



V. 3, N. 2, ANO 3, 2023
ISSN: 2763-6127



*Um olhar integral sobre
as questões do mundo*

REVISTA

RATIO INTEGRALIS

EXPEDIENTE

Revista *Ratio Integralis* (Publicação Eletrônica)

ISSN: 2763-6127

V. 3, n. 2, ano 3, 2023

REITOR

Pe. Leandro Gomes Portugal

EDITORES RESPONSÁVEIS

Adriano Geraldo da Silva

Pedro Henrique Mendonça Fernandes

CORPO TÉCNICO-ADMINISTRATIVO

Adriano Geraldo da Silva

Daniel Mesquita Bressani

Felipe José Lima dos Reis

Jefferson da Costa Moreira

José Ander Divino Oliveira

Pe. Leandro Gomes Portugal

Pedro Henrique Mendonça Fernandes

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Geraldo da Silva

Ayda Elizabeth Blanco Estupiñán

Elvis Rezende Messias

Jefferson da Costa Moreira

Daniela Scotini Freitas Pereira

Pedro Henrique Mendonça Fernandes

Rogério Lobo Sáber

CONSELHO CIENTÍFICO

Prof. Dr. Adilson Felício Feiler – FAJE

Profa. Dra. Ayda Elizabeth Blanco Estupiñán – UPTC

Profa. Dra. Camila Claudiano Pereira Quina – PUCSP

Prof. Dr. Elvis Rezende Messias – UEMG

Prof. Dr. Jardel Costa Pereira – UEMG

Profa. Dra. Johanna Andrea Bernal Mancilla – UPTC

Profa. Dra. Luciana Aparecida Silva Azeredo – CEFET-MG

Prof. Dr. Lucas G. Aldonati – UF

Prof. Dr. Nilo Agostini – FACASC

Prof. Dr. Rogério Lobo Sáber – IFSM/UFGM

Prof. Dr. Thiago Soares – UFT

PROJETO GRÁFICO

Adriano Geraldo da Silva

PERIODICIDADE

A Revista *Ratio Integralis* tem periodicidade semestral. Os textos recebem o ISSN geral para versão eletrônica de publicação, disponibilizada gratuitamente em pdf.

IDIOMA(S) ACEITO(S) PARA PUBLICAÇÃO

Português, inglês e espanhol.

SUBMISSÃO/CONTATO

ratiointegralis@gmail.com – Assunto do e-mail: “Submissão de trabalho”

EDITORAÇÃO

Instituto Filosófico São José
Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores
(seminariosenhoradasdores.com.br)

Rua João Luiz Alves, 149, Centro.
Campanha/MG. CEP: 37400-000
Telefone: +55 (35) 3261-1280

ISSN: 27636127



9 772763 612004

SUMÁRIO

EDITORIAL – QUAL A UTILIDADE DO PENSAR?.....172
Adriano Geraldo da Silva

SEÇÃO ARTIGOS E ENSAIOS:

OS LIMITES DA INTERPRETAÇÃO: uma reflexão sobre os usos da noção de discurso.....175
Thiago Barbosa Soares

A PESSOA HUMANA E SUA RELAÇÃO COM DEUS: o personalismo filosófico, a teologia católica e a missão da Igreja.....185
Gabriel Henrique da Silva
Wendel de Oliveira Rezende

A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO EM ENRIQUE D. DUSSEL.....200
Frei Maikon Henrique Ribeiro Muriyo

LA MÚSICA COMO TRANSFIGURACIÓN DEL MUNDO: una introducción al encuentro entre Wagner y Nietzsche.....215
Lucas G. Aldonati

O CONCEITO DE CUIDADO NA OBRA *SER E TEMPO*, DE MARTIN HEIDEGGER.....231
Geovane Macedo da Costa

O PARADIGMA CIENTÍFICO-RACIONAL DA MODERNIDADE E A CRÍTICA NIETZSCHIANA DE SUAS BASES.....251
Adriano Geraldo da Silva



EDITORIAL

QUAL A UTILIDADE DO PENSAR?

Adriano Geraldo da Silva¹

Os últimos anos têm sido marcados por uma onda social e cultural que exige de nós respostas e posicionamentos cada vez mais rápidos. A imagem da liquidez com a qual Bauman caracterizara nosso tempo tem se tornado tão intensa que quase não é possível sentir o chão firme sob os pés. Transformações rápidas, promovidas, em grande medida, pelo paradigma tecnológico e, sobretudo midiático, fez com que o aspecto contemplativo da vida se tornasse verdadeiro artigo de luxo, reservado a poucos. As redes sociais têm um papel importante na operação destas mudanças. Com um discurso reduzido, simplista, em muitos casos, o mundo virtual tornou-se um espaço formativo de opiniões e ideias que prescindem do pensamento refletido e ruminante. Ainda estamos profundamente afetados pela instabilidade deixada pela pandemia da COVID-19 (acontecimento que produzirá seus efeitos por longas décadas em vários campos da vida humana, sobretudo na educação); discursamos e nos movemos em um solo acidentado no campo da política; a religião, seguindo um movimento cada vez mais temeroso se refugia em formas do passado, evitando dialogar e anunciar de modo eficaz sua mensagem; as relações são estremecidas pela ditadura da imagem ideal propagada pelas mídias digitais. São inúmeras as transformações e, ao mesmo tempo, as causas de uma sensação quase generalizada de que não há nada firme e seguro, e que a vida tornou-se um mar de possibilidades, cujos ventos da instabilidade nos ameaçam em todas as esferas da vida humana.

Nos últimos anos nosso conhecimento sobre o mundo, a história e as pessoas foi deveras abalado por eventos como o radicalismo político, o negacionismo da ciência, o desprezo ao conhecimento, um verdadeiro movimento anti-intelectual, movido sobretudo pela falta de

¹ Doutorando em Filosofia pela UNICAMP. Mestre em Filosofia pela UNIFESP. Graduado em Filosofia e Teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre. Professor e coordenador do curso de Filosofia da Faculdade Católica de Pouso Alegre. Professor do Instituto Filosófico São José da Diocese da Campanha e editor responsável da revista *Ratio Integralis*.

informação, ou pelas informações falsas ou ainda pelas informações convenientes produzidas pelas mídias e redes sociais. Não obstante o crescimento da pobreza, da miséria de nosso povo, que também acompanhamos boquiabertos, o crescimento da indiferença, do desprezo pelo outro e do fechamento em bolhas individuais que nos isolam do restante do mundo. Diante deste cenário é muito oportuno, uma vez mais, fazermos as clássicas perguntas: para que Filosofia? Para que as humanidades? Para que o pensamento? É ainda necessária a contemplação e a reflexão? Qual o papel do estudante e do pesquisador das humanidades, da Filosofia, sobretudo, na sociedade das mídias, do desempenho, da ciência, do pragmatismo? É válido ainda se demorar na longa tarefa do pensamento numa sociedade que exige a reação cada vez mais rápida?

Longe de querer dar uma resposta conclusiva a tais questões, o que trairia o espírito da Filosofia e das humanidades, em geral, gostaria de remontar à célebre frase de Nietzsche, que afirma que “o filósofo se esforça por compreender o que seus contemporâneos se contentam em viver”. Talvez aí resida o que de mais importante tenha a Filosofia a oferecer ao mundo de hoje: a consciência de si, de seu entorno, de sua vida e de seus contemporâneos. Neste sentido é que a inscrição do oráculo de Delfos, o “conhece-te a ti mesmo”, colocada na boca de Sócrates, adquire o sentido de um percurso interior que não se fecha ao exterior, mas o agrega em si numa compreensão global do movimento do mundo e da vida. Certamente este é o verdadeiro significado de Filosofia: um amor, um encantamento pelo conhecimento, que ultrapassa as barreiras do óbvio em direção a novos horizontes. Com este mesmo espírito Aristóteles declara que a Filosofia é a ciência mais sublime de todas. Poderíamos ainda fazer ecoar as palavras de Gilles Deleuze sobre a Filosofia: “a filosofia não serve nem ao Estado, nem à Igreja, que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para entristecer. Uma filosofia que não entristece a ninguém e não contraria ninguém, não é uma filosofia. A filosofia serve para prejudicar a tolice, faz da tolice algo vergonhoso. Não tem outra serventia a não ser a seguinte: denunciar a baixaza do pensamento sob todas as suas formas”.

A Filosofia deve tornar-nos ousados, corajosos, dispostos a percorrer caminhos não percorridos e a fazer acordar aqueles que dormem na penumbra de nosso tempo. Justamente por isso a Filosofia deve fazer-nos navegar na contracorrente do atual paradigma de pensamento e ação, cuja ditadura do agora não permite uma reflexão (ação refletida) mas uma imediata reação (agir em seguida, em resposta, sem nada considerar a não ser o impulso). Esta foi e será sempre a tarefa do filósofo, diante das inquietações que o mundo lhe dá constantemente. Em todas as épocas a Filosofia sempre foi produzida com esta delicadeza, com a qual procura

responder as questões do seu tempo, mas sem perder de vista a “demora” do pensar, o caminho exaustivo, porém fundamental e necessário para refletir os sistemas de pensamento e as estruturas de vida vigentes então.

À pergunta que dá título ao texto poderíamos dizer: o pensar, e entenda-se aqui não somente a Filosofia, mas as humanidades, em geral, na sua inutilidade, de acordo com os ditames próprios do pensamento produtivista, é útil justamente por navegar contra a corrente da sociedade contemporânea, profundamente marcada pelo senso de produção, de extração, de exploração e intervenção, indicando como luz possível para o viver no século XXI o pensamento contemplativo, que não se fecha num mundo ideal, as que contempla antes de agir, provocando uma verdadeira reflexão ao invés de uma simples reação. Um outro horizonte é possível, esta é e deve ser a bandeira levantada pela Filosofia e pelas humanidades, um outro mundo, uma outra sociedade, um outro ser humano, sempre são possíveis. Para finalizar, poderíamos evocar a epígrafe que Nietzsche colocou no início de sua obra *Aurora*, que originalmente se encontra no *Rig Veda*: “existem ainda muitas auroras que não luziram!”, e esta é a tarefa do pensamento, abrir horizontes, pensar além, romper barreiras, enfim, fazer luzir todas estas auroras.



OS LIMITES DA INTERPRETAÇÃO: uma reflexão sobre os usos da noção de discurso¹

THE LIMITS OF INTERPRETATION: a reflection about the uses of the discourse' notion

Thiago Barbosa Soares²

Resumo: Este ensaio possui o objetivo de problematizar os limites da interpretação a partir de três concepções de língua e suas repercussões nesse processo, cujo desembocar dá-se justamente nos meandros da produção de sentidos. Para explicar isso, é feito o rastreamento, não só das noções de língua, mas também de algumas teorias do discurso, que se voltam, por meio de seus instrumentais analíticos, para a compreensão dos objetos simbólicos circulantes no circuito social, como o texto, por exemplo. Além da crítica ao esgarçamento da interpretação, verificou-se, mediante ao edifício argumentativo construído ao longo do ensaio, que as fake news são fruto das interpretações, ancoradas na interatividade dinâmica da língua, abertas pela operacionalidade dos usos da noção contemporânea de discurso e seus efeitos adjacentes.

Palavras-chave: Interpretação. Discurso. Língua.

Abstract: The aim of this essay is to problematize the limits of interpretation based on three conceptions of language and their repercussions on this process, which ends precisely in the intricacies of the production of meanings. To explain this, we look not only at notions of language, but also at some theories of discourse, which use their analytical tools to understand the symbolic objects circulating in the social circuit, such as the text, for example. In addition to criticizing the frayed edges of interpretation, it was found, through the argumentative edifice constructed throughout the essay, that fake news is the result of interpretations, anchored in the dynamic interactivity of language, opened up by the operational uses of the contemporary notion of discourse and its adjacent effects.

Keywords: Interpretation. Discourse. Language

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Interpretar é um processo altamente complexo, que envolve uma série de competências. Lê-se para interpretar. Nesse direcionamento, já é possível distinguir uma compreensão de língua, claro, ao tomá-la como material por meio do qual se interpreta.

¹ Prevê-se para este texto o uso e emprego da noção de discurso segundo teorias do discurso, não de seu uso corriqueiro que se confunde com a fala ou simplesmente com um pronunciamento oficial.

² Doutor em Linguística pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor adjunto no curso de Letras e no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Pesquisador bolsista de produtividade do CNPq. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8919327601287308>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2887-1302>. E-mail: thiago.soares@mail.uft.edu.br.

Todavia, é importante salientar que a interpretação é feita por inúmeros objetos simbólicos, porém, como já havia explicado Benveniste (2014, p. 191), somente a língua é um interpretante capaz de descrever todos os outros sistemas de produção de sentido.

A língua, de acordo com a perspectiva descrita acima, interpreta, por essa razão ler confunde-se com interpretar, de modo análogo decodificar estendeu-se, por muito tempo, a ler. Tais aproximações e suas propriedades teóricas envolvem uma concepção de uso da língua. Uma visão bastante antiga acerca da língua é a de espelho do mundo e do pensamento (KOCH, 1998, p. 9). A língua, no interior dessa concepção, serve para representar o mundo, o pensamento e o conhecimento. Outra, relativamente moderna, é a de instrumento de comunicação. A língua, então, é percebida como um código com o qual um emissor comunica a um receptor mensagens. A principal função da linguagem é a transmissão de informações, nessa última perspectiva.

De espelhamento do mundo para transmissão de conteúdos, as acepções de língua modificaram-se a ponto de a interpretação também passar a ser concebida de maneira distinta. Para a primeira via, interpretar é recriar os objetos simbólicos impressos no espelhamento do mundo e de seus objetos. Conforme a segunda, interpretar é decodificar a mensagem. Marcuschi (2008) critica ambas as concepções de língua por produzirem “teorias da compreensão e da produção textual em que, de um lado, está o texto³ com conteúdos objetivamente inscritos e, de outro, indivíduos que, em condições específicas, podem captar os conteúdos sem maiores problemas” (MARCUSCHI, 2008, p. 139). Nesse sentido, tanto a língua quanto o mundo estão previamente descritos e podem ser correlacionados biunivocamente. Portanto, o texto e seus processos internos são, dentro dessas visadas, um objeto acabado e a designação extensional de coisas por meios linguísticos.

Há outra compreensão de língua que, por sua vez, gera uma nova possibilidade de interpretação. A terceira visão de língua é a de lugar de ação ou interação. Nela, tem-se uma ação interindividual finalisticamente orientada e a prática dos mais diversos atos (de linguagem). Segundo Soares (2018), essa perspectiva trabalha “a língua como atividade sociocognitiva em que a interação, a cultura, a ideologia, a experiência e aspectos situacionais interferem nas diversas práticas sociais, sobretudo, na produção e interpretação dos textos” (SOARES, 2018, p. 81-82). Assim, o texto é percebido como um evento enunciativo-discursivo. Aqui o texto ganha seu maior estatuto: “atividade de interação e coprodução de

³ Neste ensaio, o item lexical texto pode, ou melhor, deve ser lido como processos semióticos de sentidos, desse modo, dá-se a devida amplitude ao seu campo semântico de emprego.

sentidos partilhados” (MARCUSCHI, 2008, p. 139). Com isso, “se chegou a dois consensos: o de que usar a linguagem é uma forma de agir socialmente, de interagir com os outros, e o de que essas coisas somente acontecem em textos (ANTUNES, 2009, p. 49).

Todo esse rastreamento acerca das três concepções de língua e suas repercussões no processo interpretativo deságua justamente nos limites da interpretação, objeto deste ensaio. Ora, não fosse esse percurso, que vai da completa mimese do mundo, passando pela decodificação de informações até chegar à língua como interação, seria bastante difícil compreender seu funcionamento atual em seus registros oral, escrito e multimodal. Portanto, na próxima seção será possível perceber a conexão entre os limites da interpretação, seu esgarçamento e os usos da noção contemporânea de discurso, já que adiante serão apresentadas algumas noções de discurso e de seu aparato conceitual.

1 TEORIAS DO DISCURSO: INTERPRETAÇÕES

A partir da operacionalização da língua, interpretante máximo, como interação social, emergem possibilidades de teorizar tanto a produção dos sentidos quanto a compreensão desses, sob novo prisma interpretativo. Cabe salientar a própria sistematização por meio da qual a Linguística é alçada à ciência piloto (DOSSE, 2007), já que há um deslocamento das propriedades teóricas da língua para seus usos e empregos. Saussure, no *Curso de linguística geral*, ao expor o objeto da Linguística, cria o conceito de signo linguístico, sendo a relação desses negativa, pois um signo é o que outro não é. Desse modo, Saussure prescreve a língua como um “sistema de signos arbitrários” (SAUSSURE, 1972, p. 87). Essa conceituação estruturalista, que vigora até hoje, possibilitou a emergência de entendimentos relevantes para a formulação de teorias do discurso.

Mikhail Bakhtin, na *Estética da criação verbal*, ao referir-se ao uso da língua, diz que essa “efetua-se em forma de enunciados (orais e escritos) concretos e únicos, proferidos pelos integrantes desse ou daquele campo da atividade humana” (BAKHTIN, 2011, p. 261). Derivada dessa propositura heurística, desenvolve-se uma teoria dialógica do discurso, no interior da qual os textos são forjados segundo princípios praxiológicos de uso e função social. Assim, o discurso, como uma construção social que se molda em um conjunto de gêneros textuais, é um eco das diversas vozes em disputa no espaço coletivo. Nesse traçado, a discursividade evoca a continuidade do eco das vozes sociais, representações dispostas no

circuito comunicacional, para discutir e avaliar as próprias relações sociais transformadas em conteúdos composicionais, formatados por funções específicas de uso e circulação.

Ao lado dessa teoria dialógica do discurso, encontra-se outra perspectiva de base materialista, a Análise do discurso⁴, desenvolvida sob a égide de Michel Pêcheux. Esse autor parte, para traçar um organizado instrumental analítico, da própria concepção saussuriana (durkheimiana) de língua: “a língua é um fato social”. Diante dessa propriedade interna da língua, sua convenção (MAZIÈRE, 2007), Pêcheux define discurso como “efeitos de sentido entre os pontos A e B” (PÊCHEUX, 2010, p. 81). Soares (2018) ao explicar a fórmula do discurso proposta por Pêcheux, diz: “Os pontos A e B são as posições ocupadas pelos sujeitos atravessados pela história; os efeitos de sentidos são construídos no uso da língua; a história compõe as condições de produção dos efeitos de sentido” (SOARES, 2018, p. 108).

Salvo algumas diferenças epistemológicas, sobretudo referente ao sujeito e sua constituição simbólica, a teoria dialógica e a Análise do discurso são perspectivas cujas compreensões de uso e função da língua voltam-se para a praxiologia da linguagem no circuito social, de maneira a descrever as formas e os conteúdos de textos, conforme um aparato materialista de visão de sociedade, ou seja, as dissimetrias são compreendidas não apenas no caráter visível dos objetos simbólicos examinados e, conseqüentemente, interpretados, mas, antes, são parte integrante do processo interpretativo focalizado por ambas as teorias do discurso. Em outros termos, tanto uma quanto outra, frequentemente, por possuir no horizonte de suas formulações a língua como ação interativa em seu emprego, explicitam, com vistas a interpretação, os elementos menos aparentes que estão engendrados pelos sentidos inicialmente perceptíveis.

Outra teoria do discurso, que se debruça sobre as produções de sentidos no circuito coletivo, é a derivada dos trabalhos de Foucault. Essa, diferente da matriz epistemológica materialista das anteriores, volta-se para a descrição e interpretação das relações de poder, que estão dispersas no tecido social, de forma a apresentar o discurso como, nas palavras do autor, “um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva” (FOUCAULT, 2013, p. 131). Nesse direcionamento, Foucault (2013) assevera: “Assim concebido, o discurso deixa de ser o que é para a atitude exegética: tesouro inesgotável de onde se podem tirar sempre novas riquezas, e a cada vez imprevisível” (FOUCAULT, 2013, p. 147). Por meio dessa acepção de discurso, Foucault (1999) assume que “A análise das

⁴ Existem várias análises do discurso, entretanto, aqui a denominação é genérica e visa abordar algumas teorias do discurso.

descontinuidades, ao contrário, procura antes fazer surgir a coerência interna dos sistemas significantes, a especificidade dos conjuntos de regras e o caráter de decisão que elas assumem” (FOUCAULT, 1999, p. 495-496). De acordo com essa perspectiva, descrever e interpretar os processos discursivos é também compreender as descontinuidades apagadas nas produções de sentido.

Portanto, mesmo nas teorias do discurso de matriz materialista, o externo ao texto é incorporado à dinâmica interpretativa como parcela integrante da construção de seus sentidos e efeitos; segundo uma perspectiva de cunho ultra racionalista, o texto, e suas semioses adjacentes, participam de uma segmentação estruturante, segundo a qual apagamentos promovem o funcionamento necessário às relações de poder. Diante dessas simplificações, Soares (2022), ao ponderar as diversas conexões entre teorias do discurso, afirma que “Muito pode ser dito sobre o discurso, mas, antes de qualquer coisa, é fundamental compreendermos que o discurso é a própria sociedade funcionando manifestadamente através dos jogos de sentidos” (SOARES, 2022, p. 20).

Em vista desses movimentos de sentidos circulantes nas mais variadas modalidades textuais produzidas no circuito social, pode-se corroborar esta observação de Soares (2022) “Sem a língua não teríamos condições de interpretar o que quer que fosse. Por isso, o discurso e suas forças antagônicas são analisados por meio da língua” (SOARES, 2022, p. 20). É justamente por essas aberturas na interpretação, produzidas pelas noções de discurso, ensejadas pela visão de língua como interação social, que as teorias do discurso recebem críticas por demover limites dos sentidos produzidos em objetos semióticos, permitindo, mediante a aplicação do instrumental analítico dessas teorias, outras leituras disruptivas, recursivas ou tensivas. Para verificar um pouco mais detidamente essa problemática, a próxima seção apresenta uma crítica implicada à noção de discurso e seus impactos na interpretação.

2 O PODER DA INTERPRETAÇÃO: OS EFEITOS DAS TEORIAS DO DISCURSO

Antes de trazer a crítica aos efeitos do discurso, como elaborado por algumas teorias – dentre essas encontram-se as já mencionadas – convém revisar rapidamente as três visões de língua: como espelhamento; como codificação e decodificação; e como interação. A primeira advém da compreensão de que há uma equivalência entre o uso da língua e o mundo e seus integrantes, tal como “O princípio fonográfico é manifestado por correspondências entre

unidades da fala sem significado (fonemas ou sílabas) e unidades da escrita sem significado (fonogramas ou silabogramas)” (JAFFRÉ, 1997, p. 9 apud NUNES; BRYANT, 2014, p. 22). Uma pouco distante dessa, a segunda visão da língua fundamenta-se na teoria da comunicação, aprimorada por Jakobson (2010), que propôs seis fatores constitutivos do processo de comunicação e os associou às performances desempenhadas pela linguagem, ao focalizar a codificação e decodificação de sentidos produzidos em todo e qualquer tipo de texto. Por fim, a terceira concepção de língua dirige-se ao entendimento dessa como ação na sociedade, podendo ser sintetizada na seguinte explicação de Paulo Freire: “A leitura do mundo precede a leitura da palavra, daí que a posterior leitura desta não possa prescindir da continuidade da leitura daquele” (FREIRE, 2011, p. 19).

No horizonte delineado por esse breve recenseamento, pode-se afirmar que as teorias do discurso estão alinhadas à terceira perspectiva, pois consideram o discurso, uso e emprego tanto dos expedientes da língua quanto das relações dispostas no circuito coletivo, como interação, trazendo, assim, uma gravidade para a língua em seus múltiplos desempenhos. Sobre essa importância do discurso, sobretudo no interior de teorias do discurso, recai a crítica de Pluckrose e Lindsay (2021): “A ‘análise do discurso’ desempenha um papel central em todas as áreas; os acadêmicos examinam a linguagem atentamente e a interpretam de acordo com os sistemas de referência teóricos (PLUCKROSE; LINDSAY, 202, p. 58; aspas dos autores). Tal apontamento, inserido na conjuntura na qual as palavras agem, ferem e criam a realidade, demonstra um tipo de esgarçamento do discurso, ou das ferramentas de sua análise, já que se orienta por outras críticas, como a de que, segundo Pluckrose e Lindsay (2021), “o significado é sempre relacional e diferido, nunca pode ser alcançado, e existe apenas em relação ao discurso em que está inserido” (PLUCKROSE; LINDSAY, 202, p. 38).

Nessa esteira avaliativa do poder do discurso e de seus mecanismos de investigação, Pluckrose e Lindsay (2021) apontam a substituição da percepção da realidade única e universal por múltiplos conhecimentos e verdades supostas e igualmente válidas nas quais o conhecimento, verdade, significado e moralidade ganham outros valores, pois, no atual estágio das sociedades ocidentais, esses são “culturalmente construídos e produtos relativos de culturas individuais, nenhuma das quais possui as ferramentas ou termos necessários para avaliar os outros” (PLUCKROSE; LINDSAY, 2021, p. 26). Ora, essa visada foi deslindada pelas noções articuladas de episteme – conjunto dominantes de ideais e valores – e regimes de verdade – verdades provisórias que se modificam conforme a episteme predominante em vigor em uma determinada época – (FOUCAULT, 1999). Eis que a questão revisita: qual o

problema de as verdades estabilizadas, como formas de poder disseminadas pelos discursos circulantes na sociedade, perder tal estatuto?

Ainda que a questão pareça simples, sua resposta é altamente complexa e não está, em sua total amplitude, no escopo deste ensaio, porém, uma reflexão, ensejada pela indagação, é parte integrante dos limites da interpretação a partir da noção de discurso e seus elementos de estudo, a saber: se, como foi possível perceber ao descrever algumas teorias do discurso, os objetos do discurso e o próprio são construções sociais, bem como suas leituras – já que são interações fabricadas pelos discursos –, a verdade também é uma construção social, conforme a interpretação de Foucault (1999), então, a mentira também é uma convenção?

Aqui, encontram-se os limites esgarçados da interpretação segundo o emprego da noção de discurso, porquanto todos os objetos simbólicos, presentes em todo e qualquer texto em seus mais variados registros, são construções sociais, que podem ser interrogadas pelos instrumentais analíticos das teorias do discurso. Desse modo, se verdade, mentira, ou, no limite, as ciências são dispositivos de controle de saber-poder, o que difere as fronteiras dos discursos está justamente na gerência de seus regimes de verdade. Portanto, interpreta-se o que se deve ou o que se pode. Todavia, se a estabilidade das verdades, veiculadas pelos discursos, e suas interpretações consolidadas podem ser outras, parece emergir um possível conflito (generalizado): pode-se escolher verdades e interpretações conforme o sabor do momento.

Para que a discussão não fique absolutamente abstrata e vá encaminhando-se para seu desfecho, convoca-se a principal repercussão dos tempos modernos, que, por sua vez, é filha da visão interacionista de língua e aplicação da noção investigativa de discurso, a saber: fake news. Esse fenômeno social, atualmente possui uma série de descrições, entre essas estão: “são conteúdos que fornecem informações falsas ou enganosas que se parecem com um fato jornalístico e espalham principalmente através das mídias sociais”⁵ (HIMMA-KADAKAS, 2017 *apud* MELO-PFEIFER; GERTZ, 2022, p. 339, tradução livre); baseiam-se “na ignorância ou desconhecimento sobre acontecimentos reais” (GALVÃO, 2020, p. 40); e “as fake news não são apenas sobre jornalismo ruim. Elas são uma ameaça à democracia e a sociedade”⁶ (YURKOVA, 2018 *apud* TED, 2018, tradução livre). Diante dessas explicações,

⁵ No original: “*The spread of false information is based on beliefs that are not quickly formed, but rather a collection of formative experiences through socialization*” (MELO-PFEIFER; GERTZ, p. 339).

⁶ No original: “*Fake news is not only bad for journalism. It’s threat for democracy and society*” (YURKOVA, 2018, *apud* TED, 2018).

pode-se dizer que as tais fake news, um dos derivados da construção social da verdade e suas leituras, respondem ao esgarçamento da interpretação segundo o relativismo concorrente com notícias, talvez verdadeiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para iniciar esta seção, faz-se necessário lembrar que a interpretação atravessa o tecido social e dá liame às interações e, ao mesmo tempo, formata saberes, como é o caso do senso comum que, segundo Rosenstock-Huessy (2021), “não é tratado como produto histórico. Mas o senso comum é o produto final do conflito entre a natureza animalésca do homem e os papéis sociais que lhe são conferidos pelos nomes” (ROSENSTOCK-HUESSY, 2021, p. 69). Eis uma episteme ancorada nos reflexos culturais, linguísticos, políticos, entre outros, responsável por inúmeras trocas relativamente significativas, mas que, por outro lado, possui uma série de problemas irresistíveis à verificação científica. Nesse direcionamento, pode-se afirmar que o senso comum é composto por um encadeamento de crenças, rituais, comportamentos, entre outros elementos, integrantes de fórmulas de interpretar, que, em muitos casos, são alimentadas por outras áreas do saber humano, como a Ciência. Em outras palavras, o senso comum é, a despeito dos juízos negativos ou positivos embutidos em seu interior, uma grande interpretação relativamente estável do mundo e de seus constituintes.

Todavia, o senso comum é julgado, na esmagadora maioria das vezes em que isso ocorre, por seus defeitos, suas imperfeições e seus problemas associados, como se para secar o bebê de seu banho, fosse preciso jogá-lo fora com a água da bacia. Ora, saber interpretar não é mero caso de espelhar os objetos do mundo, como já fora feito; não é caso de codificar e decodificar; não parece ser apenas empregar a noção de discurso à revelia do tempo, do espaço e das relações organicamente construídas e, justamente, por não haver uma delimitação objetiva para a interpretação, essa foi colocada no lugar próprio da construção e representação social, de modo que o seu esgarçamento engendrou as fake news. É imperioso concordar com o princípio segundo o qual a produção de fake news está em franco diálogo com a visão de língua contemporânea, já que o agir por meio dos recursos disponíveis para isso cria a possibilidade de fabricação não só desse tipo de texto, mas de outros com consequências também deletérias para o corpo social.

As interpretações anticientíficas, conhecidas como discursos negacionistas, parecem ser frutos do esgarçamento da interpretação, pois são conduzidas por quem acredita em não-evidências ou apenas no empirismo simplificado. De qualquer forma, a episteme



contemporânea, capaz de subverter toda e qualquer ordem de interpretação pré-estabelecidas, não irá permanecer incólume nesse processo dinamizado pelas novas tecnologias digitais, acessadas por quase todos. Portanto, cabe a esse respeito, uma séria reflexão, para além dos preconceitos existentes na academia, sobre a interpretação e seus limites, associada à operacionalidade das teorias do discurso, porquanto sem tal empreendimento realizado, com o suporte dos setores de educação e demais instituições responsáveis por disseminar conhecimento qualitativamente verificado, restará, talvez não muito longe deste momento atual, uma interpretação (válida) para cada sujeito com relação qualquer objeto simbólico, como sua forma de agir no mundo.

REFERÊNCIAS

ANTUNES, Irandé. **Língua, texto e ensino: outra escola possível**. 2ª ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 6.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

BENVENISTE, Emile. **Últimas aulas no Collège de France: 1968-1969**. Trad. Daniel Costa da Silva [et.al.]. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

DOSSE, François. **História do estruturalismo**. Trad.de Álvaro Cabral. Bauru, SP: Edusc, 2007. v. 1: O campo do signo.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. Salma Tannus Muchail. 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**. 51.ed. São Paulo: Cortez, 2011.

GALVÃO, Tatiana Maria Silva. **Fake news na eleição presidencial de 2018 no Brasil**. 2020. Tese (Doutorado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/31967>. Acesso em: 7 set. 2023.

JAKOBSON, Roman Osipovich. **Linguística e comunicação**. Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. 22ª ed. São Paulo: Cultrix, 2010.

KOCH, Ingedore Vilaça. **A Inter-ação pela linguagem**. 4ª ed. São Paulo: Contexto, 1998.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Produção textual, análise de gêneros e compreensão**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.



MAZIÈRE, Francine. **A Análise do Discurso**: história e práticas. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2007.

NUNES, Terezinha; BRYANT, Peter. **Leitura e ortografia**: além dos primeiros passos. Trad. Vivian Nickel. Porto Alegre: Penso, 2014.

PÊCHEUX, Michel. Análise automática do discurso. In: GADET, F.; HAK, T. (Orgs.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Trad. Bethania S. Mariani et al. 4.ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

PLUCKROSE, Helen; LINDSAY, James. **Teorias cónicas**. Tradução de Carlos Szlak, São Paulo: Faro editorial, 2021.

ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. **A origem da linguagem**. Trad. Rafael de Souza. Campinas, SP: Kíron, 2021.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 4ª ed. São Paulo: Cultrix, 1972.

SOARES. Thiago Barbosa. **Percurso Linguístico**: conceitos, críticas e apontamentos. Campinas, SP: Pontes Editores, 2018.

SOARES. Thiago Barbosa. **Percurso Discursivo**: heterogeneidades epistemológicas aplicadas. Campinas, SP: Pontes Editores, 2018.

TED TALK. Inside the fight against Russia's fake news empire. **YouTube**, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yue6t5UmP4o>. Acesso em 7 set. 2023.

Recebido em: 9 set. 2023
Aprovado em: 1 nov. 2023



A PESSOA HUMANA E SUA RELAÇÃO COM DEUS: O personalismo filosófico, a teologia católica e a missão da Igreja

THE HUMAN PERSON AND ITS RELATIONSHIP WITH GOD: Philosophical personalism, Catholic theology and the mission of the Church

*Gabriel Henrique da Silva¹
Wendel de Oliveira Rezende²*

RESUMO: Este artigo aborda a noção de “pessoa” e suas implicações para a antropologia teológica atual, destacando a necessária relação entre o ser humano e Deus. O termo pessoa, entendido filosófica e teologicamente, tem suas raízes na cultura greco-romana e adquire relevância singular nos debates cristológicos e trinitários do fim da Antiguidade. No que concerne ao ser humano, a compreensão de pessoa denota subsistência, relação e abertura ao outro, ao mundo e a Deus. A pessoa humana adquire sua expansão plena quando estabelece a comunhão o Criador, configurando-se a Jesus Cristo, o Verbo encarnado. Os dias hodiernos, marcados pela fragmentação e relativização das noções de Deus e homem, e pelo egoísmo exacerbado, criam um *locus* propício para refletir, mais uma vez, as incidências do personalismo na missão da Igreja.

Palavras-chave: Pessoa. Antropologia. Teologia. Dignidade Humana. Catolicismo.

ABSTRACT: This article approaches the notion of “person” and its implications for current theological anthropology, highlighting the relationship between human beings and God. The term person, as philosophically and theologically understood, has its roots in Greco-Roman culture and gets singular relevance in the Christological and Trinitarian debates of the end of Antiquity. In the concerning to human being, the comprehension of person denotes subsistence, relationship and opening to the other, to the world and to God. The human person acquires his complete expansion when he establishes a communion with Creator, configuring himself to Jesus Christ, the Incarnate Verb. The current days, marked by the fragmentation and relativization of God and man’s notions, and by the exacerbated selfishness, create a propitious *locus* to reflect, one more time, the incidences of personalism in the Catholic Church’s mission.

Keywords: Person. Anthropology. Theology. Human dignity. Catholicism.

¹ Bacharelado em teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (FACAPA); bacharel eclesiástico em filosofia pelo Instituto Filosófico São José, Campanha-MG. E-mail: sh-gabriel@hotmail.com

² Mestre em filosofia na Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); bacharel em teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (FACAPA); licenciado em filosofia pela Universidade do Estado de Minas Gerais, UEMG unidade Campanha. Atualmente é docente nos cursos de filosofia da Faculdade Católica de Pouso Alegre (MG) e do Instituto Filosófico São José (Campanha / MG). E-mail: rezendewo@gmail.com

INTRODUÇÃO

O mundo hodierno está marcado por inúmeros reptos que prejudicam o ser humano. Não são raras, nos diversos âmbitos sociais, as práticas que contrariam o princípio da dignidade humana. A essa realidade a Igreja Católica não fica alheia. Por sua vez, a teologia não pode prescindir do compromisso de repensar a vida humana em sua fundamental relação com Deus, defendendo uma visão antropológica que coloca em destaque a distinção e o valor de cada pessoa humana enquanto *imago Dei*.

Uma compreensão antropológica eficaz, capaz de responder às exigências do presente, exige uma abordagem integral. Para que isso fosse possível, no século XX, em meio às grandes guerras, aos regimes totalitários e às ditaduras que insurgiram em todo o mundo, alguns pensadores cristãos puseram-se a refletir sobre o ser humano, seu lugar no mundo e suas relações com os outros e com Deus.

Entre os filósofos, Jaques Maritain (1882-1973) e Emanuel Mounier (1905-1950) propuseram uma abordagem personalista, vendo na categoria “pessoa” a melhor maneira de abordar o fenômeno humano em toda a sua complexidade (BURGOS, 2018, p. 9s). Contudo, essa visão personalista não se restringiu aos ditames filosóficos: também a teologia, ao compreender o ser humano, destaca atualmente a categoria de pessoa, porquanto “... pode receber inspirações no diálogo com a filosofia e as ciências” (ZILLES, 2011, p. 109).

Na verdade, a origem do termo “pessoa” como compreensão do humano em sua integralidade e dignidade é uma contribuição da teologia “clássica”, indispensável para o diálogo-confronto com a realidade contemporânea (RUBIO, 2001, p. 303-304). O período patrístico-medieval foi, nesse sentido, precursor de uma concepção das “criaturas racionais” como pessoas, à semelhança das pessoas divinas. A modernidade distanciou-se dessa visão e entendeu o ser humano numa perspectiva mais individualista e dissociada da transcendência. Em contrapartida, na contemporaneidade houve certo retorno às fontes cristãs da teologia e, dessa forma, ressurgiram concepções personalistas do ser humano.

Neste artigo, buscar-se-á compreender a relevância da noção de pessoa, com referência ao ser humano, para a antropologia teológica na atualidade, enfatizando a importância da abertura humana à transcendência e a missão da Igreja no que se refere à dignidade do ser humano. Para isso, é proposto o seguinte roteiro metodológico: refletir sobre a origem do termo “pessoa” e sua compreensão na história do pensamento teológico; sobre a

necessidade da abertura do ser humano a Deus em sua referência ao mistério de Cristo; e sobre a atualidade dessa questão no mundo hodierno, no que diz respeito também à dignidade humana.

1 O SER HUMANO COMO “PESSOA”

No contexto do debate filosófico e teológico atual, é comum referir-se ao ser humano enquanto pessoa, mas nem sempre é considerado o alcance dessa afirmação. No século XX, o personalismo filosófico explorou esse termo para refletir sobre a situação humana no mundo, mas a origem dessa definição é remota e se encontra na antiguidade tardia, graças à reflexão cristã.

Uma abordagem antropológica consistente não pode deixar de lado o desenvolvimento filosófico e teológico da constituição humana em sentido ontológico. Por isso, nesta primeira seção, ousando interpretar teologicamente o ser humano como pessoa e, para isso, utilizando o referencial epistemológico filosófico, abordar-se-á a origem do termo e, em seguida, a interpretação que a antropologia teológica faz hoje do ser humano em sua constituição fundamental.

1.1 AS RAÍZES TEOLÓGICO-CRISTÃS DO TERMO “PESSOA”

Etimologicamente, o termo pessoa deriva do vocábulo grego *prósopon* e do latino *persona*. Sua origem apresenta antecedentes complexos e remete à linguagem teatral (VAZ, 1995, p. 189), referindo-se à máscara usada pelos atores no teatro greco-romano e designando, conseqüentemente, o papel ou personagem desempenhado pelo artista (ZILLES, 2011, p. 107). A filosofia apropriou-se desse sentido: os estoicos, por exemplo, fizeram uso do termo para referir-se aos papéis ou funções desempenhadas pelo ser humano em sua vida (RUBIO, 2001, p. 305).

Porém, a teologia cristã passou a usar a palavra pessoa em sentido diverso. Isso se deu no contexto das reflexões trinitárias e cristológicas, entre os séculos IV e VI d.C. (ZILLES, 2011, p. 107). Agostinho de Hipona (354-430) foi um dos que distinguiu o Pai, e o Filho e o Espírito Santo como três “Pessoas” distintas. O bispo de Hipona viu, nesse conceito, a possibilidade de conciliar a individualidade e a comunhão no mistério trinitário (MONDIN, 1980, p. 286). Analogamente à Santíssima Trindade, o ser humano pode ser igualmente compreendido enquanto pessoa:

... para Agostinho, *o homem interior é imagem de Deus e da Trindade*. E a problemática da Trindade, centrada precisamente nas três pessoas e em sua unidade substancial e, portanto, na temática específica da pessoa, mudaria radicalmente a concepção do eu, que, *à medida que reflete as três pessoas da Trindade, torna-se ele próprio pessoa*. (REALE; ANTISERI, 2003, p. 89-90).

Contudo, acredita-se que a definição de pessoa desenvolvida na filosofia e na teologia e que chega à contemporaneidade é devida, em grande parte, a Severino Boécio (ca. 475-524 d.C.), para quem *Persona est naturae rationalis individua substantia*³. Com efeito, Boécio dá ao termo um sentido metafísico que não havia sido considerado até então e sua abordagem influenciará expressivamente os autores medievais, dentre eles Boaventura e Tomás de Aquino (MORI, 2014, p. 77s).

Porém, a concepção de Boécio reflete uma visão estática do ser humano, deixando de abordar seu caráter relacional. É com São Tomás de Aquino que se dá uma nova elaboração: retomando o conceito de Boécio, o Aquinate troca o termo *substantia* por *subsistentia* (RUBIO, 2001, p. 306-307) e isso tem repercussões tanto no horizonte trinitário quanto antropológico. De acordo com Mori:

Com Tomás de Aquino o conceito de pessoa alcança sua plena explicitação. Por um lado, ele esclarece a ligação entre substância e relação numa mesma definição de pessoa, ao desenvolver a ideia de “relação subsistente”, que põe em evidência o caráter único de cada pessoa divina e a identidade de essência entre elas. Por outro, ele assegura a unidade da pessoa humana, vista como união indissociável entre corpo e alma. (MORI, 2014, p. 86).

Nesse sentido, de acordo com a reflexão tomásica, a noção de pessoa está fundamentada no “ser” e algumas características dela podem ser percebidas: a pessoa é independente (subsistente); tem um caráter único e singular; pela sua natureza espiritual, está aberta à realidade (RUBIO, 2001, p. 307). Dessa forma, o ser humano, ápice da obra criadora de Deus, é paulatinamente estudado por São Tomás a partir da dimensão anímico-espiritual e da corporeidade, passando pela análise da inteligência e da vontade e preparando o terreno para a reflexão ética e para a cristologia, temas das outras duas partes da *Summa Theologiae*.

A síntese do Mestre [Tomás de Aquino] se funda na visão de um Deus criador, fonte de criatividade. Pois sua divina ação soberana e eficaz dá às criaturas racionais o ser, suas capacidades próprias de ação, de autorrealização. Criatura privilegiada de Deus,

³ Pessoa é a substância individual de natureza racional (tradução nossa).

o ser humano emerge como um ser inserido no mundo, no tempo, mas dotado em si e por si mesmo das capacidades espirituais de se afirmar e de crescer. (JOSAPHAT, 2012, p. 310).

Assim, ao desenvolver uma teologia do ser humano em sua totalidade e unidade, compreendendo a natureza, o modo de existir e o fim humanos, na liberdade do seu ser de pessoa, já no século XIII o Mestre de Aquino teria lançado as bases de uma *antropologia teológica transcendental*, a qual seria conceitualmente desenvolvida por Karl Rahner no século XX. E faz isso partindo da filosofia do ser, apoiando-se no hilemorfismo aristotélico, garantindo a simultânea complexidade e unidade do ser humano, sua natureza, sua pessoa e sua essência. Esse misto de permanência e mudança, de realização efetiva (ato) e de possibilidade constante (potência), constitui o que seria posteriormente chamado de “condição humana”. Também nisso São Tomás teria sido um pensador à frente de seu tempo (JOSAPHAT, 2012, p. 311-313).

É notável que a compreensão é marcada, aqui, por um forte apelo relacional, como mais tarde afirmaria Emanuel Mounier, expoente do personalismo cristão do século XX:

Começa a tomar sentido uma história coletiva da humanidade, de que os gregos não tinham sequer idéia. A própria concepção de Trindade, que alimentou dois séculos de debates, traz consigo a idéia surpreendente de um Ser Supremo no qual intimamente dialogam pessoas diferentes, de um Ser que é já, por Si próprio, negação da solidão. (MOUNIER, 2004, p. 20).

Assim como Deus é “relação”, o ser humano é entendido como um ser aberto para relacionar-se com o outro, com o mundo e com o totalmente outro, isto é, com Deus mesmo (RUBIO, 2001, p. 310-312). Nesse sentido, a tradição tomista compreende que o homem possui uma inerente transcendência, já que, direcionado para Deus, é referido a Ele e possui um caráter singular na ordem da criação (MARITAIN, 1962, p. 19-21). De acordo com essa compreensão, “... a pessoa só pode ser verdadeiramente ela mesma quando se autotranscende” (RUBIO, 2001, p. 309).

1.2 AS DIMENSÕES FUNDAMENTAIS DA CONSTITUIÇÃO HUMANA

Com o advento da Modernidade, a noção concomitantemente ontológica e relacional do ser humano desenvolvida na Antiguidade e no Medievo foi “... lentamente esquecida na

reflexão posterior, que tendeu a condenar o ser humano à solidão para que se encontrasse a si mesmo” (MORI, 2014, p. 86).

Contudo, no século XX, filósofos e teólogos voltaram às fontes, enriquecendo a visão clássica sem contradizê-la (ZILLES, 2011, p. 108). Neste item, serão analisadas algumas características básicas da compreensão sobre o ser humano nas últimas décadas. Embora o estudo das dimensões do homem não seja uma tarefa própria e exclusivamente teológica, conforme afirma Ladaria (2014, p. 65), qualquer reflexão antropológica que deixe de lado essas intuições torna-se demasiadamente formal e abstrata.

O mesmo autor afirma que o pensamento bíblico apresenta, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, uma visão fundamentalmente unitária do ser humano. Todavia, essa unidade não significa que inexistam aspectos distintos em sua constituição:

... o homem é um ser cósmico, material, e concretamente corpóreo ou carnal; ao mesmo tempo, porém, ele é um ser vivo e, enquanto tal, não auto-suficiente, mas carente e portanto desejoso, dotado de sentimentos, capaz de adotar posturas; raciocina, reflete, faz planos e toma decisões; enfim, e isto é o mais importante, é dotado de poder, é capaz de ser movido por Deus, de receber dEle a força vital, de ter um bom ânimo. O que dissemos no final dessa enumeração é fruto do “espírito”, conceito de capital importância teológica e antropológica na Escritura. (LADARIA, 2014, p. 66).

Com efeito, a própria antropologia filosófica foi capaz de reconhecer no ser humano elementos distintos, enxergando a sua constituição enquanto “corpo” e “alma”. O cristianismo aceitou essa concepção, mas em muitos casos considerou-a insuficiente. A citação precedente dá ênfase à categoria de “espírito”, na qual se vê uma noção originariamente teológica (LADARIA, 2014, p. 66-67):

É preciso evidenciar a inspiração bíblica e a novidade cristã do conceito de homem dos primeiros pensadores cristãos também em outro ponto: é a noção de “espírito”, que vimos ser fundamental na antropologia bíblica. O homem “perfeito” não é aquele que consta de alma e corpo, mas sim de alma, corpo e espírito, em que este último elemento, na sua complexidade teo-antropológica, é, ao mesmo tempo, transcendente, divino e necessário à nossa “perfeição”. (LADARIA, 2014, p. 68).

Observa-se, portanto, que a compreensão da pessoa humana do ponto de vista cristão supera a perspectiva filosófica: “Concretamente, a noção bíblico-patristica de ‘espírito’ em sua dimensão antropológica é mais rica que a idéia de ‘alma espiritual’ em sua concepção corrente” (LADARIA, 2014, p. 69). Isso acontece porque a noção de “espírito” não se refere a um elemento ontológico apenas, mas diz respeito ao chamamento que o próprio Deus faz ao

homem, visando a comunhão da criatura com o Criador (LADARIA, 2014, p. 70). E é o chamado de Deus à comunhão com ele, em Cristo, que constitui o ser humano enquanto “humano” e enquanto “pessoa” (LADARIA, 2012, p. 138).

Em síntese, a antropologia teológica assinala que:

O ser humano que se constitui nessa interação, em espírito, alma e corpo, chama-se, em sua individualidade, autonomia (subsistência) e irreducibilidade e referência imediata a Deus: *pessoa humana*. (MÜLLER, 2010, p. 97).

Como é possível perceber, a abordagem personalista contemporânea, com referência às fontes patrísticas e escolásticas, vê no termo pessoa a compreensão mais ampla de ser humano. Na esfera teológica, compreende-se que, em sua constituição enquanto corpo, alma e espírito, o ser humano se apresenta não só como um ser no mundo, mas como ser de abertura e comunhão.

2 A PESSOA HUMANA EM COMUNHÃO COM DEUS⁴

A abertura ou autotranscendência que configura a pessoalidade humana se dá em diversos níveis, tais como na abertura ao mundo, na abertura aos outros e na abertura a Deus. Embora todas elas sejam relevantes, far-se-á doravante uma análise mais específica no que diz respeito à abertura do ser humano a Deus, que “... é o aspecto mais fundamental da pessoa” (RUBIO, 2001, p. 311). Em seguida, apresentar-se-á essa relação em seu sentido mais profundo: à luz do mistério de Jesus Cristo, o Verbo que se fez homem.

2.1 A CATEGORIA DO ESPÍRITO E ABERTURA A DEUS

Embora a antropologia teológica, especialmente devido à influência tomásica, proclame a concepção unitária de homem, é possível perceber certa primazia da dimensão espiritual. Não se trata, obviamente, de um “espiritualismo”, mas de uma compreensão do espírito como a totalidade e a plenitude da pessoa, inexistente sem a corporeidade e o psiquismo. Com efeito, afirma o Compêndio da Doutrina Social da Igreja:

⁴ Assim afirma a constituição Conciliar *Gaudium et Spes*: “A razão mais sublime da dignidade do homem consiste na sua vocação à união com Deus” (GS 19) e, ainda, “... se se esquece Deus, a própria criatura obscurece” (GS 36).

Com a espiritualidade, o homem supera a totalidade das coisas e penetra na estrutura espiritual mais profunda da realidade [...]. Ele, na sua vida interior, transcende o universo sensível e material, reconhece “em si mesmo a alma espiritual e imortal” e sabe não ser “somente uma partícula da natureza ou um elemento anônimo da cidade humana”. (CDSI 128).

Também a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (n. 14) refere-se ao fato de o ser humano poder reconhecer, sem engano, sua superioridade em relação aos outros seres criados, uma vez que só ele é capaz da interioridade e, no recôndito do seu coração, pode viver em comunhão com Deus.

Essa transcendência, porém, “não se trata de uma simples transcendência do homem enquanto alma em relação a este mundo, mas da comunhão com Deus, do ‘estar com Cristo’, do *Ver Deus face a face*” (LADARIA, 2014, p. 70). Por sua vez, o ser humano, criado livre, pode ou não responder a esse chamado divino à comunhão, não obstante só alcance a sua perfeição quando decide aderir a ela: “É o paradoxo do ser humano, que alcança sua perfeição somente para além de si mesmo” (LADARIA, 2014, p. 71). Assim, depreende-se que o ser humano, constituído pessoa pela própria vontade divina, não pode ser compreendido sem sua relação com o Criador (MÜLLER, 2010, p. 97).

Essa verdade, porém, nem sempre foi levada a termo. O filósofo cristão Jacques Maritain fez uma severa crítica ao ideal humanista moderno, pois, segundo ele, a Idade Moderna, influenciada sobretudo pelo Renascimento e pela Reforma Protestante, forjou um humanismo antropocêntrico, que colocou o homem como Deus de si mesmo (ESPINDOLA, 2017, p. 51-53). Segundo o filósofo francês, esse chamado “humanismo” merece o nome de “humanismo inhumano”:

Chegamos a distinguir assim duas espécies [sic] de humanismo: um humanismo teocêntrico ou verdadeiramente cristão, e um humanismo antropocêntrico, do qual são primeiramente responsáveis [sic] o espírito [sic] do Renascimento e da Reforma [...]. Reconhece a primeira espécie [sic] de humanismo que Deus é o centro do homem [...]. Acredita a segunda espécie [sic] de humanismo que o homem é ele próprio [sic] o centro de todas as coisas [...]. Se é falsa esta concepção, compreende-se que mereça o humanismo antropocêntrico [sic] o nome de humanismo inhumano, e deva sua dialética [sic] ser encarada como a tragédia [sic] do humanismo. (MARITAIN, 1945, p. 27).

A proposta de Jacques Maritain foi a de um humanismo teocêntrico, em que “... a ordem espiritual possibilita ao ser humano tornar-se sempre mais humano quanto menos se adorar e se colocar como centro de tudo” (POZZOLI, 2001, p. 75). Consequentemente,

conforme sua reflexão, a contemporaneidade necessita de uma maneira nova de compreender o fenômeno humano:

Neste novo momento da história [sic] da cultura cristã, não seria a criatura nem desconhecida nem aniquilada diante de Deus; e não seria tão pouco rehabilitada [sic] sem Deus ou contra Deus; seria rehabilitada [sic] *em Deus*. Não há mais senão uma saída [sic] para a história [...] do mundo, quero dizer em regime cristão, seja qual for a sorte do resto. É que a criatura seja verdadeiramente respeitada *em sua ligação a Deus e por causa* de sua dependência para com ele... (MARITAIN, 1945, p. 70).

Essa ideia marcou a perspectiva do chamado “humanismo integral” desenvolvido pela Doutrina Social da Igreja. Com efeito, no seu compêndio, o Pontifício Conselho Justiça e Paz afirma que “... quanto mais o humano é visto à luz do desígnio de Deus e vivido em comunhão com Ele, tanto mais ele é potenciado e libertado na sua identidade e na mesma liberdade que lhe é própria” (CDSI 45). E ainda defende que a pessoa humana, pela sua própria dignidade e pelo chamado (vocação) que Deus lhe faz “... transcende o horizonte do universo criado, da sociedade e da história: o seu fim último é o próprio Deus, que se revelou aos homens para convidá-los e recebê-los na comunhão com Ele” (CDSI 47).

2.2 O SER HUMANO À LUZ DO MISTÉRIO DE CRISTO

Teologicamente é impensável compreender o ser humano sem considerar a pessoa de Jesus Cristo. Com efeito, afirma Ladaria (2014, p. 72), “O homem chamado a conformar-se a Cristo, enquanto constituído em seu ser à comunhão com Ele, é um ser ‘pessoal’”. Ou seja, é a partir do chamado *perene* à configuração a Jesus Cristo que o homem vai se personalizando e só desse modo o seu ser pessoal alcança a plenitude: “... como Jesus é verdadeiramente humano, pode-se dizer de igual modo que ele é o verdadeiro caminho do humano ao humano” (EUFRÁSIO, 2016, p. 22).

Segundo Rubio (2001, p. 311), “com Jesus Cristo, a valorização do homem como ser pessoal chega até um ponto inimaginável [...]. Em Jesus Cristo percebemos como a pessoa se realiza, sobretudo, na relação com o Tu divino”. Essa consideração demonstra que é extraordinária a dignidade do ser humano perante Deus e à luz fé, uma vez que:

Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente [...]. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime. (GS 22).

Aqui transparece a clássica visão do ser humano enquanto *imago Dei*⁵. Jesus, o homem divino, imagem perfeita do Deus invisível (Cl 1,15), restitui a todos os homens a semelhança divina deformada devido ao pecado original (GS, 22). Sobre isso, expressa Müller:

A imagem e semelhança de Deus que aparece na condição de criatura do ser humano adquire caráter escatológico por meio do acontecimento de Cristo. O próprio Jesus como o Filho de Deus que veio ao mundo é imagem de Deus em que irradia no mundo a glória de Deus (2Cor 4,4; Cl 1,15). A imagem de Deus consoante à criação, isto é, a relacionalidade pessoal com Deus o criador (Cl 3, 10) inserida na natureza criada, traduz-se, pela mediação de Cristo, em imagem de Cristo ou numa conformidade com Ele (Fl 3, 21; Gl 4, 19; Ef 4, 13). (MÜLLER, 2010, p. 93).

Tudo isso deve ser entendido em chave soteriológica, pois a revelação divina (e, conseqüentemente, a revelação do humano a partir de Jesus Cristo) faz parte do desígnio divino de salvação: “É no Cristo encarnado-crucificado-ressuscitado que se manifesta o fundamento mais profundo e real da dignidade da pessoa humana chamada à plenitude” (EUFRÁSIO, 2016, p. 24). Contudo, isso não significa que a humanidade já tenha alcançado a plenitude de seu significado ou de sua realização. A pessoa humana deve, pois, abrir-se a Deus e buscar cada vez mais a comunhão com Ele, até a consumação dos tempos, quando todos poderão estar na plenitude de Cristo (EUFRÁSIO, 2016, p. 24-25).

3 A MISSÃO DA IGREJA: ANÚNCIO DO EVANGELHO E PROMOÇÃO DA DIGNIDADE HUMANA

Na última parte deste artigo, buscar-se-á apresentar as implicações geradas pela análise precedente, compreendendo a missão da Igreja Católica, hoje, no que diz respeito ao ser humano e à sua dignidade. Para isso, faz-se mister analisar essa vivência dentro e fora da própria Igreja, levando em consideração as afirmações do Concílio Vaticano II, segundo as quais a Igreja é, para todo o mundo, sinal e instrumento de salvação.

Como se vê, a noção de pessoa em seu sentido clássico-cristão indica relação, supondo reciprocidade, comunicabilidade, liberdade, autorrealização e unidade (MORI, 2018, p. 30).

⁵ De acordo com Thiago Eufrásio (2016, p. 18), “O tema da *Imago Dei*, tão difundido e estudado até o início da modernidade, foi deixado de lado e retomado com o Concílio Vaticano II para reafirmar o fundamento da dignidade humana. A teologia pós-conciliar compreendeu a importância da *Imago Dei* para uma salutar reflexão acerca da identidade tanto funcional quanto ontológica do ser humano. Desde então, tem sido, cada vez mais, objeto de estudo dos teólogos”.



Além disso, evidencia também as categorias de substância ou essência e mostra que cada ser humano é único e irrepetível, dotado de uma dignidade inexorável.

Contudo, constata-se que “todas essas características da noção cristã de pessoa são postas em questão por muitos autores pós-modernos” (MORI, 2018, p. 30). Com relação à religiosidade humana, por exemplo, postula-se, muitas vezes, a existência de uma força superior aos homens, mas que não se identifica com um Deus pessoal. Conseqüentemente, assim como Deus passa a ser entendido enquanto realidade difusa, a compreensão do ser humano também se refere a algo difuso e relativo (MORI, 2018, p. 29-31).

Além disso, sabe-se que o ideal moderno (ainda hoje reinterpretado e em vias de realização) é marcado pela subjetividade, o que pode levar ao individualismo e à autossuficiência, condenando o humano à solidão de si mesmo (MORI, 2014, p. 86). Passa-se, assim, de uma transcendência “vertical” a uma transcendência “horizontal”, gerando certa divinização do homem, deixando-o reduzido a si mesmo (MORI, 2018, p. 27).

Todavia, é constatável que “propor somente o humano ao ser humano seria traí-lo e desejar sua infelicidade, porquanto pelo seu essencial, que é o espírito, o ser humano é solicitado para algo melhor que uma vida puramente humana” (POZZOLI, 2001, p. 63). Por ser pessoa, sujeito de abertura, a própria inquietação existencial do ser humano exige sempre “algo a mais”. Por isso, a Igreja afirma que:

A razão mais sublime da dignidade do homem consiste na sua vocação à união com Deus. É desde o começo da sua existência que o homem é convidado a dialogar com Deus: pois, se existe, é só porque, criado por Deus por amor, é por Ele por amor constantemente conservado; nem pode viver plenamente segundo a verdade, se não reconhecer livremente esse amor e se entregar ao seu Criador. Porém, muitos dos nossos contemporâneos não atendem a esta íntima e vital ligação a Deus, ou até a rejeitam explicitamente... (GS 19).

Diante disso, a Igreja⁶ tem, hoje, o compromisso de favorecer ao ser humano o seu reencontro com Deus, já que “... sabe muito bem que só Deus, a quem serve, pode responder às aspirações mais profundas do coração humano, que nunca plenamente se satisfaz com os alimentos terrestres” (GS 41). E reconhece que “nenhuma lei humana pode salvaguardar tão

⁶ No que concerne à missão da Igreja para além do anúncio estrito do Evangelho, diz o Concílio Vaticano II: “Procurando o seu fim salvífico próprio, a Igreja não se limita a comunicar ao homem a vida divina, mas espalha, de certo modo, os reflexos da sua luz sobre o mundo, sobretudo enquanto sara e eleva a dignidade da pessoa humana, consolida a coesão da sociedade e dá um sentido mais profundo à atividade cotidiana dos homens” (GS 40).

perfeitamente a dignidade e a liberdade pessoal do homem como o Evangelho de Cristo, confiado à Igreja” (GS 41). Destarte:

Às interrogações de fundo sobre o sentido e sobre o fim da aventura humana a Igreja responde com o anúncio do Evangelho de Cristo, que subtrai a dignidade da pessoa humana ao flutuar das opiniões, assegurando a liberdade do homem como nenhuma lei humana pode fazer. (CDSI 576).

Obviamente, a consciência de que nem todo ser humano é cristão ou religioso suscita outras provocações. No contexto presente, não faz sentido uma ação evangelizadora proselitista ou apologética. Isso significa que a Igreja precisa assumir, no mundo, um compromisso testemunhal, como instrumento de salvação, buscando o desenvolvimento de toda pessoa humana e colocando-se a serviço da humanização de todos (RUBIO, 2001, p. 315). Por isso, a noção de ser humano como pessoa se concretiza, no âmbito da fé, na dimensão querigmática, capaz de gerar o encontro entre Criador e criatura e, em âmbito global, na defesa da dignidade e dos direitos humanos. Por essa razão:

Há longas décadas, a Igreja católica dá uma importância singular ao tema da dignidade da pessoa humana, sobretudo em sua doutrina social. Afirma que a pessoa humana é “superior a todas as coisas”, “a ordem das coisas há de ser subordinada à ordem das pessoas e não o inverso”, a pessoa “é e deve ser o princípio, o sujeito e o fim de todas as instituições”. (ZILLES, 2011, p. 110).

Essa constatação atesta, enfim, que: “O homem tem um valor absoluto para o homem porque o tem para Deus, que o ama em seu filho Jesus e o chama à comunhão com ele” (ZILLES, 2011, p. 110). Logo, o chamamento que Deus faz ao ser humano para a comunhão com Ele, mediante Jesus Cristo, como afirma o número 22 da *Gaudium et Spes*, leva também à afirmação de sua dignidade, o que atinge todas as pessoas, independentemente de quaisquer diferenças e discriminações que envolvam o gênero humano.

Desse modo, percebe-se que a missão da Igreja se estende a todas as pessoas. Ela tem o compromisso de anunciar e promover a dignidade de fiéis e não-crentes, na certeza de que toda pessoa humana é querida por Deus e tem um valor singular, irrenunciável, “sagrado”.

CONCLUSÃO

O mundo contemporâneo está marcado por grandes desafios, que têm causas e raízes profundas. Entre eles estão os conflitos entre as nações, o desinteresse pelo bem comum, as



polarizações, o individualismo, o relativismo e tantos outros. Dado o caráter relacional do próprio conceito de “pessoa”, é plausível inferir que o desligamento do ser humano com a transcendência (de si mesmo, para o encontro com o seu semelhante e com Deus) alimenta e faz perdurar esses conflitos de ordem diversa, em nível pessoal ou social.

Falta a muitos a consciência de que o ser humano não é uma mera porção de matéria, um animal qualquer ou um objeto da produção técnica. Apesar de suas atitudes por vezes rejeitáveis, há uma certeza teológica de que, na sua constituição, as marcas da bondade e do amor existem, porque foram inscritas pelo próprio Criador de tudo e de todos. Como ser de relações, a pessoa humana é capaz de solidariedade, amor e alteridade.

Para que isso seja possível, a reflexão cristã ocidental, desenvolvida desde a Antiguidade, abre perspectivas que podem contribuir em muito para o pensamento atual. Porque é criatura divina, filho de Deus, o ser humano foi chamado a uma vocação especial. Assim, em comunhão com o seu Criador, homem e mulher podem autotranscender, valorizando a sua vida e a dos seus semelhantes como um dom divino, isto é, como alguém necessitado de respeito e admiração.

Diante disso, cabe à Igreja Católica ser “instrumento de salvação”, sinal de Deus para o mundo. Anunciando a Boa-Nova de Cristo, deve testemunhar a dignidade de cada pessoa humana na vivência concreta do amor fraterno, da caridade e do respeito mútuo. Com efeito, como exorta a *Gaudium et Spes*:

Vindo a conclusões práticas e mais urgentes, o Concílio [Vaticano II] recomenda a reverência para com o homem, de maneira que cada um deve considerar o próximo, sem exceção, como um “outro eu”, tendo em conta, antes de mais, a sua vida e os meios necessários para a levar dignamente [...]. Sobretudo em nossos dias, urge a obrigação de nos tornarmos o próximo de todo e qualquer homem, e de o servir efectivamente quando vem ao nosso encontro. (GS 27).

Trata-se, pois, de uma ação comum. Cada cristão, participante do mistério de Cristo pelo Batismo, nada pode “... desejar mais ardentemente do que servir sempre com maior generosidade e eficácia os homens do mundo de hoje” (GS 93), e deve dar um testemunho concreto, expresso no cotidiano da vida. Também o corpo eclesial precisa revelar ao mundo o mistério do amor de Deus, porquanto “... todo o bem que o Povo de Deus pode prestar à família dos homens durante o tempo da sua peregrinação deriva do facto que a Igreja é o ‘sacramento universal da salvação’” (GS 45).

Como afirma o Papa Francisco, a fonte da dignidade humana está no Evangelho de Jesus Cristo e cabe à Igreja fazer ecoar no mundo essa verdade, capaz de transformar tantas situações conflitantes e geradoras de sofrimento para a pessoa humana (FT 277).

REFERÊNCIAS

BURGOS, Juan Manuel. **Introdução ao Personalismo**. Tradução Maria Isabel Gonçalves. São Paulo: Cultor de livros, 2018.

CONCÍLIO VATICANO II. **Gaudium et Spes**: sobre a Igreja no mundo atual. In: COSTA, Lourenço. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)**. São Paulo: Paulus, 1997. (Documentos da Igreja). (GS).

_____. A trajetória do conceito de pessoa no Ocidente. **Theologia Xaveriana**. Bogotá, v. 64, n. 177, p. 59-98, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/10961>. Acesso em: 22 jun. 2020.

ESPINDOLA, Diogo Malgueiro. Estado, Direitos Humanos e o Homem sob o enfoque do humanismo integral de Jacques Maritain. In: PLAZA, Júlio et al (Org). **O pensamento humanista cristão de Jacques Maritain e os desafios contemporâneos da América Latina**. São Paulo: Clássica, 2017.

EUFRÁSIO, Moliner. **Jesus Cristo e a pessoa humana**: a dignidade humana como graça e missão a partir da *Gaudium et Spes* 22. 125 f. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2016. Disponível em: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/handle/10923/8801>. Acesso em: 22 jun. 2020.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**. São Paulo: Paulinas, 2020. (FT).

JOSAPHAT, Carlos. **Paradigma Teológico de Tomás de Aquino**: Sabedoria e Arte de Questionar, Verificar, Debater e Dialogar – Chaves de Leitura da Suma de Teologia. São Paulo: Paulus, 2012.

LADARIA, Luis F. **El Hombre en la creación**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos: Madrid, 2012.

_____. **Introdução à antropologia teológica**. Tradução Roberto Leal Ferreira. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

MARITAIN, Jacques. **A pessoa e o bem comum**. Tradução Vasco Miranda. Lisboa: Moraes, 1962.

_____. **Humanismo Integral**: uma visão nova da ordem cristã. Tradução Afrânio Coutinho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

MONDIN, Battista. **O homem, quem é ele?**: Elementos de Antropologia Filosófica. Tradução R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari. São Paulo: Paulus, 1980.



MORI, Geraldo De. O anúncio de Jesus Cristo em novos tempos. Nas fronteiras da “insignificância”, do “sujeito vulnerável” e da “tecnociência”. In: ALBUQUERQUE; GODOY (Org.). **A pastoral numa Igreja em saída**. São Paulo: Loyola, 2018.

MOUNIER, Emmanuel. **O personalismo**. Tradução Vinícius Eduardo Alves. São Paulo: Centauro, 2004.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. **Dogmática católica**: teoria e prática da teologia. Tradução Volney Berkenbrock; Paulo Ferreira Valério; Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2015.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2011. (DSI).

POZZOLI, Lafayette. **Maritain e o Direito**. São Paulo: Loyola, 2001.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da filosofia 2**: Patrística e Escolástica. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

RUBIO, Alfonso García. Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2001.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica II**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995.

ZILLES, Urbano. **Antropologia teológica**. São Paulo: Paulus, 2011.

Recebido em: 4 out. 2023
Aprovado em: 1 nov. 2023



A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO EM ENRIQUE D. DUSSEL

THE ETHICS OF RELEASING IN ENRIQUE D. DUSSEL

Frei Maikon Henrique Ribeiro Murijo¹

RESUMO: No processo de colonização da América Latina, a realidade dos povos que aqui estavam não era digna, segundo os olhares de quem aqui chegou, de ter uma compreensão, respeito e aceitação. Não existia uma cultura, pois não existia aqui uma *Europa*, um *mundo*. Desse pressuposto de dar voz e rosto para a miséria antes mascarada, que Dussel desenvolve sua filosofia. Buscar deixar ser ouvido o grito de socorro de uma sociedade que diariamente é calada e afogada com suas próprias lágrimas, dores e lamentações é complexo ao ponto de ser perplexo. A Filosofia da Libertação nasce da periferia, de um espaço que expressa o rosto, vida, fala e cultura do marginalizado e abandonado pelos grandes centros. Partindo da periferia ela pretende alcançar a todos, não só os latinos, mas mostrar à própria Europa a dignidade e a vida dos que seu costume colonizador sacrificou. A Ética da Libertação instiga o pensar concreto da realidade social e política da América Latina, visando trazer a dignidade ao seu povo. Não se trata de ideologia, por mais que se entenda assim pelo centro. O latino americano é a imagem concreta da resiliência, da força e adaptação do ente na realidade que o circunda, viver no processo de segregação é a capacidade de nascer cotidianamente mais forte. É nessa tentativa de dar voz que brota a vida novamente; vida essa que não é mais um discurso, mas física, real e concreta, conforme será destacado ao longo do desenvolvimento desta pesquisa que teve como método a pesquisa de revisão bibliográfica.

Palavras-chave: Libertação. Política. Filosofia. Ética. Excluído.

SUMMARY: In the process of colonization of Latin America, the reality of the people who were here was not worthy, according to the eyes of those who arrived here, of understanding, respect and acceptance. There was no culture, because there was no Europe, no world here. It is from this assumption of giving a voice and a face to previously masked misery that Dussel develops his philosophy. Seeking to let the cry for help be heard from a society that is daily silenced and drowned in its own tears, pains and lamentations is complex to the point of being perplexing. The Philosophy of Liberation is born from the periphery, from a space that expresses the face, life, speech and culture of those marginalized and abandoned by large centers. Starting from the periphery, she intends to reach everyone, not just Latins, but to show Europe itself the dignity and lives of those that its colonizing custom sacrificed. The Ethics of Liberation instigates concrete thinking about the social and political reality of Latin America, aiming to bring dignity to its people. It is not about ideology, no matter how much it is understood that way by the center. The Latin American is the concrete image of the

¹ Bacharelado do segundo ano de Filosofia da Faculdade Vicentina. Religioso da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, da Província São Lourenço de Brindes – Paraná, Santa Catarina e Paraguai. Contato: maikonmuriocap@gmail.com

resilience, strength and adaptation of the entity in the reality that surrounds it, living in the process of segregation, is the ability to be born stronger every day. . It is in this attempt to give voice that life springs again; This life is no longer a speech, but physical, real and material.

Keywords: Liberation. Politics. Philosophy. Ethics. Excluded.

INTRODUÇÃO

Pouco se discute sobre a Filosofia da Libertação visto que sua temática é contrária à estrutura social vigente oriunda da elite. Reconhecer a realidade de determinado grupo partindo da sua história social, política, econômica, é o único modo de compreendê-la como ela realmente é. Não obstante, foi essa percepção e ou inquietação que fez com que Enrique Dussel desenvolvesse uma teoria, segundo sua experiência humana e acadêmica, sobre a realidade Latino Americana nunca antes percebida.

Falar desse movimento filosófico é denunciar a injustiça social de uma era colonizadora eferescente de dominação e escravidão sobre os nativos latinos. Desde a filosofia grega, aqueles que não comungavam do mesmo pensamento e tradição eram considerados bárbaros, o não-ser; são aqueles que deveriam viver fora dos muros. A humanidade contemporânea é uma arma socialmente brutal, se mata aos poucos, se tira a identidade de quem ou o que não é semelhante a ela. Foi em busca de uma *interpelação primitiva* que fez com que nascesse uma filosofia autêntica que busca integrar aquilo que a filosofia, com sua raiz Européia e Cristã, desmembraram. “A filosofia clássica de todos os tempos é o acabamento e a realização teórica da opressão prática das periferias².” A estrutura filosófica tem por impulso a inquietação, que nasce do choque entre os opostos. Aquilo que se pensa quase nunca é límpido quando se pratica. A própria filosofia é o polimento da violência sofrida por algum indivíduo que pensou e lutou fora de um sistema predominante.

Partindo da realidade latina do seu povo, Dussel interpela uma reflexão inclusiva trazendo à tona uma história que nunca se buscou compreender ou conhecer. A reflexão que Enrique Dussel levanta não é novidade, pelo contrário possui novos rostos e nomes. Daí parte a necessidade de criar ou trazer para a atualidade a Antropologia Social, a reflexão presente

² DUSSEL, Enrique D. **Filosofia da Libertação na América Latina**. Trad. de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, 1977, p.11.



na gênese da Filosofia da Libertação, que nada mais é do que compreender a raiz do problema.

1 ENRIQUE DUSSEL: A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

A compreensão do contexto social que originou o *berço* da Filosofia da Libertação foi fruto de uma longa e aterrorizante gestação, carregada de polêmicas, sangue e sede de liberdade. Todo o processo de introdução de um indivíduo dentro da sociedade é um resultado violento de segregação de um grupo (família, realidade, etnia) para se modelar dentro de um pensamento de centro, cuja premiação é a identidade, a existência e a oportunidade de vida.

Na América Latina, um continente hoje mais dominado que nunca, onde a filosofia foi um exercício quase exclusivamente universitário e distante do fórum' no qual se jogam os destinos dos povos e o sofrimento dos explorados, falar de uma "filosofia da libertação" continua sendo pouco freqüente e nem mesmo isento de um certo perigo³.

Pouco se debate sobre a Filosofia da Libertação, já que suas ideias são contrárias à estrutura social vigente oriunda da elite. Falar desse movimento filosófico é denunciar a injustiça social de uma era colonizadora efervescente de dominação e escravidão sobre os nativos latinos. O grito de socorro que caminha por séculos afora, é hoje impossível de ser despercebido. A Filosofia da Libertação não se limita somente a uma reflexão pacífica de ação, mas é o *motor* que impulsiona a mudança, por isso falar dela se torna perigoso.

A Filosofia da Libertação é carregada de conceitos pejorativos, dado pelos poderosos que temiam a tomada de consciência da massa. Ainda hoje a sociedade se recusa a compreender a teoria de Enrique D. Dussel, visto que os *fantasmas* da sua origem ainda é a elite viva e sanguinária, que se alimenta cada vez mais do lucro desenfreado e cego, onde o excluído se torna cada vez mais apagado e calado. Desde a filosofia grega, aqueles que não compartilhavam do mesmo pensamento e opinião, eram considerados bárbaros, o não-ser; que deveriam viver fora dos muros, fora do campo de visão. "O ser é, o não ser não é. [...] além do horizonte está o não ser. [...] O ser é o que se vê e se controla."⁴. Tudo aquilo que escapa da visão do monopólio social, político é refugio. Toda coisa ou indivíduo que não se encaixa no *manequim* do aceitável dentro da geopolítica, não existe. A humanidade

³ ZIMMERMANN, Roque. **América Latina o Não Ser**. Petrópolis: Vozes, 1987, p.13.

⁴DUSSEL, 1977, p.12.



contemporânea é uma sociedade brutal, se mata aos poucos, se tira a identidade de quem ou o que não é semelhante a ela. Desde o princípio da colonização, tudo o que não se podia *catequizar* (dominar), era impossível de receber a graça da salvação, era impuro, inexistente, invisível, era a própria morte e é coesão. A indiferença na luta pela aceitação do outro é o véu que separa o bem do mal, entendido não somente como uma segregação social, mas como um movimento contínuo da desigualdade e opressão.

A indiferença se torna a solução para todo e qualquer diálogo e aceitação do outrem em sua individualidade. Criando um etnocentrismo cada vez mais feroz e desumano; negando os grupos minoritários de forma intolerante. No processo de colonização da América Latina, a realidade dos povos que aqui estavam não era digna de ter uma compreensão, respeito e aceitação, pois não eram semelhantes aos indivíduos que desembarcavam dos navios. Não existia uma cultura, pois não existia aqui uma *Europa*, um *mundo*. “Assim a América Latina é o Outro em relação ao centro (Europa - Estados Unidos - Rússia) assim como o Terceiro Mundo em relação ao Primeiro”⁵. E, matando a dignidade de cada um que nasce a miséria humana e o desrespeito à vida, ao outro, ao ente que marcaram as terras latinas americanas.

A partir do “eu conquisto” ao mundo azteca e inca, a toda a América; a partir do “eu escravizo” aos negros da África vendidos pelo ouro e pela prata conseguida com a morte dos índios no fundo das minas; desde o “eu avanço” das guerras realizadas na Índia e na China até a vergonhosa “guerra do ópio”; a partir deste “eu” aparece o pensamento cartesiano do ego cogito. Esse ego será a única substância divina em Spinoza. Com Hegel, o *ich denke* de Kant assumirá também a divindade acabada no absolute Wissen. Saber absoluto que é o próprio ato da totalização como tal: Deus na terra. Se a fé, o culto perfeito da religião absoluta na Filosofia da religião, é a certeza de que a representação do entendimento é a Idéia absoluta, tal certeza é aquela dos dominadores do mundo de serem a manifestação na terra da própria vontade divindade.⁶

Foi na utopia da superioridade do dominador-dominado, que nasce a auto-suficiência que eleva o narcisismo violento e cruel. O *eu conquisto* que sempre esteve presente no mundo desde sua origem é o mal daqueles que se denominam enviados de deus. A imagem divina é a rédea que mantém a harmonia social. “Quem se levanta contra a Europa, levanta-se contra a natureza, isto é, contra Deus mesmo e sua eterna vontade⁷”. Contrariar o sistema é contrariar deus, contrariar deus é a certeza da condenação. O mal está no conceito do *eu conquisto*, que traz consigo a violência e opressão, esse pensamento está enraizado na autosuficiência presente

⁵ZIMMERMANN, 1987, p.44.

⁶DUSSEL, 1977, p. 14.

⁷ DUSSEL, 1977, p.63.

na atualidade, que esteve no passado e estará também no futuro. O desejo egoísta por ter, é maior do que o desejo de doar e aceitar.

Não obstante, foi essa percepção e inquietação que fez com que Enrique Dussel desenvolvesse uma teoria, segundo sua experiência humana e acadêmica sobre a realidade Latino Americana.. “A América Latina é tomada com um ser na sua globalização, mas como um ser negado, historicamente negado; atualmente ainda negado”⁸. Foi em busca dessa *interpelação primitiva*, que se criou um ambiente para que nascesse uma filosofia autêntica que procurar integrar por meio da reflexão política, social e filosófica aquilo que a filosofia com sua raiz Européia e Cristã desmembraram; partindo da realidade latina americana.

A descoberta da miséria do meu povo, percebida desde a minha infância no campo quase desértico, levou-me à Europa e a Israel. Ia, assim, descobrindo, como frisava o filósofo mexicano Leopoldo Zea, em sua obra *América em la história* (1957), que a América Latina se encontra fora da História Mundial, partindo da sua pobreza, e, assim, descobrindo a sua realidade oculta⁹

Nessa busca de dar rosto para a miséria mascarada que Dussel produz sua filosofia. Deixando ser ouvido o grito de socorro de uma sociedade que diariamente é calada e sufocada com suas próprias dores e lamentações, é complexo ao ponto de ser perplexo. Dussel não busca na raiz da reflexão filosófica europeia uma solução para a realidade social, mas é a partir dela própria (realidade) usando-a como modelo e objeto de contemplação que busca resposta para tanta malignidade que sempre esteve na sociedade, na política, na religião. Nesse contexto é latente a compreensão da Filosofia de Libertação que: “parte de uma situação diferente: situa, desde o início, a filosofia dentro do contexto da vida prática concreta, dentro do comprometimento e solidariedade com o oprimido”¹⁰.

Partindo dessa política social que Dussel abraça a realidade; as raízes históricas de qualquer sociedade trazem consigo a identidade de cada indivíduo que a compõem. Não se conhece um grupo social olhando-o em fração, em partes, muito menos segundo realidades culturais e perspectivas sociais que não compõem seu *DNA*. Mas olhando o todo e buscando compreendê-lo a partir de si mesmo, é que se abre um *horizonte* de possibilidade de estudar, aprender e compreender sua autenticidade.

⁸ ZIMMERMANN, 1987, p.44.

⁹DUSSEL, Enrique. D. **Filosofia da Libertação Crítica à ideologia da exclusão**. Tradução: Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995. Coleção Pesquisa & projeto, p.14.

¹⁰DUSSEL, 1995, p.126.

Para Dussel (1993), o acontecimento fundante da modernidade foi o descobrimento da Ameríndia, que foi essencial na constituição do ‘ego’ moderno. Mas não somente como subjetividade e sim como ‘centro’ e ‘im’ da história, uma vez que, a experiência européia foi revestida sob a forma de negação e de encobrimento do Outro, encobrindo sua alteridade¹¹.

O próprio processo de colonização européia na América Latina tem sua deficiência na violência praticada sobre os nativos. Não somente na violência física, mas principalmente na indiferença, na exclusão e na seleção das relações sócio-culturais. A negação do outro foi uma das possibilidades mais abrangentes e eficazes para que a colonização fosse efetivada. Tomar como posse algo que não se tem dono é mais fácil que lutar, é na alienação que o pensamento do centro sobreviveu. A Europa queria fazer do mundo uma extensão de si, colocando-a como um modelo a todo tempo a ser seguido, sendo assim, a alienação se torna solução; era necessário vestir os colonizados com a alienação, a ponto de que o ser perdesse por completo sua identidade, cultura e religião; tornando-se assim uma grande potência do dominador. “A alienação, contudo, decide-se essencialmente na *poiesis* de uma formação social. A *práxis* de dominação, como relação homem-homem coloca o outro ao serviço do dominador; mas é no trabalho (*poiesis*) que tal dominação se realiza realmente”¹².

A alienação tem sua complexidade na sociedade, e isso se dá pelo fato de que a mesma está enraizada na própria estrutura social. É complexo apontar alguém que não se encontre alienado em alguma aspecto da sua vida, amarrado a idéias e opiniões tidas como verdadeiras no particular ou em determinado grupo, mas que não se prende no comunitário. Não existe relação humana, se não existir esse *jogo do senhor e vassalo*.

Foi lutando contra um revisionismo fruto de uma *americanice* e do pensamento europeu que Dussel caminha tentando desmistificar a ideia da modernidade como expressão do espírito europeu e de uma reflexão filosófica que traz consigo a realidade da América Latina. Enrique D. Dussel busca trazer ao centro dos seus discursos a dignidade dos indivíduos que não eram percebidos; parte da realidade para falar da realidade. Acena em sua fala a exclusão vivenciada ao seu redor, da sua experiência nasce a raiz teórica para desenvolver sua linha filosófica.

¹¹COSTA, C. A.; LOUREIRO, C.F. Marx na leitura de Enrique Dussel: perspectivas à luz das lutas sociais. **SER Social**, Brasília, v. 18, n. 38, p. 68-94, jan.-jun./2016, p. 70.

¹²DUSSEL, 1977, p.59.

2 CARACTERÍSTICAS DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO

A *bandeira* que Enrique Dussel levanta não é e jamais será novidade. Pelo contrário, é atual e possui identidade. Daí parte a necessidade de criar ou trazer para a atualidade a Antropologia Social, a reflexão presente na gênese da Filosofia da Libertação, que nada mais é a de compreender a raiz do problema.

A experiência inicial da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o ‘fato’ opressivo da dominação, em que sujeitos se consistem ‘senhores’ de outros sujeitos no plano mundial (desde o início da expansão européia em 1942; fato constitutivo que deu origem à ‘Modernidade’).¹³

O que caracteriza a sociedade na atualidade são os excluídos, pois são os que constituem a maior parte da mesma. “A origem da diferença dos entes é a determinação do ser do sistema, do mundo”,¹⁴ o papel de cada indivíduo dentro da sociedade, tem sua origem na posição que ele ocupa. Nasce aí a diferença, classificação, segregação dos entes no mundo. Não se visa acenar a causa que oferece essa oportunidade a uns, e a impertinência a outros. Não se escolhe a separação social, se vive.

A diferença entre o dominador e o dominado, infelizmente, é o que alimenta o pensamento de centro, como em um vício; onde o pobre precisa viver das migalhas e o rico precisa das formulações dos discursos utópicos e sensíveis para *vender* um modelo de sociedade inclusiva, mas que na prática continua sendo desumano e fatal. O espaço que cada um dos lados que as *peças desse jogo* ocupa, é a própria existência da sociedade, e que já se sabe quem o ganha. É contra esse *pré determinismo* pode-se dizer, que Enrique D. Dussel, desenvolve sua teoria.

Diferentemente do pensamento Europeu, e tentando desvincular essa ideia *americanizada*, e partindo da realidade vivenciada daqui e do povo latino que a “filosofia da libertação fixará sua atenção no passado do mundo e na espacialidade para detectar a origem, a arqueologia de nossa dependência, debilidade, sofrimento, aparente incapacidade, atraso”

¹³DUSSEL, 1995, p. 18.

¹⁴DUSSEL, 1977, p.32.

¹⁵É na própria história social, que se encontra a raiz do problema de uma sociedade, Dussel tenta buscar nela a resposta para tanta pobreza, exclusão e violência.

A evolução de um grupo/sociedade perpassa uma compreensão condensada somente no agora. Conhecer as raízes da sociedade é ter a oportunidade de desenvolvê-la. Nisso se constitui a Filosofia da Libertação; acentuar quais foram as circunstâncias que trouxe o povo latino para a realidade que o mesmo vivencia hoje. O foco aqui, não é oriundo do *centro-dominador*, que tanto Dussel fala, mas é uma dinâmica de olhar para além do horizonte, ele quer romper a barreira social, proporcionando dar visibilidade, voz e vez ao não-ser. “É a novidade dos nossos povos o que se deve refletir como novidade filosófica, e não ao contrário”¹⁶.

Está aí uma das principais características da Filosofia da Libertação, falar do *nosso povo*. Questionar-se sobre a realidade é a possibilidade de evoluir.

Dussel questiona: que direito tem o sujeito dessa cultura eurocêntrica de se considerar autorreferente e superior ao Outro, de outra cultura, etnia, gênero, classe, capacidade ou idade? O mito da modernidade nega o Outro e a sua cultura, apresentando-o como culpado, e o vitimador, como inocente, bem como legitima a violência para compelir o Outro a fazer parte da civilização. A cultura do Outro é negada porque é vista como barbárie, mas sua cultura não precisa ser destruída e sim melhorada e aperfeiçoada¹⁷.

A negação do outro é a leitura da indiferença. O etnocentrismo europeu foi um dos maiores males já vivenciados na América latina, pelo fato de que não é louvável de diálogo, respeito e da própria empatia. O que não comungava com o próprio pensamento vigente da época, era o canal da segregação entre o ‘nós’ e ‘eles’. “O homem nasce separado, distinto, desde sua origem, desde sempre”¹⁸. O ser humano já na sua concepção entra em determinada classe social que dirá quem o mesmo é, e o papel que ocupará dentro da sociedade. “Não deve estranhar, então, que esta Ética seja uma ética de afirmação total da vida humana ante o assassinato e o suicídio coletivo para os quais a humanidade se encaminha se não mudar o rumo de seu agir irracional”¹⁹.

¹⁵DUSSEL, 1977, p.31.

¹⁶*Ibidem*, 1977, p.45.

¹⁷COSTA, C. A.,2016, p. 71.

¹⁸DUSSEL, 1977,p.48.

¹⁹ COSTA,C.A, 2016,p.11.

É contra isso que a Ética da Libertação luta, buscando trazer ao centro o ser humano independente do lugar social que ele ocupa. Mas valoriza a sua humanidade, sua dignidade. O pobre aqui ganha nome e identidade, o não-ser, voltar a ter vida e saí das sombras da indiferença e do abandono. O excluído na Ética da Libertação é visto, lembrado, e faz ponte no diálogo, quebrando o monótono do pensamento de centro. “A filosofia da libertação seria assim, a autêntica filosofia da miséria, a que tem por tema o pobre, o oprimido, o não-ser além do mesmo”²⁰. Fazer do pobre o pensamento de centro, é lutar contra a desigualdade, contra o próprio sistema, traz novamente a dignidade para os sedentos de justiça, fé e comida.

A Filosofia da Libertação nasce da periferia, do espaço que expressa as lutas dos marginalizados e abandonados pelo centro geopolítico. Partindo da periferia, a Ética da Libertação pretende alcançar a todos, não só os latinos, mas mostrar ao próprio processo de colonização a dignidade e a vida dos que seu costume colonizador sacrificou. Mostrar o papel importantíssimo que a América teve no desenvolvimento da Europa.

A América exerceu um papel decisivo no processo de formação do sistema-mundo moderno. É apenas a partir do surgimento da América que a Europa se afirma como centro geopolítico do mundo. Sem o ouro e a prata da América, sem a ocupação de suas terras para o plantio da cana-de-açúcar, do café, do tabaco e tantas outras especiarias, sem a exploração do trabalho indígena e escravo, a Europa não se faria nem moderna, nem centro do mundo [...]. Desta forma, é no violento processo de dominação e exploração da América que se localiza um dos principais fatores da profunda transformação que o cenário mundial sofre em finais do século XV e início do século XVI. O extermínio de populações inteiras, a escravidão, a servidão, a (des)possessão de terras, a exploração das riquezas naturais, encontram-se nos fundamentos das relações sociais e de poder que instituem América, Europa e o sistema-mundo moderno que se ergue.²¹

A América tem um papel primordial na consolidação da Europa, visto que muito da sua economia fortificou-se com a matéria-prima da América Latina. Não se pode aceitar o discurso romantizado criado e publicado pelos colonizadores sobre a realidade dos povos que aqui viviam. Os povos latinos sempre foram tratados como inferiores, tendo que submeter-se à dominação. Sem o nosso ouro, prata e o sangue dos que violentamente foram mortos, a admirável e incensada Europa, modelo de mundo, não seria a mesma.

A Ética da Libertação também traz uma grande abertura para as relações humanas. Mostra a importância da mesma para o desenvolvimento social, político e humano dos entes.

²⁰MATOS, H. A. **Uma Introdução a Filosofia Libertação Latino-Americano de Enrique Dussel**. São Paulo, 2008, p. 79.. Disponível em: <https://nefilam.files.wordpress.com/2011/09/uma-introduc3a7c3a3o-c3a0-filosofia-da-libertac3a7c3a3o.pdf>, Acesso em mai de 2023.

²¹COSTA, C. A., 2016, p. 71.

Independente se é homem ou mulher, rico ou pobre, preto ou branco; é nas relações que cada indivíduo se conhece e se reconhece dentro da sociedade; percebe o lugar que ocupa dentro da mesma. Aqui entra a dinâmica já acenada no texto; que para ter o dominador precisa necessariamente do dominado, para que um indivíduo se reconheça precisa necessariamente do outro, pois a diferença aqui é canal para a tomada de consciência de si. Não seria negativo se essa tomada de consciência do seu lugar não tivesse sido deturpada pelo pensamento de centro.

Todo homem, cada homem, enquanto é outro é livre, e enquanto é parte ou ente de um sistema é funcional, profissional ou membro de uma certa estrutura, mas não é outro. É – se outro na medida em que se é exterior à totalidade, e neste mesmo sentido se é exterior à totalidade, e neste mesmo sentido se é rosto(pessoa) humana interpelante. Sem exterioridade não há liberdade nem pessoa. Somente na incondicionalidade da conduta do outro descobre-se o fato da liberdade, do livre arbítrio²².

Quando o indivíduo (outro, ente, ser) constituiu-se como parte da sociedade, deixa a liberdade e assume a funcionalidade; infelizmente quando assume-se a funcionalidade, acaba por perder a dignidade. O curioso é que quando se fala do outro, o outro não possui identidade. O ser humano livre não existe, perde sua dignidade(identidade) pela funcionalidade, e por aquilo que produz. Cria-se uma falsa liberdade exterior que alimenta-se da funcionalidade. O ente descobre a liberdade na incondicionalidade do outro.

3 A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO COMO SUPERAÇÃO DA EXCLUSÃO SOCIAL

A exclusão social é um movimento contínuo de segregação do não ser, julgado assim por um grupo específico; o grupo que está no poder. Compreender a exclusão dentro de uma sociedade é muito mais complexo quando se busca entender a mesma não mais como uma consequência, mas como a própria causa de uma história que se repete cotidianamente. A realidade discriminatória na modernidade contemporânea tornou-se a característica indivisível da humanidade. A segregação é imperceptível e natural, o mundo geopolítico é o isolamento em massa; destrói o indivíduo real, o humano para criar um indivíduo alienado, robótico e egoísta.

²²DUSSEL, 1977, p 51.



Compreendendo o excluído, o pobre, o bolsista da universidade, o preto, o indígena, a mãe solteira, o morador de rua, o gari, a comunidade LGBTQI+, o catador de material reciclável, é que se compreende a sociedade na sua estrutura. “A origem da diferença dos entes é a determinação do ser do sistema, do mundo”²³. Mesmo que não se queira aceitar, mas o que torna uma sociedade como sociedade hoje são os excluídos, pois são eles os que constituem a maior parte.

A Ética da Liberdade supera a exclusão social, pois busca trazer a dignidade para a vida humana, acena as falhas históricas tidas como vitórias, e pretende dar espaço; trazer ao centro aquelas e aqueles que nunca puderam estar nem no *canto*. É nessa tentativa de dar voz, que brota a vida novamente; vida essa que não é mais um discurso, mas física, real e material. “Vida humana que não é um conceito, uma ideia, nem um horizonte abstrato, mas o modo de realidade de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação”.²⁴

Não se pode imaginar a vida humana dentro de uma realidade universal, onde a igualdade seja uniforme a todo e qualquer ser. Cada indivíduo em sua particularidade vivencia um modo de viver, agir, pensar, e de interferir na realidade que está inserido. A vida aqui não é parte de uma poesia, um conceito, mas contudo, é viva, orgânica e imparcial. A existência humana é incisiva, não se pode ser analisada fragmentada, mas integral, e de forma ética; o ente é vida. É na eticidade que se encontra a superação para a exclusão.

Não deve estranhar, então, que esta Ética seja uma ética de afirmação total da vida humana ante o assassinato e o suicídio coletivo para os quais a humanidade se encaminha se não mudar o rumo de seu agir irracional. A Ética da libertação pretende pensar filosófico-racionalmente esta situação real e concreta, ética, da maioria da humanidade presente, próxima de um conflito trágico de proporções nunca vistas na história da espécie humana.²⁵

A ideia central da Ética da Libertação é anunciar e denunciar a trajetória trágica e desumana pela qual a sociedade caminhou e continua a caminhar. Não se pode entender a geopolítica da sociedade atual com um olhar revisionista, de negar ou tentar amenizar o passado da América Latina e dos povos que aqui já viviam. Compreender a situação real e a

²³ DUSSEL, 1977, p.32.

²⁴ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Editora Vozes, Petrópolis. 2000,p.11.

²⁵ *Ibidem*, 2000, p.11.

ânsia de poder, da própria segregação, da violência, do racismo, sofrido desde a chegada dos primeiros colonizadores, que governavam com sede de domínio os nativos, é a chave para analisar o comportamento do latino americano de hoje; “os que mandam, mandam mandando. E mandam a obedientes”²⁶.

Pensar é libertar-se, é ir contra a escravidão cega e natural a qual toda sociedade colonizada passa. “A libertação só é possível quando temos a coragem de ser ateus dos impérios do centro, enfrentando assim o risco de sofrer seu poder, seus boicotes econômicos, seus exércitos e seus agentes de corrupção, assassinatos e violência”²⁷. Levantar a bandeira da libertação é correr perigo, viver fora da alienação é ter por consequência abrir caminho, não se tem caminho para ser livre hoje. Pensar em uma ética que traga a vida humana como centro é acreditar na mudança social e política, pois não se pode acreditar que a vida é constituída por meritocracia, ou algum discurso alimentado por falácias. O ser humano tem que ser respeitado por um único motivo, o de trazer consigo, a sua vida, sua história, sua origem.

A filosofia que souber pensar esta realidade, a realidade mundial atual, não a partir da perspectiva do centro, do poder político, econômico ou militar, mas desde além da fronteira do mundo atual central, da periferia, esta filosofia não será ideológica (ou ao menos o será em menor medida). Sua realidade é a terra toda e para ela são (não são o não-ser) realidade também os condenados da terra²⁸

A Ética da Libertação instiga o pensar concreto da realidade social e política da América Latina, visando trazer a dignidade ao seu povo. Não se trata de ideologia, por mais que se entenda assim pelo centro. Dar o devido respeito ao ser humano na sua particularidade não deveria ser entendido como uma ofensa ao sistema, ou analisado como um movimento revolucionário, mas deveria ser natural e normal. “a proximidade é a raiz da práxis e o ponto de partida de toda responsabilidade pelo outro”²⁹. Aí está uma das características da libertação, a aproximação: aproximar é conhecer, respeitar e acolher.

O *ethos* da libertação se estrutura todo em torno de um eixo essencial, que não é a compaixão (como para Schopenhauer) nem a simpatia (como para Scheler), visto que ambos são posições das partes funcionais para com as outras partes (padecer-com o igual), mas sim comiseração- no sentido real e pleno-, con-miseração. É a pulsão

²⁶ DUSSEL, 2007, p.45.

²⁷ DUSSEL, 1977, p.15.

²⁸ DUSSEL, 1977, p.16.

²⁹ DUSSEL, 1977, p. 26.

alternativa ou de justiça metafísica; é o amor ao outro como outro, como exterioridade; amor ao oprimido, mas não em sua situação de oprimido, e sim como sujeito de exterioridade (somente a isso chamaríamos miséria: a traumática posição do livre, do outro, da pessoa, que foi reduzida a um instrumento no sistema). Descobrir o outro como outro e pôr-se-junto-a (con-) sua miséria, viver como própria a desproporção do ser livre e sofrer sua excreção; ser distinto e alguém, e ao mesmo tempo ser só uma parte diferente interna; doer-se com a dor de tal condição, é a posição primeira do *ethos* libertador. Não é amizade, nem a fraternidade (dos iguais), mas o amor aos oprimidos em razão de sua real dignidade como exterioridade³⁰.

A eticidade deve ser desenvolvida no amor e na dignidade do outrem. O poder civil deve ser canalizado para que todos tenham o direito de viver, e viver com dignidade. Deve-se mudar o discurso romantizado, poético para a superação da exclusão social por reflexões que motivem ações, atitudes. O mundo latino americano precisa ser respeitado por sua gente, por sua história e pelos passos que está dando rumo à libertação. Afastar-se da americanice é deixar a essência do latino americano transparecer, pois a “Filosofia da Libertação fixará sua atenção no passado do mundo e na espacialidade para detectar a origem”³¹.

A evolução e compreensão de um grupo/sociedade perpassa um olhar fragmentado, fixado somente no aqui e agora. Conhecer as raízes da sociedade é ter a oportunidade de desenvolvê-la. Nisso se constitui a filosofia da libertação. Acenar quais foram as circunstâncias *que nos trouxe aqui*. O foco aqui, não é oriundo do *centro-dominador*, que tanto Dussel fala. Mas é uma dinâmica de olhar para além do horizonte, ele quer romper a barreira social, proporcionando dar visibilidade, voz e vez ao não-ser.

Para Dussel, quando negando o mito civilizatório e a inocência da violência descobre-se o eurocentrismo e a falácia desenvolvimentista; eticamente, a dignidade do Outro e se declaram inocentes as vítimas com a afirmação de sua alteridade e identidade de sujeito (negado pela modernidade)³².

Compreender o eurocentrismo é o movimento de libertação da cegueira que enraizou-se no processo civil, político, cultural, econômico e religioso da América Latina. Cegueira essa que tornou cada indivíduo aqui, como um eco da pessoa européia. A perda da identidade ainda é um movimento vivo, que matou e continua matando todo ente que não é representado pelo discurso do centro. Refletir desde a periferia é mostrar a força do marginalizado. Os excluídos juntos, são a força da sociedade, “se o rato vive é porque é muito mais inteligente

³⁰ DUSSEL, 1977, p.70.

³¹ *Ibidem*, 1977, p.31.

³² Marx na leitura de Enrique Dussel: perspectivas à luz das lutas sociais. SER Social, Brasília, v. 18, n. 38, p. 68-94, jan.-jun./2016, p.4.

do que o gato”³³. Confrontar a dominação, é estremecer o lucro dos soberbos que enfatizam a todo tempo sua força, mas que esquecem que a sede pela libertação quando bem articulada e desenvolvida, é maior que a da dominação.

Nisso constitui a Ética da libertação, apontar que o marginalizado é a consequência concreta e física do que a sociedade sanguinária fez dele desde o processo de colonização, e que na reflexão integrada que abrange toda a esfera social, política, cria ambiente para a dignidade humana tal qual merece ser vivida. O ser humano é finito, e assim deve ser entendido, sem rótulos ideológicos, mas aceito na sua pluriformidade. O latino americano é a imagem concreta da resiliência, da força e adaptação do ente na realidade que o circunda, viver no processo de segregação, é a capacidade de nascer cotidianamente mais forte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo da política social, Dussel abraça a realidade, buscando entender nas raízes históricas da sociedade a identidade, dores e conquistas de cada indivíduo que a compõem. O próprio processo de colonização europeia na América Latina tem sua deficiência na violência praticada sobre os nativos. Não somente na violência física, mas principalmente na indiferença, na exclusão e na seleção das relações sócio-culturais. A indiferença se torna a barreira para todo e qualquer diálogo e aceitação do outro em sua individualidade.

Foi lutando contra um revisionismo fruto de uma *americanice* e do pensamento europeu que Dussel caminha, tentando desmistificar a ideia da modernidade como expressão do espírito europeu e de uma reflexão filosófica que traz consigo a realidade da América Latina. Enrique D. Dussel busca trazer ao centro dos seus discursos a dignidade dos indivíduos que não eram percebidos; parte da realidade para falar da realidade. Nisso a filosofia da libertação fixará sua reflexão, buscando no passado da sociedade para encontrar a origem, nossa dependência, debilidade, sofrimento, aparente incapacidade.

A Filosofia da Libertação nasce da periferia, de um espaço que expressa o rosto, vida e a própria miséria concreta de um povo suprimido pela elite que tenta a todo tempo sufocar sua voz, fala e cultura do marginalizado e abandonado pelos grandes centros. Partindo da periferia ela pretende alcançar a todos, não só os latinos, mas mostrar à própria Europa a dignidade e a

³³ DUSSEL, 1977, p.21.

vida dos que seu costume colonizador sacrificou. Mostrar o papel importantíssimo que a América teve no desenvolvimento da Europa.

A Ética da Libertação instiga o pensar concreto da realidade social e política da América Latina, visando trazer por meio da reflexão a dignidade ao seu povo. Não se pode compreender a Ética da Libertação como um objeto de consumo, o sistema social, mas ver nela uma possibilidade de mudança. Dar o devido respeito ao humano na sua particularidade não deveria ser entendido como uma ofensa ao sistema, ou analisado como um movimento revolucionário, mas deveria ser natural e normal. Aí está uma das características da libertação, a aproximação; aproximar é conhecer, respeitar e acolher. Pensar é libertar-se, é ir contra a escravidão cega e irracional, pela qual toda sociedade colonizada passa.

REFERÊNCIAS

COSTA, C. A.; LOUREIRO, C.F. Marx na leitura de Enrique Dussel: perspectivas à luz das lutas sociais. **SER Social**, Brasília, v. 18, n. 38, p. 68-94, jan.-jun./2016

DUSSEL, Enrique D. **Filosofia da Libertação na América Latina**. Tradução: Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. 1 ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO, São Paulo: Expressão popular, 2007.

DUSSEL, Enrique. D. **Filosofia da Libertação Crítica à ideologia da exclusão**. Tradução: Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995. Coleção Pesquisa & projeto.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Editora Vozes, Petrópolis. 2000.

Marx na leitura de Enrique Dussel: perspectivas à luz das lutas sociais. **SER Social**, Brasília, v. 18, n. 38, p. 68-94, jan.-jun./2016.

MATOS, H.A **Uma Introdução à Filosofia Libertação Latino-Americano de Enrique Dussel**. São Paulo, 2008, p. 79.. Disponível em:
<https://nefilam.files.wordpress.com/2011/09/uma-introduc3a7c3a3o-c3a0-filosofia-da-libertac3a7c3a3o.pdf>, Acesso em mai de 2023.

ZIMMERMANN, Roque. **América Latina o Não Ser**. Petrópolis: Vozes, 1987.



Recebido em: 5 out. 2023
Aprovado em: 1 nov. 2023





LA MÚSICA COMO TRANSFIGURACIÓN DEL MUNDO: UNA INTRODUCCIÓN AL ENCUENTRO ENTRE WAGNER Y NIETZSCHE

Lucas G. Aldonati¹

Resumen: El presente ensayo se propone recrear el encuentro y las influencias que el músico Richard Wagner generó en el joven filólogo de Röcken, Friedrich Nietzsche. Para una mejor comprensión, por parte del lector, de la admiración de Nietzsche hacia Wagner, el ensayo comienza con un recorrido general de la vida y obra de Wagner. Luego, se pasa al encuentro propiamente dicho, y las discusiones filosóficas sobre la teoría de Schopenhauer, señalando, especialmente, las intenciones de Wagner para su proyecto estético-político, y las habilidades de Nietzsche con su pluma para plasmar las ideas. Finalmente, se concluye con la mirada retrospectiva, por parte de Nietzsche, sobre la relación mantenida entre ambos.

Palabras clave: Drama musical. Obra de arte total. Voluntad. Espíritu de la música. Música dionisiaca.

1 EL IMPACTO DE LA GENIALIDAD DE RICHARD WAGNER

Una delicadeza en los sentidos para el arte, una mano capaz de expresar matices a los que difícilmente se puede acceder, el contraveneno de todo aquello que no quiere la libertad: eso es lo que representa la música de Wagner, eso es lo que se respira en las obras de Nietzsche. El genio Richard Wagner (1813 – 1883) mantiene vigente un aura ante la cual es prácticamente imposible permanecer indiferente. Pero para intentar acercarse por lo menos a una mínima comprensión de su genialidad y de la impronta espiritual que genera, es necesario tener como primer panorama la bastedad de su producción y, naturalmente, la complejidad de muchas de sus obras, las cuales abren, a su vez, sus propios mundos y conexiones. Sólo para tener en cuenta, las óperas y los dramas musicales de Wagner ocupan 16 gruesos volúmenes,

¹ Lucas Gonzalo Aldonati (22 de junio de 1992 en Buenos Aires, Argentina), es Profesor de Filosofía (2014) por CESBA y Licenciado en Filosofía (2017) por la Universidad Nacional de San Martín (Bs. As.). Actualmente realiza sus estudios de Doctorado en convenio con la Universidad de Freiburg sobre *El concepto de genio en Nietzsche*, se desempeña como docente e investigador en Filosofía Alemana, en particular, sobre el pensamiento de Schelling, Nietzsche y Heidegger. Creador del canal de YouTube *Filosofía en Marcha*. Entre sus obras publicadas destacan: *¿Quién es el Zarathustra de Heidegger? Un diálogo entre Heidegger y Nietzsche* (2020); *La seguridad de lo incierto. Reflexiones filosóficas en tiempos de pandemia* (2020); *Dionysos y el genio dionisiaco. La influencia romántica en Nietzsche* (2021). *El lugar de Nietzsche en los Cuadernos Negros de Heidegger* (2023).

y sus entre 9.000 y 12.000 cartas llegan a ocupar alrededor de otros 30 volúmenes. En estos tomos no se encuentran únicamente cuestiones de estética musical, sino que es posible hallar un amplio abordaje sobre temas políticos y filosóficos, como así también diversas descargas críticas de Wagner al panorama operístico de su tiempo, al cual consideró, entre otras cosas, de mezquino, artificioso e impuro. En otras palabras, la crítica wagneriana señalaba a la música como reflejo de la situación cultural general de su tiempo, cuya consideración era que el arte fundamental estaba siendo entregado de manera superficial, por artistas carentes de genio, a la cultería de la moda y al entretenimiento. Wagner, por tanto, no escribe *per se*, sino con una *finalidad* transformadora, y a través del carácter comprometido de su escritura interroga el rol de los compositores y músicos, pero también de los críticos y del público en general.

No es lugar aquí para desarrollar una biografía extensa de Richard Wagner, pero es necesario destacar algunos de los tantos maravillosos aportes que ha realizado durante su vida. En 1834, habiendo cumplido 21 años, Wagner comenzó a escribir sus primeras obras, entre ellas, *Las hadas (Die Feen, 1834)*² y *La prohibición de amar (Das Liebesverbot, 1836)*³. En *Las hadas*, situando la acción en una Edad Media caballeresca nimbada de mitos nórdicos, es posible encontrar diversos temas que reaparecen de manera constante a lo largo de sus obras: el amor entre un humano y un ser mitológico, el conflicto entre convenciones morales establecidas y los sentimientos, la prohibición de preguntarse por la propia identidad, entre otros. Modelo de obra que, a su vez, forma parte de un Romanticismo tardío implicado en un proyecto de “Nueva Mitología”, una cuestión político-religiosa que llega a su culmen en Bayreuth. Luego, Wagner realizó una descarga contra la indiferencia y la falta de entendimiento del público en *Desde Magdeburgo (Aus Magdeburg, 1836)*. Y, poco después, entre los años 1839 y 1842 se encontró en París tras haber huido desde Riga buscado por sus acreedores. Allí, ejerció de periodista, aunque no se privó de publicar trabajos en revistas y

² Obra que Wagner terminó de escribir el domingo 9 de diciembre de 1833 al mediodía, pero que nunca se estrenó durante su vida debido a que consideraba que a la ópera alemana le faltaba emoción: algo que solo podía transmitirle la interpretación del cantante, y su obra *Las hadas* no era la excepción a la regla. Wagner se inspiró en una pieza del veneciano Carlo Gozzi, *La Donna serpente* (1672). “En ella se cuenta que un mortal, Arindal, se enamora de un hada, Ada, quien solo aceptará casarse con él con la condición de que durante ocho años se abstenga de preguntarle sobre su origen. Como él no respeta ese mandato, el hada se transforma en piedra (por lo menos en su versión: en la pieza se convierte en serpiente). Para poner fin a ese hechizo, Arindal debe superar diversas pruebas, y termina por reinar con Ada en el reino de las hadas” (De Decker, 2013: 36).

³ Escrita en sólo una mañana, en las alturas del Schlackenbur, fue el modo de reaccionar que tomó Wagner frente al desde de Jenny. La acción: Claudio, un joven siciliano, que no puede casarse con su amada por la oposición de sus padres. Pero ella está embarazada, y él corre riesgo de ser condenado a muerte. Su hermana logra salvarlo, dado que el gobernador se enamora de ella cuando ésta va a suplicarle por la vida de Claudio.

periódicos alemanes, ante todo, se trataban de piezas satíricas inspiradas en Heinrich Heine, su héroe del momento, quien, entre otras cosas, le inspiró el argumento de *El holandés errante* (*Der fliegende Holländer*, 1843) a partir de una antología de relatos aparecida unos diez años antes.

En el año 1842, con el éxito de *Rienzi*⁴, Wagner cimentó su reputación: una demostración de destreza sobre las formas tradicionales, una alternancia de las arias y los dúos, de los coros y los recitativos, de los intermedios musicales y los ballets. Wagner captó y plasmó, por medio de *Rienzi*, el cambio que la sociedad ansiaba: se buscaba un viraje social, económico y filosófico, y eso fue lo que propuso. Gracias a su éxito adquirió el nombramiento como co-*Kapellmeister* de la corte de Sajonia en Dresde. Durante ese tiempo su actividad literaria se redujo hasta el bienio revolucionario (1848 – 1849), a saber, los disturbios de marzo de 1849 y el alzamiento de mayo de 1849. Con la llegada de la revolución, sus escritos se enfocaron en la perspectiva política y en la reforma de los teatros dando cuenta de su carácter revolucionario genuino y completo. El giro hacia el anarquismo se evidencia por medio de la influencia de Mijaíl Bakunin, refugiado en la casa del asistente de Wagner, y el anarquista August Röckel, con quién Wagner realizaba largos paseos y conversaba sobre música y revolución. Durante aquellos años, Wagner atacaba al dinero y la usura como causa de todos los males, propugnaba el fin de la aristocracia y de los privilegios, y proponía la creación de una milicia popular. Sin embargo, tras el fallido alzamiento de Dresde, donde el músico se vio involucrado en la fabricación y distribución de granadas de mano, se vio contratado por medio de una orden de búsqueda y de captura. Logró escapar del arresto con ayuda de Franz Liszt – dos años mayor que Wagner, quien era una celebridad mundial del piano y padre de Cosima, quien sería años más tarde la segunda mujer de Wagner. Liszt fue editor de las obras de Wagner y, posteriormente, de ciertas obras de Nietzsche– en mayo de 1849 y se instaló en Zúrich. En aquella ciudad pasó unos diez largos años de exilio. Una década para pensar, escribir y componer gracias a la ayuda de dos mecenas Julie Ritter y Jessie Laussot. Una serie de experiencias por las que atravesó el gran músico y que el lector de Wagner debe tener presente para comprender la dimensión y el

⁴ “La acción de *Rienzi* se sitúa en Roma, a principios del siglo XV. El exilio del Papa en Avignon ha creado un vacío de poder, y un joven tribuno surgido del pueblo, Rienzi, pretende imponerse, desplazando a las familias aristocráticas romanas que no dejan de luchar entre ellas. Rienzi quiere incitar a las masas a rebelarse contra la casta dominante, esta conspira en su contra, pero él logra vencerla. Finalmente, al ver que establece una alianza con el emperador, el pueblo le quita su apoyo pues teme que eso reduzca la independencia de la ciudad. Muere en el incendio del Capitolio, junto con su hermana y su novio, Adriano, descendiente de una de las familias contra las que ha luchado” (De Decker, 2013: 51-52).

entusiasmo que despertó tiempo después en el joven Nietzsche, como así también para entender por qué Wagner forma parte de una historia llena de vigencia y actualidad.

2 LA ADMIRACIÓN DEL FILÓLOGO POR EL GENIO DE LA MÚSICA

Hasta pocas semanas antes de que se llevara a cabo el encuentro entre Nietzsche y Wagner, el joven de Röcken se había manifestado de manera bastante crítica con respecto al músico, pues lo considera, según escribe en una carta a Rohde el 8 de octubre de 1868, como “representante de un diletantismo moderno, que absorbe en sí y digiere todos los intereses del arte” (B, 2, 322). Sin embargo, Wagner recibió con los brazos abiertos al joven catedrático, pues al parecer ya tenía intenciones de aliarlo a su proyecto de Bayreuth. Apenas tres semanas más tarde asiste a un concierto en el que se interpretan las oberturas de *Tristán e Isolda* (*Tristan und Isolde*) y *Los maestros cantores* (*Die Meistersinger*). “Wagner es el contraveneno *par excellence* de todo lo alemán –veneno, no lo niego... desde el instante en que hubo una partitura para piano del *Tristán* –¡muchas gracias, señor von Bulow!– fui wagneriano” (EH, KSA 6, §6, 28924-27). Ninguna obra tan estremecedora, peligrosa y dulce como el *Tristán*. Nietzsche reconocerá no haber soportado su juventud sin música wagneriana, pues si no hubiera estado condenado a los alemanes. En aquella oportunidad, señala Safranski, Nietzsche quiso guardar distancia, pero sin éxito. Al escuchar la música wagneriana, Nietzsche quedó estremecido y envuelto por un estado de arrobamiento (Cf. B, 2, 332; 27 de octubre de 1868). La música de Wagner suscitó en Nietzsche la experiencia de un instante pleno, de un presente puro, portador sin mediación de una visión plena. La música expresada como lenguaje universal, como voluntad o, en palabras de Nietzsche, como medio para acceder a la visión dionisiaca del mundo. “Nietzsche afirma que la comprensión y el uso de la música como arte dionisiaco, que era propia de los griegos, se perdió en el transcurso de la historia y sólo en *Tristán e Isolda* de Wagner volvía a materializarse aquella primera auto-comprensión y se restablecía aquel uso «casi religioso» de la música” (Sánchez Meca, 2015: 34). Mientras la filosofía de Schopenhauer y el estudio de lo griego eran para Nietzsche una traducción textual, es decir, mediata, de una visión antigua, la música wagneriana era, en cambio, la visión inmediata. La música como reflejo (*Abbild*) o expresión (*Ausdruck*), y no como representación (*Vorstellung* o *Darstellung*). En otras palabras, Nietzsche realiza una analogía de la música dionisiaca como ser de la naturaleza a partir de su encuentro con la



música de Wagner. Por tanto, lo que buscará hacer el joven filólogo de Röcken, posteriormente devenido filósofo, será jugar, como buen alquimista, con la metafísica de Schopenhauer, la música de Wagner y los elementos mitológicos de la escuela clásica.

Wagner comprendió su música dionisiaca en continuidad con la interpretación romántico-hölderliana de Dioniso como dios venidero en la que se consumaría de un modo totalizador el devenir del cristianismo en su impulso de renovación. Wagner no vio en Dioniso la afirmación de un politeísmo pagano contra la unidad del Dios cristiano trascendente, ni exaltó en él la armonía del caos natural frente a toda clase de orden artificial y mecánico. Y ésa fue la causa de que Nietzsche se distanciara de él [tiempo después], porque Nietzsche avanzaba hacia una visión de lo dionisiaco en términos del naturalismo griego y de la filosofía de la voluntad de Schopenhauer. Por un lado, pues, la concepción romántica que Nietzsche recibe de Wagner reaparece en la comprensión inicial de lo dionisiaco como estado místico de unión que se puede lograr como experiencia estética. Wagner y el romanticismo buscaban una institución en la que la cultura pudiera satisfacer este impulso y pensaron en determinado tipo de obra de arte como experiencia estético-religiosa. (Sánchez Meca, 2015: 328)

Si la música no posee un carácter transfigurador del mundo es una música decadente. La música debe tener un carácter afirmador, debe ser la flauta de Dioniso y hacia ese retorno se inclinan los días de Tribschen. Nietzsche pasaba algunos fines de semana en Tribschen con los Wagner. Al respecto cuenta Nietzsche: “Doy por poco el resto de mis relaciones humanas; mas por nada del mundo quisiera yo apartar de mi vida los días de Tribschen, días de confianza, de jovialidad, de azares sublimes – de instantes *profundos*... No sé las vivencias que otros habrán tenido con Wagner: sobre nuestro cielo no pasó jamás nube alguna” (EH, KSA 6, §5, 288, 7-11). De esos encuentros, asumió los planes del compositor en materia de política cultural dado que la música de Wagner, entendía el joven Nietzsche, contaba con la capacidad de lograr el “renacimiento del mito alemán”.

En casa de Heinrich Brockhaus, orientalista de Leipzig, se había hablado de Friedrich Nietzsche, del dotado estudiante y amante de la música. Wagner, de visita a la familia, expresó el deseo de conocer al joven filólogo clásico. Éste recibe la invitación y se pone loco de alegría por lo lisonjeado que se siente. Encarga un traje nuevo al sastre, traje que recibe puntualmente pero no puede pagar de inmediato. El ayudante de sastre se lo quiere quitar, Nietzsche sujeta al ayudante y se llega a una riña cuerpo a cuerpo; los dos tiran de los pantalones. Vence el ayudante y desaparece con la prenda de vestir. A su amigo Rohde le describe Nietzsche esta escena en los siguientes términos: “Medito profundamente con camisa en el sofá y examino una chaqueta negra, preguntándome si es suficientemente buena para Richard” (B, 2, 340; 9 de noviembre de 1868). Se la pone, se encuentra en un “estado de ánimo novelesco”. En casa de Brockhaus encuentra una sociedad agradable, familiar. Wagner se le acerca, le dice algunas cosas lisonjeras y se informa acerca de cómo el joven ha llegado a conocer su música. La conversación va a parar en la filosofía; Wagner habla de Schopenhauer con “calidez indescriptible” y afirma que es el filósofo que “mejor ha conocido la esencia de la

música”. Wagner toca al piano algunos pasajes de Los maestros cantores. Nietzsche se siente embelesado. Al partir, el Maestro le estrecha muy cálidamente la mano y lo invita a una visita en Trieschen, para “entregarse a la música y a la filosofía”. (Safrański, 2019: 58)

Lo cierto es que Wagner se hace muy rápidamente una imagen de las habilidades del joven Nietzsche, pero piensa en ellas en función de sus propios fines. Por ello, la relación entre Nietzsche y Wagner comenzó a cimentarse sobre intenciones poco claras: por un lado, el proyecto-estético político que Wagner quería introducir en la Universidad para adquirir una legitimación académica y, por otro lado, la ceguera de un joven estudiante que tomaba contacto con su ídolo. Visto en retrospectiva autobiográfica, Nietzsche negará haber sido un iluso admirador de Wagner⁵ y que el músico se haya servido de él como motor para imponer su proyecto en el ámbito académico. Sin embargo, en una lectura de *El nacimiento de la tragedia* (1872) y *Richard Wagner en Bayreuth* (1876) es notable que Nietzsche contaba con un gran estilo de escritura y con una fuerte impronta para afirmar sus ideas, sobre todo las que posicionaban a Wagner como el futuro hecho presente.

Otros de los puntos que cautivó a Nietzsche en su encuentro con Wagner fueron las conversaciones que entablaron sobre la filosofía de Schopenhauer, principalmente, la teoría metafísica y el rol del genio para el arte, considerando a la música con un rol fundamental. Temas que es posible encontrar en su obra *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819). Sin embargo, en esa intención propia de Wagner por definirse a sí mismo como genio al estilo schopenhaueriano, terminó desviándose tiempo después del concepto filosófico que habían partido, hecho que costó la amistad entre ambos. “Schopenhauer fue, para decirlo así, nada más que el catalizador de su transformación de la herencia feuerbachiana, que puso al pueblo alemán y su espíritu en el lugar del yo y el tú. Y con ello la voluntad, afirmada originariamente ya en Feuerbach, ya no es más la antigua voluntad de la vida, sino, en cuanto voluntad de la producción político-mitopoético, una voluntad nueva, hasta ahora no pensada, a saber, *la voluntad de poder*” (Scheier, 2007: 94). La identificación del músico con una

⁵ Al respecto dice Nietzsche en *Ecce Homo*: “Dado que yo soy extraño, en mis instintos más profundos, a todo lo que es alemán, hasta el punto de que la mera proximidad de una persona alemana me retarda la digestión, el primer contacto con Wagner fue también el primer respiro libre en mi vida: lo sentí, lo veneré como *tierra extranjera*, como antítesis, como viviente protesta contra todas las «virtudes alemanas»” (EH, KSA 6, §5, 288, 16-21).

voluntad todopoderosa del mundo corresponde, según Scheier, al *pensamiento de Bayreuth* y a la autolegitimación de la *ideología alemana*⁶.

Como dijimos, la relación entre Nietzsche y Wagner fortalece su vínculo a partir de los intercambios de opinión sobre la teoría de Schopenhauer. Ambos creen que la música “al desarrollarse como un proceso artístico en el tiempo y no emplear ni la imagen ni la palabra sino solo el sonido, representa el único arte capaz de expresar o reproducir, no ya los fenómenos, sino la esencia misma de la existencia como cosa en sí, como vida, como voluntad o como devenir constitutivo del mundo” (Sánchez Meca, 2012: 190)⁷. Luego, Nietzsche complementará la filosofía de Schopenhauer con la distinción entre la música apolínea y la dionisiaca. El carácter dionisiaco del arte invitará al oyente o al espectador a dejar de considerar la música o la tragedia como un mero tranquilizante, sino que, por el contrario, la fuerza dionisiaca será concebida como un estimulante para la vida. Por supuesto, la música es el arte que, aun en la tragedia o en el drama musical, ocupa un lugar sobresaliente en esta tarea de vitalización y de acceso a la voluntad del mundo. Sin embargo, vale aclarar que no cualquier música puede alcanzar a expresar en igual medida ni del mismo modo la voluntad como esencia del mundo. La música que logra alcanzar la esencia del mundo, el ser verdadero, lo uno primordial (*Ureine*) es, según Nietzsche, la que proviene del ditirambo dionisiaco⁸. Dioniso, al igual que la voluntad originaria, es el dios que sufre

⁶ Nietzsche, “nunca abandonará la comprensión originaria de Wagner de que una estética verdaderamente contemporánea debe ser al mismo tiempo religión y, como tal, necesariamente política. Desde el principio se dio cuenta de que el Beethoven inventado por Wagner era el protagonista de una nueva política alemana, cuyo Vaticano se llamaba Bayreuth: «Pues lo que oís, es Roma – ¡La fe de Roma sin palabras!»», así termina el capítulo octavo, «Pueblos y patrias», de *Más allá del bien y del mal*” (Scheier, 2007: 89).

⁷ “En Schopenhauer la música no es tanto el simbolismo de una búsqueda infinita más allá de lo fenoménico, cuanto negación de la realidad como voluntad de vivir y, por tanto, *simple forma artística* que no aporta, que no capitaliza ningún significado. Más que el trasunto para una posible satisfacción de la nostalgia (*Sehnsucht*) romántica, la música es el modo máximo de negación de la realidad-voluntad como acto de renuncia, como acto de *Entsagung*” (Sánchez Meca, 2015: 47).

⁸ “El ditirambo era un canto en honor de Dioniso entonado por un solista y tenía carácter narrativo; en el siglo VI pasó a ser coral y adquirió un sesgo marcadamente dramático. Esta mención del ditirambo incluye quizá la del nomo, al que más abajo (1447b26) se alude por separado” (Sinnott, 2011: 5, nota 3). La flauta (*aulós*) se empleaba en el acompañamiento del canto coral en general, y por tanto, en el del ditirambo, y la cítara (*kitharis*) en el del nomo y de todo canto de un solista. Más adelante también se explica que hay dos líneas de descendencia musical: 1. de los encomios e himnos, pasando por la épica, a la tragedia. Nace de los exarcontes del ditirambo. 2. de las invectivas, pasando por la poesía yámbica, a la comedia. Nace de los exarcontes de los cantos fálicos. Homero tiene en uno y otro un papel decisivo (Cf. Platón, *Teéteto* 152e). “los *exárkhontes* (o directores del canto coral) de los ditirambos y los de los cantos fálicos habrían introducido, en sus improvisaciones, un elemento dramático (que podría haber sido un diálogo con el coro o una *rhésis*), originando así, respectivamente, la forma trágica y la forma cómica. [...] Los cantos fálicos se entonaban en ritos de fertilidad relacionados con Dioniso. El *exárkhon*, que subsiste en el corifeo, habría sido, pues, el primero en proceder como *actor*, siendo, al mismo tiempo, el primer poeta dramático (improvisado). Es imposible establecer hasta qué punto Aristóteles basa estas observaciones en una tradición fidedigna acerca de los comienzos o si se trata de una reconstrucción hipotética como otras (...)” (Sinnott, 2011: 29, nota 86).

eternamente y, en su raíz de vida indestructible, el fiel reflejo de la contradicción plena. Por tanto, será a través de la música dionisiaca que el hombre podrá tener acceso a esa visión.

Se trata de una visión que tiene necesidad de liberarse de la superficialidad cotidiana y de la apariencia placentera. Pero la unidad es tensión de opuestos: la vida misma es contradicción y una lucha constante por intentar superar ese estado⁹. El precio por acceder a esa visión dionisiaca es el estado de doble náusea (*Ekel*): contradicción en lo que respecta a un sentido de pertenencia, uno deja de sentirse parte del mundo fenoménico; imposibilidad de permanecer en la voluntad y, por tanto, nostalgia por la visión y aquella unidad. La contradicción metafísica la vemos desplegarse, como analogía, de manera histórica. Se trata de la objetivación de la unidad primordial en el mundo fenoménico, porque sólo a través de la objetivación, la contradicción de lo Uno-primordial alcanzaría su meta y su liberación. Ahora bien, lo que ocurre tanto en el despliegue inconsciente de la naturaleza como en la historia queda sintetizado a través de la obra de arte.

En terminología nietzscheana, la objetivación es la producción del mundo apolíneo de los seres individuales y de las identidades definidas. El problema radica en que estas objetivaciones, de la cual formamos parte nosotros mismos, son momentos inconsistentes de un devenir, de un flujo dionisiaco del cual nacen y en el que desaparecen. “Lo primero que todo ser humano tiene el deber de hacer es tomar conciencia de lo que es, saber y conocer que su esencia más profunda es la de ser una mera apariencia engendrada por lo uno originario y destinada a desaparecer de nuevo en su devenir en el momento de la muerte” (Sánchez Meca, 2012: 191). La música que proporciona ese acceso no corresponde al arte apolíneo permanente de la individualidad, sino al carácter titánico y caótico del arte dionisiaco: “Porque solo el arte, y como arte dionisiaco, es capaz de ofrecer la analogía exacta de esa experiencia del crearse y del destruirse continuos que afecta a todo ser y que constituye su ley básica constitutiva, hasta que el yo, como principio de individuación, se disuelve de nuevo en la unidad primordial y originaria al momento de morir” (Sánchez Meca, 2012: 191). Para Nietzsche, esta música de carácter dionisiaca se da históricamente en dos momentos: la

⁹ Hay una fuerte influencia de Schelling en el pensamiento del joven Nietzsche que recibe, entre otros maestros, por vía de Bachofen. La contradicción es la vida misma. La naturaleza es contradicción. Sin contradicción no hay movimiento, no hay vida, ni progreso. El carácter dinámico de las fuerzas, apolínea y dionisiaca, es lo que genera el avance. La resolución de la contradicción, de la tensión, del conflicto a la unidad es natural (Cf. *Weltalter*, 1813: 123-124). “Lo que saca a la vida eterna de este círculo es el fin, la meta, vale decir, la presencia dialéctica en el mismo apetito, dolor, lucha, contradicción, de su contrario: la satisfacción, el placer, la paz, el abandono, a los cuales la contradicción aspira” (Ochoa, 2017: 30).

tragedia griega y, veinticuatro siglos después, en la música de Richard Wagner. Y esto, no ha sucedido por mero azar, sino por una serie de aspectos técnicos y musicales que el joven Nietzsche se empeña por dar a conocer en sus escritos. Wagner logra, según Nietzsche, construir un lenguaje musical que reproduce la multiplicidad individualizada y apolínea de los fenómenos, pero insertos en la unidad y en la continuidad del devenir que los penetra y los transforma sin cesar: algo que para los griegos era comprendido bajo la diferenciación entre *zoé* (ζωή) y *bios* (βίος), como modos diferentes para referirse a la vida¹⁰.

El drama musical wagneriano despliega, por un lado, unos personajes, unos discursos poéticos, unas figuras escénicas; o sea, todo un conjunto de elementos apolíneos perfectamente individualizados. Pero a todo ese mundo de representaciones le subyace y le sostiene un trasfondo sonoro y musical continuo como unidad en devenir. En este drama, los elementos apolíneos no son más que manifestaciones visibles del espíritu de la música, que es el elemento dionisiaco que los engendra y del que cada uno de ellos nace. (Sánchez Meca, 2012: 192)

La voluntad se expresa en y a través de los fenómenos. Por tanto, ésta no es algo que se encuentre detrás, separada de ellos como formando un trasmundo. La voluntad, el querer vivir, forma parte de cada una de las individualidades que surgen en el mundo y, a su vez, los enlaza a todas por medio del devenir (*werden*) que busca nuevamente la unidad. Devenir que en su fluir arrastra a todas y cada una de las individualidades a diluirse en aquella unidad

¹⁰ “Una amplia gama de significados se vincula con la palabra latina *vita* y sus descendientes románicos, así como *leben*, *life*, *liv* en las lenguas germanas. Los griegos tenían en su lengua cotidiana dos palabras distintas, poseedoras de la misma raíz que *vita*, pero diferentes la una de la otra en cuanto a la forma fonética: *bios* y *zoé*. Una evolución fonética las creó –mientras la lengua griega «se hacía»–, según leyes propias que pueden determinarse con exactitud. Lo sorprendente es que convivieran la una al lado de la otra. [...] *Zoé* «suenan» en griego de manera diferente que *bios*. No porque este «sonar» se basara ya de entrada en la forma fonética de la palabra *zoé*, sino porque entendemos el «tono» en un sentido layo y no sólo acústico: tal como las palabras de una lengua, con algunos «tonos secundarios» que se corresponden con los posibles matices del significado básico, «suenan» a quienes conocen la lengua a fondo. La palabra *zoé* adoptó este «tono» en un período temprano de la historia de la lengua griega: en ella «suenan» la vida de todos los seres vivos. Estos se llaman en griego ζῶον, en plural ζῴα. El significado de *zoé* es la vida *sin más caracterización*. Cuando, en cambio se pronuncia la palabra *bios*, «suenan» otra cosa. Los contornos y rasgos característicos de una vida concreta se vuelven, por así decirlo, visibles: los perfiles que distinguen una existencia de la otra. Lo que «suenan» es la *vida con su caracterización*. En este sentido, *bios* es en griego también el nombre originario de la biografía. [...] *Bios* no se enfrenta a *thánatos*, la muerte, de manera que la excluya. Todo lo contrario: de la vida característica forma también parte una muerte característica. [...] El opuesto exclusivo de *thánatos* es, en griego, *zoé*. [...] *Zoé* es, como hemos señalado, lo mínimo de la vida, allí donde sólo empieza la biología. *Zoé* pocas veces tiene contornos, si es que alguna vez los tiene; en cambio, posee su opuesto fijo en *thánatos*, la muerte. Lo que «suenan» de forma clara y rotunda en *zoé* es: «no muerte». [...] Una definición griega de *zoé* es «tiempo de ser», χρόνος του εἶναι, no en el sentido de un tiempo vacío en el cual entra el ser vivo y donde queda hasta morir. Este «tiempo de ser» debe entenderse como un ser continuo que queda engastado en el *bios* mientras este dura – en tal caso se llama «*zoé* del *bios*»– o del que el *bios* se extrae como una pieza y se adjudica a este o a aquel. La pieza extraída puede llamarse «*bios* de la *zoé*». [...] *Zoé* es el hilo en que cada *bios* individual se ensarta como una perla y que, contrariamente al *bios*, sólo puede pensarse como algo *infinito*” (Kerényi, 2011: 14-15). Para vida futura: *bios* (Diodoro); para vida eterna: *zoé* (Plutarco).

primera de la que han surgido y de la que nunca se han desprendido de manera completa, sino ilusoriamente.

3 NIETZSCHE: DECEPCIÓN, RUPTURA Y VISIÓN RETROSPECTIVA

El vínculo entre el joven filólogo y el gran músico comienza a cimentarse bajo una serie de confusiones y malentendidos que llevarán a una ruptura irremediable, pero también difícil de asumir y digerir, sobre todo por parte de Nietzsche. El joven de Röcken asoció al proyecto artístico wagneriano a una serie de equívocos que años más tarde comprenderá como una traición por parte del músico. Si bien la figura de Wagner y su trayectoria artística son de una complejidad colosal¹¹ –difícil de abordar incluso en la actualidad–, Nietzsche aporta una ceguera a la cuestión por su desmedida admiración hacia Wagner. Pero la admiración desmedida no produjo únicamente efectos negativos, sino que gracias a ella Nietzsche supo tomar entre manos distintos conceptos para repensarlos a lo largo de su vida. Gracias a la filosofía de Schopenhauer, la música de Wagner, y la filología de su maestro Ritschl, supo parir centauros. La originalidad de Nietzsche consistió en que su propuesta sobrepasó la diferencia generacional, asumió las divergencias de tipo teóricas y artísticas, y encontró una manera de expresarlas como no había sucedido entre sus pares. Lo cierto es que:

Nietzsche y Wagner comparten una insatisfacción común con su tiempo, un disgusto que combina el eco romántico con el desencanto de la etapa posrevolucionaria. En ese disgusto flota también cierta ambigüedad respecto a lo alemán. La filosofía de Schopenhauer, verdadero lazo de unión inicial de esa amistad, traducía la

¹¹ “Incluso hoy, con una bibliografía oceánica, la posibilidad de un conocimiento exhaustivo de los textos teóricos y de los dramas, cuya representación es frecuente y para los que se dispone además de toda clase de grabaciones, sigue siendo muy difícil comprender los meandros que llevan de *Der fliegende Holländer* al *Ring* y de éste a *Parsifal*, sin mencionar el extraño salto –¿en qué dirección? – de *Meistersinger*. Pero además de un conocimiento más preciso y detallado del conjunto de la obra de Wagner del que pudo tener Nietzsche, a pesar del contacto directo y, durante años, frecuente e intenso, con el propio compositor, disponemos de otra ventaja quizás más importante: perspectiva, todo lo que la historia de la música, del teatro y del pensamiento, la misma historia de Alemania y del mundo, nos han descubierto (o han depositado) sobre aquella obra. Sin embargo, sigue resultando confusa y su significado se discute de una forma tan intensa que la polémica no sólo enfrenta a partidarios y detractores, sino que llega a dividir contra sí mismos a algunos de sus comentaristas más lúcidos, como Adorno o Thomas Mann” (Gavilán, 2007: 56).

insatisfacción en un plano metafísico, en unos términos que Wagner sabría convertir en dramas fascinantes. (Gavilán, 2007: 56)12.

La incompatibilidad de ambos con su presente conduce a la implementación del término alemán *Unzeitgemäßheit*, el cual suele traducirse, sin evitar perder ciertos matices, como “intempestividad” o “inactualidad”. Pues la *Unzeitgemäßheit* no implica solamente un rechazo del presente, sino también un hastío frente a la tiranía de lo *zeitgemäß* (conforme a la época), propio del siglo XIX, como la superficial normalidad del “estar al día”. Pero esa incompatibilidad expresada en disgustos y enfrentamientos con la época es reinterpretada en cada uno de una manera diferente. Mientras que Wagner adaptará esa intempestividad con la realización de su proyecto en Bayreuth –ciertamente que parte de su éxito será gracias a aquella interpretación– en Nietzsche, en cambio, lo intempestivo tendrá varias facetas, entre ellas, como la crítica a los cultifilisteos o filisteos de formación (*Bildungsphilister*) que en lugar de fundar una cultura (*Kultur*) no realizan más que mera cultería (*Gebildtheit*) o formación (*Bildung*), entre ellos, el decepcionante Wagner rodeado de la aristocracia alemana¹³.

Nietzsche sabía desde un principio que para Wagner el arte debía convertirse en la nueva religión, por ello la propuesta de una nueva mitología¹⁴. “La causa de Wagner era la de la búsqueda de las condiciones del surgimiento de una nueva cultura artística en el marco de las nuevas circunstancias creadas por el avasallador advenimiento del capitalismo, el mercantilismo y las ideologías igualitarias traídas por el proceso de modernización y de industrialización” (Sánchez Meca, 2016: 24). Por ello, no es nada fácil de comprender ciertas actitudes de Nietzsche en Bayreuth con respecto al drama musical wagneriano. Pues la ruptura no se debe simplemente a un comienzo emancipador de su teoría filosófica, sino

¹² Sobre el concepto de drama: Tragedia y comedia se llaman dramas, acciones, porque imitan a quienes obran. Los dorios se arrojan la tragedia y la comedia. “Dicen que ellos llaman a los suburbios «*komai*», y los atenienses, en cambio «*demoi*», y pretenden que los actores cómicos [*komoidoi*] toman su nombre, no de «*komázein*» [= «hacer procesiones festivas»], sino del hecho de que, arrojados con desprecio de la ciudad, andaban errando por los suburbios [*komai*]” (Aristóteles, *Poet.* 1448a35).

¹³ Al respecto dice Nietzsche en *Ecce Homo*: “creo únicamente en la cultura francesa y considero un malentendido todo lo demás que en Europa se autodenomina «cultura» [*Bildung*], para no hablar de la cultura alemana... Los pocos casos de cultura elevada que yo he encontrado en Alemania eran todos de procedencia francesa, ante todo la señora Cosima Wagner, la primera voz, con mucho, en cuestiones de gusto que yo he oído” (EH, KSA 6, §3, 285, 5-11).

¹⁴ La mitología tiene que hacerse filosófica (racionalizar al pueblo) y la filosofía tiene que hacerse mitológica (para hacerse sensible). Se trata de una crítica política a la Ilustración por no salvar el abismo entre letrados e iletrados. Mitología: que las ideas sean sensibles (*mythos*), que lo sensible se convierta a lo ideal (*logos*). El arte tiene un papel político: la reconciliación se fía al futuro histórico, logro de la nueva humanidad, nuevo sujeto, que surgirá de una nueva mitología.

también a un reproche poco fundado. La pretensión de alcanzar la fama por parte de Wagner y las expectativas filosóficas de Nietzsche colisionan finalmente en agosto de 1876 en Bayreuth con el estreno de *El anillo del Nibelungo* (*Der Ring des Nibelungen*).

Nietzsche asiste a la ceremonia en la que el futuro de la obra de arte se convierte en presente muy real, quizás en exceso para quien había compartido un sueño demasiado hermoso para no sentirlo traicionado en aquel ir y venir de sudorosos espectadores engullendo salchichas y cerveza. Como figura más elocuente del uso doméstico de la utopía, el flamante Kaiser, que asiste al estreno, pero no a las jornadas finales, incapaz de soportar la tetralogía, símbolo mostrenco de su fracaso artístico. (Gavilán, 2007: 60)¹⁵

Bayreuth fue para Nietzsche un acontecimiento mundano, un lugar poblado de cabezas coronadas y nobles hastiados. ¿Dónde había quedado el Wagner de los escritos feuerbachianos y el de *El arte y la revolución* (*Die Kunst und die Revolution*) (1849) y de *La obra de arte del futuro* (*Das Kunstwerk der Zukunft*) (1849)? Incluso, la figura del educador (*Erziehung*), cuyo credo estético-político se halla disponible desde 1870 en el escrito titulado *Beethoven*, alcanza su culminación en la ceremonia de Bayreuth. El ascenso del *mi bemol* de los contrabajos correspondía al ascenso del arte al trono, teniendo al coro final del *Parsifal* como su estadio último. El *Festspielhaus* ofrecía al público alemán lo que éste deseaba sin ningún tipo de sublimidad atemporal. El arte alcanzaba a sobreponerse como unidad por sobre la política, la filosofía y la religión. Pero para Nietzsche, a estas alturas, no representaba más que un exceso grotesco que desenmascaraba el velo de un viejo sueño. Veía en el compositor un romántico desesperado que se prosterna delante de la cruz cristiana, doblgado por un fanatismo romántico idealista. Era un Wagner traducido al alemán, el compositor enguarnaldado con virtudes alemanas, que Nietzsche, ajeno a todo ese circo, apenas podía reconocer.

Y, naturalmente, Nietzsche acertó al denunciar lo que en el drama musical había de falso. Pero, según E. Gavilán, éste se equivoca al descalificarlo como mentira¹⁶. Wagner tomó ventaja de la situación en la que el pueblo alemán estaba inmerso y realizó, a partir de su

¹⁵ Por otra parte, “los diarios de Cosima ofrecen una documentación de cuánto dolor –hasta la obsesión que renacía en el sueño– le costaba también a Wagner el abandono, la «traición» del joven amigo y cómo la elección de Nietzsche por la limpieza racional y la crítica podía tomar el aspecto, según las palabras de Edouard Schuré, de *nihilisme écoeurant*, un primado del conocimiento histórico que abocaba al escepticismo y al final de toda «veneración»” (Campioni, 2007: 38-39).

¹⁶ “Las grandes obras artísticas no pueden mentir. Incluso cuando su contenido es apariencia, contienen como necesaria una verdad de la que las obras artísticas dan testimonio; sólo son inciertas las no logradas” (Adorno, 1992: 196). T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a. M.,: Suhrkamp, 1992, p. 196.

lectura del espíritu de la época (*Zeitgeist*), una fascinante mezcla de materiales contradictorios. Sin embargo, Wagner pasó de la metafísica schopenhaueriana a la religión cristiana cuando decidió escribir un drama sagrado sobre la figura de Parsifal. De hecho, “Wagner confesó a Nietzsche los éxtasis que él experimentaba pensando en el Santo Grial y en la última cena. Eso fue para Nietzsche la última gota... para él que ya no había soportado la desilusión del festival de Bayreuth y quien, mucho antes, había bosquejado los primeros pasos en el sentido de *su propio camino*” (D’Iorio, 2016: 63). Sin demasiado ruido la relación se enfría, los caminos se separan. Aunque poco después se atacan mutuamente: Nietzsche por medio de su publicación titulada *Humano, demasiado humano* (1878), y Wagner por medio de un artículo en la revista *Bayreuther Blätter* bajo el título: “Público y popularidad”, aunque sin nombrarse explícitamente. Ciertos detalles de esta separación saldrán a la luz por parte de Nietzsche en una carta dirigida a Malwida von Meysenburg días después del fallecimiento del músico, fechada el 21 de febrero de 1883:

La muerte de Wagner me ha afectado terriblemente; y aunque me he levantado de la cama, todavía me resiento. Creo, sin embargo, que este acontecimiento a la larga supondrá un alivio para mí. Ha sido duro, muy duro, tener que ser durante seis años el adversario de alguien que uno ha estimado y querido tanto como yo he querido a Wagner; sí, e incluso como adversario tener que condenarse al silencio –a causa de la admiración que la persona merece en conjunto–. Wagner me ha ofendido mortalmente –¡quiero que usted lo sepa!– su lento retorno a rastras al cristianismo y a la Iglesia lo he sentido como un insulto personal: toda mi juventud con sus aspiraciones me parecía contaminada, porque había rendido homenaje a un espíritu capas de este paso. (CO IV 324, eKGWB/BVN-1883-382).

El último encuentro entre Wagner y Nietzsche se produce en Sorrento. Allí se intercambiaron las últimas palabras, los últimos gestos, las últimas miradas. La separación dejó en Nietzsche una risa nerviosa, una risa amarga que le oprimía el pecho. A pesar de las diferencias Nietzsche no había dejado de amar a su maestro, pero necesitaba independizarse de él y encontrar su propio camino. Y, si bien nunca más se volverían a ver, Wagner se consagró a escribir *Parsifal*, y cuando terminó el texto, se lo envió a Nietzsche, quien por su parte termina el manuscrito de *Humano, demasiado humano*. Diez años después, el joven de Röcken, cuenta este intercambio como un cruce de dos espadas:

Cuando por fin tuve en mis manos el libro acabado –con profundo asombro de un enfermo grave–, mandé, entre otros, dos ejemplares también a Bayreuth. Por un milagro de sentido en el azar me llegó al mismo tiempo un hermoso ejemplar del texto de Parsifal, con una dedicatoria de Wagner a mí, «a su querido amigo Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, consejero eclesiástico». Este cruce de los dos libros –a

mí me pareció oír en ello un ruido ominoso. ¿No sonaba como si se cruzasen espadas?... En todo caso, ambos lo sentimos así: pues ambos callamos. –Por este tiempo aparecieron los primeros Bayreuther Blätter: yo comprendí para qué cosa había llegado el tiempo. – ¡Increíble! Wagner se había vuelto piadoso. (EH, KSA 6, §5, 327, 14-25).

Mirando hacia el pasado, Nietzsche interpretará la conversión de Wagner como alguien que estaba envejeciendo. ¡Es difícil morir en el momento justo! El Wagner immoralista, ateo e inventor del personaje de Siegfried se había esfumado. Wagner había perecido por cansancio ante el peso del *Reich*, un opio que lo doblegó hasta olvidarse y evadirse a sí mismo. Pero entre los elementos implementados por Wagner, hay uno que Nietzsche nunca le perdonará: “El haber *condescendido* con los alemanes, el haberse convertido en alemán del *Reich*... A donde Alemania llega, *corrompe la cultura*. –” (EH, KSA 6, §5, 289, 15-18). Nietzsche admiraba al Wagner revolucionario, al artista, y contra los wagnerianos *et hoc genus omne* [y toda esa gente], no más que una simple mueca de desprecio. Ambos, Nietzsche y Wagner, han sido un impulso vital para la vida del otro, y aquel sufrimiento que los ha separado es, al mismo tiempo, la misma fuerza que une sus nombres eternamente.

BIBLIOGRAFÍA

Las siglas de las obras de Nietzsche citadas estarán en correspondencia con la “Kritischen Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden” DTV de Gruyter (G. Colli y M. Montinari, Berlin/ New York, 1999). Se cita como KSA, ubicando previamente las siglas de la obra que propone la edición, luego el tomo de la KSA, a continuación, el parágrafo correspondiente o la parte que corresponda. Para las obras que tienen traducción al español véase Andrés Sánchez Pascual (remitirse a la bibliografía). En caso contrario, será indicado en la nota al pie. Los *Nachgelassene Fragmente* se citan como NF, indicando años de redacción y tomo de la KSA, junto con los números adjudicados a los mismos según los manuscritos y número de página. Las cartas se citan según *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, DTV/W. De Gruyter, 1986. Se cita como BKSAAK, indicando tomo, N°, destinatario, fecha, página.

ADORNO, T. W. (1992). *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

ARISTÓTELES (2011). **Poética**. Buenos Aires: Colihue.

BADIOU, Alain (2013). **Cinco lecciones sobre Wagner**. Madrid: Akal.

CAMPIONI, Giuliano (2007). “**Fisiología de la ilusión y de la decadence: el problema del actor y del teatro en Nietzsche y Wagner**”, en Revista *Estudios Nietzsche*, Nietzsche y Wagner, n° 7, Madrid: Trotta, pp. 37-56.

D’IORIO, Paolo (2016). **El viaje de Nietzsche a Sorrento**. Barcelona: Gedisa.

DE DECKER, Jacques (2013). **Wagner**. Buenos Aires: El Ateneo.

GAVILÁN, Enrique (2007). “**Historia y ceguera. Friedrich Nietzsche en Bayreuth**”, en Revista *Estudios Nietzsche*, Nietzsche y Wagner, n° 7, Madrid: Trotta, pp. 55-66.

KERÉNYI, Karl (2011). **Dionisos. Raíz de la vida indestructible**. Barcelona: Herder.

MAGEE, Bryan (2011). **Wagner y la filosofía**. México D. F.: FCE.

MANNO, Francesca (2011). **Attore e mimo dionisiaco. Nietzsche, Wagner e il teatro d’avanguardia francese**. Pisa: Edizioni ETS.

RENATO OCHOA, Hugo (2017). “Presentación de las edades del mundo de F. W. J. Schelling”, en Schelling *Las edades del mundo*. Santiago de Chile: Editorial Cerro Alegre. Traducción de la publicación original *Die Weltalter*, publicado en *F. W. J. Schellings Sämtliche Werke*, Ed. K. F. von Schelling, J. G. Cotta, Stuttgart/Augsburg, 1856-62, VIII, págs. 195-344. Publicado también en *Schellings Werke, Münchner Jubiläumsdruck*, Ed. Manfred Schröter, Munich, 1927 ss., IV, págs. 571-720).

SAFRANSKI, Rüdiger (2019). **Nietzsche. Biographie seines Denkes**. Frankfurt am Main: Fischer.

SÁNCHEZ MECA, Diego (2015). **La experiencia dionisiaca del mundo**. Madrid: Tecnos.



SCHEIER, Claus-Artur (2007). “**Nietzsche contra Wagner: ¿música como simulación?**”, en Revista *Estudios Nietzsche*, Nietzsche y Wagner, n° 7, Madrid: Trotta, 87-98.

SIEMENS, Herman W. (2007). “**Nietzsche sobre el genio: Schopenhauer, Wagner y el desplazamiento del Genius por el «espíritu libre» en los años posteriores a 1870**”, pp. 99-122.

WAGNER, Richard (2002). **El anillo del Nibelungo**. Madrid: Turner.

WAGNER, Richard (2013). **Ópera y drama**. Madrid: AKAL.

Recibido em: 20 nov. 2023

Aprovado em: 30 nov. 2023





O CONCEITO DE CUIDADO NA OBRA *SER E TEMPO*, DE MARTIN HEIDEGGER

THE CONCEPT OF CARE IN THE WORK *BEING AND TIME*, BY MARTIN HEIDEGGER

Geovane Macedo da Costa¹

Resumo: O presente artigo aborda as implicações do termo *Sorge*, mais comumente traduzido como Cuidado, na obra *Ser e Tempo*. O tema será pensado a partir da filosofia de Martin Heidegger, renomado filósofo alemão que deixou enorme contribuição à questão do ser, trazendo ampla novidade ao campo filosófico e, sobretudo, à fenomenologia. A abordagem da temática será feita a partir de dois aspectos: primeiramente, apresenta-se a questão dos momentos estruturais do cuidado (a existencialidade, a facticidade e a decadência). Num segundo momento, o texto pautará a dupla definição do Cuidado (*Sorge*) como Ocupação (*Besorgen*) e Preocupação (*Fürsorge*), traduzindo, assim, o sentido da missão do humano em cuidar das coisas e do outro. Além disso, aborda-se a constituição estático-temporal da presença e, ainda, o Cuidado como Ser-com-o-Outro e Poder-ser. Dessa forma, o estudo visa explorar as condições do desvelamento do ser e sustentar a argumentação do filósofo alemão acerca do ser do *Dasein*.

Palavras-chave: Cuidado. *Sorge*. *Dasein*. Preocupação. Ocupação.

Abstract: This article addresses the implications of the term *Sorge*, more commonly translated as Care, in the work *Being and Time*. The them will be considered based on the philosophy of Martin Heidegger, a renowned German philosopher who left na enormous contribution to the questiono f being, bringing great novelty to the philosophical field and, above all, to phenomenology. The them will be approached from two aspects: firstly, the issue of the structural moments of Care (existentiality, facticity and decay) is presented. Secondly, the text will focus on the double definition of Care (*Sorge*) as Occupation (*Besorgen*) and Concern (*Fürsorge*), thus translating the meaning of the human mission to take care of things and others. Furthermore, the estatic-temporal constitution of presence and, also, Care as Being-with-the-Other and Power-to-be are addressed. In this way, the study aims to explore the conditions for the unveiling of being and support the German philosopher's argument about the being of *Dasein*.

Keywords: Care. *Sorge*. *Dasein*. Concern. Occupation.

¹ Mestre em Educação pela Universidade Federal de Viçosa (UFV) e Bacharel em Filosofia pela Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM).

E-mail: geovanemacedo11@gmail.com.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3189469156609616>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1401-1416>

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo apresentar a base argumentativa que define o cuidado como “habitação do ser”, no pensamento de Martin Heidegger, filósofo alemão e contemporâneo, nascido em setembro de 1889, tendo desde criança a influência do catolicismo (uma vez que seu pai era sacristão) e interesse pela filosofia de Franz Brentano, gregos e pré-socráticos. Entrou para a Companhia de Jesus, a Ordem dos Jesuítas, onde estudou Filosofia e Teologia. Na vida acadêmica, estudou e foi professor na Universidade de Friburgo. Heidegger era conhecido por sua autenticidade filosófica e sólido senso crítico ao refutar questões fundantes da filosofia de sua época. Assim, torna-se tarefa árdua falar do cuidado como modo de ser do homem numa época estigmatizada pela lógica de um sistema consumista, centrado no mercado que visa, sobretudo, ao lucro a qualquer custo. No entanto, é possível buscar outras vias, até mesmo pela filosofia, pensando na integridade do ser humano, de forma a abranger todas as dimensões da vida.

Ao olhar para a realidade, percebemos nações em constantes conflitos, clamando por paz e justiça. A diplomacia internacional passa por grande crise a partir da instabilidade do sistema econômico como um todo. Diariamente, países entram em conflitos, na maioria das vezes iniciadas através de interesses econômicos não atendidos ou realizados. A xenofobia emerge nas alfândegas das nações que não aceitam receber povos refugiados do Oriente Médio e de outras partes do globo terrestre. As federações têm suas relações estremecidas por um medo generalizado de uma contenda em proporções mundiais. As questões climáticas tomam um ritmo acelerado e preocupante devido ao desinteresse quase geral das nações em apoiarem os pactos ambientais e uma menor emissão de gás carbônico pelas indústrias na atmosfera.

Segundo Heidegger, todas as tentativas de explicar o ser fracassaram. Então, era preciso propor uma *destruktion* (desconstrução) da metafísica como forma de firmar o Dasein em sua presentidade. É necessário que o ser seja desvelado, para que ele se mostre em sua inteireza, sem cargas ideológicas e adereços. Uma das grandes missões do filósofo era localizar a nova metafísica dentro de uma ontologia, contando que essa ontologia tenha também traços da fenomenologia, haja vista as influências husserlianas. No entanto, Heidegger aponta para uma realidade mundana insuprimível, diferente da fenomenologia de Husserl que falava de um “eu transcendental”.



Adentrando o tema da ontologia fundamental no autor, traçaremos neste artigo um assunto específico de *Ser e Tempo*, obra publicada em 1927 e que elevou Heidegger como um dos grandes filósofos do século XX. Abordaremos mais profundamente o tema do Cuidado (*Sorge*), presente no capítulo seis da obra supracitada. Sendo assim, vamos tratar dos momentos estruturais do conceito, seu sentido fundamental-ontológico, e ainda, sua constituição extático-temporal e a compreensão do termo na História da Filosofia.

Diante de todo esse panorama, urge a necessidade de falar de algo intrínseco, porém pouco cultivado pelo ser humano: o cuidado, com as coisas, com as pessoas, com o mundo em que habitamos. Dessa forma, não implica em apelar ao moralismo ou aos discursos éticos, mas buscar fundamentos na fenomenologia do século XX como forma de responder tais anseios, de forma laica e abrangente, sem recorrer a argumentos estritamente religiosos, de maneira a emancipar o debate e universalizar nossa preocupação como raça humana: onde vamos parar?

Essa inquietação aponta para o aprofundamento dos escritos de Martin Heidegger, no §42 de *Ser e Tempo*. O filósofo alemão buscava com insistência e rigor científico entender a questão do ser, de forma a desimpregnar este conceito dos padrões metafísicos exacerbadamente transcendentais, trazendo a discussão para o real, o imanente, por isso ele propõe o *Dasein*, o ser-aí, lançado ao mundo e dotado da consciência de ser-com-o-outro e ser-para-a-morte, isto é, um ser ciente da necessidade de abertura e relação com as coisas e com as pessoas que habitam o mundo, e ainda, conhecedor de sua finitude no tempo e no espaço. Desse modo, é possível falar do cuidado de forma bipartida: como ocupação com as coisas (*Besorgen*) e como preocupação com as pessoas (*Fürsorge*).

O problema a ser explorado consiste no correto e pleno entendimento da intenção de Heidegger ao escrever o §42 de *Ser e Tempo*. Por que citar o mito de Hígino? Por que o filósofo decide fazer essa passagem, de forma a definir o cuidado como parte essencial e integrante do ser humano? Dessa forma, nosso objetivo está centrado na busca honesta dos principais motivos heideggerianos ao falar do cuidado.

Para isso, este trabalho será estruturado da seguinte forma: primeiramente, apresentamos a discussão heideggeriana acerca da realidade e da verdade, abordando os pilares e os momentos estruturais do Cuidado (existencialidade, facticidade e decadência). Num segundo momento, elucidamos o que o filósofo alemão entende pela dualidade do conceito de Cuidado: ocupação e preocupação. No aprofundamento da pesquisa, utilizaremos ainda outras obras de Martin Heidegger, outros filósofos, pensadores e comentadores. O

método utilizado na elaboração deste trabalho será, na perspectiva da abordagem, o hermenêutico, por meio da análise e debate dos conceitos filosóficos na obra do filósofo alemão. Pela via dos procedimentos, usaremos os métodos analítico e comparativo, recorrendo à coleta bibliográfica, leituras e fichamento das obras do autor e de outros referenciais teóricos.

1 HEIDEGGER E O PROBLEMA DA REALIDADE E DA VERDADE

Ao analisar os desdobramentos da exposição da alegoria do cuidado, por Martin Heidegger no §42 de *Ser e Tempo*², retornemos à análise de Ernildo Stein em sua obra *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*, em que ele afirma o seguinte excerto:

Quando Heidegger apresenta a sua alegoria da cura³ no §42, ele realizou já a analítica existencial, que, independente de questões de maior detalhe, podemos chamar de antropologia dogmática. O filósofo construiu um conceito em torno do homem que não constitui nem sua definição, nem sua figuração metafórica. O estar-á é um constructo. Nós só podemos compreender o seu conteúdo semântico se compreendermos os 32 parágrafos (9-41) pelos quais Heidegger realiza a analítica existencial, isto é, a determinação das estruturas existenciais (STEIN, 1988, p. 80).

Com isso, o comentador defende que a pretensão de Heidegger não é construir uma definição, nem mesmo uma figuração metafórica a partir da exposição do mito de Higino, mas afirmar que a dinâmica do *Dasein* passa pelo desvelamento, pela construção de si mesmo, a partir da perspectiva do cuidado. Desse modo, já estava feita a passagem para o novo paradigma: o §42 funciona como aparato de tudo aquilo que o filósofo desenvolvera até então. Depois dele, Heidegger escreve mais três parágrafos e finaliza a primeira seção da obra

² Certo dia, ao atravessar um rio, Cuidado viu um pedaço de barro. Logo, teve uma ideia inspirada. Tomou um pouco do barro e começou a dar-lhe forma. Enquanto contemplava o que havia feito, apareceu Júpiter. Cuidado pediu-lhe que soprasse espírito nele. O que Júpiter fez de bom grado. Quando, porém, Cuidado quis dar um nome à criatura que havia moldado, Júpiter o proibiu. Exigiu que fosse imposto o seu nome. Enquanto Júpiter e o Cuidado discutiam, surgiu, de repente, a Terra. Quis também ela conferir o seu nome à criatura, pois fora feita de barro, material do corpo da Terra. Originou-se então uma discussão generalizada. De comum acordo pediram a Saturno que funcionasse como árbitro. Este tomou a seguinte decisão que pareceu justa: “Você, Júpiter, deu-lhe o espírito; receberá, pois, de volta este espírito por ocasião da morte dessa criatura. Você, Terra, deu-lhe o corpo; receberá, portanto, também de volta o seu corpo quando essa criatura morrer. Mas como você, Cuidado, foi quem, por primeiro, moldou a criatura, ficará sob seus cuidados enquanto ela viver. E uma vez que entre vocês há acalorada discussão acerca do nome, decido eu: esta criatura será chamada Homem, isto é, feita de húmus, que significa terra fértil (BOFF, 2004, p. 46).

³ Alguns comentadores e tradutores de Martin Heidegger, como Ernildo Stein e Marcia Schuback, costumam traduzir o termo *Sorge* como “Cura”. No entanto, neste trabalho, adotaremos as traduções feitas por Fausto Castilho, que traduz *Sorge* como “Preocupação” e por Leonardo Boff, que entende o termo como “Cuidado”.



inacabada, trabalhando o problema da realidade (em contraposição ao idealismo alemão) e também a questão da verdade como desvelamento, como função do “ser-descobridor”.

Segundo Stein, a esse ponto, o filósofo alemão já havia concluído: o ser do “estar-aí” é o cuidado. Em outras palavras, o cuidado é a habitação do humano, isto é, faz parte de sua essência. A segunda seção de *Ser e Tempo* fica, então, dedicada à confirmação pré-ontológica da analítica existencial heideggeriana, uma vez que, já era nítida a passagem de uma antropologia metafísica para uma antropologia dogmática, pautada no existencial e no estrutural humano do ser-aí, no sentido de não abrir espaço para um relativismo antropológico, isto é, o cuidado é parte essencial do ser humano, enquanto habita este mundo.

Ao fazer todo esse percurso, Heidegger (2007, §43) buscava uma análise detalhada da abertura da presença e, com isso, ele percebe que o resultado é a constituição fundamental de ser-no-mundo, isto é, o ser-aí desvela-se, de modo originário, no ser-em e no ser-si-mesmo. Com isso, o filósofo defende que “o ser recebe o sentido de realidade”, uma vez que sua determinação fundamental se torna substancialidade, de acordo com os ditames da ontologia fundamental e da fenomenologia existencial. Assim, acontece um deslocamento da compreensão de ser: “A presença, assim como qualquer outro ente, é um real simplesmente dado”. O filósofo alemão, com sua tese, queria desconstruir a ideia de uma antropologia metafísica, pautada em definições transcendentais do homem, e voltar o olhar a uma antropologia imanente, centrada no ser lançado ao mundo.

Desse modo, Heidegger constrói o §43 a partir de três perspectivas: a realidade como comprovação do “mundo externo”, realidade como problema ontológico e, por fim, a realidade e o cuidado. Assim, ele entende que estava, então, projetada a constituição fundamental do Dasein: a existencialidade, a facticidade e a decadência, traduzidas num dos neologismos heideggerianos: “anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-um-mundo-como-ser-junto-a-entes-intramundanos” (HEIDEGGER, 2007, §43). Em outras palavras, o Dasein antecede a si mesmo naquilo que se chama de “poder ser”, tendo a ciência da sua condição mundana, estando já em um mundo (existencialidade e facticidade), e ainda, vê-se como “ser-com-o-outro” através dos dispositivos do cuidado (ocupação e preocupação). Com essa colocação, Heidegger debatia com o idealismo, que por mais que fosse oposto e insustentável em relação ao realismo, ele reconhecia que ser e realidade se dão na consciência (Bewusstsein) e, conseqüentemente, “o ser não deve ser esclarecido pelo ente” (HEIDEGGER, 2007, §43). No entanto, o filósofo alemão defende que o idealismo acaba por construir a interpretação da realidade no vazio, isto é, carece de questionamento em relação à



consciência, ao res cogitans cartesiano, que, certamente, deixou lacunas. Por isso, Heidegger defende que a ontologia fundamental entende o ser “na consciência” (Bewusstsein), ou seja, o ser é compreensível na presença, de forma independente de certas ideologias que prendem o ser a categorias transcendentais. O ser desvela-se, na liberdade, na independência e no cuidado. Assim, Heidegger (2007, §43) diz:

Na ordem dos nexos ontológicos fundamentais, das referências existenciais e categorias possíveis, realidade remete ao fenômeno da cura. Que a realidade se funda ontologicamente no ser da presença, isso não pode significar que o real só poderá ser em si mesmo aquilo que é se e enquanto existir a presença.

Com isso, ele quer afirmar que a realidade remete ao fenômeno do cuidado, uma vez que o Cuidado modela um ser a partir da argila, que recebe o espírito de Júpiter e o corpo da Terra. Assim, a realidade tem fundamento ontológico no ser do Dasein, uma vez que ela não deixa de existir na ausência do ser-aí, visto que, na decadência do ser modelado por cuidado, Saturno bem define: o corpo para a Terra e o espírito para Júpiter e, por fim, o Cuidado que seria a sua essência, a habitação do ser da criatura moldada através da argila.

Heidegger não termina assim a analítica existencial, mas garante ainda a necessidade de passar pelo problema da realidade e também pela verdade, de modo que, no §45 de *Ser e Tempo*, faria a análise do resultado obtido até essa passagem para um novo paradigma. Desse modo, analisaremos o §44 e a importante questão da verdade, onde o filósofo da Floresta Negra volta aos termos antigos de forma a criar o conceito a partir da ontologia fundamental. Posteriormente, abordaremos os conceitos-chave que ajudam na compreensão do cuidado em suas diversas dimensões.

Martin Heidegger nomeia o §44 como Presença, abertura e verdade, pela tradução de Márcia Schuback, e assim, nele o filósofo traz, primeiramente, um discurso a partir do conceito tradicional de verdade e seus fundamentos ontológicos, definindo o “lugar” da verdade como o enunciado (o juízo) e sua essência como algo que reside na concordância entre o juízo e seu objeto. Tal definição de verdade é considerada como *adaequatio*, que, conforme Paiva (1998, p. 78) em sua tese de doutorado *A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger*, é considerada muito “vazia e genérica” pelo filósofo alemão, uma vez que tal definição não carrega em si o intuito do desvelamento, do descobrimento, algo central na filosofia heideggeriana. Similarmente, em *Ser e Tempo*, o nosso filósofo recorda que Aristóteles coloca em voga a definição de verdade como “concordância”, na

tentativa de uma busca pelo lugar originário da verdade. Segundo Heidegger (2007, §44), “Confirmação significa: que o ente se mostra em si mesmo”. Desse modo, a verdade não deve possuir a estrutura da adequação entre conhecimento e objeto, no sentido e concordância de um ente (sujeito) com outro ente (objeto).

Conforme Paiva (1998, p. 81), Heidegger ainda estrutura um dos fundamentos da verdade como a *apófansis*, isto é, “o próprio manifestar-se do ente, que é fundado ontologicamente pelas condições ontológicas subjetivas que o possibilitam”. Dessa forma, há um claro retorno a Aristóteles, de modo a rejeitar o entendimento da verdade como concordância e aproximar-se do conceito de *ἀλήθεια* (do grego, no sentido de desvelamento ou não-esquecimento). Assim, Paiva (1998, p. 82) afirma:

Faz-se mister, portanto, o originário manifestar-se do ente, *ἀλήθεια*, o próprio aparecer do ente como verdade originária que torne possível outras formas de verdade derivada. [...] Heidegger traduz *ἀ-λήθεια* – não-escondimento – com o termo *Unverborgenheit*. O “não” (*Un-*, *ἀ*) exprime um “roubo” onde o ente vem tirado fora do seu ser-escondido (*Verborgenheit*).

Desse modo, segundo o comentador, Heidegger (2007, §44) afirmava o ser-verdadeiro como ser-descobridor, caracterizando um modo de ser do ser-aí, assim, estaria envolvida a estrutura do cuidado como “anteceder-a-si-mesmo-no-já-estar-num-mundo”. Então, abertura e a verdade também acabam por constituir partes fundamentais na conceptualização do *Dasein* heideggeriano. Por conseguinte, conforme nosso filósofo, o *Dasein* é e está na verdade, porque caracteriza como um ser aberto em geral, um ser lançado, um ser projeto e um ser em decadência.

É importante notar o que Marcel Detienne desenvolve em *Mestres da verdade na Grécia Arcaica*, voltando à antiguidade na poesia de Simonides que traz os primeiros traços da *Alétheia* como valor essencial, no ensejo de secularizar a poesia de forma a conferir importância a um tipo de saber mais “político”. Contudo, para Detienne (2013, p. 127), “[...] a oposição entre *alétheia* e *dóxa* remete a uma problemática interna ao pensamento poético: a *alétheia* condenada por Simonides não é a dos filósofos, é a *Alétheia* dos poetas”. Assim, o autor encaminha sua reflexão sustentado na diferenciação da verdade poética e da verdade filosófica, chegando ao contexto dos sofistas, no qual vigorou grande repúdio da verdade como “não-esquecimento”. Depois, em fins do século VI, Detienne destaca o surgimento de um pensamento de caráter laicizado, centrado na *práxis*, um pensamento que toma a relação

da alétheia com a memória. Por fim, destaca-se que em detrimento de um paradigma de verdade pautado na memória, na intemporalidade, na Diké e na Pístis, a

[...] *Alétheia* torna-se uma potência mais estritamente definida e mais abstratamente concebida: ela simboliza ainda um plano do real, mas um plano do real que assume a forma de uma realidade, que se afirma como o Ser imutável e estável, uma vez que *Alétheia* se opõe radicalmente a outro plano de realidade, o que é definido por Tempo, Morte e *Lethé*. (DETIENNE, 2013, p. 146).

Ademais, Detienne (2013, p. 149) sustenta que “o caminho da “Verdade” não pode ser confundido com o caminho seguido pelos homens “de olhar perdido, ouvidos zumbidores”. Assim, recordamos Parmênides, que defende a Alétheia como cerne do problema do Ser; de forma similar, com o §44 de ST, Martin Heidegger quer retornar ao antigo problema da verdade e mostrar que “[...] pressupor “verdade” significa, pois, compreendê-la como algo em virtude da qual a presença é. Presença, no entanto – e isso reside na constituição de ser como cura – já sempre antecedeu a si mesma” (HEIDEGGER, 2007, §44). Desse modo, a verdade já contém o poder-ser, além do mais, a abertura e o descobrimento constituem parte integrante do ser do Dasein.

Em suma, segundo Paiva (1998, p. 78), Heidegger buscava uma verdade fundante, que não fosse a verdade das proposições, que possibilitasse o entendimento do verdadeiro e do falso numa proposição, para afirmar a verdade fenomenológica a partir do caráter *Veritas transcendentalis*. Desse modo, o filósofo alemão quer, mais uma vez, subverter a tradição filosófica, retirando a verdade de um horizonte de intemporalidade e levando-a para o ambiente das condições existenciais de possibilidade, mostrando um claro rompimento com os paradigmas predominantes: aristotélico, cartesiano e kantiano. Além disso, a verdade toma o sentido do puro “deixar ver o ente assim como ele é” e, assim, como Cuidado (*Sorge*), a abertura manifesta as estruturas existenciais do Dasein de modo co-originário, uma vez que o valor da impostação da estrutura transcendental encerra-se como horizonte do Ser.

Heidegger inicia o §45 da seguinte forma: “O que se conquistou e o que se busca conquistar na análise preparatória da presença?”. A tal questionamento, o próprio filósofo já tinha a resposta: a constituição fundamental do ser-no-mundo passa por suas estruturas essenciais pautadas na abertura. Além disso, a totalidade dessa estrutura desvelou-se como “cuidado”, isto é, o ser do ser-aí, cuja constituição nos revelou seu nexos originário através da existencialidade, da facticidade e da decadência. Desse modo, o poder-ser assume a ideia de existência, pautado na liberdade, ademais se vê lançado ao mundo com os outros. Satisfeito

com seu trabalho até este ponto, Heidegger decide finalizar a primeira seção de *Ser e Tempo* com o §45 que, segundo Stein (1988, p. 83), é o “parágrafo do método” e da “situação hermenêutica”, uma vez que o filósofo adentrou profundamente na questão do ser, permanecendo sem uma conclusão até então. Assim, com qual método se opera *Ser e Tempo*? Abordada a questão do ser em todos os parágrafos anteriores, era preciso adentrar no terreno ainda desconhecido da temporalidade – “o fundamento ontológico originário da existencialidade da presença” (HEIDEGGER, 2007, §45).

1.1 OS PILARES DO CUIDADO

É interessante notar, ainda, a questão da gênese do cuidado, uma vez que definido o homem como cuidado, segundo Stein (1988, p. 84), é preciso perceber de que forma, a nível fenomenológico, a relação deste ser, cuja habitação é o cuidado, acontece com o mundo, com os entes disponíveis, com os entes à mão e com a verdade. Sabendo Heidegger das consequências de sua virada paradigmática, ficava clara a certeza de que definir o ser humano nessa perspectiva e naquele contexto, era, no mínimo, abandonar os ditames de um racionalismo radical e adentrar na dimensão do *pathos* (no sentido grego de “sentimento”) como elemento crucial na vida humana, como forma de aceitar o ser-aí em sua essência e necessidades.

Contudo, qual seria a origem de tamanha motivação por parte de Heidegger em apoiar-se nesse pensamento e ser conduzido durante toda a primeira seção de *Ser e Tempo*? É o que Irene Borges-Duarte fundamenta em seu artigo *A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintassilgo*⁴, em que a autora fala da herança heideggeriana do conceito de *intencionalidade* de Husserl, que por sua vez, é herdado também do termo *intentio* de Brentano. Porém, é reconhecido também por Stein (1988, p. 87), que Heidegger explorou os fundamentos da antropologia agostiniana na perspectiva do fenômeno do cuidado, sobretudo o livro X das *Confissões*, em que Agostinho usa o termo *curare*⁵ que, em latim, se escrevia *coera* e era usada geralmente nas relações de amor e de

⁴ DUARTE, Irene Borges. A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintassilgo. *Ex aequo*, Portugal, n. 21, p. 115-131, 2010.

⁵ Segundo Heidegger, para os estoicos, o termo *Cura* era um retorno do Novo Testamento, na Vulgata, como *sollicitudo*, uma vez que “a orientação da visão percorrida na analítica existencial precedente da presença surgiu no contexto da tentativa de uma interpretação da antropologia agostiniana – ou seja, greco-cristã – considerando os fundamentos de princípio alcançados na ontologia de Aristóteles” (HEIDEGGER, 2007, §42).



amizade, expressando atitude de cuidado, desvelo, preocupação e inquietação pela pessoa ou pelo objeto estimado, conforme Boff (2004, p. 91) diz em *Saber Cuidar*. Agora, faz-se mister entender as subdivisões do cuidado por meio da obra heideggeriana que, numa perspectiva ontológico-fundamental, sustenta o novo paradigma da habitação do ser como cuidado.

1.2 OS MOMENTOS ESTRUTURAIS DO CUIDADO

Ao depositar confiança crescente na fenomenologia, de acordo com Mac Dowell (1993, p. 116), Heidegger rompia com a filosofia dos valores e com as possibilidades da Escolástica Medieval. De certa forma, ele se sentia livre para seguir o caminho traçado por Husserl, guardadas as devidas proporções. Segundo o comentador, “compreender a fenomenologia significa apoderar-se dela como de uma possibilidade de existir filosoficamente” (MAC DOWELL, 1993, p. 118). Dessa forma, Martin Heidegger estava certo de que esse modo de investigação seria a base para pensar existencialmente⁶ o *Dasein*, e seus momentos estruturais.

Nesse sentido, Christian Dubois diz que “Ser, para o *Dasein*, é ser no cuidado, ser cuidadosamente, ser no cuidado do ser” (DUBOIS, 2004, p. 43). Então, é indispensável que para analisar a questão do cuidado em Heidegger, passemos pelos estudos ontológicos do *Dasein*. Para Heidegger (2007, §44), a presença de fato existe, por isso é preciso questionar a unidade ontológica tanto da existencialidade quanto da facticidade e como elas se relacionam, formando-se enquanto estrutura. O filósofo alemão acredita que a compreensão do ser se dá na estrutura ontológica, sendo a presença sempre aberta para esse processo. Assim, disposição (*Befindlichkeit*) e compreensão (*Verständnis*) são fundamentais para essa hermenêutica ontológica do cuidado.

Os momentos estruturais são esquematizados em três tipos: existencialidade, facticidade e decadência. Dessa forma, segundo Dubois (2004, p. 42), a ontologia fundamental possibilita uma conexão originária que constitui a totalidade procurada do todo estrutural. Essa totalidade, conforme Heidegger, é o que denominamos cuidado (*Sorge*). Primeiramente, o ser do *Dasein* é projetado como existência (*Existenz*) e, somente depois e de modo mais completo, como cuidado. É o que abordaremos nos próximos tópicos.

⁶ Usamos este termo, porque o próprio Heidegger nega várias vezes o pensar existencial. Nesse sentido, o vocábulo colabora para uma correta compreensão do pensamento heideggeriano.

1.2.1 Existencialidade

Martin Heidegger afirma em *Ser e Tempo* que “[...] existir é sempre um fato. Existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade” (HEIDEGGER, 2007, §41). Além disso, o existir de fato da pre-sença não se identifica apenas como poder-ser-no-mundo, mas já está no âmbito das ocupações, isto é, o cuidado como ocupação (*Besorgen*) e preocupação (*Fürsorge*). Na abordagem de Marco Aurélio Fernandes (2011, p. 162), no artigo *O cuidado como amor em Heidegger*, ele considera que a existencialidade está sob a lei da liberdade, isto é, o *Dasein* deve ser livre para o poder-ser mais próprio. Sendo assim, a existencialidade é insistência, consistência e constância da presença na verdade do ser.

Em Mac Dowell (1993, p. 102), temos que o existir do homem consiste em projetar-se segundo diferentes possibilidades de ser definidas por sua facticidade histórica. Portanto, percebemos uma adequação entre existencialidade e facticidade. Além disso, ele diz que a existência não é idêntica ou conversível com o ser, pois significa tão somente o estar-aí empírico dos objetos físicos e psíquicos no fluxo do tempo. Conforme o comentador, a determinação do eis-aí-ser⁷ sob a condução da existência acontece a partir da estrutura complexa formada pelos momentos estruturais e, assim, denomina-se “cuidado” (*Sorge*). Então, ele afirma (1993, p. 191):

A estrutura do eis-aí-ser, como ser-no-mundo, constante segundo Heidegger de três momentos inseparáveis, o “Selbst” (pessoa, mesmo, eu), o “mundo”, e o “ser-um”, baseia-se nos mesmos fenômenos que conduziram à distinção tradicional entre “eu” e “mundo”, “sujeito” e “objeto”.

Desse modo, Mac Dowell entende o ser-no-mundo a partir de três momentos centrados na existencialidade: o *Selbst*, que denomina o “próprio” destituído de qualquer compreensão de consciência, inconsciência ou acepção psicológica, remetendo sempre ao processo ontológico de constituição e concretude do *eis-aí-ser* em sua realização; o *Mundo* ou “mundo circundante” (*Umwelt*), que segundo Schuback, indica o movimento de abrangência

⁷ Em Mac Dowell, o eis-aí-ser pode ser entendido como um sinônimo do *Dasein* (o ser-aí). (MAC DOWELL, 1993, p. 102).

próprio do mundo; por fim, o *Ser-um*, que indica a constituição dinâmica da autenticidade do ser, isto é, sua particularidade.

1.2.2 Facticidade

Heidegger (2007, §41) acredita que a facticidade é aquilo que determina, essencialmente, a existencialidade. Além disso, por seu caráter histórico, define as diferentes possibilidades de ser do homem. Sendo assim, para Mac Dowell (1993, p. 192), “a facticidade do eis-aí-ser implica a necessidade de pressupor. Todo compreender e interpretar é condicionado previamente, por uma situação hermenêutica”.

Já para Fernandes, a facticidade é o caráter de ser do fato de a presença já existir, de já ser-no-mundo. Assim, ela é diferente da factualidade, do ser dado à ocorrência ou do ente que se dá à instrumentalidade. Ademais, a facticidade é o *a priori* da existência, o já ser si-mesmo, do si mesmo, para si-mesmo (autorrelação). Perante isso, o comentador afirma (2011, p. 163):

A facticidade é o fato de que, sendo, a presença já está lançada no aí e já se abriu como disposição, compreensão e linguagem; é o fato de que, sendo, ela já se precedeu a si mesma, ou seja, já está a caminho de si-mesma e já se lançou para o ser como um poder-ser.

Para ele, a facticidade de Heidegger, no seu modo originário, é poder-ser-no-mundo identificado ao *Besorgen* (ocupação) e é também poder-ser-com-o-outro, associado ao *Fürsorge* (preocupação). Enquanto Márcia Schuback, na tradução de *ST*, entende a herança da tradição latina do termo facticidade (*Faktizität*), que designa as nuances do verbo “fazer”, isto é, existindo, o *Dasein*, submete-se também à condição de fazer coisas, o ser que se liga à dimensão dos utensílios, o *Es Gibt* (dá-se).

1.2.3 Decadência

Na perspectiva de Dubois (2004, p. 43), a decadência é, às vezes, caracterizada por Heidegger pelo ser-junto, o ser junto às coisas na identificação de si no curso da preocupação (*Fürsorge*). Sendo assim, por vezes, ela não é modalizada e, conseqüentemente, não é

forçosamente imprópria. Dessa forma, Heidegger ilustra o cuidado como ser na antecedência de si (poder-ser) e também como ser no momento da facticidade (já num mundo).

Para Mac Dowell (1993, p. 142), o “decair” (*Verfallen*) pertence à estrutura do *Dasein* mais como inclinação do que como um estado. Para ele, a decadência indica o desvio da insistência, da consistência e da constância da existencialidade do *Dasein*. Contudo, Heidegger (2007, §26) acredita que o ser-no-mundo é em si mesmo “tentador”, por isso, para Mac Dowell, a estrutura ontológica do “decair” parece estar associada ao fenômeno da concupiscência, da tradição cristã.

Conforme o pensamento de Marcos A. Fernandes (2011, p. 163),

a decadência constitui a inessência da existência. Entretanto, enquanto inessência, ela pertence à essência como uma sua possibilidade, na verdade, como aquela possibilidade que de início e na maior parte das vezes já se realizou, na facticidade da existência. Ela é o avesso da existência.

Percebemos, então, uma significativa diferença na posição desses pensadores: enquanto Mac Dowell acredita que a decadência se configura como uma inclinação ligada à concupiscência (e daí ele infere influências de Santo Agostinho em Martin Heidegger), Fernandes postula a decadência como o contrário da existência. Já em Dubois, o “decair” está ligado ao ser-junto às coisas⁸.

Feito esse caminho, estamos prontos a dar mais um passo na hermenêutica ontológica do cuidado: a compreensão do sentido fundamental ontológico do *Sorge* (cuidado), como *Besorgen* (ocupação) e *Fürsorge* (preocupação). É o que trataremos a seguir.

2 CUIDADO COMO OCUPAÇÃO (*BESORGEN*) E PREOCUPAÇÃO (*FÜRSORGE*)

A justificação do sentido fundamental-ontológico do cuidado está predominantemente no § 41 de *Ser e Tempo*, onde o filósofo da Floresta Negra faz uma explanação do que seria o ser-no-mundo. Dessa forma, o cerne da questão do cuidado encontra-se aqui, na subdivisão do termo como ocupação (*Besorgen*) e preocupação (*Fürsorge*). Heidegger (2007, §39) acredita

⁸ A partir dessa comparação, analisamos que é mais viável aproximar do argumento de Christian Dubois, uma vez que é o que melhor compreende a ideia de Márcia Schuback, no *Posfácio* da tradução de *Ser e Tempo*. Ambos afirmam a decadência (*Verfallen*) como movimentação de ser, isto é, bem próximo àquilo que Heidegger entende por ser-para-a-morte, a condição de deixar de existir neste mundo.

que a angústia configura-se como possibilidade de ser da *presença* e, junto a ela, oferece a apreensão da totalidade da presença do *Dasein*. Sendo assim, esse ser manifesta-se como cura, ou cuidado, levando sempre em conta a elaboração ontológica desse fenômeno existencial fundamental e sua delimitação perante os fenômenos.

Para o filósofo alemão, a analítica da pre-sença que conduz ao fenômeno do cuidado sempre tange a questão do sentido do ser em geral. Então, em Heidegger, é possível falar em um ser de cuidado ou fundamentar uma hermenêutica ontológica do tema. Ele ainda diz que:

[...] o ser-no-mundo é cura, pode-se compreender, nas análises precedentes, o ser junto ao manual como ocupação e o ser como co-pre-sença dos outros nos encontros dentro do mundo como preocupação. O ser-junto a é ocupação porque, enquanto modo de ser-em, determina-se por sua estrutura fundamental que é a cura. A cura caracteriza não somente a existencialidade separada da facticidade e de-cadência, como também abrange a unidade dessas determinações ontológicas. A cura não indica, portanto, primordial ou exclusivamente, uma atitude isolada do eu consigo mesmo (HEIDEGGER, 1988, p. 258).

Percebemos aqui a dualidade do termo. O cuidado (*Sorge*) é ocupação (*Besorgen*), à medida que se elabora no ser-em, e é também preocupação (*Fürsorge*) à proporção que se faz no ser-junto-a. Para Heidegger, o cuidado é sempre ocupação e preocupação, ainda que de modo privativo. Além disso, a cura (ou cuidado) significa um fenômeno ontológico-existencial básico que, em sua estrutura, é complexo, pois não pode ser reduzida a um elemento primário ôntico. Dessa forma, ele também diz: “A explicação do ser da pre-sença como cura não força o ser da presença a se enquadrar numa ideia imaginada, mas nos permite conceituar existencialmente o que já se abriu de modo ôntico-existenciário” (HEIDEGGER, 2007, §42).

Na perspectiva de Christian Dubois (2004, p. 43), Heidegger pensa o cuidado como o ser do *Dasein*, que funciona como puro *a priori*. Sendo assim, é a condição de possibilidade, a abertura necessária. Segundo Mac Dowell (1993, p. 140), o filósofo alemão entende o termo *Sorge* no duplo sentido de preocupação ansiosa e de diligência ou esmero e, ainda, o cuidado só sobressai como característica da vida humana se for compreendido temporalmente.

O *Dasein* de Heidegger é aquele aberto para além de si mesmo, confronta-se com a angústia, tendo sua liberdade entendida como decisão fáctica existencial. Assim, ele se liberta para o poder-ser. Dessa forma, a decadência está no antecipar-se-a-si-estando-já-num-mundo. Sendo assim, o cuidado enquanto ocupação é estar-no-mundo de caráter público, é o estar à mão como utilidade, ou seja, a ideia de utensílio.

Para Almeida (2008, p. 10), o cuidado como ocupação deve ser entendido do seguinte modo:

A ocupação é o conceito que define o uso específico, que o ser-aí faz destes outros entes que vêm ao encontro para o uso. Os entes têm a possibilidade de estar disponíveis, estando aí para o ser-aí ocupar-se com eles. Esta característica define este tipo de ente como utensílio, pois ele circunda o mundo do ser-aí, sendo que o ser-aí como ser-no-mundo, já está em determinada ocupação, lidando com os utensílios que estão aí.

Com isso, percebemos, o resgate da questão do utensílio, o cuidado como ocupação das coisas que estão no mundo junto ao ser-lançado, isto é, a dimensão material e todas as circunstâncias que perpassam o *Dasein* heideggeriano em sua existência física. Assim, temos aqui uma concordância entre os autores, pois em ambos o conceito de utilidade torna-se fundamental na compreensão do cuidado como ocupação.

Novamente, o cuidado é o estar com os outros, enquanto co-existência que comparece no mundo. Sendo assim, o cuidado não significa um relacionamento isolado do eu consigo mesmo. O *Dasein* cuida do mundo, das coisas e torna-se responsável pelos outros: “o homem é o pastor do ser”, é o que Heidegger afirma na *Carta sobre o humanismo*⁹.

Almeida (2012, p. 79) diz que a preocupação deve ser entendida na relação ou modo de ser de um *Dasein* para com outro *Dasein*, isto é, uma espécie de relação de intersubjetividade. Sendo assim, o cuidado como preocupação (*Fürsorge*) é revelado no ser-com-o-outro que possui herança na filosofia aristotélica na obra *Política*. Então, aqui a relação eu-tu e, ainda, eu-nós se faz importante, não deixando espaço para o eu-eu (subjetividade). É aqui também o espaço em que Heidegger deixa clara a sustentação de que o outro, isto é, o impessoal (*das Man*) ou o Nós, nunca deve ser visto como uma projeção do eu, ou seja, um *alter ego*, mas deve ser acolhido em sua inteireza, em sua particularidade e autonomia, por isso faz sentido em falar no termo “ser-com-o-outro”, é o que veremos a seguir.

3 O CUIDADO COMO SER-COM-O-OUTRO E PODER-SER

Torna-se fácil compreender essa estrutura quando entendemos o raciocínio heideggeriano a partir da completude do ser-no-mundo. Estando lançado, o ser percebe-se

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Tradução Ernildo Stein. Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).



também como ser de relações, uma vez que é característico de sua própria presença. Sendo assim, Heidegger (2007, §26) afirma:

Os “outros” não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *não* se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado “em conjunto” dentro de um mundo.

Desse modo, percebemos a herança heideggeriana em Emmanuel Levinas: da mesma forma que Heidegger defende a ideia de que o outro não é um *alter ego*, o filósofo da alteridade pensa de forma similar, apesar de criticar a ontologização feita pelo filósofo alemão. Levinas aposta numa ética não-ontologizante, de modo a valorizar o outro como pessoa, de forma a pensar na responsabilidade do indivíduo para com o outro representado na quatriade bíblica: a viúva, o pobre, o órfão e o estrangeiro, isto é, aqueles que estão à margem da sociedade¹⁰.

Fernandes (2011, p. 168) afirma que o ser-com significa que o eu nunca precisa sair de si para entrar no mundo do outro, ou seja, não há inversão do ser-com em ser-para-si. O ser-com, em Heidegger, é ser sempre aberto para o outro, comunicado com ele, no mundo compartilhado da convivência. Além disso, o ser-com é o fundamento do nós, é correspondência e solicitação.

Nesse sentido, a propriedade de relação é estudada em Marcos A. Fernandes para explicar o argumento heideggeriano da solicitude e da negligência. Para o filósofo, a relação é sempre regida pelo cuidado. Ademais, se ocorre o cuidado, podem surgir dois extremos: a negligência (que se alimenta da desconfiança e da vontade de sobreposição ao outro) e a solicitude (que pode ser imprópria, quando busca retirar do outro o poder-ser; e pode ser própria, quando leva o outro a assumir por si mesmo o seu poder-ser-si-mesmo).

O cuidado se dá na capacidade de assumir positivamente as suas possibilidades de ser. Sendo assim, “o gosto é o apego à possibilidade” (FERNANDES, 2011, p. 169), não um simples apego, mas um apego amoroso. O amor é, então, o que possibilita a possibilidade, isto é, torna capaz de ser. Então, a gratuidade é o modo de ser originário do cuidado. Em suma, o cuidado deve ser visto aos olhos da liberdade, uma vez que é ela quem permite o *Dasein* poder-ser e o cuidado tornar-se ato amoroso. Assim,

¹⁰ Cf. LEVINAS, 2006, p. 184 e SUSIN, 1984, p. 201.

Deixar-ser é libertar tudo quanto é para o vigor de sua própria essência. Deixar-ser é poupar (*schonen*), não no sentido de não usar, mas no sentido de cuidar com atenção e carinho. Deixar-ser é deixar repousar em sua própria essência, através do desvelo que custodia e salvaguarda” (HEIDEGGER *apud* FERNANDES, 2011, p. 170).

O cuidado (*Sorge*), portanto, deve ser entendido sempre na insistência na verdade do ser. Ademais, seu fundamento é o relacionamento solícito com o ser, uma vez que a atitude de deixar-se desvelar revela alto grau de liberdade e autenticidade à medida que permite o *Dasein* heideggeriano viver as possibilidades de uma livre escolha entre ser e não ser, entre cuidar ou dominar.

De forma complementar, José Reinaldo F. Martins Filho, no artigo intitulado *Heidegger: do ser-com ao ser-com-os-outros*, aborda a mesma questão, destacando a importância da preocupação em suas duas possibilidades: ela pode retirar o ‘cuidado’ do outro e substituí-lo nas ocupações e, ainda, pode lhe antepor em sua possibilidade existencial, devolvendo o cuidado como tal. A primeira possibilidade é considerada inautêntica e, com isso, não se expressa o ser-com-o-outro, isto é, o ser-aí fica limitado a si mesmo; a segunda expressa um cuidado autêntico, pois garante a solícitude e a liberdade de o outro ser ele mesmo. Assim, Martins Filho (2010, p. 159) diz:

Trata-se, por sua vez, da real expressão da cura, onde o outro não se limita aos ditames da coisa, mas possui a liberdade de tornar-se, em si mesmo, livre. O outro é liberado para sua liberdade, não substituído. Tal atitude de libertação é o que, de fato, corresponde ao cuidado de um *Dasein* para com o outro. Esse espaço de relação é algo aberto, livre. É algo liberador.

Desse modo, Martins Filho reconhece que o cuidado autêntico deve estar pautado na solícitude e na liberdade, ou seja, o desvelamento do ser, a abertura e o descobrimento da verdade são exigências fundamentais para o modo-de-ser-cuidado. No entanto, o problema habita exatamente aí.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nosso trabalho buscou fundamentar as bases para o argumento da justificação do conceito de cuidado na filosofia de Martin Heidegger. Com isso, deparamo-nos com muitos questionamentos, algumas respostas e diversas possibilidades de caminhos a percorrer a partir



do pensamento deste autor. É claro também que nossa pesquisa abarca uma ínfima parte de *Ser e Tempo*, de modo especial, o §42. No entanto, é ele que dá toda a tônica do nosso itinerário até aqui. Buscamos, primeiramente, compreender o problema da realidade e da verdade e como esse debate serve como base para o pensamento filosófico do século XX. Por fim, procuramos apontar alguns desdobramentos e implicações dessa construção filosófica e como isso chega aos nossos dias, isto é, como pode a filosofia funcionar como modo de vida a partir de Heidegger.

Ademais, apresentamos também os “pilares do cuidado”, parte em que abordamos os momentos estruturais (existencialidade, facticidade e decadência); o cuidado como “ocupação” e “preocupação”; a dimensão do Ser-com-o-outro e do Poder-ser. Tal temática torna-se de suma importância ao perceber a relevância acadêmica de pesquisar com rigor científico um filósofo como Martin Heidegger. Por outro lado, o tema funcionou como um incentivo aos estudos filosóficos de modo a encontrar no pensamento autêntico heideggeriano a resposta para muitos questionamentos acerca do sentido da vida: o *Dasein* é esse ser que existe num mundo, convive com as coisas e com os outros e direciona-se para a morte.

O alvo da crítica heideggeriana parece estar centrado no sistema filosófico que se põe lado a lado com a questão da técnica, que se aliou aos ditames de um modernismo sem colocar em xeque os efeitos de um racionalismo e empirismo exacerbado que desconsidera o ser e todas as suas dimensões. É preciso salientar que, com isso, Martin Heidegger não entra para o rol de filósofos da ética ou do existencialismo do século XX, uma vez que o próprio filósofo sempre negou o atributo de “existencialista”, por valorizar o que sempre teve como certeza: a necessidade de uma busca filosófica honesta e sincera pelo desvelamento livre do ser, isto é, o verdadeiro conhecimento do ser. Hans-Georg Gadamer, ao contrapor Werner Marx e Heidegger, pergunta-se se é possível uma nova maneira de fundamentar o amor, a compaixão e o reconhecimento pela via heideggeriana. Ademais, é possível acreditar num mínimo esboço antropológico por parte do nosso filósofo como forma de sustentar o cuidado como “habitação do ser”, sobretudo quando o *Dasein* se atenta a sua presença no mundo, sua necessidade de ocupação das coisas e preocupação com os outros e, por fim, a sua decadência. Assim, para Gadamer, em *Ser e Tempo*, subjaz uma “preocupação libertadora”.

Por fim, analisamos que o intento de fornecer as bases teóricas para este problema do cuidado foi alcançado por meio do caminho metodológico percorrido ao longo da pesquisa. Porém, percebemos a necessidade ou possibilidade de encaminhar este estudo para encontrar um esclarecimento ainda maior: de onde vem a real motivação de Heidegger ao escrever o

§42 de *Ser e Tempo*? Nesse sentido, esta pesquisa configura-se apenas como início de uma jornada filosófica na busca da configuração heideggeriana como autêntico filósofo e crítico das questões de seu tempo. Ademais, é possível atentar-se para outras respostas oferecidas, tais como: a ética da responsabilidade de Hans Jonas; a alteridade na filosofia de Emmanuel Levinas; e ainda, o cuidado de si e do outro em Michel Foucault.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano** – compaixão pela terra, 11 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BORGES-DUARTE, Irene. A Fecundidade Ontológica da Noção de Cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo. **Ex aequo** [online]. 2010, n.21, pp.115-131.

DETIENNE, Marcel. **Mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

DOWELL, João A. Mac. **A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit. São Paulo: Loyola, 1993.

DOWELL, João A. Mac. **Martin Heidegger e a novidade radical de seu pensar**. In: Pensadores do século XX. Org. Delmar Cardoso. São Paulo: Loyola, s.d.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução: Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2004.

FERNANDES, Marcos Aurélio. **O Cuidado como Amor em Heidegger**. 2011. 13f. Artigo Científico. Universidade Católica de Brasília.

FILHO, José Reinaldo F. Martins. Heidegger: do ser-com ao ser-com-os-outros. **Prometheus – Journal of Philosophy**. v.3, n.6, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 2.ed. Trad.: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Ernildo Stein. Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

LEVINAS, Emmanuel. O tempo e o outro. **Revista phainomenon**, Portugal, n. 11, p. 155-190, 2006.



PAIVA, Márcio Antônio de. **A liberdade como horizonte da vida segundo M. Heidegger.** Roma: Pontifícia Università Gregoriana, 1998.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre Ser e Tempo: Martin Heidegger.** Petrópolis: Vozes, 1988.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico** – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: EST/VOZES, 1984.

Recebido em: 1 out. 2023

Aprovado em: 1 nov. 2023





O PARADIGMA CIENTÍFICO-RACIONAL DA MODERNIDADE E A CRÍTICA NIETZSCHIANA DE SUAS BASES

Adriano Geraldo da Silva¹

Resumo: Este trabalho toma como tarefa uma breve análise do paradigma científico-racional moderno, sobretudo como ele é estabelecido na obra de Francis Bacon, bem como a crítica a ele desenvolvida por Nietzsche no século XIX. Nosso intento é demonstrar como a crítica nietzschiana aborda elementos presentes na compreensão científica moderna presentes já na obra seminal de Francis Bacon. A ciência, entendida como instrumento de interpretação e que possibilita a intervenção humana na natureza, configura uma cosmovisão que se cristaliza no decorrer da modernidade, permitindo ao indivíduo, entre outras consequências, desenvolver uma consciência de ruptura e superioridade com o mundo ao seu redor. Nietzsche estabelecerá os limites da ciência, bem como o modo pelo qual ela se constitui como um empreendimento patológico de negação da vida.

Palavras-chave: Nietzsche. Bacon. Ciência. Razão. Modernidade.

INTRODUÇÃO

Nossa hipótese de trabalho afirma que, em sua crítica à ciência moderna, Nietzsche considera elementos próprios da filosofia baconiana, que se encontram, de certo modo, presentes nos enunciados principais do desenvolvimento do espírito científico da modernidade.

Ao abordar a ciência moderna Nietzsche considera, sobretudo, aspectos como a interpretação, a intervenção, a manipulação, a transformação e os objetivos da ciência. Nietzsche situa esse empreendimento a partir do registro do ressentimento, uma vez que ao propor interpretar e modificar a natureza pelo uso do conhecimento racional, o homem moderno cria para si a ilusão de superioridade e domínio. No fundo, dirá Nietzsche, encontra-se a ação de um ressentido, que, não suportando sua fragilidade diante da vida, toma por instinto o asco contra ela.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Bacharel em Filosofia e Teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (Facapa). Professor e coordenador do curso de Filosofia da Facapa. Coordenador de extensão da Facapa. Professor do IFSJ de Campanha. *E-mail:* adrianogerald87@gmail.com. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5128590357407190>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-3893-0545>.

É certo que na literatura moderna os elementos como a interpretação, intervenção, manipulação e transformação constituem parte do método e dos objetivos científicos. No entanto, em que medida a intuição nietzschiana tem razão ao qualificar a ciência moderna como produto do ressentimento e como leitura restrita da vida e do mundo? Propomos aqui um primeiro olhar sobre a problemática, analisando, em dois momentos, a questão ora apresentada: num primeiro momento, tomaremos alguns pequenos excertos dos textos de Francis Bacon, procurando elementos que indiquem a constituição do método científico moderno. Nossa escolha por Bacon deve-se pelo fato de ele ser considerado por vários estudiosos como o pai da modernidade e do método científico moderno. Ainda que sua obra não constitua propriamente um método, em sentido realmente moderno, vários elementos antecipam o que será assimilado posteriormente. Num segundo momento, tomamos alguns textos de Nietzsche em que ele traça sua crítica à ciência moderna e ao que, a seu ver, considera como excesso de racionalismo. Em tais textos, Nietzsche torna claros os motivos que o fazem desenvolver sua crítica, bem como permitem ao leitor circunscrever a compreensão nietzschiana de conhecimento, vida e natureza.

1 FRANCIS BACON E O PARADIGMA CIENTÍFICO MODERNO

Neste primeiro momento pretendemos demonstrar, a partir de pequenos excertos da obra de Bacon, como se constitui o paradigma científico moderno. O elenco das características pertencentes à ciência, tal como se encontra em Bacon, constituem o cerne da crítica nietzschiana às chamadas “ideias modernas”, como se verá adiante.

Francis Bacon é tido como o pai da ciência moderna, devido ao seu interesse em organizar o conhecimento de modo metódico, de modo que a ciência ocupasse um papel fundamental no desenvolvimento e no aprimoramento da vida dos indivíduos e da sociedade em geral (BARBOSA; ZATERKA, 2017, p. 195). Na *Instauratio Magna*, que pretendia desenvolver, o filósofo inglês tem sob seus pés o solo de uma modernidade oposta aos antigos e sobretudo à filosofia por eles desenvolvida. Ainda que seu pensamento possua, de algum modo, pressupostos teológicos, sua proposta visa antes de tudo uma forma de conhecimento que pretende a ação e a transformação mediante a interpretação científica. É nesse ponto que sua proposta reveste-se de originalidade, constituindo um esboço daquele projeto que se



consolida no decorrer da modernidade. “Nesse sentido, a reforma do conhecimento pretende substituir a ciência aristotélica — contemplativa, fundada sobre palavras vazias, sobre silogismos tautológicos e inúteis e sobre autoridades e dogmas — por uma nova concepção de ciência operativa” (BARBOSA; ZATERKA, 2017, p. 196).

Bacon propõe um método cujo ponto de partida consista em “estabelecer os graus de certeza, determinar o alcance exato dos sentidos e rejeitar, na maior parte dos casos, o labor da mente, calcado muito de perto sobre aqueles, abrindo e promovendo, assim, a nova e certa via da mente, que, de resto, provém das próprias percepções sensíveis” (BACON, 1999, p. 28). Dois pontos são dignos de nota, aqui: primeiramente, o caráter de certeza que passa a integrar o discurso filosófico a partir deste período. Certeza no sentido de algo conquistado, dominado pelo esforço da mente, ou, como dirá Nietzsche, a vontade de verdade, matematicamente e comprovadamente falando. Em segundo lugar, destacamos que tal certeza, embora se dê a partir do labor da mente, parte das percepções sensíveis. Estabelece-se, aqui, a distância para com o pensamento antigo, circunscrevendo no campo da experiência o domínio da verdade. Esse ponto enfatiza a característica da autoconsciência dos pensadores deste período, como modernos, distintos da tradição anterior. A curta descrição oferecida no prefácio do *Novum Organum* cinde toda a história em um antes antigo e um depois moderno, apresentando a nova estrutura de pensamento que passa a reger, a partir de então, o conhecimento.

É condizente com este projeto que, já no primeiro aforismo *sobre a interpretação da natureza e o reino do homem*, Bacon tenha afirmado o seguinte: “o homem, ministro e intérprete da natureza, faz e entende tanto quanto constata, pela observação dos fatos ou pelo trabalho da mente, sobre a ordem da natureza” (BACON, 1999, p. 33). Ainda que nos aforismos posteriores Bacon afirme que a natureza permanece superior ao homem (o que Nietzsche parece ignorar), há nas entrelinhas um forte senso de superioridade do homem com relação à natureza. Observação dos fatos e trabalho da mente correspondem ao novo modo de se produzir conhecimento, distinto do que até então se produzia. Ainda sobre o modo de se proceder com a ciência Bacon afirmará no aforismo 95 do livro primeiro:

Os que se dedicaram às ciências foram ou empíricos, ou dogmáticos. Os empíricos, à maneira das formigas, acumulam e usam as provisões; os racionalistas, à maneira das aranhas, de si mesmos extraem o que lhes serve para a teia. A abelha representa a posição intermediária: recolhe a matéria-prima das flores do jardim e do campo e com seus próprios recursos a transforma e a digere. Não é diferente o labor da verdadeira filosofia, que se não serve unicamente das forças da mente nem

tampouco se limita ao material fornecido pela história natural ou pelas artes mecânicas, conservado intato na memória. Mas ele deve ser modificado e elaborado pelo intelecto. Por isso muito se deve esperar da aliança estreita e sólida (ainda não levada a cabo) entre essas duas faculdades, a experimental e a racional (BACON, 1999, p. 76).

Portanto, no ato de se fazer ciência há duas direções a serem consideradas pelo estudioso, ambas de mesma importância, necessárias para o cultivo do saber rigoroso e seguro: há uma direção externa, explicitada pelas experiências particulares sobre o mundo, e uma outra direção interna, que permite associar, dividir, classificar os materiais da experiência, consolidando assim o conhecimento científico. Ambas as direções constituem um jogo, de cuja dinâmica se extrai a ciência.

No livro segundo, Bacon ocupa-se justamente de “expor a arte de interpretar a natureza” (BACON, 1999, p. 98), deixando claro o caminho que pretende estabelecer para todo aquele que se propõe investigar os fenômenos naturais. Fica claro, sobretudo no exemplo da forma do calor, que Bacon propõe um método cujas características são: classificação e organização dos materiais naturais; observação e apropriação dos elementos observados; esquematização da natureza em um “manual”, e circunscrição dos objetos observados e das relações existentes entre eles. Tal forma de abordagem, que corrobora para o estabelecimento do método científico, apresenta, como conclusão, uma imagem ordenada da natureza, compreendida como dotada de uma dinâmica e uma constituição mecânicas.

Um outro elemento que consideramos importante ser tomado aqui para a análise posterior diz respeito ao que Bacon desenvolveu em *Nova Atlântida*. Já na carta ao leitor, escrita por Rawley, o editor das obras de Bacon esclarece que o filósofo compôs a história, na qual se descreve um colégio intitulado *Casa de Salomão*, justamente para apresentar um modelo de “interpretação da natureza e produção de grandes e maravilhosas obras para o benefício do homem” (RAWLEY in: BACON, 1999, p. 221). Na obra, Bacon descreve minuciosamente os processos que lembram, até certo ponto, os laboratórios modernos. A ficção deixa entrever, de certo modo, como se nutria fortemente a esperança de que a ciência traria a resolução dos problemas principais da humanidade. Justamente aquilo que, posteriormente, Nietzsche criticaria na ciência, como elemento praticamente escatológico (no sentido de uma conclusão gloriosa da história), de certo modo constituía o imaginário de então: “nesse terreno colhemos extraordinários resultados, como a continuação da vida, quando diversos órgãos que considerais vitais já estão mortos ou amputados, a ressurreição de corpos aparentemente mortos e coisas semelhantes” (BACON, 1999, p. 247).

Ainda que de modo rápido, podemos perceber nitidamente como os elementos presentes na obra de Bacon constituem já elementos que configurarão o método da ciência moderna. Em seguida, procuraremos demonstrar como esses mesmos elementos são tomados por Nietzsche, em sua compreensão de “ideias modernas” e por quais motivos as critica fortemente.

2 NIETZSCHE E A CIÊNCIA MODERNA

A crítica nietzschiana à modernidade perpassa toda a sua obra, desde escritos da juventude até as últimas obras publicadas, nas quais se manifesta contrário às chamadas “ideias modernas”². Estas ideias são, para Nietzsche, sinônimo de um problema patológico que se expressa sobretudo na visão científico-racional do mundo, a qual se caracteriza pela vontade de domínio, interpretação e intervenção. Em outras palavras, o ideal científico-racional consolida, na visão nietzschiana, o longo processo de tentativa humana de apartar-se da natureza dominando-a por meio do empreendimento moderno da técnica expresso por Nietzsche como empreendimento da vontade de verdade.

A expressão vontade de verdade demonstra bem essa ideia, qual seja, a de que a exigência cada vez maior de verdade termina por implodir a noção mesma da verdade na medida em que exaure a busca pelo veraz e explicita o que o move: uma vontade de supremacia e de dominação que se traveste de valores metafísicos, religiosos e científicos (JÚNIOR *in*: MARTON, 2016, p. 308).

A vontade de verdade manifesta o desejo de domínio, ainda que no âmbito conceitual, da natureza e da própria vida. Suas consequências poderiam ser inscritas no campo da técnica e do manejo da natureza pela ciência. Nietzsche opõe-se à vontade de verdade, enquanto vontade de domínio, uma vez que esta circunscreve a vida exclusivamente no perímetro do lógico e do cognoscível. Essa interpretação exaure, por sua vez, a própria originalidade da vida, em seus fenômenos, em oposição à interpretação poético-artística própria da Grécia pré-

² O termo “ideias modernas” é recorrente na obra nietzschiana, desde a juventude até as obras de sua maturidade intelectual. Por “ideias modernas” Nietzsche entende todo o movimento filosófico, religioso, científico, político e cultural que se desenvolve desde o século XVI até sua consolidação no século XIX. Essas ideias têm como base, no parecer de Nietzsche, a compreensão científico-racional do mundo, que modifica o entendimento sobre o homem e a natureza. Trata-se antes de tudo de uma cosmovisão que forja uma postura de ser no mundo. A essas ideias Nietzsche contrapõe a postura artística da filosofia pré-socrática, em cuja base encontramos a atitude trágica diante da vida e da natureza, um menosprezo pelos ideais e a consolidação de um sentimento de aceitação pelo mundo como ele o é, sem a pretensão científica de apropriação conceitual da natureza.



socrática. Tal tentativa de dominação, que se funda num constante apartar-se da natureza, é sinônimo de enfraquecimento patológico justamente pelo fato de ter como pressuposto a negação da natureza e da vida, expressa sobretudo na interpretação científica e racional, que se constitui, em última instância, como que o ato fundador da filosofia, da religião e da cultura modernas, em sentido geral, sobre uma forma idealista doentia de negação da vida.

Na obra *Para além de bem e mal*, Nietzsche utiliza-se do jogo retórico de qualificação das ideias por ele criticadas em personalidades específicas de determinada corrente ou período.³ Os aforismos 252 e 253 são expressão representativa desse recurso utilizado por Nietzsche. Aí, o filósofo toma como paradigma das ideias modernas, por ele criticadas, a filosofia — ou pseudofilosofia, segundo sua interpretação — de origem inglesa. Dirá Nietzsche:

Esses ingleses não são uma raça filosófica. Bacon significa um atentado contra o espírito filosófico em geral; Hobbes, Hume, Locke, um envilecimento do conceito 'filósofo' [...]. O que falta na Inglaterra, e falta sempre, sabia-o muito bem aquele semicomediante e retórico cabeça-tonta, Carlyle, quando tratava de ocultá-lo sob esgares apaixonados o que ele de si mesmo sabia: o que, pois, faltava a Carlyle propriamente era a verdadeira potência de espiritualidade, a verdadeira profundidade do olhar espiritual, numa palavra, a filosofia (JGB/BM, §252).

Nota-se, neste aforismo, que Nietzsche qualifica os ingleses, dentre eles Bacon — que tomamos como exemplo de paradigma da filosofia moderna — como incapazes de produzir uma filosofia, de fato, aos moldes gregos pré-socráticos. Essa tese levantada por Nietzsche funda-se na compreensão que ele tem de Filosofia, oposta àquilo que os ingleses fizeram com a chamada filosofia natural. É preciso notar que Nietzsche associa a filosofia moderna, com a estrutura científica de interpretação da natureza e da vida, à filosofia de Sócrates.

Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o homem teórico, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates (GT/NT, §18).

Trata-se de compreender que a ciência moderna, bem como a filosofia moderna racionalista, tem suas raízes, em última instância, na filosofia socrática. Com Sócrates surge o ideal de conhecimento que busca pela verdade e que influencia em diversos âmbitos da vida humana,

³ Em *Ecce Homo* Nietzsche explica sua tática: "Nunca ataco pessoas — sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado, pouco palpável" (EH/EH, "Por que sou tão sábio?", §7)

fazendo sucumbir a expressão artística e mitológica. A vontade de verdade, outrora presente em Sócrates, manifesta-se com toda a sua força na filosofia e na ciência modernas, sobretudo porque nesta efetiva-se em sua máxima potência o desejo de dominação pelo conhecimento.

Ora, os ingleses, segundo Nietzsche, imbuídos de um desejo mais intenso pela verdade, caracterizados pelo espírito científico propriamente moderno, estabeleceram boa parte das bases da cultura europeia que se consolida no decorrer do tempo, alcançando sua mais alta expressão no século XIX. O ideal de domínio pelo conhecimento lógico-racional é descrito por Nietzsche sobretudo no aforismo 253 de *Para além de bem e mal*, no qual se torna patente a tese que Nietzsche procura defender: a de que o espírito científico-racional, cuja pretensão de totalidade e de verdade, presente sobretudo na filosofia inglesa, desviou a Filosofia de seu real objetivo.

O abismo que há entre o saber e o poder é talvez mais profundo e mais funesto do que se acredita; o que tem poder, estilo grandioso, espírito criador, talvez seja um ignorante, enquanto os descobrimentos científicos a Darwin exigem certa estreiteza de perspectivas, certa aridez de espírito, certo pedantismo, e, para ser breve, de espírito inglês. Não se esqueça, finalmente, que já uma vez os ingleses ocasionaram com sua profunda mediocridade uma depressão geral do espírito europeu; as chamadas 'ideias modernas', ou 'ideias do século XVIII', ou 'ideias francesas', contra as quais se rebelou o espírito alemão com profundo asco, são de origem inglesa, não há dúvida. Os franceses são apenas símios e atores dessas ideias, também os seus melhores soldados, também da mesma forma, infelizmente, seus primeiros sacrificados. Porque, sob a influência maléfica dessa anglomania, a alma francesa debilitou-se e enfraqueceu de tal modo que hoje se lembra quase sem fé de sua antiga força, apaixonada e profunda, de seus séculos de ouro, XVI e XVII, e de sua distinção inventiva. Mas de qualquer modo, convém ter em mente esse princípio de equidade histórica e defendê-la das evidências e dos pareceres: que a nobreza europeia, a nobreza do sentimento, do gosto e dos costumes, e a palavra em sentido mais elevado são obra e criação francesa, e a vulgaridade europeia, o plebeísmo das ideias modernas, é invenção inglesa (JGB/BM, §253).

Ainda que não seja nosso objetivo neste trabalho, é preciso tornar clara a ideia de que Nietzsche, compreende aqui um problema bem mais extenso e abrangente do que apenas o da Filosofia e da Ciência. Trata-se, antes de tudo, de um problema cultural, por estabelecer as bases de uma estrutura social, política, religiosa e artística a partir do paradigma científico. No século XIX o programa científico-racional moderno inicia, segundo Nietzsche, um movimento de esgotamento. Trata-se, numa perspectiva bem mais abrangente, de um esgotamento cultural, cujas bases encontram-se no programa e no paradigma científico.

O acúmulo de conhecimento científico, entretanto, mostra os seus próprios limites: a ciência não é suficiente para dar significado à existência humana. Nessa situação, o

homem percebe que precisa da arte, especialmente da arte trágica. Essa arte, por meio da vivência da finitude humana, possibilita o conhecimento metafísico da condição humana (FREZZATTI JÚNIOR *in*: MARTON, 2016, p. 142).

O que Nietzsche postula com o termo *niilismo europeu* é a derrocada dessa cosmovisão que se consolidou a partir da vontade de verdade. A razão científica restringe, na leitura nietzschiana, a própria compreensão humana sobre si e sobre a natureza, à medida que cristaliza um conceito de mundo ordenado, cujo movimento responde necessariamente a um fim e cuja dinâmica se dá a partir do ritmo do progresso. Tal vontade de verdade, ou uma vontade de nada, no dizer de Nietzsche, configura-se como uma figura patológica que toma partido contra a vida e que pretende dela vingar-se (GIACOIA, 2021, p. 111).

A questão sobre o progresso, ou melhor, a ideia de progresso, carece de atenção, dentro da crítica nietzschiana: O progresso faz parte do que o filósofo chama de ‘ideias modernas’ (FREZZATTI JÚNIOR *in*: MARTON, 2016, p. 346). Em outras palavras, a vontade de verdade, manifesta na vontade de cálculo, de interpretação, intervenção e manipulação, dá ao homem a sensação de que, agindo sobre a natureza, é possível melhorá-la, ou ainda, transformá-la a seu favor. Com o desenvolvimento das ciências, e sobretudo no século XIX, pairava no imaginário popular e era praticamente consenso entre os estudiosos que a ciência traria, a longo prazo, benefícios inestimáveis para a humanidade. Nesse sentido, a essência da ciência repousava sobre uma visão otimista do mundo, da vida e do próprio ser humano. O otimismo moderno é fortemente criticado por Nietzsche, por se opor ao pessimismo trágico da vida manifesto na arte grega pré-socrática. O otimismo moderno cria, segundo sua percepção, uma ilusão sobre o mundo e a vida. É justamente essa ilusão, transformada em ideal, que é caracterizada por Nietzsche em seus escritos da maturidade como sendo algo patológico. Trata-se, em suma, de um ato de negação da vida em função de um ideal inexistente.

O espírito da ciência é poderoso na parte, não no todo. — Os menores campos distintos da ciência são tratados de modo puramente objetivo: já as grandes ciências gerais, tomadas no conjunto, nos levam a pôr a seguinte questão — pouco objetiva, sem dúvida —: para quê? Com que utilidade? Devido a esta consideração pela utilidade, elas são tratadas, no conjunto, menos um pessoalmente que em suas partes. Na filosofia, ápice da pirâmide do saber, a questão da utilidade do conhecimento é lançada automaticamente, e toda filosofia tem a intenção inconsciente de atribuir a ele a *mais alta* utilidade. É por isso que há em todas as filosofias tanta metafísica altaneira, e tal temor das soluções aparentemente insignificantes da física; pois a importância do conhecimento para a vida *deve* parecer a maior possível. Eis aqui o antagonismo entre os campos particulares da ciência e a filosofia. Esta pretende, como a arte, dar à vida e à ação a maior

profundidade e significação possível; nos primeiros se procura conhecimento e nada mais — não importando o que dele resulte. Até agora não houve filósofo em cujas mãos a filosofia não se tivesse tornado uma apologia do conhecimento; ao menos nesse ponto cada um é otimista, ou seja, que deve ser atribuída ao conhecimento a mais alta utilidade. Todos eles são tiranizados pela lógica: e esta é, em sua essência, otimismo (MAI/HHI, §6).

Sintoma patológico do desvirtuamento e do esgotamento da filosofia e da ciência é quando postulam seus enunciados sempre relacionados a uma utilidade. A atitude ativa da ciência moderna contrasta com a atitude contemplativa da arte grega e dos primeiros filósofos. Trata-se também de uma ilusão acreditar que a ciência necessariamente tenha de produzir algo, no sentido de transformar, intervir na realidade. Em suma, configura-se como uma pretensão da razão em sua vontade de verdade, contrastante com o *amor fati*⁴, próprio da arte e da filosofia pré-socráticas.

Como fora dito, acima, o objetivo de “melhorar” a vida humana e até mesmo o ser humano caracteriza, conforme assevera Nietzsche, o ponto patológico do pensamento moderno. Seu objetivo é interpretar e transformar a natureza de modo que seja útil para o desenvolvimento da vida humana, sempre entendida num patamar distinto do restante da natureza. Dirá Nietzsche:

Do objetivo da ciência — Como? O objetivo último da ciência é proporcionar ao homem o máximo de prazer e o mínimo de desprazer possíveis? E se prazer e desprazer forem de tal modo entrelaçados, que quem desejar o máximo de um tenha de ter igualmente o máximo de outro [...]? (FW/GC, §12).

Nesse sentido, a ciência poderia ser caracterizada como um dos frutos do ressentimento humano em relação à própria vida, ou seja, ao tentar, de algum modo, alterar seu curso natural por meio da intervenção. Seria esta uma forma do exercício de vingança e descarga afetiva com relação à vida em si. Seria demasiado extenso expor as razões que levam Nietzsche a aproximar a ciência do ressentimento, mas basta, por ora, se ater ao fato de que a vontade de verdade tem, em última instância, o objetivo de exercer o poder sobre o natural. Esse exercício naturalmente permite ao indivíduo sentir-se de algum modo satisfeito, uma vez que ele pode afirmar, a partir daí, sua superioridade em relação ao natural, dando-lhe a falsa impressão de poderio sobre os fenômenos da natureza e de sua vida. Por essa razão, qualquer impressão de progresso, como fora mencionado anteriormente, não passa de uma simples

⁴ Amor ao destino, à vida como ela é. Aceitação e intensidade no viver sem máscaras, sem ilusões e sem ideais (FW/GC, §276). Aqui manifesta uma postura contrária ao racionalismo científico, cuja finalidade é interpretar e transformar o mundo.

ilusão que se cristaliza pelo fato de permitir ao indivíduo a sensação de superioridade e de exercício de sua potência sobre a natureza em geral. Uma vez mais Nietzsche se oporá à modernidade, afirmando a inconsistência da ideia de progresso, que compõe, juntamente dos enunciados da ciência, o que Nietzsche entenderá por conjunto de ideias modernas. Em *O Anticristo*, obra da maturidade nietzschiana, do último ano de sua produção intelectual, Nietzsche afirmará categoricamente sua oposição à noção de progresso, no sentido de um desenvolvimento teleológico da história, natural e humana, em direção a algo melhor, transformado.

A humanidade não representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo como hoje se acredita. O “progresso” é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia errada. O europeu de hoje permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença; mais desenvolvimento não significa absolutamente, por alguma necessidade, elevação, aumento, fortalecimento (AC/AC, §4).

Por este breve percurso é possível afirmar que Nietzsche opõe-se àquele projeto de modernidade, já concebido em Francis Bacon, e que se consolidara no decorrer do período moderno. A leitura nietzschiana toma como base a afirmação de que este programa filosófico corrompe a postura inicial da Filosofia, tal como vivida sobretudo entre os pré-socráticos, por elaborar uma cosmovisão na qual o homem coloca-se num patamar superior em relação a toda natureza, alegando para si o direito de intervir e manipular a natureza a seu favor, a partir de uma interpretação restrita, por vezes simplória, que não abrange questões importantes da existência humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa breve análise permite entrever que há, na obra de Bacon, elementos que Nietzsche toma como destinatários de sua crítica. Ainda que de modo seminal, a obra de Bacon antecipa em várias questões pontos fundamentais do método científico que se desenvolverá, aprimorando e acrescentando outros elementos, consolidando no método científico tal como conhecemos. É possível citar quatro aspectos principais, na obra baconiana, que são recorrentes na noção de ciência (ou pelo menos em boa parte dela) posteriormente: a) o aspecto da interpretação (observação, experimentação, mensuração), que permitem o ordenamento da natureza de modo organizado e mecânico, previsível, cujas leis

são altamente acessíveis ao observador atento e possuidor de bons recursos e métodos; b) intervenção na natureza, propiciada pelo correto entendimento da natureza. Esta, por sua vez, circunscreve os limites e amplitudes da ação humana sobre o mundo; c) constituição de um ideal de natureza, a partir das leis abstratas que se extrai da observação atenta; d) ainda que nas entrelinhas, uma constante esperança de resolução dos problemas humanos pela ciência.

Ora, esses quatro elementos são constantemente tomados por Nietzsche em sua obra, desde a juventude até a maturidade de seu pensamento. Com relação ao primeiro aspecto, da intervenção na natureza, Nietzsche considera ser pretensão a tentativa de restringir a um campo conceitual a compreensão da natureza, sobretudo porque fogem ao escopo da ciência elementos próprios à natureza humana e que dizem respeito a questões profundamente existenciais, fora da possibilidade de sistematização. A ordem que vemos na natureza, segundo Nietzsche, é uma ilusão que advém de nossa vontade de verdade.

Sobre o segundo aspecto, da intervenção da natureza, decorrente do primeiro, é um equívoco acreditar que a técnica humana será capaz de domesticar a força natural. Essa intervenção e conseqüente transformação são impossíveis, uma vez que a própria natureza interior ao homem não pode ser minimamente controlada.

O terceiro aspecto é criticado por Nietzsche pelo fato de que toda interpretação é a tentativa de imposição de uma ordem interna ao homem sobre o fluxo caótico da natureza. O que entendemos por natureza é um conceito que se encontra em nós, não fora de nós, subjetivo, jamais objetivo.

Por fim o quarto ponto refere-se ao que Nietzsche classificou como elemento cristão presente na ciência: uma visão escatológica, pela qual a redenção da vida humana futura virá do saber científico. Nietzsche opõe-se veementemente a esta visão, afirmando que ela se constitui como um ato da mais profunda doença: o indivíduo, não podendo lidar com a fragilidade da vida, projeta num mundo além (ou depois, no caso da ciência) sua redenção. Nesse sentido, a ciência pode constituir, para Nietzsche, uma das tantas perspectivas pelas quais se compreende o mundo, jamais a única.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACON, Francis. Nova Atlântida. *In: Os Pensadores*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

BACON, Francis. Novo Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. *In: Os Pensadores*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

BARBOSA, Guilherme de Lucas A.; ZATERKA, Luciana. Francis Bacon e a constituição do ideal científico moderno. *In: MOURA, Breno Arsioli; FORATO, Thaís C. de M. História das ciências, epistemologia, gênero e arte*. São Paulo: Editora UFABC, 2017.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Ressentimento e vontade: para uma fisio-psicologia do ressentimento em Nietzsche**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

MARTON, Scarlett. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtlich Werke. Kritische Studienausgabe**. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

NIETZSCHE, Friedrich. Obras incompletas. Col. **“Os Pensadores”**. Seleção de textos de Gérard Lebrun; trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

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

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Para além de bem e mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres.**

Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo. Maldição contra o cristianismo.** Trad. Paulo César

de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

Recebido em: 3 out. 2023

Aprovado em: 1 nov. 2023

