugares da retórica romana e a vertente da memória vinculada ao tempo, já presente em Agostinho e retomada com a entrada de Aristóteles no ocidente medieval a partir de meados do século XII.

Ao discutir a natureza da prudência em seu *De Bono*, Alberto Magno formula a questão que explicita a distinção entre a memória temporal e a memória espacial. A definição da *Rhetorica ad Herennium (II,XVI,29)* diz que a memória artificial é constituída por cenários e imagens *(Constat igitur artificiosa memória ex locis et imaginibus)*. Alberto pergunta: como pode a memória ser constituída de lugares se Aristóteles diz que sua essência é temporal? Em outros termos: como se pode conciliar a vertente da memória espacial com a introdução da memória temporal de corte aristotélico?

Duas respostas a essa questão chegaram até Alberto Magno e ele terá de avaliá-las. Para a tradição aristotélica, a pergunta – o que é a memória? – estava respondida em termos de que ela era constituída pelas

imagens das experiências passadas. De outro modo, a tradição retórica, continuada por Cícero, ante a mesma questão respondia: a memória está composta por imagens depositadas em locais ou espaços. A primeira resposta diz respeito ao tempo passado e às imagens recordadas pela memória; a segunda se reporta ao espaço e às imagens nele guardadas pela memória.

Para Carruthers, no entanto, há outra importante distinção que separa essas duas vertentes. Trata-se de entender que a vertente aristotélica remete à memória das palavras *(memoria vocis)* ou das sentenças *(memoria ad sententiae)*, enquanto a vertente romana diz respeito à memória das coisas *(memoria rerum* ou *ad res*). É aqui que aparece uma das características básicas da memória monástica: ela está de algum modo vinculada a esta segunda tendência. De acordo com a primeira tendência, recordar palavras é o que hoje se entende de forma corriqueira como repetir um texto de memória ou decorar um texto. No entanto, na Idade Média, essa tarefa não tinha o menor valor cognitivo, pois era feita pelos códices ou os chamados "livros vivos", que eram pessoas que recitavam com exatidão os textos canônicos judeus, gregos ou árabes (cf. CARRUTHERS, 2011, p. 51).

Diferentemente, para Carruthers (2011, p. 34):

> o objetivo da técnica mnemônica retórica não era dar aos estudantes uma memória prodigiosa, capaz de repetir todas as informações que fossem solicitadas em um exame, mas proporcionar ao orador os meios e os recursos para inventar seu material, tanto em um momento anterior quanto, crucialmente, no momento e local do próprio discurso.

Essa técnica, que se ampara na tradição da retórica clássica e não propriamente em Aristóteles, consiste em repassar um conteúdo de forma inventiva. Para tanto, era necessário esquecer-se dos detalhes, do contexto, das ligações semânticas das palavras e das imagens a ela

associadas bem como das regras e comentários aprendidos durante a formação. Ao contrário da memória temporal em que o esquecimento é visto normalmente como um defeito, aqui é ele que possibilita o jogo criativo e a combinatória da memória meditativa (cf. CARRUTHERS, 2011, p. 63). De acordo com isso, o principal procedimento na composição e na meditação monástica não é a recordação e a repetição automática de palavras decoradas, senão a construção de um roteiro padrão com o qual se recorda e pensa. Se, então, "a *memoria verborum* era uma tarefa mais bem executada sem pensar, uma primeira tarefa para crianças e escravos" (*Ibid*), a memória monástica é bem outra. Para a pedagogia monástica: "A meta da educação não é tornar-se um 'livro vivo' (por repetição decorada, o poder de um idiota), mas tornar-se uma 'concordância viva', o poder da prudência e da sabedoria" *(Ibid).*

Temos aí a principal diferença na recepção da tradição retórica pelos monges: a arte da memória não diz respeito à simples repetição de palavras, tal como querem os estudos de Francis Yates, mas é uma técnica de meditação que se ampara na invenção retórica.

Memória e meditação monástica

Outro aspecto a destacar em toda essa discussão é que, apesar de Agostinho servir como paradigma para a compreensão medieval da relação entre tempo e memória 'do passado', tal como indicava o aporte aristotélico, também é dele que provêm algumas indicações incorporadas pela técnica de meditação monástica, e que estão ancoradas diretamente na tradição da retórica romana, igualmente devedora à tradição platônica. Pelo que Carruthers apresenta em seu trabalho é possível sugerir que o bispo de Hipona conecta o *ductus* retórico com o caminho ou a via meditativa *(editus-reditus)* proveniente do platonismo. Ela toma como exemplo o mesmo *locus* das *Confissões* que destacamos no Ricoeur de *Tempo e narrativa* para diferenciar a contribuição de Agostinho em relação à proposta de Plotino. Em chave retórica, a via

da *conversão* agostiniana não remeteria apenas à dialética entre verbo e tempo, senão que apontaria mais bem para uma topografia dos locais, a qual implica na memória das coisas conectadas a uma cadeia meditativa (CARRUTHERS, 2011, p. 127). Em qualquer caso, os passos da *convertio* seriam os mesmos, só que em um caso remeteria à memória temporal e em outro à memória espacial. O roteiro, no entanto, é o mesmo: para sair do temor ao ardor, é preciso passar pelos estágios intermediários de tensão entre os dois polos.

O esquema contido no *De doctrina christiana* nos dá uma clara ilustração deste roteiro que, conforme a tradição mística de corte neo-platônico, está dividido por três ou sete passos principais. No caso da memória espacial, a meditação é apresentada como uma virada de direção – uma *con-vertio* – que vai do medo para a celebração da alegria, passando precisamente pelos diferentes degraus de uma escala mental (cf. CARRUTHERS, 2011, p. 128).

Vejamos na passagem abaixo do *De doctrina christiana* (II,7,9) esse roteiro, que vai do temor à sabedoria, mediante sete degraus de meditação:

> Acima de tudo, o trabalho (de ler a Escritura) requer que, pelo temor de Deus estejamos voltados em direção ao conhecimento de sua vontade (...). (O segundo degrau é a piedade; o terceiro o conhecimento; o quarto a virtude; o quinto a misericórdia, e então) ascende ao sexto degrau, onde purifica aquele olho com o qual Deus pode ser visto, tanto quanto Ele é (...). O sétimo é a sabedoria (...).

Segundo propõe Carruthers, temos aí um exemplo claro da aplicação da topografia dos locais da memória ou de um *ductus* retórico, em que saímos de uma região de distanciamento (e daí o temor, o medo e o horror) para obtermos ao final a sabedoria com a qual podemos finalmente

ver Deus ou saber sua vontade, passando antes pelos degraus da piedade, do conhecimento, da virtude, da misericórdia e da purificação.

Uma das pontes que liga Agostinho ao pensamento monástico medieval encontra-se na obra do monge beneditino – e depois papa – Gregório Magno (pont. 590-604). Em sua conhecida *Homilia sobre Ezequiel* (II, 7,7), ele traz semelhante recurso mnemônico ao descrever os sete níveis do santuário: "Em nossa mente, o primeiro nível da escada é o temor de Deus, o segundo a piedade, o terceiro o conhecimento, o quarto a fortaleza, o quinto o conselho, o sexto a compreensão e o último a sabedoria."

Segundo Carruthers, uma segunda técnica meditativa encontrada no pensamento monástico é aquela que constrói cadeias memorativas com base em números e letras. Um dos exemplos trabalhados pela literatura monástica é o número 318, indicado em uma passagem do *Gênesis* (Gn 14,14), em que Abraão toma este número de escravos para resgatar Lot. A questão consiste em saber por que Abraão tomou justamente este número de escravos. A resposta vem da inserção deste número em uma cadeia meditativa capaz de revelar seu segredo. Temos assim uma resposta: 318 em grego é formado pelas letras TIH *(Tau-Iota-Eta)*. A letra *Tau* está relacionada, por seu formato, com a Cruz (de Cristo); e IH indica as duas letras iniciais do nome de Jesus na transliteração latina do hebraico.

Neste caso, o significado enigmático do número 318 é decodificado mediante a construção de uma cadeia associativa formada por números e letras, a qual faz a ligação entre um lugar de meditação do Antigo Testamento e um do Novo Testamento.

Poderíamos ver procedimento semelhante com o número 1260 no abade Joaquim de Fiore. O número 1260 vincula vários lugares de meditação: aparece no livro do profeta Daniel, de Tobias, de Ester e de Judite no Antigo Testamento, e no Evangelho de Mateus e o Apocalipse

no Novo Testamento. Também serve para equiparar algumas expressões bíblicas enigmáticas contidas em ambos os testamentos, tais como: “um tempo, dois tempos e a metade de um tempo” e “três anos e meio” (meses ou dias).

Outro exemplo desta prática meditativa pode ser mais tardiamente encontrado na *Divina comédia* de Dante Alighieri. Trata-se do enigma indicado pelo número 515. Em um canto do *Purgatório* (33,40-46), lemos: “Vejo o porvir e a minha voz assevera / O que propínquos astros anunciam: / Nada os estorva nem seu curso altera. / Um quinhentos dez cinco prenunciam, / Que o céu manda punir a depravada / E o gigante: ambos juntos delinquiam.”

Uma das possíveis resoluções meditativas do enigma depositado no número 515 se dá pela sua transposição para a numeração romana: DXV. Entre as associações que poderão ser feitas para resolver o enigma proposto por Dante está aquela que o vincula à profecia joaquimita, incorporada pelos franciscanos espirituais do século XIII, a respeito do Novo guia *(Novus dux).* Na leitura joaquimita, o Novo guia estava ligado ao anjo que traz o selo do Deus vivo - que é a letra *Tau* (T) para os franciscanos –, e que surgiria no terceiro estado do mundo. Para resolver o enigma, bastava inverter a posição dos números romanos V e X e obtinha-se o lugar de memória indicado pelo novo DVX da profecia difundida nos círculos joaquimitas e franciscanos. Para os franciscanos em geral, o Novo guia era o próprio Francisco de Assis. Seu tipo contrário era normalmente associado a um governante maligno (Imperador ou Papa).

Uma terceira técnica de meditação monástica está relacionada com o tropo retórico da construção. O procedimento consiste em “medir o modelo” e edificar a composição arquitetônica com base nas medidas indicadas por um texto bíblico, tal como recomendava o profeta Ezequiel (Ez 43), ao aludir: “medir a estrutura do templo significa refletir sobre

a vida dos justos." A cadeia meditativa, neste caso, será formada, além da passagem de Ezequiel, por uma passagem da *Primeira carta aos Coríntios* (I Cor 3), que fala do Mestre construtor, e outra da *Carta aos Hebreus* (He 8), na qual Cristo figura como o modelo do Tabernáculo feito por Moisés, de acordo com as medidas dadas por Javé.

Essas diferentes estruturas, plantas arquitetônicas e modelos, todos eles reconstruídos a partir das cifras e medidas indicadas pelos textos bíblicos, servirão para meditar, tal como uma mandala. Segundo escreve Carruthers (2011, p. 366): "As medições são um ato de contrição, cuja rota é traçada através de um esquema mnemônico arquitetônico que serve como *via*." Assim, reconstruir mentalmente uma estrutura arquitetônica constituía uma técnica meditativa na qual, ao final de um roteiro, se obtia a solução de um problema formulado inicialmente.

Entre essas imagens usadas pelos monges para meditar, Carruthers cita o Plano de Sant Gall e algumas plantas arquitetônicas baseadas nas medidas da Jerusalém Celeste, contidas no *Livro do Apocalipse*. Podemos acrescentar, neste sentido, a figura de Joaquim de Fiore, que consta na *Expositio in Apocalipsis* (f. 220), construída de acordo com as medidas da Jerusalém Celeste: quatro muros de trinta e seis milhas, o que totaliza cento e quarenta e quatro milhas. Na figura joaquimita, constam quatro quadrados, cada um deles subdividido por seis. Temos assim: 6 x 6=36x4=144.

Para Carruthers (2011, p. 254), a pergunta a ser feita a respeito de tais imagens mentais não é metafísica – "o que ela é?" –, mas técnica: "para que servem?" Ela esclarece: "Essas imagens fixam-se na mente não como 'conceitos' ou 'objetos', mas *como um* inventário de sinais de memória sinestésicos e sincréticos, para serem explorados, extraídos, e *usados* para construir novas obras" (CARRUTHERS, 2011, p. 254). Portanto, neste caso, as imagens não podem ser tomadas como conceitos, noções *(notiones)* ou objetos, tampouco serão uma "representação" de

um objeto no sentido moderno; ou mesmo uma "mimese da realidade", como quer Auerbach (cf. *ibid*., 2011, p. 55) – ou ainda, no sentido da tríplice mimese de Ricoeur. As imagens também não poderão ser tomadas como figuras retóricas ou como recurso pedagógico para o aluno poder alcançar um raciocínio abstrato, como decorre da concepção firmada por Tomás de Aquino (*S. Theol*., I Parte, q 1) a respeito do uso das metáforas e da linguagem figurada nos textos bíblicos. No caso da escolástica tomasiana, as imagens são tomadas em dois sentidos, ambos diferentes do que propõe Carruthers: em sentido pedagógico, como exemplo que torna acessível aos mais rudes uma abstração mental de difícil compreensão; ou em sentido exotérico, que serve para esconder a mensagem bíblica dos infiéis. Talvez residam exatamente aqui os dois sentidos atribuídos por Yates à memória medieval e renascentista.

Diferentemente disso tudo, nos meios monásticos as imagens servem como vias meditativas. São utilizadas como técnica para pensar.

Por que os monges são pós-modernos?

Voltamos aqui ao problema inicial que relacionava a modernidade com o paradigma temporal e a pós-modernidade com o espacial. Estamos finalmente em condições de indicar, ainda que brevemente, uma das ligações possíveis entre os monges e os pós-modernos.

Não vamos evocar, neste caso, a ligação proposta por alguns filósofos autodenominados pós-modernos ou declaradamente antimodernos que retomam aspectos do pensamento medieval, considerado pela modernidade em geral como obscuro, irracional e confuso. Poderíamos citar aqui como exemplo emblemático o escocês Alasdair MacIntyre (2001). Ao concluir seu *After virtue*, com o capítulo intitulado "Aristóteles e Nietzsche, Trotski ou São Bento", ele evoca como alternativa ao individualismo atual – mas também ao socialismo trotskista e o niilismo

nietzschiano –, o modelo de comunidade monástica que entra no ocidente com os beneditinos.

Também não queremos simplesmente lançar mão das afirmações pontuais de alguns autores mais declaradamente pós-modernos, como o francês Michel Maffezoli (1995) e o italiano Gianni Vattimo (2004). O primeiro sugere que a "explosão da imagem" no mundo pós-moderno pode ser comparada com a "orgia simbólica" vivida ao longo da Idade Média Monástica. E mais decididamente, o segundo, ante o decreto da morte de Deus, do fim da metafísica e da cristandade, em seu *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso* (especialmente o Capítulo 2: "Os ensinamentos de *Gioacchino*") advoga em prol de uma condição pós-moderna liberta das ataduras do cientificismo, da religião e do estado-nação, com base na teoria do terceiro estado espiritual do monge – e depois abade – Joaquim de Fiore.

Ao lado disso, também não vamos evocar simplesmente a perspectiva aberta por Giorgio Agamben, sobretudo em duas de suas sugestivas obras: *Opus Dei. Arqueologia do ofício* (2012) e *Altíssima pobreza. Regras monásticas e forma de vida* (2013). Em ambos os textos, o filósofo italiano critica a separação entre vida e ofício, na sociedade atual personificada pela burocracia, o aparato jurídico e a ética do desempenho da função *(officium)*, com base no resgate do modelo monástico, especialmente aquele inspirado na sua mais autêntica versão franciscana. A filosofia não é mais vista como uma técnica ou uma atividade puramente teórica e abstrata, restrita aos pequenos círculos fechados dos especialistas, mas, de outro modo – que não é diferente do sentido dado por teóricos como M. Foucault, P. Hadot e o próprio Agamben –, se abre como uma forma-de-vida, uma maneira de viver.

Por si só, não podemos negar que isso tudo já seria bastante sugestivo e suficiente para responder a questão: por que os monges são

pós-modernos? No entanto, de acordo com o que foi exposto até aqui, agregamos um último aspecto.

Se a pós-modernidade, como assumimos com Jameson, se caracteriza pela valorização do espaço e da memória, de acordo com Carruthers, podemos vislumbrar um novo vínculo entre a pós-modernidade e a pré-modernidade monástica. A nosso ver, a recuperação da memória ligada ao espaço e a vinculação com a imagem como técnica de pensamento e de meditação traz algumas consequências que aproximam de um novo modo os monges e os pós-modernos. E, em decorrência disso, em termos de História da Filosofia Medieval, o que está colocado em xeque aqui não é mais o pensamento monástico, senão a visão hegemônica construída a partir do pensamento escolástico do século XIII, especialmente o tomasiano, que se baseia numa concepção de *philosophia* como pura abstração que não tem nada a ver com a vida.

Referências

AGAMBEN, G. *Opus Dei. Arqueología del oficio.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2012.

_____. *Altíssima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2013.

AGOSTINHO. *Confissões*. 11ª edição. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio Pina. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Obras de Agustín. Las confesiones.* Edição bilíngue. Madrid: BAC, 1968.

_____. *Obras de Agustín. (De doctrina christiana).* Edição bilíngue. Madrid: BAC, 1979

CARRUTHERS, Mary. A técnica do pensamento. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200) (*The craft of thoughts: meditation,*

rhetoric and the making of images, 400-1200). Trad. José Emílio Maiorino. Campinas: Unicamp, 2011.

GREGÓRIO MAGNO. *Homiliarum in Ezechielem prophetam livri duo.* J.P. Migne, Patrologia Latina, LXXVI.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga.* Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine de Fátima Oliveira. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

_____. *La filosofia como forma de vida.* Barcelona: Alpha Decay, 2009.

JOAQUIM DE FIORE. *Expositio in Apocalypsim (*com *Liber introductorius in Apocalipsis).* Venedig: 1527; reedição fac-símile Frankfurt: Minerva, 1964.

MACINTYRE, A. *Depois da Virtude. Bauru (SP): Edusc, 2001.*

MAFFESOLI, M. A contemplação do mundo. Porto Alegre: Artes e ofícios, 1995.

PLOTINO. Enéadas (I,II). Madrid: Planeta de Agostini, 1996.

RICOEUR, P. *Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique.* Paris: Seuil, 1983.

TOMÁS DE AQUINO. Suma teológica. Tradução Alexandre Corrêa. Reedição Rovilho Costa e Luís A. De Boni. Porto Alegre-Caxias do Sul: Est-Sulina-Ucs, 1980.

VATTIMO, G. Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

YATES, F. *El arte de la memoria (The Art of Memory,* 1966). Madri: Siruela, 2005.

Uma igreja, uma cabana, uma montanha: reflexões sobre as possibilidades do construir

Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Perto daqui, onde o continente americano faz a curva, no município de São Miguel do Gostoso, não era difícil deparar-se com uma estranha experiência de abandono propiciada pela rara presença de pessoas, pela falta de construções e pelos muitos quilômetros vazios a serem percorridos à beira do mar. Hoje, infelizmente, essa experiência não é a mesma que um dia um de nós pode ter conhecido ao caminhar por suas praias desabitadas. Agora a praia, como toda a cidade, encontra-se rodeada por uma sofistica tecnologia personalizada por centenas de aerogeradores tão altos quanto um prédio de trinta andares. Que não se veja aqui algum tipo de saudosismo, senão a constatação de que outro tipo de abandono tomou conta da região. Um abandono que pertence à desolação dos tempos que nos toca viver. Uma época onde já não se pensa, porque essa possibilidade, a de pensar, encontra-se fora de nossa habitual forma de conceber e de habitar a terra.

Sempre caberá investigar uma concepção de mundo que promove a implantação de uma usina eólica que, ao tempo que estropeia uma paisagem, submete e arrasta uma comunidade inteira para dentro de uma produção de energia da qual pouco ou nenhum proveito poderá obter. Será um equívoco questionar esse tipo de instalação, quando o que se vê por aí parece bem pior? Afinal, não se trata de uma energia

"limpa", que não contamina a natureza para extrair dela a energia que o nosso mundo demanda por toda parte? Não pareceria justo alguém objetar que, guardadas as muitas diferenças de sofisticação tecnológica demandadas em suas respectivas produções, um aerogerador guarda o mesmo empenho que um velho moinho de vento, estando ambos, entregues às decisões do vento? Deixemos que o texto a seguir abra caminho em prol de alguma resposta.

Nós sabemos que um texto de Heidegger participa deste evento, ainda que não seja lembrado ou analisado diretamente. Trata-se de *Construir Habitar Pensar*, conferência apresentada em 1951 em evento homônimo ao que agora começa. Há nela, uma questão que, talvez, tenha inspirado este evento: *Qual a relação entre o homem e o espaço?*

Heidegger indica o contexto no qual se insere a sua conferência, referindo-se à "atual crise habitacional", experimentada por quase toda a Europa do pós-guerra. No entanto, ali, onde a urgência da situação demandava a construção de moradias e a reconstrução dos espaços urbanos, Heidegger propõe uma reflexão sobre o sentido originário das palavras que entram em jogo. Uma reflexão guiada por duas questões: 1. O que é habitar? e 2. Em que medida pertence ao habitar um construir? Tais questões questionam pela essência do habitar e do construir.

Em geral, entende-se que habitamos porque construímos. Algo tão evidente que parece uma idiossincrasia de um pensador problematizar tal evidência. Para Heidegger, as palavras que indicam o construir e o habitar encontravam-se emparentadas no antigo alto-alemão, de modo que construir não designava apenas o edificar ou o cultivar, mas também um permanecer, um morar, o habitar propriamente dito. Uma ressonância destas palavras se percebe naquilo que indica o verbo ser: *"Ich bin, du bist" (eu sou, tu és), significa eu habito, tu habitas"* indicando o modo do ser do homem sobre a terra, como aquele que habita. Construir, segundo Heidegger, significa propriamente, habitar: *"A antiga palavra bauen*

(construir) diz que o homem é à medida que habita" (HEIDEGGER, 2006, p.127). No entanto, esse sentido mais arcaico e próprio do construir – o habitar –, "caiu no esquecimento". Esse acontecimento não evidencia apenas uma "transformação semântica" dessas palavras, senão algo muito mais decisivo e devastador: *"o fato de não mais se fazer a experiência de que habitar constitui o ser do homem, e de que não mais se pensa, em sentido pleno, que o habitar é o traço fundamental do ser-homem"* (HEIDEGGER, 2006, p.128). Por outra parte, ao ouvir ou, melhor, ao auscultar a linguagem, logo se percebe a retomada do significado da palavra construir desde a perspectiva do habitar. Para Heidegger, aquilo que é da ordem do "essencial" na linguagem, cai logo na desatenção, concedendo protagonismo ao que se presentifica peremptoriamente. No entanto, o "essencial", guardado no emudecimento da linguagem, não deixa de interpelar o homem. O que ocorre, diz Heidegger, é que o *"homem não presta atenção a esse silêncio"*.

A pergunta pelo pertencimento do construir ao habitar pode ser pensada de um modo mais essencial. A aparente certeza de que habitamos porque construímos se vê agora questionada de um modo incontornável: *"Não habitamos porque construímos. Ao contrário. Construímos e chegamos a construir* à medida que habitamos, *ou seja, à medida que somos como aqueles que habitam"* (HEIDEGGER, 2006, p.128). Habitar significa "demorar-se junto às coisas", estabelecendo nesse processo de permanência os lugares onde nós mesmos somos: temos o nosso modo de ser atravessado pelo espaço. Construir é edificar esses lugares, fundando, articulando e produzindo espaços: *"Essa relação entre o homem e o espaço nada mais* é *que o habitar pensado de maneira essencial"* (HEIDEGGER, 2006, p.137).

Uma Igreja

Considerando as indicações heideggerianas acerca da relação essencial do homem e do espaço, de forma que o homem, habitando,

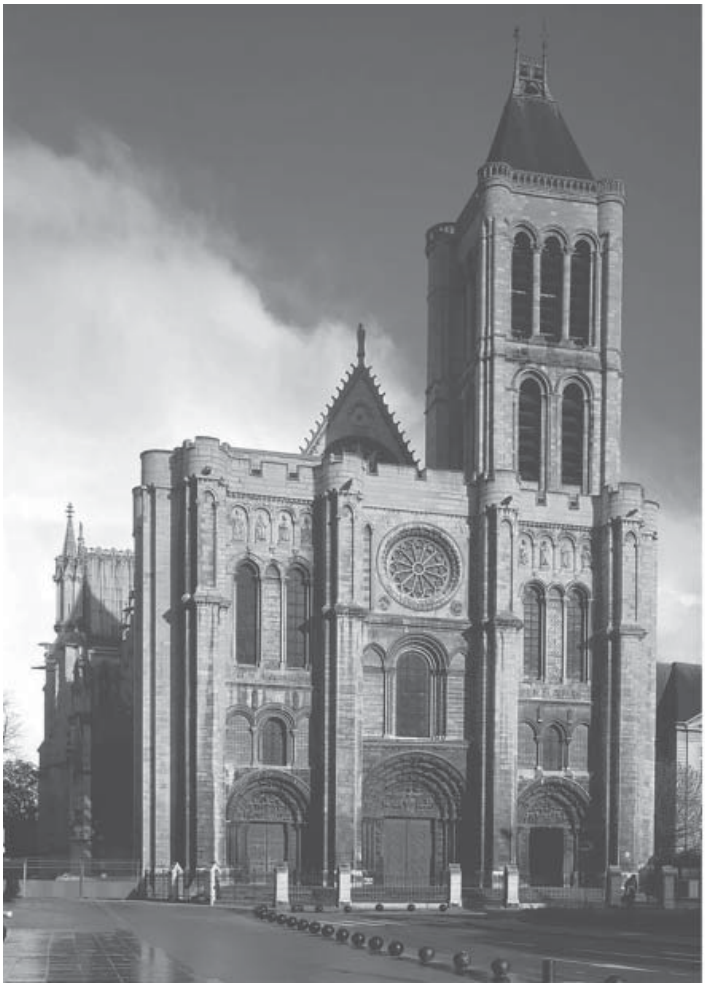
produz lugares, a produção desses lugares e de coisas construídas pode ser interpretada ao longo da história. Assim, um templo grego, uma ponte, uma cabana ou uma igreja devem corresponder a um habitar que, por sua vez, encontra nessa determinada produção – na feitura de uma "coisa" – a integração daquilo que dá sustentação ao mundo. Na coisa construída, no coisear da coisa, dá-se a quadratura do mundo, na coisa se tece a tessitura do mundo. Para além de qualquer subterfúgio enigmático, isso significa: a coisa, sendo o que é, coisifica, abre mundo.

Uma igreja é uma coisa construída. Pensemos na igreja abacial de Saint Denis, considerada pelos estudiosos da arte medieval como um protótipo no qual a arquitetura gótica encontrou sua primeira definição, difundindo-se, nos séculos seguintes, por toda a Europa. A fundação de Saint Denis, remonta ao século VII como uma homenagem ao padroeiro da França. No século XII ela sofre uma mudança radical sob a tutela do Bispo Suger, que surge uma nova forma de construir.

Figura 1 – Rosácea da fachada de Saint Denis

Fonte: (ULLOA, 2015, p. 196).

Figura 2 – Fachada de Saint Denis



Fonte: (ULLOA, 2015, p. 194)

Figura 3 – Nave central

Fonte: (ULLOA, 2015, p. 215).

Figura 4 – Cabeceira ou Chevet

Fonte: (ULLOA, 105, p. 210).

Todo o edifício sofreu reformas e ampliações. O nártex foi ampliado e ganhou elementos novos: uma rosácea na fachada e três portais de entrada. No coro, a pequena abside da época carolíngia e característica da arquitetura românica foi substituída por uma estrutura de grandes dimensões, com diversas capelas, a *chevet*. Mas, a grande novidade ficava por conta dos vitrais que recobriam as janelas e que permitiam que a luz do dia se espalhasse por toda a igreja. Essa percepção se repete em todo edifício gótico, o que se mostra é da ordem do luminoso. É como se o construir do homem desse lugar a ou deixasse ver a própria luz.

O espírito que guia a renovação arquitetônica desta igreja engendrou mudanças e se materializou em centenas de igrejas que viriam a ser construídas e dominariam o cenário europeu. Essas decisivas mudanças não indicam simplesmente uma inovação da técnica do construir. Ela evidencia, nas palavras de Beierwaltes, *"que uma ideia implicitamente filosófica e pronunciadamente teológica determina fundamentalmente a arquitetura em sua configuração formal"* (BEIERWALTES, 2009, p. 111). Seu arquiteto e construtor, o abade Suger fez com que essa igreja correspondesse a um pensamento gestado ao longo dos séculos e que a história da filosofia denominou mui tardiamente de neoplatonismo. É sobre este pensamento que Suger edifica a sua obra e dá ressonância a um conceito fundamental do pensamento de Dionísio Areopagita e a o seu mais significativo intérprete, João Escoto, o Eriúgena: o sentido anagógico da criação, quer dizer, a interpretação, neste caso, de que o edifício é o ponto de partida para transcender desde o visível para o seu fundamento inteligível.

Tanto Dionísio quanto Eriúgena, o seu mais influente comentador e tradutor, pertencem à tradição neoplatônica. Essa certeza historiográfica pouco pode nos dizer se com isso não se atentar ao que é fundamental no neoplatonismo do ponto de vista de sua metafísica, isto é, considerando

metafisicamente, o neoplatonismo tem como objeto de suas especulações, o Uno. Daí porque o neoplatonismo ser chamado também de henologia. A essa metafísica corresponde por sua vez uma "estética" que não se define pela contemplação da beleza, mas sobretudo, por querer ir além dessa. Para Plotino, "se podes captar algo que desejas que seja sem figura nem forma, será o mais desejável e amável e o amor será sem medida... até o ponto em que sua beleza seja também diferente; será beleza mais que beleza [*kállos hypér kállos*]" (PLOTINO, 2000, VI, 7, 32).

O marco inaugural do neoplatonismo, o pensamento plotiniano pertence a um contexto pagão. Isso, não obstante, não impediu que as suas ideias principais fossem acolhidas e ganhassem um novo impulso no cristianismo. Antes, poderíamos pensar que foi justamente no cristianismo onde as fontes neoplatônicas foram levadas a se enfrentar novos desafios. A igreja abacial de Saint Denis é um desses desafios. Pensada desde a perspectiva da anagogia, no sentido de promover uma experiência inusitada, Saint Denys corresponde a esse neoplatonismo cristão.

Escreve Suger acerca da experiência que a sua igreja suscitava nele:

> *"de vez em quando a beleza da casa do senhor ou o esplendor multicolorido das pedras preciosas me afastam, pelo prazer que produzem, de minhas próprias preocupa*ções, *e quando a digna medita*ção, *me convida a refletir sobre a diversidade das santas virtudes, trasladando-me das coisas materiais às imateriais (de materialibus ad immaterialia transferendo), parece que me demoro (demorari) em uma extranha região da orbe terrestre, que não chega a estar por completo na face da terra nem na pureza do céu, e que, pela graça de deus, posso trasladar-me de um lugar inferior a um outro superior de um modo anagógico (anagogico more).* (Sugerii abbatis sancti dionysii liber, *De rebus in*

> *administratione sua gestis* – Suger, abade de Saint Denis, *De las obras realizadas durante su administración*, in: PANOSFKY, p. 81).

A anagogia, revisitada por Suger, é a base de sua concepção artística: uma "digna meditação" (*honesta meditatio*) que constrói, ao mesmo tempo, caminho e destino, movimento e demora. É caminho e movimento pois a anagogia é o nome para essa posta em marcha da abertura de uma *estranha regi*ão – situada entre terra e céu, é o "traslado" (*transferendo*) que conduz o observador desde as cosas materiais às imateriais; é destino e demora porque é um permanecer (*demorari*) nessa região aberta, nesse lugar onde se experimenta a própria abertura como uma possibilidade superior porque livre: um modo extraordinário de habitar e de construir lugares no mundo que abriguem e deixem ver essa inadvertida possibilidade de ver o oculto, que se conquiste a plasticidade do invisível.

Um poema que adorna o portal ocidental da igreja de Saint Denis, diz: *"o espírito obtuso se eleva ao verdadeiro mediante o material/e se antes estava afundado, agora se levanta na visão desta luz"*. Na concepção de Suger ecoa o pensamento de Pseudo Areopagita que, no capítulo IV de *Os Nomes Divinos*, escreve:

> "a luz procede do bem e é sua imagem. Se alaba ao Bem, chamando-o de "Luz", como se honra um arquétipo em sua imagem. A bondade própria de Deus, plenamente transcendente, invade tudo, desde os seres mais altos e perfeitos até os mais baixos (...) Ilumina todas as coisas que podem receber sua luz, as cria, dá vida, mantém em seu ser e as aperfeiçoa (...) Seu poder abraça o universo, é a causa e fim de tudo. O grande Sol, sempre brilhante e esplêndido, é imagem em que se manifesta a Bondade divina, eco distante do Bem. Ilumina tudo o que pode

> receber sua luz sem perder nada de sua plenitude. Difunde seus raios brilhantes de alto a baixo em todo o mundo visível" (DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA, 1995, p. 299).

Finalmente, Eriúgena não se restringiu a traduzir e comentar as obras de Dionísio. O *Periphyseon* é uma obra com diversas passagens que suscitaram perplexidade em seus leitores e que, desde a perspectiva do dogma cristão, promoveram a sua tardia condenação.

Uma passagem, bem conhecida, indica de que modo o próprio deus, o nada *per excelentiam* cria-se a si mesmo na criação, e porque as coisas deste mundo já são o modo de sua manifestação:

> Tudo o que é entendido e sentido não é nada mais que a aparição do não aparente, manifestação do oculto, afirmação da negação, compreensão do incompreensível, clamor do inefável, acesso do inacessível, sentido do ininteligível, o corpo do sem corpo, a essência do superessencial, a forma do sem forma, a medida do imensurável, o número do inumerável, o peso do que não tem peso, a materialização do espiritual, a visibilidade do invisível, o lugar do que não tem lugar, tempo do que não tem tempo, a definição do infinito, a circunscrição do incircunscrito e todas as outras coisas que são consideradas e percebidas unicamente pelo intelecto e não podem ser retidas nos recessos da memória e que escapam o olhar da mente. (ERIÚGENA, 1981, 633BC).

A passagem ilustra a doutrina da teofania que fundamenta a intenção de Suger. Teofania é a possibilidade de conciliar o inconciliável, de habitar e acolher um paradoxo. Que o infinito se finitize, que o sem corpo ganhe corpo, que o oculto se manifeste, que o invisível se torne visível. Saint Denis corresponde a essa doutrina, fazendo ver aquilo

que nunca é visto. A luz que invade e perpassa os seus vitrais indicam, gesticulam, acenam que há "luz". Como uma coisa construída, a igreja abre um lugar no espaço habitado pelos homens onde se materializa a experiência de que há luz além da luz.

Uma cabana

Para ilustrar a ideia de que coisas construídas são elas mesmas lugares, na medida em que congregam a "quadratura" do mundo, Heidegger dá um exemplo que está longe da grandiosidade de uma igreja, ao contrário, ela remete à simplicidade de uma moradia :

> "pensemos em uma cabana camponesa típica da floresta negra que um habitar camponês ainda sabia construir há duzentos anos atrás. O que edificou essa casa foi a *insistência da capacidade de deixar terra e céu, divinos e mortais serem, com simplicidade, nas coisas.* Essa capacidade situou a casa camponesa na encosta da montanha, protegida contra os ventos e contra o sol do meio-dia, entre as esteiras dos prados, na proximidade da fonte. Essa capacidade concedeu-lhe o telhado de madeira, o amplo vão, a inclinação íngreme das asas do telhado a fim de suportar o peso da neve e de proteger suficientemente os cômodos contra as longas tormentas das noites de inverno. Essa capacidade não esqueceu o oratório atrás da mesa comensal. Deu espaço aos lugares sagrados que são berço da criança e a "árvore dos mortos", expressão usada ali para designar o caixão do morto. Deu espaço aos vários quartos, prefigurando, assim, sob um mesmo teto, as várias idades de uma vida, no curso do tempo. Quem construiu a casa camponesa foi *um trabalho das mãos surgido ele*

> *mesmo de um habitar* que ainda faz uso de suas ferramentas e instrumentos como coisas.
>
> Somente em sendo capazes de habitar é que podemos construir. A indicação da casa camponesa na Floresta Negra não significa, de modo algum, que devemos e podemos voltar a construir desse modo, mas ela torna visível um habitar que foi, como *o habitar* foi capaz de construir." (HEIDEGGER, 2006, p.140-141).

Heidegger encontra nessa cabana, que em muitos aspectos lembra a *sua* (Todtnauberg), um modo de construir que evidencia o habitar que a demandou. O que edificou essa casa foi, como lemos acima, "a *insistência da capacidade de deixar terra e céu, divinos e mortais serem, com simplicidade, nas coisas"*. Insistência é a palavra que expressa a própria existência humana, a permanência junto às coisas. Este permanecer é propriamente habitar sempre e quando "deixemos" que as coisas vigorem e habitem "na liberdade de um pertencimento", um pertencimento no qual o homem mesmo está inserido e se dá ele mesmo em pertença. Habitar é deixar as coisas serem o que são, quer dizer, deixá-las em paz, na paz que emerge do Livre que se resguarda. Um sentido que Heidegger resgata da antiga palavra Wunian (Wohnen) – ser e estar em paz -.

Figura 5 – Cabana de Heidegger em Todtnauberg

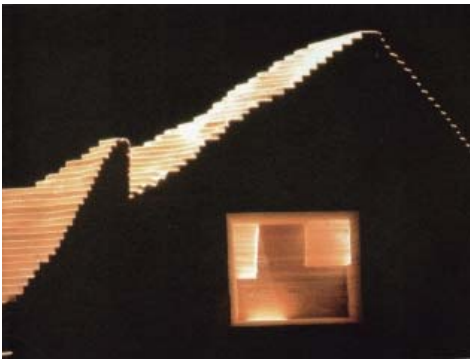
Fonte: fotografia de Digne Meller-Marcovicz (SHARR, 2009, p. 44).

A cabana ilustra de que modo o habitar do homem, com seus instrumentos e a funcionalidade que advém do construir, pôde alguma vez relacionar-se com a simplicidade da unidade que dá consistência e resistência à insistência da existência humana. Unidade originária, preservada sempre e quando o pensar não caia na simples manipulação e no assenhoramento de tudo que é. Preservar essa unidade que dá "liga" ao mundo, demanda do homem aquilo que desde sempre lhe pertenceu, que ele pense e enquanto pensante povoe seu mundo com coisas que interessem realmente, e não apenas que atendam a uma necessidade premente ou que se prestem a sua requisição. Na cabana vê-se como o construir dá lugar a simplicidade e unidade originárias, céu e terra, mortais e deuses, termos que nomeiam as possibilidades das coisas junto às quais o homem tem a sua morada.

Uma montanha

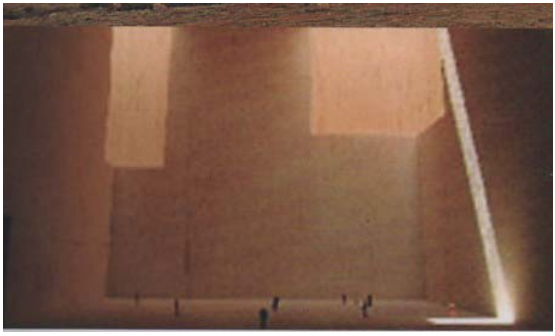
A montanha que se indica aqui é uma obra do artista basco Eduardo Chillida. Trata-se de a *Montanha de Tindaya* (Ilha de Fuerteventura, Canárias), obra nunca executada, cuja realização é contestada radicalmente, seja por movimentos ambientalistas, seja por razões políticas.

Figura 6 – Seção da maquete da "Montanha de Tindaya"



Fonte: (CHILLIDA 2003, p. 169).

Figura 7 – Interior do projeto “Montanha de Tindaya”



Fonte: (CHILLIDA, 2006, p. 61)

Montanha de Tindaya é um projeto de uma abertura no interior da montanha. A construção de um espaço, uma espécie de “gruta” no interior da montanha. As suas dimensões – 50x50x50 m – dão conta de sua monumentalidade. Considerando a sua envergadura e as dificuldades técnicas (além das políticas) que possam viabilizar a sua execução, o projeto não encontra paralelo na obra chillidiana. Há, no entanto, uma série de obras que tematicamente expressam a concepção fundamental que subjaz ao projeto: a escultura como lugar do espaço. Para Chillida, toda a sua obra é um questionamento pelo espaço, pelo espaço da obra e pelo próprio modo do ser humano: “*o espaço como mistério absoluto do qual estamos feitos*”. Alçado à condição de mistério, o espaço é o próprio cerne de sua criação.

Heidegger, com quem Chillida colaborou em *A arte e o espaço* (1967), em *A origem da obra de arte*, Heidegger concebeu a arte como a instigação de um confronto ou do combate (Streit) entre mundo e terra:

> “Para onde a obra se retira e o que ela faz ressair nesse retirar-se, eis o que chamamos terra (Erde). Ela é o que ressai e dá guarida. A terra é o infatigável e incansável que está aí para nada. Na e sobre a terra, o homem histórico

> funda seu habitar no mundo. Na medida em que a obra instala um mundo, produz a terra. (...) A obra move a própria terra para o aberto de um mundo e nele a mantém, a obra deixa que a terra seja terra." (HEIDEGGER, 2012, p. 36)

A obra de arte faz emergir a terra, não só no sentido de que leva luz a ao seu interior, mas, sobretudo, porque o interior da montanha vem à luz resguardado em seu próprio ocultamento. A obra abriga o sentido da terra enquanto retraimento. Na obra se guarda e se deixa ver o sentido próprio da terra – como doação e inobjetividade –, aquém de qualquer concepção de apropriação e uso da mesma na perspectiva de sua serventia, resistência, escora e confiança que permitem ao homem a instituição do mundo.

Tendo em vista a obra de Chillida, parece acertado dizer que a mesma coincide com o pensamento de Heidegger de um modo exemplar. O esvaziamento da montanha e a constituição de um lugar no seu interior exigem a utilização e conhecimento de tecnologias avançadas. O projeto, no entanto, não pretende explorar a montanha aproveitando-se de suas reservas ocultas, não quer torná-la útil ou fazer dela uso para suprir uma necessidade. Não se trata de tirar proveito da montanha, mas sim de nela encontrar morada. Trata-se de despertar o sentido do inútil – *o "estar-aí para nada"* – da terra, deixando que seja terra, antes de converter-se em objeto do planejamento e provocação humanos. A obra daria acesso ao interior da montanha, associando de vez e de modo irrevogável o homem e a terra, deixando ver que o homem pertence ao mistério da terra.

****

Talvez agora pensar nas praias de Gostoso, requeridas pelo afã cada vez mais urgente de encontrar fontes de energia, torne-se uma necessidade. A desolação que emerge de tal cenário, dessa paisagem usurpada, não provém da simples constatação de perda de mais uma praia,

um dia tão deleitável, senão do fato, até agora pouco ou nada refletido, sobre o modo como habitamos e nos relacionamos com a terra, sobre como o fato de construirmos e povoarmos nosso mundo com toda sorte de afiançamento tecnológico não é capaz de garantir uma existência propriamente autêntica.

Referências

BEIERWALTES, W. “Negati affirmatio: mundo como metáfora. Sobre la fundamentación de la estética medieval” in: *Eriúgena – rasgos fundamentales de su pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 2009.

CHILLIDA, S. *Elogio del Horizonte –conversaciones con Eduardo Chillida*. Ediciones Destino, Madrid, 2003.

CHILLIDA, E. *Genios del Arte*. Susaeta Ediciones, Madrid, 2006.

DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1995.

ERIUGENA *Periphyseon (De Diuisione Naturae) Liber Tertius* (Ed. Sheldon-Williams, I.P.), Scriptores Latini Hiberniae, vol. XI, Dublin, 1981.

HEIDEGGER, M. “A origem da obra de arte” in: *Caminhos de Floresta*, Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2012.

HEIDEGGER, M. “Construir Habitar Pensar” in: Ensaios e Conferências, Vozes, Petrópolis, 2006.

PANOFSKY,E. *El abad suger – Sobre la abadía de Saint-Denis y sus tesoros artísticos*, Cátedra, Madrid, 2004.

PLOTINO. *Enneadi*. Trad. Giuseppe Faggin. Milano: Bompiani, 2000.

SHARR, A. *La cabaña de Heidegger – un espacio para pensar.* Ed. Gustavo Gili, Barcelona, 2009.

ULLOA, E.M.M. *"De materialibus ad inmaterialia transferendo.* El influjo de la filosofía del Pseudo Dionisio Areopagita en la reforma arquitectónica de la Iglesia de la abadía Real de Saint Denis en la época del abad Suger", Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, Número 139 Extraordinário, Volumen LIV. Maio - Agosto 2015.

Quod non est in constitutione non est in mundo: construir, habitar y (re)pensar la Constitución

Dr. Ubaldo Villani-Lubelli[1]

Università del Salento

La constitución es la tutela de los derechos individuales

Ninguna conquista social de la civilización moderna es el resultado de una verdadera y propia planificación intencional como la constitución de la cual los estados modernos se dotaron a partir de finales del siglo XVIII. En un famoso ensayo sobre la constitución como un logro evolutivo, Niklas Luhman escribe que:

> Kaum eine der vielen Errungenschaften moderner Zivilisation ist so sehr das Ergebnis absichtlicher Planung wie die Verfassungen, mit denen sich seit dem Ende des 18.Jahrhunderts die modernen Staaten ausstatten[2]

En otros términos, la constitución es el resultado de una auténtica planificación institucional que ha sido el resultado de la civilización moderna. Si bien es cierto que las constituciones, en el sentido moderno del término, nacen solo en el siglo XVIII, desde la antigüedad la constitución es considerada el lugar de encuentro entre derecho, poder y

1 Dipartimento di Scienze Giuridiche, Università del Salento.

2 Niklas Luhman, "Verfassung als evolutionäre Errungenschaft", en: *Rechtshistorisches Journal*, n° 9, 1990, pp. 176-220.

política. En particular, a partir de la cultura política helénica se afirmó la idea de un gobierno de las leyes que, evidentemente, implicaba la limitación de los poderes de gobierno a través del derecho. Aristóteles, un convencido patrocinador de la superioridad del gobierno de las leyes, afirmaba que donde las leyes no dominan, no hay constitución, πολιτεία (*Política* 1292a).[3]

Dicha afirmación de Aristóteles refleja una situación política y jurídica compleja porque el "gobierno de las leyes" designa ya sea un gobierno *sub lege* (o bien bajo la ley, o bien que actúa en el ámbito de aquello que se permite por el orden jurídico que garantiza el orden social) o un gobierno *per leges* (es decir, mediante leyes generales y abstractas).

En el primer caso (*sub lege*) se evidencia una específica modalidad de aplicación del derecho según la ley. En el segundo caso, en cambio, se pretende llamar la atención sobre una modalidad específica de producción del derecho mediante las leyes (*per leges*).

Esta concepción del Estado de derecho como gobierno de las leyes sigue dominando el debate filosófico contemporáneo sobre las formas de la existencia asociada. No sorprende, por lo tanto, si en una obra que ha tenido en estos últimos decenios un gran éxito, *A Theory of Justice* de John Rawls[4], la cuestión de la tutela de los derechos en una *sociedad bien ordenada* (*Well-Ordered Society*) sea afrontada justamente apelando a la noción de "gobierno de la ley" como idea-límite o tipo ideal de sistema político-jurídico, al cual el filósofo americano asocia cuatro máximas de justicia fundamentales (*Four-Stage Sequence*):

3 Cf. Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Harvard, University Press, 1986; Fabrizio Sciacca, "Hans Kelsen. Dalla teoria del diritto a una filosofia per la costituzione", en: *Filosofia politica*, n. 2, 2016, pp. 257-275; David Dyzenhaus and Malcolm Thorburn (eds.), *Philosophical Foundations of Constitutional Law*, Oxford, Univerity Press, 2016.

4 John Rawls, *A Theory of Justice*. Oxford, University Press, 1999, p. 173-213.

1) El *deber* implica el *poder* (*ultra posse nemo tenetur*);

2) el universalismo: casos similares son tratados de modos similares;

3) *nullum crimen sine lege;*

4) el legislador y los jueces deben proveer la integridad del procedimiento judicial, esto es, la condición garantizada de independencia, imparcialidad y equidad en los procesos así como en la sociedad.

El vínculo entre derecho, poder y política se hace evidente en los documentos y textos de filosofía de la época moderna (siglos XV-XVIII), en torno a los cuales el vínculo se realiza alrededor de dos núcleos fundamentales: (1) el reconocimiento de los derechos individuales anteriores a la organización política y (2) con la institucionalización de las prerrogativas de tomas de decisión a través del mecanismo de la división de los poderes. Se hace referencia, en particular, en al artículo 16 de la Declaración francesa de los derechos de 1789: *Toute Société dans laquelle la garantie des Droits n'est pas assurée, ni la séparation des Pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution.* Bajo este perfil es aún más significativa la afirmación de Thomas Paine, según la cual "un gobierno sin constitución (πολιτεία) es poder sin derecho":

> That men mean distinct and separate things when they speak of constitutions and of governments, is evident; or why are those terms distinctly and separately used? A constitution is not the act of a government, but of a people constituting a government; and government without a constitution, is power without a right.[5]

5 Thomas Paine, "The Rights of Man (1792)", en: *Common Sense and Other Essential Writings, part. II*, Barnes & Noble Calssic, New York, 2005, p. 244.

Aquí llegamos a un punto fundamental porque la constitución es el fundamento sobre el cual un gobierno puede actuar según el derecho y no según la autoridad.

Esta posición de conexión entre derecho y política pone a la constitución en una situación ambivalente que la historia del término evidencia de manera patente, a tal punto que existen más términos para indicar aquello que la tradición occidental ha atribuido al concepto de *constitución*. En el léxico griego encontramos *kósmos*, *táxis*, *katástasis*, *politéia*; en el latino *ordo*, *constitutio*, *status reipublicae*, *civitas*, etc.[6]

Un tratamiento especial lo merece el sustantivo griego *πολιτεία* en el cual se halla una finalidad descriptiva amplia dirigida a identificar la estructura fundamental de los poderes en el interior de la *polis*, un significado más estrecho y determinado que está justamente designando la forma de gobierno limitado por las leyes y, finalmente, un tercer significado que designa el *status* colectivo de los ciudadanos, la ciudadanía.[7]

En la acepción moderna de *constitución* se hace referencia a una dimensión filosófico – política o, más exactamente, se hace referencia de manera manifiesta al orden jurídico delineado en un documento escrito,

6 Cf. Pier Paolo Portinario, Jörg Luther, *Il futuro della costituzione*, a cura di Gustavo Zagrebelsky, Torino, Einaudi, 1996; Dieter Grimm, *Die Zukunft der Verfassung. Auswirkungen von Europäisierung und Globalisierung*, II, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2012.

7 En realidad, también en el léxico latino el término tiene una pluralidad de siginficados: *constitutio* es el acto fundante de una colonia, o incluso, forma de la *res publica* (Cicerón), en el lenguaje jurídico tardo-imperial designa un acto normativo-administrativo (*edictum* o *decretum*) del emperador. El concepto que se afirmará en la historia del constitucionalismo es deudor en particular del verbo *constituir*, que quiere decir *instituir*, *fundar*. Ello designa sea el acto de establecer y ordenar un conjunto de relaciones, sea el resutado de este acto, el orden y las reglas establecidas. En otros términos, indica tanto el *acto que produce el orden* cuanto *el orden que disciplina los actos*. De este modo, la constitución es aquello que "hace ser una sociedad (dotada de orden)" pero también "el modo de ser de una sociedad (como cosa dotada de orden)".

a un conjunto coherente y unitario de normas relativas al proceso de producción del derecho, a su superioridad jerárquica con respecto a las leyes ordinarias, por lo tanto, a la así llamada constitución formal; aunque no por ello debe olvidarse el elemento material, es decir, el entrelazamiento de las fuerzas sociales y políticas que dan vida a un determinado orden.

Después de la segunda guerra mundial, (1939-1945) se abrió en Europa una nueva fase fecunda para el constitucionalismo en cuanto se afirmó la supremacía de la constitución en la cultura política de las democracias pluralistas entendida (a) como expresión de la tutela de los derechos y de las esferas individuales de libertad, y (b) como el documento que establece los criterios a seguir para la realización de los valores y principios constitucionales.

El nacimiento de las constituciones modernas signa, de hecho, el pasaje de un orden social central a uno liberal y burgués en el cual el *status* jurídico del solo individuo no era reconocido en cuanto perteneciente a una clase, sino en cuanto tal, es decir, en cuanto persona.[8]

En este sentido es importante recordar la Constitución italiana (1948) que ha sido, pionera y de gran importancia pues el artículo 2 afirma:

> La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale.[9]

8 Cf. Leonardo Ferrara, "Individuo e potere. In un giuoco di specchi", en: *Diritto pubblico* 3/2016, pp. 11-82

9 LA CONSTITUCIOÓN DE LA REPÚBLICA ITALIANA: La República reconoce y garantiza los derechos inviolables del hombre, tanto como individuo, como en el seno de las formaciones sociales en las que desarrolla

El Art. 2 de la Constitución italiana propone, así, la superación de la concepción liberal de los derechos del individuo con la afirmación de la persona (personalismo) reconociendo no sólo los derechos inviolables y los deberes del singular (Locke), sino también los derechos de las formaciones sociales en las cuales su presencia se realiza, introduciendo la relación entre personalismo y pluralismo. Se trata de una doctrina de derivación tomista (Santo Tomás de Aquino) y, evidentemente, de la noción aristotélica del hombre como animal social.

Según la doctrina personalista, la persona humana existe en cuanto es apertura y realización, es decir, multiplicidad de relaciones, inserta en una red de relaciones afectivas (familia), sociales (asociaciones), políticas (territoriales y nacionales) y económicas (trabajo). En esta perspectiva, el personalismo se abre al pluralismo, es decir, al reconocimiento de las formaciones sociales y de las "autonomías" no solo como espacios de libertad sino también como formas de participación en las cuales la personalidad se forma y se expresa.

La constitución como producto histórico: ¿Cuáles consecuencias?

Vayamos ahora al segundo punto, o bien a la constitución como producto histórico y a las consecuencias de dicho aspecto. Es importante precisar que una constitución, en tanto solemne, no es jamás eterna, es siempre hija del propio tiempo.

La Constitución brasilera, por ejemplo, ha sido modificada a menudo incluso en su breve vida. Por otra parte, las constituciones deben necesariamente mantenerse al día con la sociedad a la cual se refieren y en la cual actúan –pero sin arriesgar una suerte de patología del derecho

su personalidad, y exige el cumplimiento de los deberes inderogables de solidaridad política, económica y social (http://www.educational.rai.it/materiali/pdf_articoli/22135.pdf). Cf. Paolo Grossi, "L'invenzione della Costituzione: l'esperienza italiana", en: *Diritto pubblico*, 3/2016, pp. 811-820.

que lleva con los años a escribir leyes fundamentales siempres más largas en el tentativo de escribir "la constitución más bella del mundo".

Ya en el siglo XVIII, en la Declaración de los derechos del hombre y de los ciudadanos (24 de junio de 1793), se leía que*: Un peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa Constitution. Une génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures* (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1793, art. 28). El texto de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano es fruto de un largo recorrido interpretativo de la idea de constitución en la cual el rol fundamental lo han tenido, entre otros, primero David Hume y después Thomas Paine.

En 1748 David Hume escribía que:

> "But the contract, on which government is founded, is said to be the original contract ; and consequently may be supposed too old to fall under the knowledge of the present generation. If the agreement, by which savage men first associated and conjoined their force, be here meant, this is acknowledged to be real; but being so ancient, and being obliterated by a thousand changes of government and prices, it cannot now be supposed to retain any authority. If we would say any thing to the purpose, we must assert, that every particular government, which is lawful, and which imposes any duty of allegiance on the subject, was, at first, founded on consent and a voluntary compact. But besides that this supposes the consent of the fathers to bind the children, even to the most remote generations (which republican writers will never allow) besides this, I say, it is not justifed by history or experience, in any ager or country of the world.[10]

10 David Hume," Of the original Contract (1748)", in *Political Essays*, Cambridge, University Press, 1994, p. 189

En este largo pasaje, David Hume nos dice que el contrato sobre el cual se fundan los gobiernos –y aquí está pensando en el *original contract*, en la constitución- debe ser reconocido por la generación sobre la cual obra y actúa. Cada gobierno, para ser plenamente legítimo, debe estar fundado sobre el consenso y sobre un acuerdo voluntario, pero en este contrato los padres no deben vincular a los hijos.

En 1776, Thomas Paine, quien fue un gran partidario de una *Carta continental* (Constitución) para los Estados Unidos de América, subrayaba que: *Every age and generation must be as free to act for itself in all cases as the age and generations which preceded it. The vanity and presumption of governing beyond the grave is the most ridiculous and insolent of all tyrannies*.[11]

En otros términos, toda generación debe ser libre de actuar por sí misma. Naturalmente, este "elemento generacional" de la constitución no debe ser interpretado en el sentido de que cada diez o quince años haga falta rescribir los textos constitucionales en su totalidad. Sin embargo, es calro que, en realidad, la constitución debe ser siempre vinculada con la voluntad constituyente.

El vínculo de la constitución a una determinada generación dice dos cosas:

1) Si cada generación tiene derecho a una constitución, esto quiere decir que puede ser modificada y plasmada en los valores de una fase histórica y a las exigencias de un determinado contexto político. En esto la constitución debería ser nuestra "casa", la

11 Thomas Paine, "The Right of Man (1792)", en: *Common Sense and Other Essential Writings, part. II*, Barnes & Noble Classic, New York, 2005, p. 144

única que acoge verdaderamente a todos sus ciudadanos, más allá de las religiones, razas, clase social y convicciónes políticas. [12]

2) El segundo punto es el siguiente: La constitución es vivida. Martin Heidegger abre su exposición en *Construir, Habitar, Pensar* poniendo en relación el habitar y el construir:

> Zum Wohnen, so scheint es, gelangen wir erst durch das Bauen. Dieses, das Bauen hat jenes, das Wohnen zum Ziel. Indessen sind nicht alle Bauten auch Wohnungen. […] Wohnen und Bauen stehen
>
> zueinander in der Beziehung von Zweck und Mittel. […] Bauen nämlich ist nicht nur Mittel und Weg zum Wohnen, das Bauen ist in sich selber bereits Wohnen.[13]

¿En qué medida es posible construir, pensar y habitar una constitución? Más precisamente: ¿en qué medida el construir una constitución implica habitar una constitución? Si la esencia del construir es el hacer

12 Sobre esto me parece muy pertinente el artículo 225 de la actual Constitución brasilera (Constituição brasileira del 1988), en el que se habla de un ambiente entendido como bien común del pueblo que debe ser preservado para las generaciones futuras: "Art. 225: Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações (Constituição brasileira de 1988). Cf. Michele Carducci, "Nature as "grundnorm" of global constitutionalism: contributions from the global south", en: *Revista Brasileira de Direito* 12(2), (2016), pp.154-164; Rubim Borges Fortes, P., Verri Boratti, L., Palacios Lleras, A., Daly, T.G. (eds), *Law and Policy in Latin America. Transforming Courts, Institutions, and Rights*, Palgrave, Macmillan 2017; Pierangelo Schiera, "Il cittadino-governante. Contributo per un futuro buongoverno", en: *Filosofia politica, n.* 3, 2016, pp. 537-546; Leonardo Morino, "La calidad de la democracia en América Latina. Una Visión comparada", en: *América Latina Hoy*, 45, 2007, pp. 17-46.

13 Martin Heidegger, *Vortrage und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, VII, Frankfurter am. Main., Klostermanna, 2000, p. 147-148

habitar, como dice Heidegger, solo si tenemos la capacidad de habitar, podemos construir. Por lo tanto, solo si tenemos la capacidad de vivir y hacer vivir una constitución en su completitud y articulación valorativa, podemos habitarla. Por este motivo la constitución ocupa un espacio teórico fundamental en el cual el individuo da sentido a su vida social.

Conclusiones

En conclusión, hay dos aspectos que me gustaría resaltar:

1) Martin Heidegger sostuvo la conferencia *Construir, habitar y pensar* en 1951, en una Europa aún dramáticamente herida por la Segunda Guerra Mundial. El filósofo alemán quería volver a dar sentido a una sociedad que vivía en un espacio cubierto de escombros. La pretensión política y filosófica de Heidegger era la de volver a ofrecer un *criterio de racionalidad* a la reconstrucción de Europa.

La sociedad contemporánea, como en 1951 (en particular en Europa pero también aquí en América del Sur no faltan ejemplos, pensemos en Colombia y, en parte, también en las recientes evoluciones políticas en Brasil) vive una crisis política e institucional gravísima. La evolución reciente de la sociedad contemporánea, con sus numerosas crisis múltiples (económicas, humanitarias y política), ha puesto en crisis no solo las instituciones democráticas, sino también la idea misma de la importancia de la constitución para la vida social y política de una comunidad.

En un ensayo de 1986, *El futuro de la democracia*, Niklas Luhmann escribía que:

> Wenn es bei Demokratie um Vernunft und Freiheit, um Emanzipation aus gesellschaftlich bedingter Unmündigkeit, um Hunger und Not, um politische, rassistische, sexistische und religiöse Unterdrückung, um

> Frieden und um säkulares Glück jeder Art geht, - dann sieht es in der Tat schlimm aus. Und zwar so schlimm, daß die Wahrscheinlichkeit groß ist, daß alles, was man dagegen tut, die Verhältnisse nur noch verschlimmert.[14]

Hoy el escenario peligra de ser igualmente atemorizante. Hoy en la así llamada "democracia de lo público" la opinión pública no nace más de la "masa" sino más bien de la sumatoria de individuos, siempre concentrados sobre la propia individualidad (y existencialmente desalentados), cuyas convicciones dependen del conflicto de opiniones y no de un conocimiento directo de los problemas y las soluciones; y ni siquiera de la fatiga de una construcción y participación en formas de solidaridad y de sociabilidad compartidas. Incluso la *constitución* ha perdido sentido, parece haber perdido su *eficacia social.* La sociedad contemporánea está siempre más desorientada, parece vivir en un estado de confusión (no muy distinto de aquel en el que se encontraba la Europa inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial en la cual escribía Heidegger). Las razones más profundas de dicha deriva peligran hacer participar a nuestra sociedad en el desorden social, económico y político. La inestabilidad del presente exige un nuevo modo de entender (y habitar, diría Heidegger) la constitución. Antes que nada, respetarla.[15]

2) El segundo y último aspecto que quisiera resaltar es la relación entre *democracia*, *constitución* y *consenso.* La pregunta que impera es: ¿refleja efectivamente los valores en los cuales la sociedad se reconoce? Existe una correspondencia entre constitución (*constitutio*) y mundo (*mundo*)?

---

14 Niklas Luhmann, *Die Zukunft der Demokratie* (Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft), Wiesbaden, 2009. p. 131.

15 Cf. Elisa Olivito, "Il diritto costituzionale all'abitare: spunti teorico-dogmatici e itinerari giurisprudenziali", en *Politica del diritto,* 3/2016, pp. 337-422.

A principios del siglo XIX Benjamin Constant subrayaba la relación estrechísima entre constitución y gobierno: *Un gouvernement qui existe par une constitution cesse d'exister aussitot que la constitution qui l'a créé n'existe plus et un constitution n'existe plus dès qu'elle est violée.*[16] La constitución es auto-organización de la sociedad, y al mismo tiempo, autolimitación de los poderes del Estado. La constitución no *dice*, por sí misma, sino que somos *nosotros* (ciudadanos de la sociedad civil, gobierno) que la hacemos *decir.* En este sentido, podríamos dar vuelta el concepto *quod non est in costitutione non est in mundo* en *quod non est in mundo non est in costitutione.* La constitución deviene una práctica de auto-gobierno, una técnica en la cual los ciudadanos se gobiernan a sí mismos y la democracia no es más el puro y simple gobierno del pueblo, sino más precisamente es *el gobierno del pueblo dentro de ciertos principios, límites y valores establecidos por la constitución.*

En 1789 en Francia tuvo lugar el así llamado Juramento del Juego de Pelota. El Tercer Estado, al cual le fue impedido participar en las sesiones de la Asamblea en una sala del Palacio de Versalles, mudó las propias deliberaciones a una sala vecina destinada al juego de palma (un juego del cual deriva el actual tenis), donde los diputados juraron no separarse en ningún caso y reunirse donde las circunstancias así lo requirieran, sino hasta que –y aquí llegamos al punto que nos interesa- la Constitución francesa no hubiera sido establecida y afirmada sobre fundamentos firmes, es decir, hasta que no correspondiera a los valores y a los principios entonces actuales, vigentes, efectivamente presentes en la sociedad. En otras palabras, se pedía una correspondencia entre *mundo* y *constitución.*

La crisis que vivimos en Europa, nosotros europeos (pero en un cierto sentido vale también para América del Sur) es que se está perdiendo

16 Benjamin Constant, *Principes de politique applicables a tous les gouvernements*, IV,16 (2), ed. Etienne Hofmann, Geneve, Droz 1980, p. 110

el sentido profundo, político, cultural y valorativo de la constitución. El hecho de que sea un *producto histórico* refuerza este principio porque si la constitución fuera siempre la misma, no correspondería a la sociedad que está, evidentemente, en continua transformación.

En los últimos decenios la integración transnacional y la constitución económica supranacional ha debilitado evidentemente el valor intrínseco de las Constituciones singulares porque hay un proceso de dislocación y descentralización de los poderes efectivos fuera de la constitución que, a menudo, se ve degradada a una pura fachada. En síntesis: La constitución es superada por la "democracia de la *governance*". Es este el caso particular de la Unión Europea.

Ahora, mucho tiempo antes de que fuera acuñado el término simplista de "globalización", el filósofo y jurista alemán Carl Schmitt había visto, con lucidez profética, cómo el universalismo de la hegemonía anglo-americana estaba destinado a borrar toda distinción y pluralidad espacial en un "mundo unitario" totalmente administrado por la técnica y por las estrategias económicas transnacionales, y sujeto a una suerte de "policía internacional". Un mundo espacialmente neutro, sin particiones y sin contrastes –por lo tanto, sin política. Para Schmitt no el mejor, sino el peor de los mundos posibles. Ahora bien, Schmitt perseguía la idea de que no podía haber *Ordnung* (*ordenamiento, orden*) mundial sin *Ortung* (localización), es decir sin una adecuada subdivisión diferenciada del espacio terrestre. Una subdivisión que superara sin embargo la angustia territorial de los viejos Estados nacionales cerrados, para arribar al principio de los *grandes espacios* (*Großraum*): el único en condiciones de crear un nuevo *jus gentium*, en cuyo centro ideal debería volver a ponerse la antigua tierra de Europa, auténtico *katechon* frente al Anticristo de la uniformización planetaria en el signo de un único "señor del mundo".[17]

17 Carl Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos.: Arbeiten aus den Jahren 1916–1969,* mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günter Maschke., Berlin, Duncker & Humblot, 1995.

Cierto es que la perspectiva de Schmitt, ya delineada hace tantos años, aparece hoy más actual que nunca.

gráfica e editora
CAULE DE PAPIRO®

Impresso em papel pólen soft 80g
e para capa triplex 250g.

Composto na
CAULE DE PAPIRO GRÁFICA E EDITORA
Rua Serra do Mel, 7989, Cidade Satélite
Pitimbu | Natal/RN | (84) 3218 4626
cauledepapiro.com.br

Neste livro, objetiva-se discernir, senão as respostas necessárias, ao menos algumas questões originadas dos conceitos-títulos e da relação entre ambos, do ponto de vista da história da metafísica e de suas ressonâncias no pensamento contemporâneo, problematizando o modo do ser humano respeito ao modo de constituição do seu mundo, à relação do homem com a natureza e consigo mesmo, como também às possibilidades atuais e suas perspectivas de transformação oriundas de outras áreas do saber em diálogo com a tradição filosófica.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ppgfil EM FILOSOFIA UFRN

CAPES

ISBN 978-85-66377-03-3