

Periódico Héstia

V.4, N.1, 2020



IV

Periódico Héstia

Periódico Héstia

(FILOSOFIA)

Editores:

Luiz Alberto Thomé Speltz Filho

Marcos Daniel Lopes

Marcos Sirineu Kondageski

Pareceristas desta edição:

Luiz Alberto Thomé Speltz Filho

Marcos Daniel Lopes

Marcos Sirineu Kondageski

V.4, N.1, 2020

Periodicidade anual

ISSN 2594-4258

Editora do Autor

Periódico publicado em www.periodicohestia.org

1. Filosofia - Periódicos

Ano de publicação desta edição: **2021**.

Endereço:

Rua Canadá, 2108

CEP 82510290

Curitiba – Paraná

Brasil

Editorial

O Periódico Héstia é uma publicação autônoma de artigos autorais de filosofia, cujas edições serão lançadas anualmente por via eletrônica. A intenção dos editores é, fundamentalmente, criar um espaço para a publicação e discussão de textos de tema livre, mas de caráter determinado. Tal caráter pode ser explicado a partir dos seguintes elementos principais: autorreferência e clareza. Os artigos do Periódico Héstia são autorreferentes na medida em que não se fundam e nem se desenvolvem com referência ou apelo a elementos exteriores à própria questão a ser enfrentada pelo pensamento, sejam eles textos de outros filósofos ou de comentadores, presentes no modo da pressuposição irrefletida ou com a finalidade de crítica e disputa. Os colaboradores compartilham a posição de que os textos da tradição filosófica podem nos ajudar a enfrentar determinado tema de reflexão, mas não são eles o próprio tema a ser enfrentado. A exigência de produção de textos autorreferentes traz consigo o dever de cuidado com a linguagem e de clareza na exposição das ideias, e afasta a falsa segurança trazida pelo uso de termos e concepções herdados da tradição e reproduzidos mecanicamente a partir de uma compreensão meramente formal. Exercitar-se na busca de produzir textos claros e genuinamente filosóficos é o nosso propósito. O resultado desse exercício de rigor é o que o leitor deve esperar encontrar nos artigos da revista.

Sumário

Do Mito e da Arte	7
Por Frei Hermógenes Harada	
Vladimir Solovióv e a Ideia de Humanidade	49
Por Robert Martins Junqueira	
Ensaio Sobre a Liberdade	82
Por Luiz Alberto Thomé Speltz Filho	



Do Mito e da Arte¹

¹ **Nota do editor (1):** este trabalho foi publicado na coletânea de textos intitulada “Iniciação à Filosofia — Exercícios, ensaios e anotações de um principiante amador”, do Frei Hermógenes Harada, em 2009. Ele sustentou boa parte das nossas conversas no decorrer de 2020, de modo que decidimos republicá-lo para que continue servindo de alimento àqueles que têm [e ainda podem sentir] algum gosto pela filosofia. Aproveitamos para agradecer ao Antonio Carlos Salas de Oliveira por ter redigitado o texto e — principalmente — por ter querido conversar a seu respeito.

Nota do Editor (2): antes de começarmos, cabe anotar aqui parte da *Introdução* escrita pelo Frei Hermógenes Harada à coletânea da qual este texto foi retirado:

“O que segue é coletânea de exercícios, ensaios e anotações que querem ser da Filosofia. Querem, mas não podem, por diletantes e amadores. Daí o título e subtítulo desse trabalho [*vide* nota anterior].

O amador é quem ama. O amante. Ocasionalmente. Não oficial nem publicamente, mas às escondidas, sorrateiramente. Por isso, aqui os ensaios e as anotações amadoras são reflexões avulsas e ocasionais. Apenas lambiscam a beira já fria do mingau quente, por não conseguirem encarar diretamente o tema quente, de modo adequado e competente, sistemático e sério. Anotações desse tipo são úteis, quem sabe, somente para quem as rabiscou, e para quem, ao lê-las, tem o mesmo tipo de complexo e paixão pela Filosofia. Complexo e paixão de busca da coisa ela mesma da Filosofia e do seu fascínio, sofridos pelo principiante e amador.

De que complexo e de que paixão se trata? Trata-se do rolo oculto no anelo de fundo da busca amadora. O que há ali, no fundo da busca amadora? Há algo como medo de pouco saber, algo como complexo do aprendiz que não é especialista, de ser apenas iniciante e diletante. Mas há também ali ao mesmo tempo algo como ímpeto de inocência ingênua de um grande desejo. Desejo e vontade de se adentrar, sim, de estar por dentro, em casa, naquilo a que a alma do amador anela, a saber, naquilo que a Filosofia lhe tem de mais próprio e fascinante, sem conhecer bem a complexidade e exigência de exatidão objetiva e informativa que o empenho e o desempenho de tal empreendimento do saber exigem. E a tudo isso se acrescenta o receio de iludir-se a si mesmo, contentando-se com o saber particular, subjetivo, trocando verdade, acuidade e clareza da teoria com paixão e sentimento. Trata-se de um humor perplexo, medroso. Humor que toma conta de todo e qualquer estudante de Filosofia que ama a Filosofia, que se lança à cata de informações, cada vez mais numerosas, asseguradas, que lhe parecem proporcionar o poder do saber dominante, documentado. E ao mesmo tempo se sente inquieto, como que tocado por outro hábito de fascínio. Fascínio e prazer de concentrar-se no pouco essencial, de afundar-se na interioridade de uma intuição da verdade originária. Intuição que por instante aparece como vislumbre, sim, altamente pessoal de uma dimensão inominável. As exposições que se seguem sofrem da ambigüidade desse humor angustiante do amador, um permanente iniciante, jamais iniciado; do estudante inacabado, sempre temeroso de estar expondo a sua ignorância. Mas há ali, simultaneamente, esperança de que, mesmo também nessa perplexidade, possa estar atuando, talvez, por menor que seja, um hábito do pensamento que busca a verdade, o toque que vislumbra o sentido do ser, operante nas diversas problemáticas tratadas nas reflexões, no desengonço e na imprecisão, característicos do trabalho de amador”.

Do Mito e da Arte

Frei Hermógenes Harada²

O título da nossa reflexão é *Mito e Arte*. A reflexão quer falar *do Mito e da Arte*. O tema é muito vasto. Por ser vasto, dificulta encaminhar a reflexão num determinado rumo. O tema *Mito e Arte*, na sua vastidão, pertence ao modo de ser da imensidão, profundidade e simplicidade da criatividade humana. Modo de ser esse, que perfaz a dimensão da experiência de fundo da existência a que pertencem Mito e Arte. É, pois, um tema que se receia abordar. Assim, a nossa primeira reflexão é *acerca* do receio e da dificuldade de nos *acercarmos* do Mito e da Arte como tema de uma reflexão.

1. Da dificuldade de se acercar do Mito e da Arte

A preposição “de” da reflexão que quer falar *do Mito e da Arte* pode significar *sobre* ou *a partir de*. *Sobre* significa *acerca* de. *Acerca* de faz soar *a cerca*. Cerca se acerca, entra na cercania da coisa ela mesma, protegendo-a no seu lugar, para que ela possa surgir, crescer e se tornar ela mesma, na determinação da sua identidade. Quando a cerca, porém, esquece a tarefa de ser guarda e proteção do que é, torna-se prisão. Fecha e enquadra a coisa que cerca. *A partir de* significa *ser a coisa ela mesma* na sua auto-identidade. Para falar a partir da coisa ela mesma é mister ser a coisa ela mesma chamada “Mito e Arte” simplesmente, “em pessoa”. Como *Mito e Arte* se referem às “coisas” do fundo do ser humano, e isto é uma coisa muito séria, a presente consideração gostaria de fugir da exigência desse tema, tentando de antemão se eximir do engajamento na causa, dizendo como entende a preposição “de” do título num sentido próprio. Para isso, usemos uma estória chinesa.

² ★ 02.10.1928 † 21.05.2009

Naquele tempo um regente, imperial, rico e poderoso, foi consultar aflito um velho mestre taoísta desdentado: “Mestre, o que devo fazer para sair de um impasse? Há tempo, comprei um filhotinho de dragão. Coloquei-o numa garrafa de jade. O dragão cresceu e ficou entalado na garrafa. Para tirá-lo, devo quebrar a garrafa. Mas ela é preciosa e é lembrança da minha falecida mãe. Mas se não a quebro, o dragão morre. O que faço?” O velho abriu a boca numa gargalhada sem dentes e lhe disse: “Meu filho, jamais coloques dragão em garrafa!”.

A comparação manca, se não considerarmos a peculiaridade da nossa situação. No nosso caso, a fala é garrafa e Mito e Arte, o dragão. Na estória, quem cresce e se entala é o dragão. Na fala sobre o Mito e a Arte, o que engrossa é a garrafa, reduzindo cada vez mais o vazio, o espaço do nada, e juntamente com o vazio minguia também o dragão. Mas filhotinho de dragão, dragão é. Por isso, por menor que ele seja, é sempre dragão, todo inteiro. Mas, se garrafa se tornar maciça, dragão morre? Não, morre garrafa, pois deixa de ser garrafa para ser uma coisa grossa. Um bloco. É que a garrafa é à mercê do vazio do espaço que forma e sustenta suas paredes. Mas, e o dragão? Transforma-se em múltiplos átomos infinitesimais e penetra em cada pedaço da ex-garrafa para ver se ali no interior de pedaços, sub-pedaços e micro-pedaços não sobrou ainda um quê de vazio, para então ali morar. Mas, e se também ali, de todo, se carecer o vazio? O dragão que ama o vazio se volatiliza e volta a ser ele mesmo, como era antes de ter-se inserido, como doador do ser da garrafa. O vazio-dragão se retrai ao próprio do seu ser, a saber, à sua imensidão, profundidade e unicidade criativa, i. é, à soltura absoluta da liberdade do seu ser. E essa soltura se chama “sim-ples”. De modo que lá onde há simplicidade há o ser da liberdade, como realidade das realizações. Como as palavras “realidade” e “realização” vêm de “res”, e *res* em latim significa *coisa*, podemos dizer: realidade-realização é *coisa*. Assim, a *coisa ela mesma* da fala acerca do Mito e da Arte enquanto livres na

soltura absoluta da sua realidade realização é a liberdade de ser, a autonomia da auto-identidade. Isso significa que a garrafa, ao tornar-se um bloco de coisa, perde a identidade e de repente se acha envolta, impregnada até ao âmago de si mesma pelo dragão que “saltou” para dentro de si, tornando-se ele mesmo na soltura da liberdade de ser, acolhendo a ex-garrafa como uma possibilidade da imensidão da generosidade-dragão. Assim, a nossa reflexão estaria salva no bojo ou, melhor, no *medium* do dragão Mito e Arte. Mas, tornar-se corpo maciço de uma reflexão séria, a ponto de se transformar numa compacta impossibilidade de uma fala que nada diz, é uma tarefa impossível, para essa nossa fala. Esta é, no fundo, tagarelice. Nem se quer uma garrafa é, pois nem se acerca nem fecha na sua indeterminação. Mas, e se a nossa fala não fosse garrafa, mas apenas uma pele, tão tênue, flexível e diáfana, pele a pele com o dragão, a crescer com ele? Para ser tal material precioso, tão fino, tão nada, a fala deveria sair da mão de quem é afeito a Mito e Arte como seu genitor... O que não é o nosso *caso*. Na impossibilidade de ser maciça a ponto de fazer o dragão “saltar” para a liberdade de si, mas também na impossibilidade de ser tão tênue, pele a pele, colada ao dragão, a presente reflexão na sua perplexidade fala de *Mito e Arte* num sentido geral, um tanto vago, que insinua uma espécie de descompromisso de quem num tal assunto apenas sabe enfileirar considerações aberrantes e a-beirantes. Aberrantes, porque andam errantes, sem bom rumo; a-beirantes, porque fica à beira, à margem do assunto, sem penetrar na tematização da essência da coisa. Nesse sentido, a proposição “de” significa *assim, mais ou menos*. Trata-se, pois, da abordagem do tema na ronda, a modo de falatório disperso ao redor de tema complexo, profundo, difícilimo de ser assimilado, por ser simples. Mito e Arte, mas também qualquer outro tema filosófico, é um caso sério, demasiadamente quente para quem é diletante na causa chamada “coisa da filosofia”. O jeito é rondar, i. é, circunvagando ao redor do tema, a modo de um gato *acerva* do mingau quente, a lamber

à beirada do assunto³. Se, descuidado, não queimar a língua e tiver sorte, saboreie talvez por pouco e tênue que seja um gosto já um tanto esfriado do tema. Em que consiste essa circuição abeirante e aberrante, no nosso caso? Consiste em considerar o tema Mito e Arte, interrogando-me a mim mesmo de que se trata quando escuto os termos “Mito” e “Arte”. Mas para que a nossa ronda abeirante não fique inteiramente sem rumo, coloquemos no centro das nossas circunvagacões um texto. Trata-se de um texto, obra do Pensamento, que faz toar uma outra obra, de Artes Plásticas, obra de van Gogh, que pintou um par de *sapatos da camponesa*. O texto se encontra em *A Origem da obra de Arte*, de Martin Heidegger:⁴

Diz Heidegger: *“Da abertura escura do interior exposto do artefato-sapato encara fixamente a canseira dos passos da labuta. No peso elementar tosco do artefato-sapato está sedimentada a tenacidade do andar lento através dos sulcos extensos e sempre iguais do campo, por sobre o qual sopra um vento cru. Sobre o couro jaz a umidade e a saciedade do chão. Debaixo das solas se arrasta a solidão do caminho do campo para o entardecer poente. No artefato-sapato pulsa o mudo apelo da terra, a silenciosa doação de si do grão maduro e o inexplicável fracasso no ermo escancarado do campo hibernar. Através desse artefato desfila o tremor temeroso da busca pela segurança do pão cotidiano, a alegria sem fala do sobreviver de novo na indigência premente, a vibração na chegada do nascimento, o frêmito na iminência da morte. À Terra pertence este artefato e ao mundo da camponesa está ele protegido. É dessa pertença protegida que surge e se firma o artefato ele mesmo para*

³ Usamos e abusamos das notas, para fazer reflexões laterais como comentários. Isto não é adequada e talvez nem seja permitido num artigo acadêmico. Mas tomamos a liberdade de fazê-lo, pois a nossa reflexão não é reta, mas um tanto “enrolada”.

⁴ Heidegger, Martin. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, mit einer Einführung von Hans-George Gadamer, Philipp Reclam jun. Stuttgart 1960, pp. 28-31.

a sua in-sistência⁵. Mas, tudo isso, talvez, nós possamos ver somente em artefato-sapato do quadro. Ao passo que a camponesa simplesmente calça sapatos. Oxalá, que esse simplesmente calçar sapatos fosse tão simples assim! Sempre que a camponesa, ao cair da tarde, sob o peso do duro cansaço, mas sadio, coloca de lado os sapatos e no lusco-fusco do amanhecer ainda escuro os retoma, ou, no dia da festa, passa por ele, a camponesa então sabe de tudo isso sem observar e sem refletir. O ser artefato do artefato está quiçá na sua serventia. Mas esta, a serventia ela mesma, repousa na plenitude do ser essencial do artefato. Nós o denominamos de confiabilidade⁶. É graças à vigência da confiabilidade que a camponesa é iniciada no apelo silencioso da Terra, é graças à vigência da confiabilidade do artefato que ela está segura e ciente do seu mundo. Mundo e Terra estão assim, ali, para a camponesa e para os que com ela estão no seu modo: apenas no artefato. Dizemos ‘apenas’ e nisso erramos, pois é somente a confiabilidade do artefato que dá, em princípio, ao Mundo simples a proteção segura e assegura à Terra a liberdade da impulsão permanente.

O ser-artefato do artefato, a confiabilidade, mantém recolhidas todas as coisas, cada vez, segundo seu modo e amplitude, em si. A serventia do artefato, no entanto, é apenas a consequência essencial da confiabilidade.

⁵ Insistência sugere substância, i. é, o *in se* da escolástica medieval. Talvez a compreensão moderna do fato como substância-bloco, pontual, seja um modo deficiente da captação da insistência concreta e viva do assentamento do mundo na terra: *hypokeimenon*.

⁶ “*Verlässlichkeit*” é a palavra do texto alemão. A tradução por confiabilidade não está bem correta. A tentativa foi de traduzir por “serenidade”, que em alemão é “*Gelassenheit*”. É que tanto na “*Verlässlichkeit*” como “*Gelassenheit*” está a palavra “*lassen*”, que significa *deixar*. Deixar, como *lassen*, sugere *deixar ser*, abandonar algo a ele mesmo, se abandonar, digamos, à serena imensidão, à serenidade, como a plenitude da quietude profunda, abissal, assentada em si. É algo como deixar ser na, e a partir da imensidão, profundidade e do vigor abissal de possibilidade inesgotável e assim tornar-se uma presença totalmente confiável, por ser plenamente consumada em si e por si, idêntica a si. “*Verlässlichkeit*” tem a conotação do “inteiramente confiável”, p. ex. num artefato que cumpre totalmente o que promete e deve ser e ao mesmo tempo ali jaz sereno, assentado e inteiro na sua identidade.

A serventia se embala na confiabilidade e seria, sem esta, nada. O artefato em particular se torna usado e desgastado: mas, ao mesmo tempo, também o uso cai no desgaste, se desfaz e se torna usual. Assim, o artefato entra na desertificação, decai à apenas artefato-coisa. Tal desertificação do artefato é o sumiço da confiabilidade. O sumiço, ao qual a coisa do uso deve, então, cada vez, a sua monótona e persistente rotina vazia, é, porém, um testemunho a mais que acena para a essência originária do artefato. A desgastada rotina usual do artefato então se impõe como o único e exclusivo modo de ser⁷ ele próprio”.

Para não haver equívoco, nesta presente reflexão, não se trata de expor os pensamentos do opúsculo *A origem da obra de Arte*, de Heidegger, nem de comentar o seu texto acima mencionado. Trata-se apenas de ter o texto como ponto de referência das nossas circunvagantes diletantes acerca do tema Mito e Arte⁸.

À primeira vista, o que aparece no quadro de van Gogh é simplesmente uma *coisa*, chamada “sapatos”. O que, porém, aparece na descrição de Heidegger do par de sapatos, pintado por van Gogh, já não é apenas uma coisa, um utensílio, mas, sim, todo um mundo, uma paisagem humana que mais tarde vamos chamar de “*existência camponesa*”. Isto significa que aquela coisa pintada por van Gogh, enquanto obra de arte, nos abre uma realidade toda própria da paisagem humana, o mundo da existência camponesa? Vamos a seguir examinar como de uma coisa como sapato, uma vez tocada

⁷ A redução de-cadente do artefato à entificação factual como sendo ele apenas uma coisa ali dada simplesmente pressupõe que, antes de algo estar ali simplesmente dado como fato, há toda uma presença viva de uma estruturação da mundidade, onde se acena uma dimensão mais profunda e subterrânea da existencialidade, lá onde “algo” como realidade humana ou vida humana ou existência se torna possível.

⁸ Embora, na reflexão, o que houver de válido tenha sido todo ele de alguma forma assimilado – de modo certamente facilitado e imperfeito – da mencionada obra de Heidegger, não o citamos cada vez de onde foi tirado.

pela Arte, pode surgir algo como paisagem da existência humana. Para isso, falemos primeiro da *coisa* chamada “*obra de Arte*”.

2. A Coisa

O título deste trabalho é *Do Mito e da Arte*. A seguir, falemos primeiramente da Arte.

O que hoje, de imediato e na maioria dos casos, entendemos, quando ouvimos as palavras “mito” e “arte”, está assinalado nos dicionários. Simplificando ao máximo essas informações, podemos dizer: mito é *narração dos tempos antiquíssimos no início da nossa civilização, onde os homens conviviam com os deuses e efetuavam atos extraordinários como heróis, em contínuo contato com a intervenção dos deuses para dominar e cultivar a Terra*. E Arte é *expressão estética de idéias, vivências e sensações*.

Mito, como narração, e Arte, como expressão estética, são produtos da realização humana. O Mito e a Arte, como produtos da realização humana, nos remetem ao homem que, através do ato de realização de si, produz *coisas* da sua causa, como narração e expressão. Temos assim o esquema, expresso no modelo sujeito → ato ← objeto, nomeadamente: *artista* → *ação criadora artística* ← *obra de arte*. Vamos chamar todo esse conjunto simplesmente de “Arte”. O conjunto esquemático sujeito-ato-objeto vale para toda e qualquer produção cultural. O que distingue em concreto a produção artística de outras produções culturais, portanto, a sua diferença, i. é, a sua identidade *enquanto produção artística*, é o que vige, impera como *caráter todo próprio* no conjunto Arte. Convenhamos chamar essa vigência toda própria de “*essência da Arte*”. O verbo “*esse*” é latim e significa *ser* (verbo). Assim, *essência* diz *ência*, i. é, a dinâmica do verbo “*esse*”, de *ser*. A dinâmica de ser não é nenhuma *coisa*. Não pode ser, pois, captada no modo como captamos coisa, isso e aquilo. Trata-se, então, *daquela* presença, *daquela* pregnância, da tonância que determina o ser da Arte ou a Arte na dinâmica de ser: o *próprio* da

Arte, ou o *evento* (*Ereignis*) da Arte⁹. Mas, se dizemos que a *essência* da Arte não pode ser captada como captamos *coisa*, referimos *essência*, de algum modo, à *coisa*. Que realidade é essa, a *coisa*, para podermos dizer que a *essência* da Arte não é nenhuma coisa?

Essa pergunta aqui já antecipada pressupõe que, dentro do conjunto Arte, focalizemos o próprio, a *essência* da Arte em primeiro lugar, *coisificada* naquela *coisa* que denominamos “*obra de Arte*”. Perguntemos, pois, que *coisa*, ou melhor, que tipo de coisa *é essa*, a *obra de Arte*?

Entrementes, para nós hoje, há coisa e coisa. Coisa usualmente é objeto. Coisa como *Objeto*, em diferentes níveis, está, de alguma forma, referida ao *projeto da ação e do saber do sujeito-homem*. Coisa como *Coisa* se refere mais a um *fato da natureza virgem*, ainda intacta da indústria humana. E, em vez de objeto e coisa, dizemos de um modo inteiramente geral “algo”. A coisa objeto e a sua coisalidade, e o fato natural, e o algo e suas coisalidades, o que é? Há algo anterior à coisa objeto (produto do homem) e à coisa fato natural (produto da natureza)? Algo comum a todas as coisas? Em alemão existem vários termos referidos ao que denominamos “coisa”, a *res*, a realidade e suas realizações: por exemplo, *etwas* (algo), *das Seiende* (o ente), *das Sein* (o Ser)¹⁰, *der Gegenstand* (objeto), *das Objekt* (objeto), e principalmente *das Ding* (coisa) e *die Sache* (coisa).

O ponto nevrálgico a observar aqui está nisso: nós usualmente pensamos que esses termos indicam *coisa* no sentido *desse* ente ou *daquele* ente. Sem dúvida, os termos mencionados o fazem, mas ao mesmo tempo, obliquamente nos remetem *ao modo de ser da “classe” da coisalidade, a que pertencem os entes, esses ou aqueles entes*. De que

⁹ Informações sobre o *evento*, o *acontecer*, *Ereignis*, *ereignen*, em alemão, cfr. Inwood, Michel, *Dicionário Heidegger*, Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro 1944, p.2.

¹⁰ O ente (*das Seiende*) e o ser (*das Sein*) são termos que dizem tudo e nada, indicando a imensa, profunda e a mais criativa questão do sentido do ser. Assim sendo, pode indicar o significado, o mais abstrato e geral e, ao mesmo tempo, o mais concreto, singular, denso e universal de toda a realidade das realidades.

se trata, pois? Tentemos dizer de que se trata, através de uma explicação. Com “*algo*” posso predicar tudo, até mesmo o nada. Esse tipo de “classificação” contém sob a extensão da sua coisalidade todas as “coisas”, mas sem nenhum conteúdo, a não ser o de “ser um quê”, totalmente indeterminado, abstrato e geral. “*Objeto*” já é uma classificação da coisalidade que subsume sob a sua extensão as “coisas feitas pelo Homem”¹¹. À coisalidade da classe “*Coisa*” pertencem primeiramente as “coisas produzidas pela natureza”, mas também os objetos acima mencionados¹². O ente e o ser indicam “as coisas” numa indeterminação ou num modo inteiramente vazio de conteúdo ou preñhe de possibilidades concretas de conteúdo. Isso em português. Como acima mencionamos, em alemão, além de *etwas* (algo), *Objekt* (objeto) e *Sache* (coisa), temos *Gegenstand* (objeto) e *Ding* (coisa). Aliás, em português popular do Brasil, temos, p. ex., troço, trem. Quando entram em cena termos do uso popular, a gente fica um tanto “abalado”, pois nos soam tão concretos e vivos, de tal modo que se tem a sensação de se ter a coisa, ela mesma, diante da gente, e no entanto, quando se pergunta de que se trata, nada dizem, a não ser um vago indeterminado “algo”, embora diferente do algo, pois é vago e indeterminado a modo todo e bem concreto. Sem muita precisão nem certeza, possamos talvez dizer que o termo alemão “*Objekt*” indica as “coisas” que são casos na coisalidade das ciências naturais na sua formalidade abstrata; ao passo que “*Gegenstand*” se refere às “coisas” consideradas de modo menos formal e abstrato, e tomadas das considerações mais abrangentes, estendidas sobre todas as coisas, numa captação mais imediata da vida; “*Ding*” também indicaria “coisas” no sentido parecido com “*Gegenstand*”, mas mais referida às “coisas” produzidas pelo Homem, “coisas” que se aproximam do modo de ser de uma obra artesanal, feita à “mão”¹³; e “*Sache*”, a coisa

¹¹ Mas “objeto” pode, também, ser usado com a mesma função de “algo”.

¹² Mas “coisa” aqui pode ser, também, um termo usado com a mesma função de “algo”.

¹³ Cfr. nota 18. Aqui, trata-se de artefato cuja densidade de ser não é a de um simples utensílio.

no sentido de causa, entendida talvez como aquilo que atinge o âmago do interesse, como “a coisa ela mesma”. “*Sache*” possui o mesmo radical de *Sage* (do verbo “*sagen*” = dizer, falar), e significa também saga, lenda, narrativa heróica, *mito*, indicando as “coisas” todo próprias, referidas à tradição antiga, primitiva e originária no início da História.

É necessário não esquecer que essas palavras indicam grupos de coisas, mas que, em indicando coisas, conotam “*tipos* de coisas”, ou a *tipicidade dos modos de ser das coisas*, i. é, o cunho, o caráter próprio de ser. É o que acima denominamos de “coisalidade”. São portanto cada vez conceitos classificatórios dos diversos modos de ser das coisas. Só que, quando se trata de *modo de ser*, não é de precisão a gente chamar esses termos de “classificatórios”. Pois *classe* indica *região*, área, setor de um modo de ser, mas não tematiza *o modo de ser característico de cada modo de ser*. É que *ser* indica não isso ou aquilo, mesmo que isso ou aquilo seja região, classe, grupo de coisas, mas, sim, o “*que*” *impregna as coisas de todo*, de “*cabo-a-rabo*” *plena e completamente*, de tal maneira que se identifica inteiramente com isso e aquilo, com a coisa, e no entanto não se iguala a ela. Por isso, aqui, em vez de “classe”, usemos a palavra “horizonte”. Assim, *algo*, *objeto*, *coisa*, vulgo *troço*, *trem*, em alemão, *etwas*, *Objekt*, *Gegenstand*, *Ding* e *Sache* são *horizontes*, *totalidades* dos entes de um certo modo de ser, no seu todo, na sua coisalidade. Mas, então, o que é *Horizonte*? De modo bastante imperfeito e desajeitado, podemos talvez dizer que Horizonte é “espaço” de abertura, a partir e dentro da qual as coisas vêm ao encontro e de encontro a nós, se nos apresentam, i. é, aparecem numa certa, cada vez diferenciada, determinação de ser. Quanto menor a determinação na sua diferenciação, quanto mais geral a determinação, tanto mais vagos, indeterminados, vazios de conteúdo se nos apresentam os entes que aparecem a partir de e em um horizonte. É o caso do horizonte “algo” e os seus entes. Assim, entre *algo*, *objeto* e *coisa*, em alemão, entre *etwas*, *Objekt*, *Gegenstand*, *Ding* e *Sache* há uma espécie de “escalação”, de adensamento “qualificativo” na determinação diferencial dos horizontes. E isto de tal modo que, na medida desse adensamento

horizontal, a identificação ou a coincidência entre horizonte e os seus entes se intensifica. Assim, no caso da “*coisa ela mesma*”, em alemão *Sache*, o horizonte não é propriamente “espaço” dentro do qual se acham os entes, mas o horizonte se torna por assim dizer a dinâmica da estruturação da presença do ente ele mesmo no que há de próprio. Em vez de “horizonte”, podemos também usar com maior concreção e propriedade a palavra “mundo” (*Welt*), na acepção do uso quando dizemos “isso contém todo um *mundo* de implicâncias”. Só que, se usamos o termo “mundo” em vez de “horizonte”, pode acontecer que, no caso do horizonte *algo*, haja o mínimo ou nada de implicâncias, a tal ponto de a *mundidade* se “apresentar” como um “*espaço vazio*” e ali dentro o ente, ao passo que, no *Ding*, as estruturas e texturas das implicâncias, constitutivas da *mundidade*, se tornam bem complexas e densas, e, na *Sache*, se adensam, a ponto de aqui, se não tivermos boa sensibilidade própria de captação, a *mundidade* se apresentar como o oposto do horizonte *algo* (= *espaço vazio*), a saber, como um *bloco maciço* ali ocorrente em si. No entanto, se conseguirmos ver bem, o que parece um bloco maciço, na realidade, é como o sumo, a concentração de todas as estruturas e implicâncias de um mundo numa coesão plena, densa, a tal ponto que essa auto-identidade de concentração monadológica inclui todos os mundos, digamos numa única singular perfilação do abismo insondável de ser. É provavelmente o caso da obra de Arte. Assim é radicalmente diferente um bloco de cimento maciço opaco na sua coisalidade de ocorrer e a presença de uma obra de Arte na mundidade da sua densidade de ser. No entanto, pode-se dar em nós uma espécie de miopia, em relação à clareira do *horizonte* ou do *mundo* na sua *mundidade*. Nessa miopia, vemos tudo como coisas-bloco, uma ao lado da outra. Trata-se de uma impostação do nosso “ver”. Esse “ver”, ao ver os entes, inclusive a nós mesmos, vê tudo como essa “coisa” maciça, esse bloco em si, e o faz sem nenhuma referência às estruturas e às texturas das estruturas do ente na sua mundidade, portanto apenas como isto e aquilo isolado ou ilhado em si. E isso de tal modo que a mútua relação entre os entes se estabelece a partir de

fora, como relações acidentais que não dizem respeito à interioridade da coisa. Dito de outro modo, esse ver não vê a coisa na sua essência. E quem é o agente dessa impositação e dessa mútua relação entre os entes, que cria concatenações entre os entes-bloco? O sujeito homem que está “dentro” do horizonte, p. ex., acima mencionado de *algo* (*etwas*) ou *objeto* (*Objekt*), a partir e dentro do qual capta o ente como ente-bloco, inclusive a si, portanto, como este sujeito¹⁴ (ou este grupo, este conjunto nós, vós, eles, elas como bloco), no qual reside um centro, um núcleo “espiritual” *eu*¹⁵. Assim, nessa impositação, o que captamos da “coisa” ela mesma depende, em última instância, do interesse do sujeito que “vê” esta coisa, aquela coisa, este grupo de coisas conforme a perspectiva do interesse do “eu”. O horizonte, o mundo na sua mundidade, se transforma no interesse, entendido como instância do eu subjetivo. Este se separa do ente que aparece como realidade em si objetiva diante dele e os atos do sujeito se tornam fio de ligação entre o objeto e o sujeito. *Nessa impositação*, o que denominamos obra de arte é uma coisa, produto da atuação do Homem, enquanto expressão do seu interesse subjetivo denominado “interesse artístico-estético”. O que comanda e dá o caráter todo próprio denominado “artístico-estético” é o interesse subjetivo do sujeito-homem. Por ser expressão do sujeito-homem, para compreender a obra de arte é necessário conhecer no sujeito artista coisas como hereditariedade físico-anímica, as suas experiências, suas idéias e vivências, as influências recebidas do meio ambiente sócio-cultural, sócio-econômico etc., expressas e exteriorizadas no produto-obra de Arte, tendo como meios dessa exteriorização diversos materiais, conforme as modalidades da expressão artística

¹⁴ *Sujeito*, aqui, embora diferenciado do *objeto*, no fundo participa da mesma *coisalidade*. A diferença de ser entre *sujeito* e *objeto* é encoberta debaixo de uma compreensão prefixada do ser, comum a dois, de modo que o próprio *sujeito* (Homem) é considerado como um *caso* do objeto.

¹⁵ Se *eu*, aqui, é entendido como *eu empírico* ou como *eu transcendental*, no fundo parece não haver muita diferença no que se refere ao sentido do ser dominante no horizonte *algo* ou *objeto*.

como, p. ex., na música, literatura, nas artes plásticas, no teatro, cinema etc., etc.

Recordemos. Acima dissemos que a *essência* da Arte não é nenhuma coisa. Por isso não pode ser captada como usualmente captamos as coisas. Mas, observando que há coisa e coisa, diferentes “tipos” de horizontes na sua coisalidade, tentamos ver que os termos “*algo*”, “*objeto*” e “*coisa*”, em alemão, “*etwas*”, “*Objekt*”, “*Gegenstand*”, “*Ding*” e “*Sache*”, não indicam direta e propriamente isso ou aquilo, mas sim *horizonte*, *mundo* ou, melhor, *mundidade* dos mundos. Com isso, começamos a ver em concreto que é necessário “olhar” a *essência* de modo diferente do modo usual de ver isso ou aquilo. Começamos assim a perceber que a *essência* da Arte, a saber, do conjunto *artista* (sujeito) → *ação criadora* (ato) ← *obra de arte* (objeto) é, por assim dizer, envolvida no seu todo pela dinâmica da abertura da possibilidade de ser que denominamos “horizonte” ou, melhor, “mundo”. E, no entanto, apesar de sabermos de tudo isso, ao falarmos da “*essência*” da Arte, nos inclinamos a colocar a presença da *essência* na obra de arte. Mas quando falamos da *essência* da Arte como presença de uma dinâmica de ser, que envolve tanto o artista, a ação criadora, como a obra de arte, portanto, como *inter-esse*, i. é, como o *medium* no qual se acha o todo do conjunto Arte, nos inclinamos a colocar o *inter-esse* dentro do sujeito-artista, como uma realidade subjetiva existente nele e dizemos: a obra de Arte depende do interesse, daquilo que é o interior do sujeito, i. é, do agente da produção da obra de Arte.

3. O Interesse

O que acima denominamos de “interesse”, se o olharmos bem, não é nem subjetivo nem objetivo. Pois, os adjetivos “subjetivo” e “objetivo” se referem ao sujeito homem (*subjetivo*) e à coisa-objeto (*objetivo*) como entes-bloco, *algo*, como um *quê* em si. Pois, o interesse, considerado na Arte, i. é, no conjunto *artista-ato criativo-obra de arte*, é o que acima denominamos de “*essência*”.

Interesse se lê inter-esse. *Inter* se pode interpretar ora como *entre*, mas também como *dentro*. O *dentro*, porém, do *inter* não é dentro de uma coisa-bloco, mas sim dentro do “entre-meio”, no *medium*. O nosso problema é que sempre ainda representamos o *medium* como um bloco liquidificado ou rarefeito, a modo de um espaço vazio, semi-vazio, ou cheio de uma substância sublimada etérea, e não como a *dinâmica de estruturação do vir-a-ser-mundo*, como acontece, p. ex., no *medium* denominado “musicalidade”.

Aqui, a tonância impregna toda a sinfonia a se “estruturar” em e como mil e mil diferentes composições e constelações de composições, cujos elementos constitutivos não são átomos-blocos, mas sim concreções de modalidades e modulações tonais em percussões e repercussões. Esse conjunto, essa *syn-phônica*, ora se abre, ora se fecha, na expansão e no recolhimento sucessivos e simultâneos, cada vez todo, de todo, no movimento vivo e concreto de determinações em infindas possibilidades de repetições moduladas. Esse “*estar no*”, esse “*ser-em*” é o *inter-esse*. Essa maneira de “descrever” parece só se referir à obra, aqui à execução. Mas para que haja execução da sinfonia temos a partitura da música, os compositores e tudo quanto a eles se refere enquanto compositores e músicos, diversos instrumentos; os membros da orquestra, maestro e os instrumentistas, o coro e seus componentes, a sala de concerto, os ouvintes; tanto o maestro como os componentes da orquestra, os próprios instrumentos que foram artesanalmente confeccionados; o sistema de microfones, o sistema de gravação da música, da sua transmissão no rádio e televisão etc. Tentemos ter tudo isso presente bem concretamente, quando aqui dizemos de modo esquemático e formal: *o conjunto artista-ato de produção artística da obra de arte*. E isso não como fila ou amontoado de entes ajuntados e enfileirados como entes-bloco, um ao lado do outro, mas na dinâmica do seu tornar-se, consumir-se em diversos e variados modos de ser em concreção, que, no seu todo e em cada momento da dinâmica de expansão e do recolhimento, está impregnado da “causa” ou, melhor, do mesmo “princípio”, da mesmidade no ser, formando todo um *mundo* no seu

ser. A esse *movimento* denominamos “realizações” ou “estruturações da realidade e realidade das estruturações”.

Para perceber como o *inter-esse* é o que possibilita, faz surgir, sustenta tanto a obra de Arte como o artista e sua ação criadora, vamos dar um exemplo, já usado numa outra ocasião, num outro artigo¹⁶. Esse exemplo, mais do que o exemplo anterior, tenta conduzir a consideração do *interesse* do “setor” subjetivo, dentro do sujeito-eu, para o inter-esse “anterior” e mais “fundamental”, a partir e dentro do qual se constituem tanto o sujeito como o objeto¹⁷ de uma determinada ação. Um artista. Digamos um organista. Toca fuga de Bach. O livro com as notas musicais diante de si. Os dedos transmitem a leitura das notas ao órgão. Dali surge a fuga. E o organista ouve a fuga produzida. Posso considerar a produção da música como uma sucessão linear de causa e efeito: o livro de notas musicais, o olho-leitura, o movimento dos dedos, o órgão, o som, o ouvido-ausculta. Vamos suspender essa consideração que enfoca o aspecto produtivo causal da fuga. Examinemos o fenômeno de imediato, diretamente: um homem debruçado sobre o órgão. Todo o seu ser é concentração. Para onde se concentra o seu ser? Para a produção da fuga? Para pôr em obra as normas técnicas da execução musical? Digamos que o nosso organista domina a técnica de execução. Os dedos obedecem espontaneamente aos mínimos detalhes do seu comando. O movimento do dedilhado lhe flui do querer sem resistência, de tal sorte que o organista não precisa mais se concentrar na execução.

Mas, então, para onde se recolhe o vigor da sua concentração? *Para a ausculta*. Ele é todo ouvido na concentração. Mas para a ausculta de quê? Para a ausculta da fuga de Bach que sai dos tubos

¹⁶ Harada, Hermógenes. *Reflexões de quem não sabe o que é oração*, in: coleção de artigos de vários autores, no livro intitulado *A oração no mundo secular*, 2ª ed., Vozes, Petrópolis, 1972.

¹⁷ Se não ficarmos atentos, podemos estar entendendo tanto *sujeito* como *objeto* como uma determinada coisa-bloco. Aqui devemos entender cada vez, tanto *sujeito* como *objeto*, como *mundo* na sua complexa textura na dinâmica das suas implicações.

sonoros do instrumento-órgão? Certamente o organista ouve a fuga de Bach como música por ele produzida através do instrumento. Mas esse ouvir, assim explicado, não coincide com a ausculta aberta no recolhimento da concentração. Pois ele, ao ouvir a música produzida, percebe nela, por exemplo, a ausência do vigor, do colorido, do frescor, sente como a sua música não tem ressonância, não se sustenta, não se liberta para o júbilo da festa, não consegue dizer a profundidade da dor, não vibra, não tona, não saltita. Com outras palavras, o artista percebe que a sua fuga não “está no ponto”. Por conseguinte, o organista, ao ouvir a música produzida, mede-a simultaneamente a partir de... Mas a partir de quê? Onde está, em que consiste esta medida, o “ponto” da plenitude? A nossa representação objetiva dessa medida no interior do artista. Mas onde está? O que é essa interioridade? A pergunta não tem resposta, pois a interioridade não está no espaço-onde extensional “físico”, “anímico” nem “espiritual”. Antes, é ela a fonte, a nascividade do *tempo e espaço da ressonância toda própria, da musicalidade das músicas, do mundo da música*. Em outras palavras, a pergunta-onde e a sua resposta, por operarem a partir e dentro do espaço objetivado da representação, *algo* ou *objeto*, estão “fora” da dimensão da interioridade aqui em questão. Mas o que é essa interioridade? Essa interioridade está na obra de Arte? Na ação criadora da execução da obra? No artista? Ela está em toda a parte. É o inter-esse que impregna, penetra todos os poros, todos os momentos do conjunto Arte, artista, ação criadora e obra de Arte e tudo que se refere à Arte em diversas implicações, como prolongamento de estruturas do mundo da música. E isto desde a ausculta, a mais pura e sublime de um artista inteiramente doado à limpidez da criatividade da Música-Arte, até mesmo às implicações já bastante desfocadas e desafinadas da venda e do lucro, provenientes do comércio dos produtos de Arte. Essa interioridade não é nem dentro nem fora, mas, sim, um “*ser em*” como vigência de uma presença onipresente, em cada momento do conjunto, a fazer surgir, crescer e se consumir a percussão e a

repercussão da *realização e realizações da realidade: a musicalidade, o ser da música, o inter-esse do mundo-Música*.

Essa vigência se chama “essência”. Portanto, observemos “onde” se “localiza” o que acima denominamos “essência”, o *inter-médio* in-pregnante, onipresente em todos os momentos, em todas as articulações, em todos os movimentos estruturantes do todo, envolvendo, inundando e irrigando tanto o artista, como a ação criadora, como também e principalmente a obra de Arte. E perguntemos o que é, quem é esse *inter-esse*?

4. Existência

Quem é, pois, esse *inter-esse*? É o próprio homem. Apenas, em assim respondendo, sempre de novo representamos o interesse como algo no ou do homem. Algo que vem dele, que nele está. Mas que o homem, ele mesmo, seja o *inter-esse*, isso nos é um tanto estranho. O mais óbvio aqui é, “instintivamente”, localizar o *inter-esse*, p. ex., da musicalidade no *interior* do *homem*, na sua “*interioridade*”. Quando, porém, dizemos *ser* ou *essência*, pensamos-la no *interior* do *objeto* ou da *coisa*. Esse *dentro* de “mim” como do ente homem e esse *dentro* do objeto como do ente extra-humano, portanto esse *inter-esse*, ele não está nem *dentro* nem *fora* do ente homem, pois não se trata de local físico-material. Sabemos disso muito bem, mas... na perplexidade, tornamos a localizá-lo na *sensibilidade humana*, na *alma*, no *espírito*, se é que não o colocamos simplesmente numa determinada parte do *cérebro*, na reação dos nossos *nervos* aos estímulos, provenientes do ambiente que nos circundam.

Entrementes, quando pomos o *inter-esse*, a *essência*, na sensibilidade humana, na *alma*, no *espírito*, no *cérebro*, na reação dos nervos etc., etc., não o estamos propriamente percebendo, não o estamos vendo a ele mesmo, pura e diretamente, mas sim o estamos reduzindo a objeto de um outro horizonte, que lhe é alheio no sentido do seu ser. Sem depender de todas as nossas colocações e anterior a

elas, pode-se, p. ex., na situação acima mencionada do organista que executa a fuga de Bach, ou na execução sinfônica da orquestra, perceber nitidamente uma *presença*, uma *vigência*, um *ser* (dinâmica do verbo) que se nos apresenta como ele mesmo, todo próprio e nada mais, impregnando o conjunto todo, e cada um dos seus componentes e sub-componentes, sustentando-o, vivificando-o, fazendo-o perfilar seu próprio ser. A pregnância dessa presença aparece como atmosfera, *medium* que o envolve e o perpassa como tonância, como colorido de fundo, dando ao todo e a seus componentes *um caráter todo próprio de ser*. E ao mesmo tempo em que assim se estende por sobre e através de toda a dimensão do conjunto, na largura, na altura e na profundidade de suas perspectivas, concretase de modo intenso, como que a convergir num centro, na obra que surge, como fruto da ação criadora. Assim, a essência, o ser da Arte, aparece na plasticidade e na concreta singularidade da obra de Arte. Mas como é que colocamos *dentro*, na interioridade do homem artista, a causa de todo esse conjunto sintetizado na obra de Arte? O que significa, de que se trata, portanto, quando usamos o termo “interioridade”, ao querer ver “dentro” do homem artista na sua ação criadora, e *dentro* da obra de arte o que denominamos de “inter-esse”, como *essência*, que envolve o conjunto Arte, toda e inteiramente, interesse que é o próprio homem?

Talvez esse tipo de localização da essência como interioridade ou interesse no sujeito-artista, e dentro da obra de Arte, como núcleo oculto sob as aparências de cor, volume, forma etc., seja uma espécie de projeção coisificada da *experiência viva* que fazemos, “em” nós e “na” coisa chamada obra de Arte, quando a essência da Arte nos pega.

O que é e como é essa experiência que nos afeta como essência da Arte? Talvez possamos qualificar o *quê* e o *como* dessa experiência como um caráter todo especial, presente no conjunto Arte, a saber, uma espécie de *densidade*, de *intensidade na pregnância de ser*. Essa *densidade de ser* aparece no assentamento que uma obra de

Arte tem na mundidade do seu próprio ser. É, pois, tão marcante a diferença existente na “densidade” da mundidade, p. ex., nos sapatos da camponesa da obra de van Gogh e na mundidade do artefato-sapato, fabricado em série ou mesmo artesanalmente. Aqui numa obra de pintura do quilate de van Gogh, dizer que ela é “algo” ou “objeto” não diz nada. Nesse tipo de horizonte “algo” ou “objeto”, jamais aparece a *mundidade* própria da singularidade uni-versal da obra de Arte. O termo alemão “*Ding*”, p. ex., parece indicar melhor e com mais precisão a *coisalidade* de uma tal densidade da mundidade¹⁸.

Aqui, na obra de arte, não há nada de indiferente, neutro, de indeterminado, vão, não há generalidade nem generalização. Ela é toda ela própria, sem ser um caso individual ou particular de uma série de “coisas” de uma classe, é universal-concreto no sentido de concentração e densidade no uno, como único, contendo em si a medida optimal de tudo quanto quer participar de tal singularidade universal. E isso de tal modo que ela cria um estilo e pode fundar uma escola de Arte.

O marcante da diferença não está aqui propriamente nem na celebridade, nem na utilidade, nem na excelência de venda etc., mas, sim, naquele caráter todo próprio da Arte que, conforme as explicações dadas pelas teorias estéticas, chamamos de “belo”, “estético”, “sublime”, “nobre”, para encobrir a nossa impossibilidade de dizê-lo, embora o possamos ver nitidamente.

A acima mencionada intensidade da pregnância de ser aparece também no artista, quando observamos o seu modo de ser na profissão artista. E é possível ele, como sujeito-homem, ser de uma moralidade duvidosa, ser egoísta, ser viciado no álcool, mas quando se trata do seu *métier* artístico, sua vida possui sinceridade,

¹⁸ Cfr. Heidegger, Martin. *Das Ding*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Gunter Neske Pfullingen, 1954, pp. 163-181. *Ding* diz mais do que um objeto manufaturado artesanalmente, se entendo a manufatura artesanal a partir da fabricação de um utensílio. Por *Ding* deve-se entender uma obra, na qual está presente o perfilar-se coeso de todo um mundo da existência humana.

honradez e pureza toda própria, intensidade de engajamento e compromisso todo próprio com a “coisa” da Arte. Aqui, para além ou, melhor, aquém da sua intenção moral ou sinceridade, se dá uma “autenticidade” que não é um dado espontâneo a modo de um produto da Natureza, mas, sim, *dom de um árduo e generoso trabalho*¹⁹, que nasce e cresce e se consoma como *História*. E isso aparece principalmente no seu trabalho “artesanal”²⁰, de compromisso corpo a corpo com a obra. Toda a sua vida está como que doada à obra, a ponto de não se poder saber se é o artista que perfaz a obra ou a obra que perfaz o artista. É nesse sentido que, embora dois entes fisicamente separados como *algo*, como *objetos*, enquanto artista (existência artística) e enquanto obra (essência artística), artista e obra são *um* na presença criadora. E isso a tal ponto de podermos afirmar que quanto mais obra na sua grandeza e singularidade específico-universal como Arte, tanto mais anônimas²¹ são as obras. É por isso que mesmo quando o autor de uma obra prima é conhecido, o nome do artista recebe o esplendor e a notoriedade da obra e não a obra, do artista²².

Repetindo, aqui o dentro do homem, a sua interioridade, é o que acima enunciámos como sendo *toda a vida, a vida inteira doada à obra*. Mas de que se trata aqui quando dizemos *toda a vida, a vida inteira deste ente chamado “homem”*? Seus afazeres, compromissos, atitudes, os fatos da sua passagem no espaço e tempo do globo terrestre, seus ideais e projetos? De alguma forma tudo isso também, entretanto mais do que tudo isso. Em que sentido *mais*? Não quantitativamente nem “qualitativamente”..., mas *existencialmente*. Vida, aqui, na vida

¹⁹ Cfr. a compreensão antiga dos termos *ars* e *téchne*, abaixo, no nº 5, Arte e Mito.

²⁰ Artesanal, aqui, significa antes um modo de ser e trabalhar do que propriamente o estilo de confecção.

²¹ Anonimidade, aqui, não precisa ser no sentido estrito de desconhecermos totalmente o autor. Pode também significar que o autor, enquanto sujeito e agente do produto, não im-porta.

²² Lá, porém, onde se dá a badalação estética, a “obra” é valorizada pela celebridade do autor.

artística, significa *existência*. Temos assim as expressões: *existência artística*, existência religiosa, existência humanitária etc. Trata-se de um modo de ser (humano) que advém ao homem e determina de modo próprio todo o seu viver, em todas as suas implicâncias, a ponto de aqui desaparecer toda e qualquer neutralidade indiferente e geral de uma consideração panorâmica, padronizante do ser-homem. O ser-homem aqui, como *existência*, se aperta na finitude da estreiteza do historiar-se de si mesmo, toda a possibilidade de ser se torna única²³. Nada aqui é feito, simplesmente dado, mas cada qual com todas as coisas implícitas no seu ser *tem que ser, tem que se tornar*, a partir de e dentro de si mesmo, como que na ausculta atenta do toque por e para ser que lhe possa advir, não dele, e também não do *outro constituído* como um ente dentro do âmbito da sua possibilidade, mas de um salto primeiro e único para dentro da espera do inesperado e para dentro do impossível início. Impossível, porque não está ali dado de *antemão* na existência como algo já ocorrente, mas deve saltar como dom de um labutar constante, fiel e cordial, como eclosão, crescimento e consumação de todo um novo mundo. E essa abertura para a impossibilidade possível é a ex-sistência, a pre-sença, em alemão *Da-sein*²⁴. *Da-sein* é a essência da Arte. Arte só é possível ser compreendida, portanto, como e na existência artística, no pensar o seu ser em sendo, em *da-seind* no *inter-esse*, na essência da Arte.

Isso significa que o *modo de ser* caracterizado como *densidade da pregnância de ser* para indicar o modo de ser todo próprio do ser-

²³ O único ou singular, aqui, não é igual ao individual ou ao particular, oposto ao geral, mas densidade de convergir para o uno, uni-versal.

²⁴ *Da-sein*, traduzido, na versão do *Ser e Tempo* da Editora Vozes, por *Pré-sença* é mais apropriado aqui para a nossa reflexão do que *Existência*. Pois *existência*, além de conotar de um lado a acepção tradicional da *existência* como ocorrência, por outro lado traz insinuação de que se trata de um modo de ser *a la* Subjetividade Transcendental, embora mais concreta e elementar do que a de Husserl. Nós usamos o termo alemão “*Dasein*”. Só que *Dasein* pode nos levar a imprecisão de o entendermos como sendo, de alguma forma, ôntico-antropológico. Cfr. Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*, parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988. Nas notas explicativas, verbete “Pre-sença = *Dasein*. p. 309.

humano, agora denominado “existência” ou “*Da-sein*” é o que antes, no capítulo 2 e 3, percebíamos como essência e inter-esse, e que se projetava “materialmente” como que localizado na interioridade do homem ou no fundo da obra de Arte. Toda e qualquer obra de Arte, se é realmente uma obra de Arte, toda e qualquer vida humana inteiramente doada à Arte e toda e qualquer ação feita enquanto doação à Arte no trabalho de criação da obra de arte nos conduz para dentro do modo de ser do ser próprio do Homem, para dentro da existência ou do *Dasein*, para dentro do seu mundo. Não só nos conduz para o país da imensidão, profundidade e densidade do fundo do ser-humano, mas também o revela, traz à luz na perfilação singular e única desse modo de ser, na obra de Arte.

Tudo isso nos leva à constatação de que *a Arte na sua essência só pode ser compreendida a partir dela mesma, dentro do medium, do inter-esse dela mesma como o modo de ser da imensidão, profundidade e criatividade da vida humana, portanto, como existência ou Dasein e nada mais.* É, pois, necessário que ela fale, que deixemos que ela venha a se manifestar, que a deixemos ser ela, a coisa ela mesma. Mas, basta só isso? Na Arte há tantos aspectos, tantas perspectivas, tantos pontos de vista a serem considerados!?... Não a deveríamos enfocar sob o aspecto psicológico, sociológico, sob o ponto de vista da crítica da arte, examinar a historiografia da arte, as influências das diferentes épocas, estilos, escolas, biografias dos autores, as suas peculiaridades no uso do pincel, na escolha das cores etc., a sua vida particular e íntima, os seus amigos, seus parentes, vícios e virtudes, suas idéias filosóficas, religiosas, políticas etc., etc.? Tudo isso é necessário levar em consideração, pois o que acima foi dito como existência, como *Da-sein* artístico, não é propriamente um aspecto ao lado de todos esses aspectos, certamente importante e principal; não é jamais *também* um aspecto. Existência, *Da-sein* ou *Pre-sença* impregna e subsume todos esses aspectos ao destinar-se como se perfazer História na apropriação do seu viver. Esse levar em conta os aspectos acima mencionados, *não como* critérios de abordagem da Arte, mas, sim, como elementos subsumidos pela *existência artística*, é deixar ser arte

ela mesma e não a colocar sob a mira proveniente de um outro “horizonte” que não seja o dela. Deixar a essência da Arte ser ela mesma significa um ingente esforço de continuamente não a deixar des-locar-se para dentro de uma dimensão, de um inter-esse que não seja o dela e que não venha dela mesma. E se constatamos a enxurrada de pontos de vista, a partir e dentro dos quais é mirada a Arte, então, ao estar dentro de e no prospecto desses interesses, não considerar esses pontos de vista como explicações e esclarecimentos da essência da Arte, mas antes considerar tudo isso como possíveis vicissitudes da própria Arte como *existência* artística, portanto, como *historiar-se do destino da possibilidade radical da existência humana*; e tentar interpretar, não através dos pontos de vista e por meio deles a essência da Arte, mas, pelo contrário, mirar todos esses esquecimentos, encurtamentos da essência da Arte, a partir do límpido toque da coisa ela mesma chamada “Arte”; e examinar em todas essas defasagens, em todos esses deslocamentos da essência da arte, se não há de algum modo também ali eco longínquo ou repercussão tênue e quase imperceptível da vigência da Arte. Pois se Arte é como dragão da nossa estória, ela penetra em todos os recantos da garrafa, por mais bruta e grossa que ela tenha ficado, para ver se não restou ali, em qualquer canto, ainda um vazio de caixa de ressonância, que repercute o toque-dragão. Pois a Arte é tão dragão, que, se uma vez solta na sua liberdade de ser, é capaz de fazer “artes” com todo esse esquecimento da essência da Arte; é capaz de fazer sucatas e “pedaços” descartados de todo e qualquer sentido do ser uma obra de arte na medida em que traz à “luz”, na inominável e inaudita desolação do sentido do ser e da sua perda, um vislumbre do abismo que se oculta sob a insensível e opaca superfície de tal desolação... Talvez seja isso que esteja expresso na primeira fase da *Confissão criativa*, de Paul Klee, quando diz: “*Arte não reproduz o visível, mas faz visível*”²⁵.

²⁵ *Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar.* Klee, Paul. *Schöpferische Konfession*, em: *Das bildnerische Denken, Schriften zur Form und Gestaltungslehre, herausgegeben und bearbeitet von Jürg Spiller*, 2ª edição, Schönbach & Co. Verlag,

5. Arte e Mito

O nosso tema é Mito e Arte. Mito, como se entende usualmente, é narração acerca dos heróis e mistérios da mais longínqua Antiguidade. Outrora, no antanho da nossa civilização européia-ocidental, a arte se dizia em latim *ars*, e em grego *téchne*. Arte, como *ars*, *téchne*, indica em concreto a habilidade, o poder de quem pode e *sabe* fazer. Mas essa acepção da Arte não é tanto agir como fazer²⁶, mas, sim, um fazer-se, um perfazer-se em se saber poder²⁷. No Nordeste, p. ex., no interior do Ceará, ao se apreciar alguém que faz bem o que é seu, na fidelidade e alegria, na aptidão do conhecimento perfeito do seu *métier*, se diz: ele é um *artista*. Artista nesse sentido não tem a conotação *estética*²⁸, mas, sim, de alguém que pode o que sabe e sabe o que pode e está bem assentado, integrado na finitude, na determinação concreta do seu ser, ao executar seu trabalho. Assim, o que hoje entendemos como habilidade de produção de um fazer, no modo de manufatura, o que na Arte muitos artistas chamam de técnica, pode *esconder* uma acepção do que acima chamamos de “existência” ou “*Dasein*” na sua densidade, quando o trabalho artesanal se transforma no exercício da uma existência e cunha a pessoa, como perfil da existência humana. Aqui surge uma diferença que muitas vezes não é possível ver, sem mais nem menos.

Basel/Stuttgart, 1964, p. 76. Por isso não há situações, por mais banais e “piores” que sejam, que não se transformem em obras de Arte, sob o toque da essência da Arte.

²⁶ *Fazer*, aqui, significa a ação tecnológica de transformação da realidade na realização do saber. Do saber como poder de dominação da subjetividade do sujeito-eu-homem, dentro do projeto de asseguramento da certeza, no processamento de tudo, como dados de cálculo projetivo.

²⁷ Poder, aqui, deve ser entendido não como dominação da subjetividade, mas, sim, como jovialidade da potência do próprio da auto-identidade, como finitude.

²⁸ A compreensão da Arte, como a *Estética*, é um modo deficiente da compreensão da essência da Arte.

Tentemos a seguir, à mão do texto de *A Origem da obra de Arte*, de Heidegger, citado bem no início da reflexão, nos acercar do Mito, apenas como que a sugerir uma compreensão do Mito, da Arte, como *existência* artística.

No texto de Heidegger, temos “duas obras”, a saber: a obra de pintura do par de sapatos da camponesa, de Vicente van Gogh, e a obra filosófica, na leitura de Heidegger feita da obra de pintura de van Gogh. Aqui não se trata de um par de sapatos, confeccionado artesanalmente de couro, usado anos a fio pela camponesa, ali jogado num canto e visto sob dois pontos de vista: do ponto de vista do artista plástico van Gogh e do ponto de vista do filósofo Heidegger, de tal modo que tenhamos aqui uma realidade *objetiva*, chamada “par de sapatos”, e dois aspectos *subjetivos*, um de um pintor e outro de um filósofo. Aqui, o que temos é simplesmente uma obra de arte, uma coisa nova criada por um artista chamado “van Gogh”. Esse par de sapatos pintado é uma coisa toda própria, nova, mesmo que de fato van Gogh tenha tido diante de si como modelo um par de sapatos semelhante ao da pintura. Pois nesse quadro não se trata de uma reprodução fotográfica de uma coisa visível ali na frente. Trata-se de sedimentação, de cristalização de uma ação criativa que abre todo um mundo não objetivo, não subjetivo; mas, sim, *realidade, toda própria*, prenhe da *existência camponesa*. Assim, a obra de van Gogh, por ser Arte, não produz visível, faz visível. É como se a obra de van Gogh fosse uma fenda através da qual se nos descortinasse toda uma paisagem *sui generis* da existência camponesa, na dinâmica e na vitalidade, na prenhez de uma realidade tão real na sua densidade de ser, que aqui perguntar se ela existe de fato ou não, ou se é algo objetivo ou subjetivo, é ir para um “outro mundo”, cujo sentido do ser é o horizonte “algo” já mencionado bem no começo da reflexão. Chamemos de “possibilidade” tal paisagem, que se descortina em leques de implicações nas realidades existenciais, i. é, que trazem a obra à existência. Mas não possibilidade como um estado de coisa, a modo de um espaço geométrico, neutro, escancarado, onde não há nenhuma predeterminação, vazio de decisão, infinito a modo

indefinido, mas, sim, *possibilidade* no sentido da plenitude da potência. Potência ou poder do “pode quem pode”, não no sentido de um talento recebido de graça, um privilégio de nascença, mas, sim, do dom de uma conquista, enquanto com-crescido, concreto, bem determinado na decisão de ser, bem assentado no perfazer-se do nascer, crescer e se consumir; poder como realização do historiar-se, como perfazer-se no destino do próprio no ser da existência humana. É essa *possibilidade* que está dita com maravilhosa maestria na descrição de Heidegger dos sapatos da camponesa de van Gogh. É o que o texto de Heidegger chama de “*Verlässlichkeit*”, i. é, a confiabilidade na Terra, o estar entregue ao *abismo insondável* da “vitalidade” da imensidão, profundidade e criatividade de ser que Antoine de Saint Exupéry denominou de “Terra dos homens”. É isso, pois, a *existência*, o *inter-esse*. Ou, melhor, pre-sença; ou, melhor ainda, o *Da-sein*, a *essência*, o *ser* do Homem: a *Vida Humana*. Na obra de van Gogh e na captação do vislumbre da paisagem nasciva que ali se torna visível, descrita por Heidegger, tudo isso vem de encontro a nós com beleza, fascínio, a nos seduzir para dentro desse abismo da Vida Humana, para a interioridade e profundidade dessa aventura e ventura radical do eclodir do mundo a partir do enraizamento na Terra dos Homens. É *a facticidade e sua densidade existencial levada à perfilação pela e na obra de Arte*.

Mas se tudo isso que foi dito de modo sem jeito e desengonçado é, de alguma forma, o conjunto Arte, o que é o Mito? A hipótese dessa presente reflexão é a suspeita, expressa na seguinte pergunta: o que, no texto acima mencionado de *A Origem da obra de Arte*, é denominado de “*confiabilidade à Terra*”? Não seria o “*mundo*” do Mito, que, no dizer de Heidegger, aparece na seguinte observação: “*mas, tudo isso, talvez, nós possamos ver somente no artefato-sapato do quadro. Ao passo que a camponesa simplesmente calça sapatos. Oxalá, que esse simplesmente calçar sapatos fosse tão simples assim! Sempre que a camponesa, ao cair da tarde, sob o peso do cansaço duro, mas sadio, coloca de lado os sapatos e no lusco-fusco do amanhecer ainda escuro os retoma, ou, no dia da festa, passa por eles, a camponesa, então, sabe de tudo isso sem observar e sem refletir*”? Não

é isso a existência cotidiana dos nossos afazeres e corre-corre? Não é isso a aparente indeterminação que jamais é uma vacuidade vaga, vazia de sentido do ser, mas é antes um *saber tudo isso sem observar e sem refletir*, simplesmente *em sendo*? E tão *em sendo* simplesmente, i. é, no uno de todas as coisas, a ponto de ser *bèn pánta*? Lá, onde todas as coisas falam, são, gente, por e para ser pre-sença, claridade-superfície da obscura profundidade oculta do *ser-em* simplicidade? Mas, então, o que foi mostrado como paisagem, vista através da acima mencionada fenda pela qual e na qual vimos o mundo tão bem exposto na “descrição” de Heidegger, é o mundo de vigência da vida extraordinária na sua fascinação e beleza, arrancada pela Arte do esquecimento, da opacidade do banal cotidiano da rotina, para a claridade existencial? Ou *não seria justamente o contrário*, a saber, o que, na mira admirável da ação criadora artística, a vitalidade da vigência existencial da paisagem, implícita e aberta na obra *sapatos da camponesa*, de van Gogh, quer conservar, na continência da sua densidade, não é precisamente o pudor no seu ocultamento desse *ser* camponês que sabe, pode, conhece, i. é, conhece com tudo isso sem observar, sem refletir, mas, sim, *sem saber*, apenas em sendo limpidamente tosco, seco e sóbrio na alegria do pouco saber²⁹, portanto, contendo no seu bojo, a plenitude do Mito, do Mistério do ser, i. é, a confiabilidade à Terra?: Igual à superfície da Terra – lá onde todos os dias, a todo o momento, todos os seres pisam sem mais nem menos, sobre a qual andam de lá para cá e de cá para lá –, que oculta a humilde profundidade abissal do ser humano, da Terra dos Homens? Se tudo isso e apenas isso, a saber, a rotina da cordialidade-superfície enraizada na contenção de um abismo profundo no seu silenciar imenso, profundo e sereno é Mito, então a compreensão usual do mito como narrativa heróica dos fatos nobres e extraordinários é antes uma arte menor do que Mito, antes um modo deficiente da Arte Maior que vive do fascínio e da beleza da simplicidade inominável do *sym plex*, i. é, do uno, sem dobras de multiplicações e detalhes extraordinários e transcendentais, do muito sentir, muito viver, do

²⁹ Hölderlin (IV,240): *Zu wissen wenig, aber der Freude viel, ist Sterblichen gegeben.*

muito querer na excelência de tudo. No momento em que a Arte, nesse fascínio e amor à simplicidade, a quiser mais viva, mais maravilhosa, e se deixa seduzir por esse eflúvio das vivências do maravilhar-se, comece ela talvez a se inclinar e proliferar como Estética da Subjetividade. A Arte, como amor ao Mito, não é maravilhosa, é rara³⁰.

6. O Mito, abismo insondável do mistério do ser?

Dissemos acima, citando Paul Klee, que a obra de Arte não reproduz o visível, mas faz visível. Ela é como uma fenda. Rasga a rotina da vida usual e nos descortina toda uma paisagem *sui generis* da existência, na prenhez da mundidade mais profundamente real. Quando a paisagem do ser assim desvelada, como mundo, está integrada num perfeito assentamento, no fundo abissal do ser da existência humana, se dá o Mito. É a entrega confiante do mundo à Terra do abismo insondável do “mistério de ser”³¹. Repetindo com outras palavras o que foi dito: a Arte, como o conjunto Arte (*artista* → *ação criadora* ← *obra de arte*), é a manifestação da estruturação que se abre como um leque de implicações e explicações e forma uma totalidade *sui generis*, o *mundo*, cujo vigor e pulsações diversificadas da sua vitalidade se fundem no que se denominou “inter-esse”, “essência” (*Dasein*) ou “*essência da Arte*”. Como é o artista em todo esse processo? Aqui, a essa altura da reflexão, entendemos a pergunta não mais referida ao sujeito homem, mas, sim, ao ser da existência,

³⁰ Raridade, ao mesmo tempo, que significa pouco comum, diz também rarefeito. Cfr. Heidegger, Martin. *Der Lehrer trifft den Türmer*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, III. Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen*, Band 77. *Feldweg-Gespräche*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, 165 ss.

³¹ O *Mundo* (*Da-sein* = ser-no-mundo) se assenta no fundo abissal da existência humana (*Da-sein*), através do qual se abre e se oculta o *abismo insondável do “mistério do ser”*. “Terra” é na medida em que o *Mundo* é confiado, a partir de e dentro da *abertura do ser* (= o *Da do Da-sein*). *Aberta* significa clareira, abertura: nesga do céu que as nuvens, abrindo-se por instante, deixam ver, através da qual vislumbramos a imensidão do céu aberto.

ao *Dasein*. Portanto: *como é o Dasein*, no abrir-se do vislumbre da nova paisagem-mundo e na entrega do mundo à confiabilidade da Terra? Que força é essa que toca o *Dasein* e o faz lugar de eclosão, crescimento e consumação do mundo? Usualmente chamamos essa força de “inspiração artística”. E invariavelmente nos vem a pergunta: quem inspira o artista? Uma força alheia, anterior a ele: uma divindade, um espírito? Klee fala aqui de *criação*. Ao explicar por que o artista não produz o visível, mas faz visível, Klee mostra como aquilo que aparece diante do artista, como este ente ou aquele ente, são *formas terminais* da Criação. O artista, ao ver o visível, o vê como uma determinada forma terminal de fluxo de uma das possibilidades da força criadora. Assim, a sua mira penetra, através de uma determinada forma terminal, no fluxo criativo que a constitui, para nele rastrear aquela possibilidade das possibilidades de inesgotável vigência do ser e assim se expor disposto, aberto ao toque da origem do ser, tornando-se passagem da gênese de outra nova possibilidade do fluxo criativo, que, então, constitui uma outra forma terminal, até então inteiramente desconhecida³². A seguir tentamos examinar o que

³² Ao falar do inter-esse da vigência criativa, tanto na existência artística, como na obra de arte, diz Klee: “Gostaria, pois, de considerar a dimensão do objeto, num sentido novo para si, e, com isso, tentar mostrar como o artista chega muitas vezes a uma tal “deformação”, aparentemente, arbitrária da forma natural de aparecimento. Aliás, ele não dá a importância obrigatória às formas naturais de aparecimento, como o fazem muitos realistas críticos. O artista não se sente tão ligado a essas realidades porque não vê nessas formas-terminais a essência do processo natural de Criação. Pois lhe interessam mais as forças formadoras do que as formas-terminais. Ele é, talvez, sem o querer, exatamente filósofo. Embora não declare, como o fazem os otimistas, que este mundo é o melhor de todos os mundos, e também não queira dizer que este mundo, que nos cerca, é ruim a ponto de não se poder tomá-lo como exemplo, embora, pois, não diga nada disso, diz para si: O mundo, nesta forma prefigurada, não é o único de todos os mundos! Assim, mira as coisas que a natureza lhe faz perfilar diante dos olhos com um olhar penetrante. Quanto mais profundamente olha, tanto mais facilmente consegue estender os pontos de vista de hoje para ontem. Tanto mais se lhe cunha nele, no lugar de uma figura pronta da natureza, a figuração unicamente essencial da Criação, como Gênese. Ele permite também, então, o pensamento de que a Criação, hoje, ainda mal pode estar concluída, e assim estende aquela ação criadora

até agora dissemos da essência da Arte sob o termo usado por Klee: “Criação”. Pois parece ser uma das características bastante constantes na determinação do que seja propriamente a Arte: a *criatividade*.

Na nossa reflexão, esse quem, esse quê fundante e originante de todo o processo criativo artístico que culmina na realização da obra de arte é o próprio homem ele mesmo. Mas já não considerado como sujeito e agente do ato criativo, mas como *existência*, como *presença*, como *Da-sein*. *Da-sein* não é nenhum ente dentro do sujeito homem, nem algum momento do seu ser, mas, sim, *modo de ser próprio* do homem que, no homem considerado como sujeito e agente do ato, não pode aparecer. Pois, nessa consideração, o homem de antemão já é posto, colocado, como um ente, cujo modo de ser é de um objeto ao lado de outros objetos não-humanos. Mas podemos perceber em nós mesmos, em sendo, como é esse modo de ser próprio do homem, pois nós mesmos somos *Dasein*³³.

do universo de trás para frente, dando duração à Gênesis. E vai mais além. Permanecendo aquém, se diz: Este mundo tinha aspecto diferente e este mundo há de ter aspecto diferente. Mas, tendendo para além, pensa: Nas outras estrelas pode-se ter vindo, de novo, a outras formas bem diferentes”, Klee, Paul. *op. Cit.*, p. 92: *Übersicht und Orientierung auf dem Gebiet der bildnerischen Mittel und ihre räumlich Ordnung*. Deixemos suspensa a pergunta: como é em tudo isso o artista, enquanto *interioridade* à disposição do nascimento da forma-terminal, como obra de arte?

³³ Pressupomos como já conhecido esse modo de ser, que se encontra exposto detalhada e exaustivamente no que se chama “*analítica do Dasein*”, no livro “clássico” da Filosofia: *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. Aqui, somente algumas considerações no que diz respeito ao nosso tema Mito e Arte. *Da-sein*, como modo de ser próprio do homem, deve ser entendido com precisão na oscilação da sua ambiguidade – como também em seu modo diferencial, que distingue o homem dos entes não-humanos. Assim entendido, no jargão filosófico, dizemos que o *Dasein* é uma diferença ôntica. Neste caso, teríamos duas grandes regiões do ente como: a região do ente humano e a região do ente não-humano. É o que no início pressupomos, quando falamos da classificação do Mito e da Arte como sendo produtos do homem, distinguindo-os de outros entes, como produtos da natureza. Embora nessa divisão entre o modo de ser próprio do homem e o modo de ser do ente não-humano haja grande diferença, o sentido do ser que abrange essas duas regiões numa generalidade maior e mais vasta é o ser num sentido bem

determinado. Pois, tanto os entes humanos, como também os entes não-humanos, são entes. O sentido do ser aqui é comum, geral em ambas as regiões. A expressão “*o modo de ser próprio do homem*”, entendido como diferencial diante do ente não-humano, debaixo do igual sentido do ser, comum a ambos, é a diferença ôntica. O *modo de ser próprio do homem*, porém, ao ser entendido como *diferença ôntica*, pode, ao mesmo tempo, ser entendido também como *diferença ontológica*. Na diferença ontológica, a diferença existente não é entre este ente e outro, nem entre ente e ente num sentido mais geral, mas entre ser e ser ou, melhor, “entre” o sentido do ser e o sentido do ser. Mas de que se trata? Em vez do ser ou sentido do ser, usemos *horizonte* ou, melhor, *mundo*, que, no início da nossa reflexão, ao falarmos das diversas acepções dos termos “algo”, “objeto”, “coisa”, “troço”, “trem”, ou, em alemão “*etwas*”, “*Objekt*”, “*Gegenstand*”, “*Ding*” e “*Sache*”, mencionamos como indicadores do *modo de ser característico de cada modo de ser*. Nesse sentido, então, a diferença ontológica diz respeito à diferença existente entre horizonte e horizonte, entre mundo e mundo. Só que aqui é necessário não entender o horizonte (ou o mundo) de modo vago e abstrato, como se fosse um grupo, uma totalidade, de tal modo que não se trata de “objetivar” a totalidade como ente e colocá-la uma ao lado da outra, a modo de um conjunto de coisas. O horizonte ou o mundo, como cada vez totalidade, abrange todos os entes atuais e possíveis, sob o sentido do ser ali operante, de tal modo que uma vez dentro, não há nada que possa ficar fora, e, a partir de dentro, não se pode perceber que é *possível* uma outra totalidade. Surge a pergunta: é possível pensar o mundo de modo mais geral, que abrangesse todos os mundos na sua mundidade? Não seria possível um mundo assim geral, pois o mundo não é um gênero, nem espécie, nem isso ou aquilo, mas... cada vez mundo, cada vez seu, na total auto-identidade de e consigo mesmo, sem se trancar em si, pois a partir de dentro se expande indefinidamente, mas na sua identidade diferencial se perfaz radicalmente “fechado” ou “oculto” a si mesmo, pois não se pode sair do mundo e tomar pé numa posição extra ou além-mundo, para adquirir uma visão panorâmica geral dos mundos na sua mundidade. Uma tal visão panorâmica é fruto de um bem determinado *horizonte*, cujo modo de ser é caracterizado pelo termo “algo” (*etwas*) e mesmo “ente” (*das Seiende*), ou também “objeto” (*Objekt*), cujo “grau” de mundidade é tão baixo que o ente não aparece aqui a não ser como um quê-bloco totalmente abstrato e indeterminado. O modo de ser da mundidade caracteriza o modo de ser ôntico do Homem que *ambiguamente* se pode chamar também “*Da-sein*”, mas é precisamente nesse modo de ser onticamente diferencial que aparece a possibilidade de recolocar a busca, i. é, a questão do *sentido do ser*, na sua diferença *ontológica*, pois é somente no Homem, agora entendido como *Dasein*, que se abre a compreensão de de que se trata quando dizemos “*ser*”, como *horizonte*, como *mundidade* do ente na sua totalidade. Esse modo de ser que é, ao mesmo tempo, ôntico e ontológico ou, melhor, o modo de ser

Como seria, se nos aproximássemos da compreensão do que seja o *Da* do Da-sein através da dinâmica da criação? É o que vamos tentar a seguir.

Usualmente, quando usamos a palavra “criar”, pensamos na efetivação, produção, causação ou fabricação. Criar é efetivar, produzir, causar ou fabricar. Nesse sentido, a criação artística seria produção das obras de Arte. Estas, porém, como viemos refletindo, têm um quê todo próprio que as diferencia de outros tipos de produção. Tentamos caracterizar esse quê diferente, dizendo que uma obra de arte é como uma fenda, como uma abertura que nos conduz para dentro de toda uma nova paisagem, até então nunca vista. Ou, formulando-se de modo um pouco diferente, uma obra de arte é uma fenda a partir e através da qual eclode todo um mundo de estruturas da possibilidade humana. O que aqui denominamos *possibilidade humana* é o que anteriormente de vários modos tentamos expor como sendo *existência*, *inter-esse* ou *Da-sein*. *Dasein* é a interioridade do Homem, donde vem à luz, vem à fala a obra de Arte que desvela toda uma nova paisagem da possibilidade de ser. Usualmente interpretamos essa interioridade como um núcleo dentro do homem, como sujeito e agente da ação de produzir a coisa chamada “obra de arte”. E perguntamos: e esse sujeito homem, quando faz a ação de produzir o objeto “obra de arte”, donde tira a “inspiração”? Há algo “anterior” a esse sujeito-homem que o toca, o move para ação criadora? Com isso, voltamos a repetir o que há pouco apresentamos. E se aqui respondermos que há um outro anterior, que inspira o sujeito-homem para a produção artística, a pergunta agora passa a ser aplicada a esse algo ou alguém que toca e move o sujeito-homem: quem move aquele que move o sujeito-homem? Desencadeia-se um regresso para o sujeito e agente cada vez

ôntico, que, na sua diferença ôntica, ao se distinguir do ente não-humano, traz, nessa diferença identificadora do ser do Homem, a revelação, a abertura que mostra a *mundidade*, como a diferença que caracteriza a identidade de cada ente no seu ser, a diferença ontológica, e se diz, em *Ser e Tempo*, “*ser-no-mundo*”, a se referir à *finitude essencial do Homem, como Da-sein*.

“mais anterior”, a perder-se na repetição interminável da pergunta. Todo esse regresso só é possível, porque entendemos o *Da-sein* ainda como sujeito-quê, i. é, algo, objeto, coisa chamada “homem”.

Esse impasse no fundo é algo parecido com o movimento das rodas de uma locomotiva antiga, que ao puxar numa subida os vagões pesados não dá conta do recado e fica a marcar passo, girando vazio, parada num mesmo lugar. É para evitar esse tipo de impasse, no qual sempre de novo ficamos girando no vazio do esquema fixo sujeito-ato-objeto, que reconduzimos a estrutura (*artista* → *ação criadora* ← *obra de arte*) ao seu fundo dinâmico, ao *Da-sein* artístico. Esse fundo é sem fundo, no sentido de não haver nada de algo, nada de objeto, nada de coisa, portanto, nada de sujeito em si, anterior. O que se dá aqui no *Da-sein* é apenas o ser do *Da*³⁴. Para de algum modo “ver” como é esse ponto nevrálgico do caráter artístico da estrutura (*artista* → *ação criadora* ← *obra de arte*), usemos um conceito tirado da doutrina da Criação do universo na mundividência medieval cristã. O conceito é *aseidade* e se refere à anterioridade de todas as coisas criadas. Como a *aseidade* é exclusivamente só atribuída ao Ente Supremo, Deus, corremos o risco de fazer uso inteiramente inadequado desse conceito medieval, se o usarmos para nos referir ao ser do Homem, que, na mundividência medieval, é denominado de “ente finito”. O nosso interesse aqui, porém, é apenas tentar, à mão do conceito de *aseidade*³⁵, ilustrar de que se trata quando dizemos que o ser do

³⁴ “*Da*” em alemão significa *abertura prévia* – tanto espacial (ali, aí), como temporal (pré, anterior). Significa também *já que, por que, em sendo assim*.

³⁵ Usar o termo “aseidade”, que é só atribuída a Deus, para caracterizar a finitude, parece ser absurdo, para não dizer uma *ignorantia elenchi*. Aqui a pressuposição é a seguinte: o ponto nevrálgico da identificação no modo de ser *a se*, do ente finito e ente Infinito reside, no fundo, na doutrina da mundividência cristã denominada “Filiação divina e Mistério da Encarnação”. O pretense panteísmo, que poderia surgir da atribuição da aseidade ao ente finito, é, no fundo, um problema da colocação mal feita e defasada da questão do sentido do ser. É que colocamos Deus e criatura numa igualdade. Igualdade não é idêntico com a mesmidade. O termo “mesmo” dessa *mesmidade* não está sendo usado como igual (=), que é uma categoria

Homem é *Dasein* e quando colocamos o *Da-sein* como o ponto do salto de surgimento do mundo. Aseidade vem da expressão latina “*a se*”. Significa: Deus, na sua essência, no que lhe é próprio, é *a se*, i. é, a partir de si, em si, para e por si³⁶. A expressão *a se* foi criada para evitar o uso da expressão *causa de si* (*causa sui*). Pois causa sempre nos remete a uma causa superior que se torna causa do efeito que produz. Causa pressupõe o esquema sujeito-ato-objeto. *A se* porém não supõe nada, nem a si, nem o ato em si, nem o objeto produzido. É então nada? É nada de tudo isso que dizemos assim *predicado* disso e daquilo, que é, seja o que for³⁷. Trata-se, pois, de não determinar a partir de fora o que é. Então se trata de quê? É deixar ser a coisa ela mesma no seu ser. O modo de ser do *a se* não é, portanto, *causa sui*? Não. Mas então o que é? Não é um quê, mais, sim, simplesmente *ser*, i. é, *a se*, a partir de si, em si, para e por si, a soltura de si, liberdade de e em si, a partir de si por e para deixar-se ser. O deixar-se ser na liberdade, a soltura de si, *a se* é deixar ser todas as coisas nelas mesmas, também

adequada para a quantidade nas coisas físicas. Quando o sentido do ser é horizonte de e para o ente qualitativamente mais rico, profundo e diferenciado do que um objeto físico, portanto, mais e diferente do que o ente do horizonte *algo* (etwas) e *objeto* (Objekt), o termo “igualdade” já não serve. Usamos então, de preferência, o termo “identidade”, para determinar o relacionamento “entre” os entes no tipo do horizonte *Gegenstand*, *Ding*, *Sache* e *a fortiori* Pessoa (*Person*), que não deve ser entendida como Sujeito (*Subjekt*).

³⁶I. é, ab-soluto; i. é, solto, inteiramente espontâneo na sua identidade: jovialidade da graça.

³⁷O que segue não está mais falando da aseidade como ela é atribuída ao Deus infinito da doutrina cristã. Aqui, está se falando somente do *Dasein*, do ser da essência do Homem, na tentativa de ilustrá-lo à mão da *aseidade*, mesmo no seu uso inadequado. O *a se*, i. é, a partir de si, em si, para e por si, é como se a gente quisesse dizer: o *Da* do *Da-sein* é a gratuita liberdade ab-soluta da pura recepção, na qual o doador e o receptor são simultanea e mutuamente límpido nada, i. é, nada, a não ser pura dinâmica de ser, no dar e receber. A saber, pura dinâmica de puro receber no puro dar e puro dar no puro receber, de tal modo que o dar é recebido e o receber é recebido na mútua doação de ser, a não ser apenas o puro deixar-ser. Esse aberto é o lugar do salto originário e originante da gênese do mundo novo. Essa mútua implicação do nada ser, a não ser como a límpida disposição de doação, na recepção da possibilidade do abismo inesgotável de ser, é a essência do Homem.

na soltura de si, *a se*. Mas deixar-ser já não supõe que algo seja, senão em ato, mas, sim, ao menos, em potência? É possível deixar-ser nada, sem cair totalmente no vazio do nihilismo, nada nadificado, um vácuo, tão vácuo que nem se quer se pode dizer que é vazio? No entanto, esse *nihil* é o *Da* do Dasein, a essência, i. é, o ser do Homem na sua interioridade, a mais própria, mais íntima do que ele para si mesmo, a possibilidade de ser ab-soluto, na concreção do seu ser. É essa ab-soluta concreção o sentido próprio do que se chama “finitude humana”³⁸. É *assim que alma do Homem, a psyché que traduziríamos mais adequadamente como Dasein, é todas as coisas*³⁹. O *in*, a interioridade do Homem, enquanto *Da-sein*, é esse *nada* que *é*, na medida em que *deixa-ser* o abismo de imensidão, profundidade e originalidade fontal da potência de ser, *ser*, na jovialidade gratuita da doação de si, na liberdade de ser. Essa liberdade de ser aparece sempre nova e de novo

³⁸ Finitude vem do *finitu*. Finito é o oposto de infinito. Finito é usualmente compreendido como privação do infinito. O que o infinito é em plenitude, o finito o é em parte. Finito carece da infinitude. No cristianismo, a palavra “finitude” cai bem à criatura. Pois os entes, na sua criaturidade, são finitos, i. é, são criados por um ente supremo cujo ser é o próprio ser, de tal modo que fora dele não há ser propriamente dito, portanto, por um ser supremo, denominado Deus, cujo ser é absoluto e infinito. No fundo, a criaturidade é nada, ao passo que a incriabilidade e increaturidade é tudo. Essa doutrina nos foi transmitida já um tanto defasada e reduzida a uma compreensão de pouca precisão, na qual a finitude acaba virando sinônimo de privação. Mas, como seria essa doutrina da Criação, se levássemos a sério a doutrina na qual ser criatura não significa ser privado do Ser Infinito, mas, sim, participar Dele, como filho? Não é assim que filho de dragão, dragão é? Filhotinho de dragão, quando encontra na estrada solitária um tigre adulto que, feroz, avança sobre ele, abre instintivamente a pequena goela e lança-se sobre o inimigo, emitindo o chiado-dragão. Pois, ser pequeno ou grande, finito ou infinito, não lhe é critério para a sua identidade. Ele, o filhotinho, no seu ser-dragão, é o mesmo com o pai dragão...

³⁹ “...a alma é, num determinado sentido, a totalidade dos seres”. Cfr. Aristóteles. *Da Alma (De anima)*, introdução, tradução e notas por Carlos Humberto Gomes, edições 70, Lisboa, 2001; cfr. Aristóteles. *Peri Psychés*, 431b 20.

“contraída”, de-finida, como simplicidade da finitude⁴⁰ do ser, i. é, não uno, cada vez seu, cada vez novo no surgir, crescer e consumir-se do mundo. É nesse sentido que o *Da* do Da-sein é passagem, não passagem de uma margem à outra⁴¹, mas o “entre-meio” de cada “coisa”, que o deixa-ser, que o deixa eclodir como mundo. Da-sein é a mercê de, é afim de, é a afinação à gratuidade livre do abrir-se que é, no seu fundo, a recepção gratuita, livre do ocultamente silencioso, humilde e contida da insondável potência de ser. *Potência de ser que somente é no instante do abrir-se do mundo na sua finitude*. Esse desvelar-se no e como ocultamente do estar-em casa, em toda a parte, no resguardo do aconchego do que é sempre, a cada instante, como presença modesta, sem nome, anônima do ocultamento, se chama em grego antigo “*lêthe*” (*a-lêtheia*), e na descrição do quadro de van Gogh acima mencionada se chama “Terra”, e é a pátria, a matriz do mito, que em grego se diz “*mythos*”⁴², cuja raiz significa toar, soar. Assim sendo, *mythos* não poderia ser a ressonância do assentamento do mundo na confiabilidade da Terra que aparece, digamos, onticamente nos afazeres e nas vicissitudes dos homens, de imediato e na maioria dos casos, como anônima e silenciosa ocorrência de todos os dias? Seria o “*realismo*” bem “seguro” da serenidade no fundo de todas as coisas? Não seria, pois, a positividade da gratidão e a gratuidade de ser, sob cuja tenaz e resistente pele se oculta a finura e a sensibilidade da tênue vibração de uma *dynamis* que irriga todas as coisas na sua raiz, protege e conserva o sopro de Vida do Uni-verso?

Isto significa: a opacidade da nossa existência cotidiana, na qual se dá a fenda da criatividade artística, não é asfixia, decadência ou modo deficiente da beleza, da originariedade ou da vivência do carisma criativo da Arte. É, pois, tênue superfície da imensidão, profundidade e simplicidade da jazida bem assentada no abismo

⁴⁰ O finito, a finitude, nesse sentido, não é privação, carência do infinito. É, antes, a positividade do infinito encarnado, como esta obra aqui concreta na perfilação optimal da sua vigência assumida.

⁴¹ Portanto, não é meta-física.

⁴² *mythos*, √mü- toar, soar.

inesgotável da presença do ser, a se desvelar e se ocultar, através *da abertura e na clareira do Da-sein*, onde toda e qualquer estruturação do ser, como mundo, é enraizada e entregue à insondável confiabilidade do mistério⁴³ de ser, i. é, do em-casa da morada abissal da possibilidade inesgotável de ser.

Conclusão a modo de uma retratação

Ao terminar essa série de afirmações mal formuladas, sem nada dizer, quais faíscas apenas a piscar de algumas intuições mal elaboradas, para, de alguma forma, não deixar nas pessoas que tiverem a paciência de ler o blá blá do presente discurso o mau gosto de uma comida semi-crua, destemperada e mal ajeitada, gostaria apenas de citar um texto do pensador oriental do caminho do ser. Trata-se de um texto do chinês Chuang-Tzu, na versão adaptada de Thomas Merton⁴⁴, cujo título é *Onde está o Tao?*:

Mestre Tung Kwo perguntou a Chuang: “Mostre-me onde pode o Tao ser encontrado”. Respondeu Chuang Tzu: “Não há lugar onde ele não possa ser encontrado”. O primeiro insistiu: “Mostre-me, pelo menos, algum lugar precioso onde o Tao possa ser encontrado”.

“Está na formiga”, disse Chuang. “Está ele em algum dos seres inferiores?”. “Está na vegetação do pântano”. “Pode você prosseguir na

⁴³ Mistério em alemão se diz *Geheimnis*. *Ge* indica densidade, ajuntamento. *Heim*, o lar, o ser em casa.

⁴⁴ Merton, Tomas. *A vida de Chuang Tzu*. 4ª edição, Petrópolis, 1984, Vozes, p.158-160. Chuang-Tzu significa Mestre Chuang. Seu nome é Chuang Chou. Pouco se sabe da sua vida. É um dos maiores pensadores chineses do Taoísmo do século III/IV antes de Cristo. Natural de Sung, viveu pouco depois de Mêng-Tzu. Seus escritos estão reunidos no livro intitulado *Chuang-Tzu, nei, wai p'ien* (Escritas internas e externas de Chuang-Tzu). A Tradição atribui a autoria de *nei p'ien* a Chuang-Tzu e de *wai-p'ien* a seus discípulos. Cfr. Feiffel, Eugen. *Geschichte der chinesischen Literatur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959. p. 47.

escala das coisas?”. “Está no pedaço de taco”. “E onde mais?”. “Está no excremento”. Com isso, Tung Kwo nada mais podia dizer.

Mas Chuang continuou: “Nenhuma de suas perguntas é pertinente. São como perguntas de fiscais no mercado, controlando o peso dos porcos, espetando-os nas suas partes mais tenras. Por que procurar o Tao examinando ‘toda escala do ser’, como se o que chamássemos ‘mínimo’ possuísse quantidade inferior de Tao? O Tao é grande em tudo, completo em tudo, universal em tudo, integral em tudo. Estes três aspectos são distintos, mas a Realidade é o Uno. Portanto, vem comigo ao palácio do Nenbures onde todas as muitas coisas são uma só: lá, finalmente, poderíamos falar do que não tem limites nem fim. Vem comigo à terra do Não-Agir: o que diremos lá – que o Tao é a simplicidade, a paz, a indiferença, a pureza, a harmonia e a tranquilidade? Todos esses nomes deixam-me indiferente. Pois suas distinções desapareceram. Lá minha vontade não tem alvo. Se não está em parte nenhuma, como me aperceberei dela? Se ela vai e volta, não sei onde repousa. Se vagueia, ora aqui, ora ali, não sei onde terminará. A mente permanece instável no grande vácuo. Aqui, o saber mais elevado é ilimitado. O que concede às coisas sua razão de ser não pode limitar-se pelas coisas. Assim, quando falamos de ‘limites’, ficamos presos às coisas delimitadas. O limite do ilimitado chama-se ‘plenitude’. O ilimitado do limitado chama-se ‘vazio’. O Tao é a fonte de ambos. Mas não é, em si, nem a plenitude, nem o vazio. O Tao produz tanto a renovação quanto o desgaste, mas não é nem um, nem outro. O Tao congrega e destrói. Mas não é nem a Totalidade, nem o Vácuo.”



Vladímir Solovióv e a Ideia de Humanidade

Vladímir Solovióv e a Ideia de Humanidade

Robert Martins Junqueira¹

Resumo: O presente artigo centra-se numa comunicação proferida por Vladímir Solovióv (1853-1900) em 1898, na Sociedade Filosófica da Universidade de São Petersburgo, a fim de homenagear Augusto Comte (1798-1857) no centenário do seu nascimento. O título escolhido por Solovióv foi “*Ideja Čelovečestva u Avgusta Konta*” (*Идея Человечества у Августа Конта*), i.e., “A Ideia de Humanidade de Augusto Comte”. Na referida comunicação, para além de ser apresentada a ideia de humanidade que Comte tinha, no entender do filósofo russo, em mente, assiste-se a uma tentativa de ultrapassar as insuficiências inerentes à mesma. O autor deste artigo pretende expor e interpretar filosoficamente o discurso do pensador moscovita. Por fim, o autor espera transmitir uma modesta mas atual e significativa dimensão do pensamento de Solovióv aos leitores de literatura filosófica em língua portuguesa.

Palavras-chave: Augusto Comte; Cidadania; Direitos; Humanidade; Religião; Sociedade; Vladímir Solovióv.

Abstract: The present article centers on a talk given by Vladimir Solovyov (1853-1900) in 1898 in the Philosophical Society of St. Petersburg University to honor Auguste Comte (1798-1857) on the 100th anniversary of his birth. Solovyov chose the following title: “*Ideja Čelovečestva u Avgusta Konta*” (*Идея Человечества у Августа Конта*), i.e., “Auguste Comte’s Idea of Humanity.” In that communication, in addition to presenting the idea of humanity that, in Solovyov’s view, Comte had in mind, an attempt is made to overcome its inherent shortcomings. The author of this article aims at exposing and interpreting the speech of the Muscovite thinker philosophically. Finally, the author hopes to convey a modest but prevailing and significant dimension of Solovyov’s thought to the readers of Portuguese-language philosophical literature.

Keywords: Auguste Comte; Citizenship; Humanity; Religion; Rights; Society; Vladimir Solovyov.

1 Membro do Secretariado do Instituto de Estudos Filosóficos, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. ORCID: 0000-0003-1944-654X; Ciência Vitae: 761A-88F4-6066. Correio eletrónico: martinsjunqueira2@gmail.com.

Vladímir Solovióv e a Ideia de Humanidade²

Mais que um filósofo, Vladímir Solovióv foi um publicista, um escritor público que concentrou sobre si mesmo a tarefa de tratar, a partir de uma perspectiva englobante, as mais diversas dimensões da vida e problemas da humanidade na sua integralidade. Para além de poeta e tradutor, escreveu sobre a natureza, o amor, o conhecimento, tal como matérias sociais e políticas. Membro ativo na sociedade, o filósofo russo comentou publicamente as tramas da política da sua época, produziu crítica literária, e ocupou-se exaustivamente de assuntos religiosos. As suas atividades são indissociáveis da sua fé, pelo que lhe assenta que nem uma luva o título de pensador religioso, tal como o de ativista dos direitos humanos, o que, no caso de Vladímir Solovióv, é o mesmo que dizer pensador cristão engajado. No que diz respeito ao seu ativismo, podemos nutrir a memória dos seus esforços no sentido de uma unificação dos cristianismos, tal como em prol da abolição da pena de morte. É possível que em pleno século XXI, com o estabelecimento do poder do fundamentalismo islâmico como uma força de relevo no nervo da política internacional, o prodígio de um derradeiro impulso no sentido de uma maior abertura e aproximação entre ortodoxos e católicos se proporcione. A luta contra a pena de morte, e contra o assassinato de um modo geral, apesar do relativo sucesso, está longe de ter terminado.

No âmbito de uma possível reconciliação entre as Igrejas cristãs, a obra de Solovióv constitui um contributo fundamental e pioneiro. O seu legado, contudo, é imenso e variado. Os mais de dez volumes de

2 É devido agradecer a Oleg Radkevich e a Vladimir Pliassov, pelas longas horas que passaram, pacientemente, a ensinar-me muito do pouco que conheço da língua russa. O mesmo é devido a Mário Santiago de Carvalho e a Luiz Alberto Thomé Speltz Filho, pelos valiosos comentários que fizeram ao presente trabalho.

obras compiladas de Vladímir Solovióv, mais os quatro de correspondência, não deixam entrever que Solovióv faleceu com 47 anos de idade. Nascido em 1853 — terceiro dos cerca de dez anos em que o ensino da filosofia, tida como inútil e nociva, esteve proibido nas academias russas³ —, o pensador moscovita cresceu no seio de uma família que tinha um pé na academia, e outro na paróquia. O seu pai, Serguéi Solovióv, foi um historiador e professor universitário cujo labor monumental é amplamente reconhecido, especialmente por conta dos vinte e nove volumes, dedicados a narrar a história da Rússia, que publicou entre 1851 e 1879. O seu avô paterno, Mikhaíl Solovióv, foi padre, e terá marcado profundamente o pensamento do seu neto. Durante a juventude, Vladímir passou por uma crise aguda de ateísmo, quero dizer, desentendimento com Deus, e chegou mesmo a atirar os seus ícones pela janela fora. O jovem Solovióv desviou, então, a sua atenção para a filosofia, centrando-se no estudo de grandes vultos do pensamento europeu, como Arthur Schopenhauer e Bento de Espinosa, mas avançou rapidamente para a elaboração da sua própria sistematização filosófica, que apesar de apresentar um caráter crítico bastante acentuado, com o intuito de englobar e ultrapassar todas as outras doutrinas, pretendia fazê-lo sem excluí-las, ou negá-las como um todo. O filósofo russo procurou guiar-se, em tudo quanto fez, por um espírito inclusivista ou compatibilista. Como escreveu o padre Alexander Men, em 1989, apenas um ano antes de ser brutalmente assassinado com um machado,

“No que quer que se concentrasse, fosse o socialismo ou o pensamento revolucionário, a história dos Velhos

3 Cf. N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy* (London: George Allen and Unwin, 1951), 171.

Crentes^[4] ou o destino da Rússia, ele [Solovióv] encontrava sempre algo de valioso, entendendo que nada de completamente infrutífero e inútil existe no mundo. O seu pensamento sustentou a marca de um sinal que ele próprio chamou de “Unitotalidade”^[5]. Este termo carrega muitos significados; aqui, contudo, pode denotar a habilidade magnífica que Solovióv tinha para construir e sintetizar. Sim, ele frequentemente levantou polémicas, e muitas vezes publicou artigos (e até livros inteiros) contra os seus opositores ideológicos. Contudo, ele não deu como morto nenhum dos oponentes derrotados. Ele sempre adotou, destes, algo que considerava valioso, de tal modo que as suas sínteses intelectuais eram construídas muito rapidamente”⁶.

4 Na segunda metade do século XVII, no contexto da Igreja Ortodoxa do Oriente, especialmente da Igreja Ortodoxa Russa, deu-se o *raskól* (раскол), uma cisão entre a Igreja oficial e os Velhos Crentes ou *Raskólniki* (Раскольники). Estes últimos opuseram-se às reformas levadas a cabo pelo Patriarca Níkon, entre 1652 e 1667, as quais consideraram ser obras do Anticristo.

5 A opção de verter “All-Unity” por “Unitotalidade” é uma de entre pelo menos duas. O sustento desta hipótese pode até ser frágil, mas procura inspirar-se no pensamento de João Cabral. Seria igualmente correto optar por “Integralidade”. Cabral disse haver, no contexto do pensamento de Solovióv, “a unidade estéril da pura negação da pluralidade”, por um lado, e “a unidade positiva que não exclui mas domina a pluralidade”, por outro. Esta última unidade positiva, de acordo com Cabral, “é a *integralidade ou unitotalidade*, atributo de tudo o que é absoluto no seu género”. Itálico nosso. João Cabral, «O Conceito de <<Integralidade>> na Filosofia de Vladimiro Soloviev», *Revista Portuguesa de Filosofia* X, n. 1 (1954): 17–18.

6 “Whatever he focused on, be it socialism or revolutionary thought, the history of Old Belief or the destiny of Russia, he always found something valuable in it, understanding that there is nothing in the world that is completely fruitless and useless. His thinking bore the stamp of a sign which he himself called “All-Unity”. This term has many meanings, but here it can denote Solovyov’s magnificent ability

Vladímir Solovióv foi um sujeito muito especial. Na infância, teve a sua primeira visão mística: testemunhou a presença de uma figura feminina, que viria a identificar como sendo a alma do mundo. Essa primeira experiência deu-se na Universidade de Moscovo. Outras se seguiram, tanto no Museu Britânico, como no Cairo. Esta última experiência mística teve um tremendo impacto sobre a vida de Solovióv. Enquanto se encontrava no Egito, o filósofo lançou-se numa caminhada pelo deserto, durante a qual acabou por adormecer no meio do chão. Ao acordar, o filósofo russo experimentou uma realidade absolutamente diferente daquela na qual se situava quando havia adormecido. Então, era como se tivesse acedido a uma dimensão divina, que se esconde ou simplesmente subjaz ao reino das aparências. Isso levou-o a considerar que tudo o quanto percebemos não é mais que uma sombra daquilo que verdadeiramente é, mesmo que os nossos sentidos não logrem chegar tão longe e tão perto ao mesmo tempo. Perante tais experiências de cariz místico, sobressai o significado que Solovióv atribuiu à fé, entendida enquanto poder: o mesmo poder que torna a revelação possível. O pensador tornou-se num asceta, sem deixar de ser verdade que ficou conhecida a sua tendência, não para a bebedeira, mas para o vinho⁷. Vladímir Solovióv foi um sujeito augusto no sentido franciscano da palavra, isto é, alguém que dava tudo quanto tinha, que se encontrava, na pobreza, com a loucura da cruz; alguém que, como disse Leonardo Coimbra

to construct and synthesize. Yes, he frequently polemicized, and he often published articles and even whole books against his ideological opponents. But no defeated opponent remained as if dead for him. He always borrowed from the latter something that he found valuable. Thereby, his intellectual syntheses were constructed very quickly". Alexander Men, «"The Life and Thought of Vladimir Sergeevich Solovyov" (1989) by Fr. Alexander Men'», em *The Burning Bush: Writings on Jews and Judaism*, por Vladimir Sergeyevich Solovyov, ed. & trad. por Gregory Yuri Glazov (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2016), 37.

7 Cf. Men, 41.

acerca de Francisco de Assis, “não é do *tamanbo comum*, nem sequer dentro do cristianismo”⁸.

Em 1881, quando o Tsar Alexandre II, pai de Alexandre III, foi assassinado, Solovióv, então professor universitário de filosofia, proferiu uma comunicação pública a colocar em xeque o caráter cristão do próprio Tsar, Alexandre III. O filósofo proclamou a incompatibilidade entre ser fiel a Cristo e decretar a pena de morte, mesmo aos bombistas regicidas. É como dizer: um mal não justifica o outro. O pensador russo, então, propôs clemência. Tal foi, no fundo, a mensagem que Solovióv transmitiu ao público, tal como ao Tsar e aos círculos oficiais, que não ficaram nada satisfeitos com a sua ousadia⁹. Depois disto, o filósofo viveu por mais dezanove anos, a saltar de porta em porta e de terra em terra, e a aceitar a esmola de alguns dos seus muitos amigos. Ele abandonou o seu posto de professor e viveu como viveu *porque assim o quis*, e dedicou-se, surpreendentemente — quero dizer, apesar das condições difíceis — à produção de uma imensa obra. Em 1898, dois anos antes da sua morte, Vladímir Solovióv voltou a proferir uma comunicação pública, desta feita na Universidade de São Petersburgo, na qual, entre outras coisas, apresentou a sua insistência, ao criticar a pena de morte ou qualquer forma de assassinato, desta feita para acusar um determinado e mutilado tipo de humanismo — estabelecido na sequência da Revolução Francesa do ano de 1789 e seguintes — por abrir a porta para que os direitos incondicionais da humanidade viessem a ser violados. Em 1900, a viver da caridade, morreu, destruído por

8 Leonardo Coimbra, «S. Francisco de Assis (Visão Franciscana da Vida)», em *Obras Completas VI (1924-1934)*, ed. Ângelo Alves, Coleção Pensamento Português (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010), 205.

9 Cf. Jonathan Sutton, *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassessment* (New York: Palgrave Macmillan, 1988), 23..

violentos jejuns e pelo consumo de aguarrás. Tinha 47 anos de idade. Inacabado, ficou o projeto de presentear a literatura russa com Platão.

A Ideia de Humanidade

Para o estabelecimento do significado ideal e do magnetismo da Revolução Francesa de finais do século XVIII, de acordo com Solovióv, basta apenas, de um ponto de vista histórico-filosófico, o reconhecimento do valor da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789). O filósofo russo acreditou que os direitos humanos, sem exceção, já se encontravam contidos na possibilidade, assegurada pelos evangelhos, de todos os indivíduos devirem filhos de Deus. Nesse sentido, os direitos humanos não constituíram, definitivamente, uma novidade. Aquilo que, sob uma perspectiva histórica, se impôs como uma inovação, segundo sustentou o filósofo moscovita, foi o ato de declarar — quer diante da Reforma Protestante, que terá levado os cristãos ao olvido do caráter inviolável dos direitos humanos, quer diante das heranças antiga e medieval — a naturalidade dos direitos humanos. A Reforma, em particular, haverá despojado cristãos, mesmo sob perseguição brutal, de quaisquer fundamentos para censurar os seus verdugos. De acordo com Vladímir Solovióv,

“Os reformadores franceses, ao sofrerem por conta das dragonadas de Luís XIV^[10], não puderam formar oposição sustentada em princípios, uma vez que, no que diz respeito àquele que, em si mesmo, é o mais

10 As dragonadas foram condenações ao exílio e brutais execuções que, durante o reinado de Luís XIV, foram levadas a cabo sobre protestantes franceses que recusaram converter-se ao catolicismo.

elementar dos direitos humanos, seja, a liberdade de crença religiosa, esse rei, sendo mais poderoso e, contudo, menos categórico, estava em perfeita sintonia com o legislador do seu credo, Calvino, que queimou, à primeira oportunidade e sem peso na consciência, um homem inocente e honrado^[11], por este discordar com ele relativamente ao dogma da Trindade^{”12}.

A Revolução Francesa, de acordo com Solovióv, apresenta dois rostos radicalmente distintos. Por um lado, representa uma novidade e é de suma importância, por conta da proclamação dos direitos humanos. Por outro, a Revolução é indissociável das violações sistemáticas e abusos cometidos pelas autoridades revolucionárias. Vladímír Solovióv sublinhou que, profundamente enraizada na *Declaração* de

11 O filósofo refere-se à morte na fogueira, em 1553, do teólogo espanhol Miguel Servet.

12 (*Original*): “Французские реформаторы, страдавшие от драгоннад Людовика XIV, не имели для своего противодействия никакой принципиальной опоры, так как относительно самого основного из человеческих прав — свободы религиозных убеждений — этот король был лишь единомышленник, более могущественный и, однако, менее решительный, их собственного вероучителя и законодателя Кальвина, который при первой возможности со спокойной совестью сжег невинного и заслуженного человека за разногласие с ним в догмате Троицы”. В. С. Соловьев, «Идея человечества у Августина Контра - Огюста Конт», асedido 31 de Outubro de 2019, <http://comte.newgod.su/research/idea-chelovechestva-u-avgusta-konta>. T. L. I. (*tradução em língua inglesa*): “The French Protestants who suffered from the dragonnades of Louis XIV could not protest against them on the ground of principle, for so far as the most essential of human rights was concerned, the freedom of religious convictions, that king was of one mind with their own teacher and law-giver Calvin, though more powerful and less resolute than the latter. Calvin at the first opportunity calmly burnt at the stake an innocent and distinguished man for disagreeing with him about the Trinitarian dogma”. Vladímír Sergeyevich Solovyov, «The Idea of Humanity», em *A Solovyov Anthology*, ed. S. L. Frank, trad. Natalie Duddington (London - Beccles: SCM Press, 1950), 51.

1789, referida não apenas aos direitos humanos, mas também de cidadania, estaria a duplicidade espelhada no rosto revolucionário da França. O leitor poderá perguntar: faz assim tanta diferença falar de “direitos humanos” ou de “direitos humanos e de cidadania”? De acordo com o filósofo russo, faz uma diferença tremenda, pois, por muito que a adição da palavra “cidadão” possa até dar um certo ar de inocência e legitimidade à *Declaração*, ou um certo aspecto de razoabilidade, tal mais não é que definir a humanidade de um modo parcial. Solovióv sublinhou ser verdade que a realização dos direitos civis é necessária para que o mesmo suceda com os direitos humanos. De facto, os direitos humanos englobam e ultrapassam os civis, pelo que a realização daqueles nunca será completa sem a realização destes. Contudo, lembrou o pensador, definir a humanidade pela cidadania não representa um ato menos parcial que o de definir um indivíduo enquanto membro de uma determinada família, escola, partido político, igreja, etc. Vladímir Solovióv reconheceu o valor das definições parciais, mas acusou-as de serem insuficientes quanto à finalidade de sustentarem a atribuição de direitos inalienáveis. O filósofo russo abraçou a ideia de que a noção de direitos humanos foi por demais significativa, porquanto indicou algo de incondicional, e apontou para traços de um sujeito de direitos inalienáveis. Contudo, declarou o pensador, “a nefanda trifulhice de acrescentar “e do cidadão” — o que levou a que aquilo que é diverso fosse confundido, e o condicional fosse situado no mesmo plano daquilo que é incondicional — deitou tudo a perder”¹³.

13 “(...) зловредная кляуза «и гражданина», смешивая разнородное и ставя на одну доску условное с безусловным, портила все дело”. Соловьев, «Идея человечества у Августа Конта - Огюст Конт». *T. L. L.*: “(...) the pernicious terms ‘civil’ and ‘citizen’, confusing the categories and putting the conditional on the same

Solovióv declarou que, por muito que este ou aquele indivíduo possa ser considerado selvagem, louco, ou mesmo criminoso, faz falta uma consciência insana — tal que dirija um pensamento que desrespeite a razão — para declarar que um qualquer indivíduo não se trata de um membro da humanidade. Por outro lado, lembrou o filósofo, não é um atentado à dignidade de alguém, nem à da lógica, declarar que esse alguém não é ou deixará de ser um cidadão. O pensador moscovita distinguiu entre direitos condicionais e direitos incondicionais ou inalienáveis. De acordo com Solovióv, não há qualquer inconformidade inerente ao ato de retirada de direitos condicionais, como os de cidadania, pois a dignidade a que tais direitos se referem é meramente accidental. Diferentemente, a retirada ou violação de direitos incondicionais, i.e., direitos que apontam a propriedades intrínsecas, essencialmente inalienáveis, como a de ser membro da humanidade, é tão incongruente quanto inadmissível. Não há outra forma, argumentou o filósofo russo, de levar a cabo uma objeção incondicional contra imposições arbitrárias de limites a direitos, tal como de estabelecer a sua inviolabilidade, senão esta: assentar os direitos, desde um princípio, numa propriedade essencialmente inalienável — i.e., que não esteja condicionada, seja pela pertença étnica, confissão, situação económica, ou demais traços accidentais dos indivíduos —, como a de pertencer à humanidade. O argumento de Solovióv reveste-se de simplicidade (em sentido apreciativo): conquanto os direitos humanos sirvam de princípio determinante de todos os direitos, não será possível justificar quaisquer violações ou cortes.

level with the unconditional, spoiled the whole thing”. Solovyov, «The Idea of Humanity», 52.

Quem não pertence à humanidade? Ninguém, de acordo com Solovióv, pode declarar que alguém não lhe pertence. Os direitos humanos assistem a todos e a todas, sem exceção, i.e., sem que importe se a pessoa é judia ou muçulmana, neoliberal ou maoísta, adepta de um ou de outro desporto, cidadã deste ou daquele Estado-nação, machista, fascista, ou assassina. Equiparar a cidadania à humanidade, quero dizer, dar-lhes igual relevo, no entender de Vladímir Solovióv, constitui um erro crasso, tendo em conta que não se trata senão de desbravar caminho para desrespeitar não-cidadãos — ou, para ser mais preciso, trata-se de deixar a porta aberta para que seja restringida a amplitude da dignidade humana, tal como limitada a abrangência dos direitos humanos a determinadas pessoas. Uma vez escavado este buraco, no entender do fatíloquo mestre russo do mais significativo filósofo português da primeira metade do século XX, Leonardo Coimbra¹⁴, haverá permissão para que os direitos que assistem a toda a humanidade abranjam, apenas, cidadãos, sob pretexto de tratarem-se de direitos civis. Não é verdade, contudo, que os direitos civis podem assumir um caráter de universalidade? Segundo pensou Vladímir Solovióv, sim, conquanto a cidadania fique subordinada à humanidade. Caso contrário, isto é, se à cidadania for concedida uma autonomia que a erga às alturas da humanidade, será o próprio caráter universal, não só dos direitos civis, mas de quaisquer direitos, que ficará comprometido. O exemplo francês é paradigmático. Como disse o publicista russo,

14 Há, em Portugal, filosofia que segue na esteira da filosofia feita na Rússia. O fatíloquo pensador moscovita, Vladímir Solovióv, ocupa um lugar de relevo neste domínio, e Leonardo Coimbra, se acaso não inaugura a receção deste último em terras lusas, desempenha, pelo menos, um papel de destaque, como já foi sugerido em Robert Junqueira, «Leonardo Coimbra e Vladimir Solovyov: relações inesperadas entre as filosofias em Portugal e na Rússia», *Texto Aberto IEF*, n. 5 (2019): 1–31, <https://doi.org/10.5281/zenodo.3475575>.

“À própria revolução pertence, de facto, o mérito da extensão dos direitos a amplos grupos de pessoas que anteriormente se encontravam parcial ou totalmente desprovidas dos mesmos no contexto francês: aos servos, aos protestantes e aos judeus. Contudo, tendo recusado a afirmação pristina do fazer libertário naquela que é a sua base incondicional (a dignidade humana como tal), e acrescentando a isso a noção condicional e ambígua de “bom cidadão”, a revolução abriu a porta a todas as espécies de selvajaria no futuro. Sim; e no ponto alto do período revolucionário, todas aquelas numerosas vítimas humanas, multidões afogadas, assassinadas, guilhotinadas, sofreram, claro está, não porque deixaram de ser pessoas, mas porque foram reconhecidas enquanto cidadãos incómodos, maus patriotas, “traidores” (entre nós, temos exemplos semelhantes, como as incontáveis vítimas de Ivan IV)”¹⁵.

15 “Самой революции принадлежит фактически заслуга распространения гражданских прав на обширные группы людей, наполовину или вовсе их лишенные в прежней Франции, — на помещичьих крестьян, на протестантов и евреев. Но, отказавшись от чистой и ясной постановки освободительного дела на его безусловном основании (достоинство человека как такого) и примешав к этому условное и неопределенное понятие «добрый гражданин», революция открывала тем двери для всевозможных дикостей на будущее время. Да и в самую революционную эпоху все эти множества человеческих жертв, массы утопленных, зарезанных, гильотинированных, пострадали, конечно, не потому, что перестали быть людьми, а потому, что были признаны дурными гражданами, плохими патриотами, «изменниками» (как и у нас, например, бесчисленные жертвы Ивана IV)”. Соловьев, «Идея человечества у Августа Конта - Огюст Конт». *T. L. I.*: “The French Revolution has the merit of extending civic rights to large groups of people who had been half

A igual importância atribuída aos princípios de humanidade e de cidadania, no entender do filósofo, levou a que o segundo, por ser mais concreto e palpável, anulasse o primeiro. O aspecto central desta tese, que diz respeito à anulação do princípio de humanidade pelo de cidadania no decurso e no prolongamento da Revolução Francesa, parece ser tão atual quanto irrefutável. A execução de traidores, levada a cabo pelos revolucionários franceses, os maus tratos aos que não são cidadãos, como reportado desde a fronteira do México com os Estados Unidos da América, no século XXI, e todos os abusos que foram e vão sendo cometidos contra a humanidade ao longo dos tempos e por este mundo fora, permitem discernir com precisão que a incondicionalidade dos direitos humanos não foi, tal como não é, universalmente respeitada. A incondicionalidade dos direitos humanos abrange o diabo em pessoa¹⁶, quero dizer, o mais vil dos indivíduos não deixa de ser um membro da humanidade. Deste facto seguem-se muitas consequências, como a de não existir qualquer fundamento para a pena capital. Porque se adicionou, então, o termo “cidadão” ao título da *Declaração* de 1789? Terá sido efetuado algum

or altogether deprived of them in pre-revolutionary France — to the serfs, to the Protestants and the Jews. But by giving up the pure and clear principle of building the work of liberation on its unconditional ground (the dignity of the human being as such) and by adding to it the conditional and indefinite conception of ‘a good citizen’, the revolution opened the door to all kinds of savagery in the future. And indeed during the revolutionary period itself all those multitudes of human victims, drowned, massacred and guillotined, suffered not, of course, because they ceased to be human beings, but because they were declared to be bad citizens, bad patriots, ‘traitors’”. Solovyov, «The Idea of Humanity», 52–53. Na tradução inglesa, várias secções da comunicação de Solovióv são subtraídas; neste particular, é omitida a referência ao exemplo russo, i.e., às vítimas de *Ivan Groznyj* (Иван Грозный), Ivan Terrível.

16 “O diabo em pessoa” é uma expressão frequentemente empregue em Portugal. Dizer que alguém é “o diabo em pessoa” é manifestar uma opinião muito negativa sobre a visada, transmitindo a ideia de que a pessoa é extremamente incómoda ou até mesmo cruel.

tipo de cálculo cínico ou malicioso por parte de girondinos e/ ou jacobinos¹⁷, no intuito de antecipar futuros abusos e violações? Pretendia-se, desde logo, garantir a possibilidade de justificar a retirada de direitos a determinados indivíduos? Ter-se-á, porventura, tratado de um erro meramente acidental, no qual acabou por assentar a selvajaria do terror revolucionário francês? Na esteira de Solovióv, é difícil acreditar que a equiparação da cidadania à humanidade se tenha devido, quer à acidentalidade de um erro, quer a uma perversa premeditação, pelo que a questão deve ser colocada noutros termos: qual é o significado intrínseco, quero dizer, de que modo será possível justificar, em profundidade, o emparelhamento dos princípios de humanidade e de cidadania? Há, disse o filósofo, uma justificação para isso, que assenta no sentimento natural de que o indivíduo, tomado enquanto tal, é insuficiente para portar, de facto e incondicionalmente, direitos humanos. Por outras palavras, a cidadania foi erguida ao nível da humanidade por conta de um sentimento que se impõe contra a ideia de que o indivíduo, por si só, pode exercer os direitos humanos. Tal sentimento, de acordo com Solovióv, é natural; contudo, ele considerou errónea a forma como os revolucionários franceses o compreenderam e aplicaram. Como disse o pensador moscovita,

“Os melhores dentre os ocasionadores do grande golpe^[18] entenderam, ou no mínimo sentiram, a

17 Referência aos grupos, jacobinos e girondinos, que disputavam/ partilhavam o poder na Assembleia Nacional Constituinte Francesa.

18 Natalie Duddington traduziu “velikogo perevorota” (великого переворота) por “the great revolution”. Aqui, verteu-se para “o grande golpe”. Assim foi, pois, Solovióv não recorreu, aqui, à expressão “velikuju revoljucii” (великую революцию), que significa, *ipsis litteris*, “a grande revolução”. “Perevorot” (П переворот) é um sinónimo de “revoljucija” (революция) — este é um argumento possível contra a opção de tradução aqui tomada. Contudo, tal

infinidade interior e a licitude auto-imposta (autonomia)^[19] do indivíduo humano, mas também entenderam, ou sentiram, que, por si só, esse valor infinito é uma mera possibilidade, e que, para convertê-la em realidade, algo outro deve ser conferido ao indivíduo humano — algo que seja, desde logo e na prática, excelso e mais poderoso que ele mesmo. O que é, então, esta realidade suprema que dá real plenitude à vida do indivíduo?”²⁰.

sinonímia deve ser entendida no sentido de “proximidade” ou “parecença”. E.g., “Попытка военного переворота в Турции” (Попытка военного переворота в Турции) significa “tentativa de golpe militar na Turquia”, enquanto que “попытка военного революци в Турции” (попытка военного революции в Турции) significa “tentativa de revolução militar na Turquia”.

19 Solovióv fala em “vnutrennju beskonečnost’ i samozakonnost’ (avtonomiju)” (внутреннюю бесконечность и самозаконность (автономию)), i.e., “infinidade interior e licitude auto-imposta (autonomia)”. Ao contrário de Natalie Duddington, não optamos pela redução; Duddington escreveu, apenas, “inner infinitude and autonomy” (infinidade interior e autonomia). Contudo, Philip Grier consentiria com a opção de tradução de Duddington, como deixou claro ao dizer que “licitude auto-imposta” (self-imposed lawfulness) pode verter-se para “autonomia” (autonomy). Grier disse, também, ser possível optar por “liberdade” (freedom). Cf. I. A. Il’in, *The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity. Volume Two: The Doctrine of Humanity*, ed. & trad. por Philip T. Grier (Northwestern University Press, 2011), 20. Neste sentido, de modo semelhante a Duddington, evitou-se a repetição, a saber: “infinidade interior e autonomia (autonomia)”. Um problema da redução, que é partilhado pela repetição, é que o sentido que o texto original de Solovióv carrega é perdido; a saber, o de definir a “autonomia” enquanto “licitude auto-imposta”, ou melhor, “автономию” enquanto “самозаконность”.

20 “Лучшие из начинателей великого переворота понимали, или по крайней мере чувствовали, внутреннюю бесконечность и самозаконность (автономию) индивидуального человека, но они также понимали, или чувствовали, что само по себе это бесконечное значение есть только возможность и что для переведения ее в действительность единичному человеку должно быть придано что-то другое — уже на деле высшее и более могучее, чем он сам. Что же это за реально-высшее, дающее действительную

No encalço da idade clássica, apontou-se, *inter alia*, para o Estado. A antiguidade foi idealizada, de acordo com Solovióv, ao longo de vários séculos de reação mental contra a medievalidade teocrática, mas os intelectuais modernos foram-lhe um tanto ou quanto inficéis, ao introduzirem a prioridade do povo ou da nação relativamente à cidade. A posição de valor mais elevado na configuração da realidade patriótica era, então, estendida para lá das muralhas da urbe. Pessoa representativa da primeira manifestação poderosa do nacional-patriotismo, disse o filósofo russo, foi Joana D’Arc. Essa manifestação, em pleno século XV, ter-se-á dado ainda em bases de algum modo religiosas, e o seu processo de secularização, ao longo dos séculos seguintes, apenas haverá atingido uma realização plena, ou seja, uma forma secular — ou, até, afirmou o filósofo russo, pagã — quando da Revolução Francesa. O indivíduo passava, então, a realizar-se plenamente na qualidade única e exclusiva de cidadão do seu Estado-nação e filho, já não ou não apenas de Deus, mas da sua pátria. Eis o paradigma que emergia. A chave para suprir a insuficiência do indivíduo, tomado enquanto mero indivíduo, para ser portador de direitos humanos, passava a encontrar-se na cidadania. Essa chave, de acordo com Solovióv, não abria uma porta pela qual pudessem passar, na sua incondicionalidade, os direitos humanos, pelo que a solução moderna para o problema da insuficiência do

полноту жизни отдельному лицу?». Соловьев, «Идея человечества у Августина Канта - Огюст Конт». Т. L. L.: “The best people responsible for the great revolution understood, or at any rate felt, the inner infinitude and autonomy of the individual human being, but they also understood, or felt, that in itself man’s infinite significance is merely a *possibility*, and that to make it actual the individual must have something added to him — something actually higher and more powerful than himself. What, then, is this fuller reality bestowing actual fullness of life on the individual?”. Solovyov, «The Idea of Humanity», 53.

indivíduo, enquanto indivíduo, para o exercício de direitos humanos deveria considerar-se sumamente insatisfatória.

O filósofo russo reconheceu que uma longa tradição de pensadores não aceitou o paradigma da cidadania (especialmente entre os filósofos cristãos). Entre os heréticos, Vladímir Solovióv reconheceu o mérito de Augusto Comte, por este ter sido um dos primeiros a apresentar uma crítica ao referido paradigma, que disse ser tão elegante pela sua clareza quanto ilusório pela sua inverdade íntima. Solovióv não via nada de especialmente glorioso ou louvável no ato de recusa, por parte de um crente, da substituição de Deus pela pátria. O que levou o pensador moscovita a saudar tão efusivamente o pensamento de Comte foi o facto deste não acreditar que o indivíduo se bastava a si mesmo (nem em Deus) e mesmo assim não ter interrompido as suas buscas — buscas por uma solução para o quebra-cabeças de repôr o significado pleno da pessoa humana, quero dizer, suprir a insuficiência do indivíduo para ser, por conta própria, portador de direitos humanos — ao deparar-se com a obviedade e a concretude da existência da unidade nacional, i.e., a coletividade. No entender de Solovióv, Comte foi um dos primeiros e únicos pensadores que, sem acreditar em Deus, compreendeu que o valor das realidades nacionais, do ponto de vista da sua atualidade empírica, é algo que, em si mesmo, é condicional, por mais que possam demorar-se imensamente mais sobre a Terra que qualquer indivíduo. O reconhecimento da mais frágil situação temporal do indivíduo, contudo, não levou o filósofo russo a proclamar a dignidade ou o valor da coletividade na hora de suprir a insuficiência individual no que diz respeito à espiritualidade, no sentido de interioridade.

Solovióv promoveu o exemplo de Sócrates e questionou a audiência sobre quem terá logrado alcançar, de um modo mais elevado, “a

verdadeira plenitude da dignidade humana”²¹, se Sócrates, se o Estado Ateniense — apesar do triunfo deste sobre aquele, pelo uso da força. Por mais elevada que fosse a dignidade de Sócrates, é possível, de acordo com o pensador moscovita, que nem mesmo ele, o pai simbólico da atitude filosófica, atingisse a plenitude da dignidade humana na qualidade de indivíduo isolado, pelo que até ele necessitaria de completude e aperfeiçoamento. O que é certo, de acordo com Solovióv, é que aquilo que poderia ter vindo a completar ou a suprir as carências ou as imperfeições de Sócrates, como ficou claro, era algo outro que a coletividade em que estava inserido, uma vez que os seus concidadãos lhe deram a beber cicuta. Algo outro que a coletividade é necessário para que o indivíduo possa ser portador de direitos humanos. Comte, refere Solovióv, teve o engenho de apontar para uma alteridade tal que, na sua profundidade, e não apenas na sua extensão, ultrapassa qualquer indivíduo, completando-o, não apenas exteriormente, mas na sua interioridade, para lá e pra cá de um ponto de vista ideal, i.e., *realmente*. A tal alteridade, enquanto unidade que constitui uma positividade viva, excede a pluralidade, e abraça todos os indivíduos, dá-se o nome de Grande Ser. Falar deste Ser é formular “alteridade absoluta relativa” de outro modo, pois, é “outro” relativamente a todos os indivíduos e também com respeito à coletividade; mas é, acima de tudo, o “outro” contido no absoluto, que Solovióv considerava enquanto um Deus não apenas eterno, mas orgânico.²² Longe de pertencer ao âmbito da abstração, o absoluto de Solovióv é “em relação”, pois, de outro modo, Deus nada seria senão

21 “истинной полноте человеческого достоинства”. Соловьев, «Идея человечества у Августа Конта - Огюст Конт». *T. L. I.*: “the true fulness of human dignity”. Solovyov, «The Idea of Humanity», 54.

22 Ver Paul Valliere, «Solov’ev and Schelling’s Philosophy of Revelation», em *Vladimir Solov’ev: Reconciler and Polemicist*, ed. Wil Van den Bercken, Manon de Courten, e Evert van der Zweerde (Leuven [u.a.]: Peeters, 2000), 125.

uma nulidade, *niente*: só é, verdadeiramente, aquilo que se relaciona, abrindo caminho à constituição da alteridade relativa ao seu próprio ser.²³

O que levou o filósofo russo a promover a memória de Augusto Comte, no que diz respeito à novidade e ao significado da ideia de humanidade que este tinha em mente, é que tal ideia não se esgota, quer na mera soma ou agregado dos indivíduos, quer na esterilidade de uma generalização abstrata/ conceptual. Da mesma maneira que o universal é irreduzível aos particulares — como, de acordo com Fernando Gil, haverá reconhecido Aristóteles, no final dos *Segundos Analíticos*²⁴ —, a geometria é irreduzível aos pontos e a humanidade aos indivíduos. Na mente de Comte a humanidade era/ é um ser real e vivo; e, aditou o pensador russo, aquele ainda teve a coragem de ir mais longe, quero dizer, a ousadia de afirmar que um indivíduo isolado é uma mera abstração e que não existe, tal como não pode existir. “E, é claro”, disse Solovióv, “a razão fica do lado de Comte. (...) O todo antecede as suas partes, que o pressupõem. Esta grande verdade, óbvia na geometria, mantém todo o seu vigor na sociologia. A este respeito, a conformidade é total”²⁵.

23 Para mais sobre este assunto, ver Brandon Gallaher, «The Christological Focus of Vladimir Solov'ev's Sophiology», *Modern Theology* 25, n. 4 (2009): 620, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2009.01557.x>.

24 Cf. Fernando Gil, «Colóquio com André Barata», em *Acentos* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005), 21.

25 “И конечно, Конт прав. (...) Целое первее своих частей и предполагается ими. Эта великая истина, очевидная в геометрии, сохраняет всю свою силу и в социологии. Соответствие здесь полное”. Соловьев, «Идея человечества у Августа Конта - Огюст Конт». Т. L. I.: “*The whole is prior to its parts and is presupposed by them*. This great truth, obvious in geometry, retains its full force in sociology as well”. Solovyov, «The Idea of Humanity», 54–55.

Vladímir Solovióv considerou não ser possível negar a realidade das partes que compõem o todo, mas que a mesma realidade não pode senão dar-se por via da conexão daquelas com este, uma vez que, tomada separadamente, nenhuma parte é real, ou melhor, não é mais que uma mera abstração. As partes são reais, portanto, na medida em que estão conectadas ao todo. Sem esgotar, por aqui, o jogo de analogias entre a geometria e a sociologia, Solovióv apontou para o indivíduo como o componente sociológico mínimo, equiparável ao ponto geométrico. O filósofo russo reconheceu, no indivíduo, a parte mínima do subsistema da dialética científica que se ocupa da sociedade, e avançou ainda que um indivíduo pode assumir um maior significado que nações inteiras, famílias, povos ou raças, tal como um ponto pode assumir maior importância que qualquer outro ponto ou as linhas de um corpo, como disse ser o caso do centro com respeito à esfera. Trata-se, é certo, de reconhecer que o valor dos elementos da sociedade é ou pode ser díspar. O próprio modo como os indivíduos agem no seio da relação com “o que lhes é superior” é diverso. Se as assimetrias entre os indivíduos não se verificassem, estes pura e simplesmente nada seriam. Até mesmo Deus que, como a humanidade, está em relação com os indivíduos, deixaria de estar, ficando diminuído ou mutilado, o que constitui uma falta de sentido a toda a prova. No entender de Solovióv, de acordo com João Cabral, a disparidade é um factor determinante a ser tido em conta, e não necessariamente sob uma perspectiva depreciativa, uma vez que, entre “seres que se aproximam”, são as assimetrias que fundamentam, por exemplo, a piedade. Há, contudo, disse ainda Cabral, algo no pensamento de Vladímir Solovióv que aponta para uma dimensão relativamente à qual nenhum indivíduo constitui exceção, a saber, a da “relação fundamental” que todos os indivíduos mantêm com o que

lhes é superior²⁶. Em pleno acordo, tomando novamente Sócrates para exemplo, o filósofo russo disse que a pessoa daquele ultrapassou, de um modo incalculável, toda a sua linha familiar, tal como o Estado Ateniense em bloco, sem por isso ser verdade que Sócrates pudesse ter existido, de facto, independentemente do seu contexto familiar e social. Já este último, disse Solovióv, “não poderia existir por si só, fora da vida da humanidade”²⁷.

Na esteira do pensador moscovita, é permitido declarar que os povos, as famílias e os indivíduos não criam, mas pressupõem a humanidade. O pensador russo afirmou que os elementos da vida humana, tanto os individuais, quanto os coletivos, se vão aproximando progressivamente ao longo dos tempos. De acordo com Solovióv, esse processo de unificação não apenas está, ainda, por realizar, como os elementos que aproxima não constituem o âmago da humanidade, conquanto seja verdadeiro aquilo que pode até não parecer sê-lo, a saber, que as partes pressupõem e estão subordinadas ao todo. Pensar contra a realidade da humanidade, disse o pensador russo, é sofismar, mutilar a humanidade, e responder de maneira retrógrada ao problema da realização individual. Fosse o indivíduo independente da humanidade, isto é, fosse esta afastada da busca por dirimir a insuficiência dos indivíduos para serem portadores de direitos humanos, notou Vladímir Solovióv, o pensamento cairia num individualismo desmesurado, centrado exclusivamente no indivíduo, e perderia a possibilidade de atingir a sua meta. Como disse Cabral,

26 Cabral, «O Conceito de <<Integralidade>> na Filosofia de Vladimiro Soloviev», 12.

27 “(...) не могло бы существовать само по себе вне жизни человечества”. Соловьев, «Идея человечества у Августина Конта - Огюст Конт». Т. I. I.: “(...) could not exist by itself apart from the life of humanity”. Solovyov, «The Idea of Humanity», 55.

aquilo que o filósofo russo sentia com relação a “todos os exclusivismos mutiladores” era nem mais nem menos que “horror”²⁸. O exclusivismo individualista é disparatado. A aceitação da existência de uma perspectiva exclusivamente individual, disse Solovióv, atribui caráter autodestrutivo aos pensamentos que assim pretendam sustentar-se, ou melhor, é algo que nem sequer pode ser pensado de forma consistente, tanto mais que a linguagem que expressa esse pensar manifesta, desde um princípio, o seu absurdo, pois, o caráter da própria linguagem transcende o indivíduo enquanto tal.

Todos os seres que, em liberdade, cooperam no sentido de tornar a ordem mundial mais perfeita, estão contidos, de acordo com o pensador moscovita, no seio da própria humanidade, não como uma mera adição, mas como uma unidade viva. A humanidade de que fala Solovióv é o Grande Ser que encontrou em Comte, que não é passível de observação, e é sem préstimo para os matemáticos, que não lhe podem aplicar os seus cálculos. A humanidade é no singular, e sem ela seria impensável a existência da pluralidade. A humanidade é esse primeiro número, que antecede e que sustenta o número de todos os indivíduos. A humanidade é-aí, mas também é-ali, é-além e é-acolá, pelo que não se alcança, nem com o telescópio, nem com o microscópio, nem a olho nu: o melhor a fazer é mesmo fechar os olhos. Comte tinha razão, disse o filósofo russo, ao qualificar o Grande Ser ou a humanidade como um objeto de fé, mas de uma fé que envolve, como num abraço largo, o conjunto dos conhecimentos científicos. Tal fé, a de Comte, trata-se, de acordo com Solovióv, não de uma fé teológica, mas de uma fé que se apoia em factos e na experiência, uma convicção que une as dimensões da objetividade e

28 Cabral, «O Conceito de <<Integralidade>> na Filosofia de Vladimiro Soloviev», 4.

da subjetividade, e consiste no amor à humanidade, a mãe comum de todos os indivíduos. Augusto Comte, disse o filósofo moscovita, reconheceu a humanidade como um facto positivo, que sintetiza o conhecimento sistemático de todas as noções científicas. Na perspectiva de Solovióv, tal síntese não diminui a dialética das ciências, mas eleva-a à qualidade de realidade viva e plena, i.e., ergue-a à altura da própria humanidade, limite comteano do que é possível discernir, e a cuja ordem se resume a ordem mundial.

Vladímir Solovióv seguiu os passos de Comte, ao sustentar a existência supereminente da humanidade, enquanto realidade indivisível que atua, no âmbito da experiência, no sentido de garantir o progresso, ou melhor, de aperfeiçoar a ordem mundial em regime de continuidade. Neste sentido, a religião positiva encontra, na humanidade, a sua Providência, o que permite ver com bons olhos tudo quanto ocorre, como por exemplo a queda deste ou daquele sistema político. Neste sentido, a história caminha para a perfeição. É por isso evidente, de acordo com o que o próprio fundador da religião positiva escreveu em 1822, que as pessoas que não sabem antecipar senão a anarquia (em sentido depreciativo), enquanto resultado da decadência de um ou de outro regime, estão como que cegas, e sustentam uma opinião pessimista. Tal opinião, de acordo com Comte, por mais implausível que possa parecer, “apresenta-se naturalmente”, quando das crises, “àqueles espíritos que de boa fé procuram remédio”; e por mais que tais espíritos entendam ser imperioso reorganizar a sociedade “em toda a sua possível extensão”, não conseguem assumir uma atitude otimista, porque “nunca estudaram a marcha geral da civilização humana”, limitando-se a encarar “o estado das coisas no presente”, tal como a vê-lo, única e exclusivamente, “pelo lado que lhes é oferecido”, o que os impede de

perceber “a tendência da sociedade para o estabelecimento de um sistema novo, mais consistente e mais perfeito que o antigo”²⁹.

O Grande Ser de Comte, disse Solovióv, para além de absolutamente real, poderoso e sábio, é feminino. A feminidade do Grande Ser ou humanidade, de acordo com o filósofo russo, não deve entender-se nem no sentido de uma personificação daquilo que, na qualidade de ideia, é tido como sendo impessoal, nem no sentido de uma metáfora, como era o caso nas mitologias clássicas, em que o feminino nada mais era que a forma representativa de determinadas cristalizações, quer do pensamento moral, quer das atividades científicas e artísticas. Tal Ser feminino, disse o pensador moscovita, era, para Comte, muito mais que uma ideia abstracta, pois, representava o princípio essencial, atual e vivo da unidade positiva de todos os elementos da realidade social, pelo que, por mais que apresente, do ponto de vista da sua distribuição, um certo carácter coletivo, existe por conta própria. Apesar de não se tratar de um conceito, mas de um ser com realidade plena, e apesar de não se tratar de uma pessoa, no sentido empírico, mas de um ser superpessoal, o Grande Ser não deve entender-se, de acordo com Vladímir Solovióv, como sendo Deus, Jesus Cristo, os anjos ou os santos, pois, esse Ser é

“(…) a própria humanidade, verdadeira, pura e completa, a forma suprema que tudo compreende, a alma viva da natureza e do universo, eternamente vinculada e a vincular-se, em processo temporal, a Deus, tal como a vincular a Este tudo aquilo que é. Indubitavelmente, é nisto que reside o significado

29 Augusto Comte, *Reorganizar a Sociedade*, trad. Álvaro Ribeiro (Lisboa: Guimarães Editores, 1993), 31.

pleno do Grande Ser, que foi sentido e percebido, pela metade, por Comte”³⁰.

No que diz respeito a um entendimento da humanidade enquanto um ser que devém absoluto pela via do progresso universal, Vladímir Solovióv apresentou-se em perfeito acordo com Augusto Comte. As reservas do primeiro com relação ao segundo prendem-se com a incapacidade deste para ver que, sem o pressuposto de um absoluto que é eternamente, não é possível conceber um absoluto que devém, que se realiza no tempo. A humanidade, absoluto relativo ou em potência, é um sistema vivo de relações no tempo, e não poderia sê-lo sem estar em relação com o absoluto que é eternamente, quero dizer, com Deus. Sem ter em conta tal relação primeira ou originária, a vida do sistema de relações que é a humanidade não poderia ser sustentada, do mesmo modo que “uma corrente de pérolas” não pode ser “suspensa da sombra de um prego”³¹. “Nem sequer é preciso”, argumentou Solovióv, “levantar a questão filosófica da natureza relativa do tempo para vislumbrar que a passagem [do relativo] para

30 "(...) само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть. Несомненно, что в этом полный смысл Великого Существа, наполовину почувствованный и сознанный Контом (...)". Соловьев, «Идея человечества у Августа Конта - Огюст Конт». Т. I. I.: “(...) the true, pure and perfect humanity, the highest and all-embracing form and the living soul of nature and of the Universe, united to God from all eternity and in the temporal process attaining union with Him and uniting to Him all that is. There is no doubt that this is the real meaning of the Great Being, partly felt and understood by Comte (...)”. Solovyov, «The Idea of Humanity», 58.

31 Leonardo Coimbra, «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», em *Obras Completas Vol. VII (1935)*, ed. Ângelo Alves, Coleção Pensamento Português (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012), 25.

o absoluto só pode dar-se através da assimilação daquilo que é essencial e eternamente absoluto”³².

Conclusão

Solovióv considerou a humanidade, esse Grande Ser essencialmente feminino, como o circuito da união entre as naturezas material e divina, i.e., enquanto natureza universal, a forma mais elevada através da qual e no seio da qual tudo quanto existe devém absoluto. A humanidade de que falou o filósofo russo é a natureza do mundo, absoluto em potência, porquanto é receptividade com relação ao divino. A natureza material, de acordo com Solovióv, é combinada com a divina — a natureza recebe Deus — e a humanidade não é senão a forma cósmica dessa combinação, quero dizer, a receptividade com relação ao absoluto por parte da natureza. Por isso, concluiu o filósofo moscovita, a humanidade deve ser tida como divina, sob o risco de nos encontrarmos perante uma autêntica falta de sentido, como a de uma forma sem conteúdo. A humanidade ou o Grande Ser, de acordo com o pensador russo, representa a própria plenitude,

“(…) não é uma forma vazia, mas a completude humano-deífica, espiritual e corpórea, que tudo compreende, a vida divina-criadora que o cristianismo nos revelou. Comte tinha, apenas, uma noção parcial,

32 “Не нужно даже поднимать философского вопроса об относительной природе времени, чтобы видеть, что становиться абсолютным можно только чрез усвоение того, что по существу и вечно есть абсолютно”. Соловьев, «Идея человечества у Августа Конта - Огюст Конт», 58. T. L. I.: “There is no need to raise the philosophical problem of the relativity of time in order to see that one can only become absolute through assimilating that which eternally and essentially is absolute”. Solovyov, «The Idea of Humanity», 58.

pensada e expressa de forma inacabada, do verdadeiro Grande Ser, mas ele acreditou na sua completude sem dizê-lo e dela testemunhou involuntariamente. E quantos foram e são os cristãos fiéis que não souberam ou sabem (ou não quiseram ou querem saber) sobre esta essência mesma do cristianismo, relativamente à qual Comte — o “sem-Deus” e “sem-Cristo”^[33] —, apesar de compreendê-la pela metade, se afeiçoou com todo o coração!”³⁴.

Se bem que Solovióv proclamou que negar a Deus e a Cristo é pecar, nada indica que tenha considerado que constitua um pecado imperdoável. Tal trata-se, porventura, de uma mera excentricidade do domínio da opinião. O que realmente importa, no entender do pensador moscovita, pode até estar perfeitamente assegurado, conquanto o coração da pessoa dê abrigo ao divino, como faz quando

33 “Bezbožnik i nexrist” (Безбожник и нехрист) pode traduzir-se, alternativamente, por “ateu e infiel”.

34 “(...) не есть пустая форма, а всеобъемлющая богочеловеческая полнота духовно–телесной, божественно–творной жизни, открывшейся нам в христианстве. Конт имел лишь половинное, недодуманное и недоговоренное понятие об истинном Великом Существо, но он безотчетно верил в его полноту и невольно свидетельствовал о ней. А сколько было и есть верующих христиан, не знавших и не знающих, не хотевших и не хотящих знать об этой самой сущности христианства, к которой с половинным пониманием, но целым сердцем привязался безбожник и нехрист Конт!”. Соловьев, «Идея человечества у Августа Конта - Огюст Конт». *T. L. I*: “(...) is not an empty form but an all-embracing divinely-human fulness of the spiritual and material, divine and created life, revealed to us in Christianity. Comte’s conception of the true Great being was incomplete and not fully thought out or expressed, but he implicitly believed in its completeness and bore witness to it in spite of himself. But how many believing Christians, both past and present, have never known, or wanted to know, this very essence of Christianity which, though only half understood by him, inspired whole hearted devotion in the godless infidel — Comte!”. Solovyov, «The Idea of Humanity», 59.

está em conformidade com as disposições práticas da fé cristã, i.e., *deeds* estão, de um certo modo, *before creed*. De um ponto de vista religioso, de acordo com Oliveira e Biserra, é frequente considerar-se o coração enquanto símbolo da habitação da transcendência nas pessoas³⁵. Conforme a mística cristã ortodoxa russa — uma “Mística do Coração” —, “para além da noção de emotividade e afetividade”, o coração é “o local onde todas as dimensões da pessoa humana se encontram”³⁶. O filósofo russo considerou que Comte, “como todos os inimigos teóricos do cristianismo”³⁷, foi um pecador, mas que terá chegado mais próximo das verdades últimas do cristianismo do que muitos fiéis de profissão. A definição comteana da configuração e das qualidades do Grande Ser, de acordo com Solovióv, aproxima o fundador da religião positiva (mais do que muitos crentes) de uma verdade derradeira e significativamente esquecida do cristianismo: nada é mais digno que os mortos, ou, pelo menos, notou Solovióv, que alguns mortos. Estes mortos participam intimamente do Grande Ser, e primam — apesar de serem dotados de menor eficácia — sobre os vivos, quer porque servem de exemplo para estes, quer porque os lideram em segredo. Tais seres medulares e póstumos, de acordo com Solovióv, animam a interioridade do Grande Ser, que atua na e sobre a história, em visível marcha progressiva. A cura das insuficiências ou

35 Cf. Victor Hugo Pereira de Oliveira e Wiliam Alves Biserra, «Homo Cordis Absconditus: A Mística do Coração nos Relatos de um Peregrino Russo», *Teoliterária* 8, n. 16 (2018): 93, <https://doi.org/10.19143/2236-9937.2018v8n16p89-115>.

36 Pereira de Oliveira e Biserra, 112.

37 “как и всех теоретических врагов христианства”. СОЛОВЬЕВ, «Идея человечества у Августа Конта - Огюст Конт». O texto traduzido por Natalie Duddington, intitulado “The Idea of Humanity”, conclui com a citação apresentada na nota 31 deste artigo (penúltimo parágrafo da secção X do original). O texto aqui citado pertence ao parágrafo imediatamente posterior. Cf. Solovyov, «The Idea of Humanity».

a realização da humanidade, seja no que diz respeito aos vivos, ou no que diz respeito aos mortos, não poderá consistir, disse o filósofo russo, senão na perfeita comunicação e harmonia entre uns e outros. Como perguntou Vladímir Solovióv,

“(…) em que pode, então, consistir o significado último da ordem mundial e a consumação universal da história, senão na realização deste todo da humanidade, senão na sua real cura através da conjugação patente dessas duas parcelas que o compõem?”³⁸.

Solovióv, como Comte, está entre aquelas e aqueles que já partiram, e agora lideram e servem de exemplo para os vivos, desde as profundezas do Grande Outro que é a Humanidade. Resta-nos, aos vivos, estar à altura.

Referências

Cabral, João. «O Conceito de <<Integralidade>> na Filosofia de Vladimiro Soloviev». *Revista Portuguesa de Filosofia* X, n. 1 (1954): 3–23.

Coimbra, Leonardo. «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre». Em *Obras Completas Vol. VII (1935)*, editado por Ângelo Alves, 25–388. Colecção Pensamento Português. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012.

———. «S. Francisco de Assis (Visão Franciscana da Vida)». Em *Obras Completas VI (1924-1934)*, editado por Ângelo Alves, 193–245. Colecção

38 “(…) в чем же может состоять окончательный смысл мирового порядка и завершение всеобщей истории, как не в осуществлении этой целостности человечества, как не в действительном его исцелении чрез явное соединение этих двух разлученных его долей?”. Соловьев, «Идея человечества у Августина Канта - Огюста Канта».

- Pensamento Português. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- Comte, Augusto. *Reorganizar a Sociedade*. Traduzido por Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.
- Gallagher, Brandon. «The Christological Focus of Vladimir Solov'ev's Sophiology». *Modern Theology* 25, n. 4 (2009): 617–46. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2009.01557.x>.
- Gil, Fernando. «Colóquio com André Barata». Em *Acentos*, 13–55. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- Il'in, I. A. *The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity. Volume Two: The Doctrine of Humanity*. Editado & traduzido por Philip T. Grier. Northwestern University Press, 2011.
- Junqueira, Robert. «Leonardo Coimbra e Vladimir Solovyov: relações inesperadas entre as filosofias em Portugal e na Rússia». *Texto Aberto IEF*, n. 5 (2019): 1–31. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3475575>.
- Lossky, N. O. *History of Russian Philosophy*. London: George Allen and Unwin, 1951.
- Men, Alexander. «"The Life and Thought of Vladimir Sergeevich Solovyov" (1989) by Fr. Alexander Men'». Em *The Burning Bush: Writings on Jews and Judaism*, por Vladimir Sergeyevich Solovyov, 35–51. editado & traduzido por Gregory Yuri Glazov. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2016.
- Pereira de Oliveira, Victor Hugo, e Wiliam Alves Biserra. «Homo Cordis Absconditus: A Mística do Coração nos Relatos de um Peregrino Russo». *Teoliterária* 8, n. 16 (2018): 90–115. <https://doi.org/10.19143/2236-9937.2018v8n16p89-115>.
- Solovyov, Vladimir Sergeyevich. «The Idea of Humanity». Em *A Solovyov Anthology*, editado por S. L. Frank, traduzido por Natalie Duddington, 51–59. London - Beccles: SCM Press, 1950.

Sutton, Jonathan. *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassessment*. New York: Palgrave Macmillan, 1988.

СОЛОВЬЕВ, В. С. «Идея человечества у Августа Конта - Огюст Конт». Acedido 31 de Outubro de 2019.
<http://comte.newgod.su/research/idea-chelovechestva-u-avgusta-konta>.

Valliere, Paul. «Solov'ëv and Schelling's Philosophy of Revelation». Em *Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemicist*, editado por Wil Van den Bercken, Manon de Courten, e Evert van der Zweerde, 119–29. Leuven [u.a.]: Peeters, 2000.



Ensaio sobre a liberdade

Ensaio sobre a liberdade

(desejo, mim mesmo / real, realidade)

Luiz Alberto Thomé Speltz Filho¹

Acostumei-me a pensar na liberdade como um estado conquistado a partir do abandono de algo ou de uma situação. Digo que estou livre da pedra no meu sapato porque a retirei. Digo que estou livre daquela reunião porque ela foi cancelada, porque eu não precisarei lhe comparecer ou mesmo porque ela terminou... No entanto, não é difícil perceber que a liberdade que via no livramento dessas coisas era apenas o *querer* não estar *em* ou *com* aquilo que poderia me trazer algum desconforto físico ou espiritual. Quis me livrar da pedra porque ela me machucava; quis me livrar da reunião porque ela me enervava.

Mas sempre há, no cotidiano, nisso que tenho e que faço, algo que não me conforta. Seria então preciso, para a minha liberdade, abandonar tudo que tenho e faço, enclausurando-me em um lugar afastado, longe de tudo e todos, provendo-me apenas do essencial e cuidando para que nada me abale? Ora, quem já permaneceu durante algum tempo no mesmo lugar, longe de tudo, talvez tendo de lutar por si, sabe que não há conforto nessa situação, pelo contrário: a Necessidade é terrível senhora; e eu, sozinho, posso ser palco de grandes perturbações.

Sabendo disso, poderia pensar a liberdade como aquele estado em que realizo algo sem que isso me traga desconforto ou, se me o trouxer, que ele venha acompanhado daquilo que o possa anular ou que o faça esquecer. Estar em um lugar fechado, sem nada para fazer, pode ser ruim, pode significar a pior das prisões, mas estar nesse mesmo lugar, ocupando-me com algo prazeroso, isso poderia significar liberdade? Ou, estendendo o pensamento: se estivesse o

* Endereço eletrônico: Luiz.speltz88@gmail.com.

tempo todo entregue àquilo que me é prazeroso, sempre superando o desconforto, independentemente de estar preso ou não, teria assim liberdade?

Para responder à pergunta deixada, é preciso tentar entender o que é o prazer.

I — Prazer

Inicialmente, posso dizer que prazer é aquilo que ocorre quando um desejo se realiza. Não sei exatamente o que ocorre no instante da *realização*, mas algo é certo: quando se realiza um desejo, sente-se prazer ou, melhor, ocorre prazer. Há, portanto, uma relação direta entre prazer e *desejo*, de modo que para entender um talvez seja preciso também entender o outro.

Tenho muitos desejos, que variam também em intensidade: posso ter o desejo de ir à praia, de fazer ginástica, de ler um livro, mas também de comer, de beber água... Posso dizer que há aqueles desejos que são mais urgentes para a manutenção do corpo, como beber água, e outros mais urgentes para o espírito, como escrever. Não me cabe agora formular algo como uma hierarquia dos desejos... Fato é que não consigo controlar o seu nascimento. Há, sim, como torná-los mais fracos, mas, para que isso ocorra, é ainda preciso haver o desejo de se desejar menos, ou seja, deve haver o desejo de não desejar — e este, na verdade, pode ser apenas o desejo de satisfazer todos os desejos, como um querer se lhes ver livre, e isto também não está no meu controle.

Não me parece — ao menos inicialmente — que a coisa desejada seja aquilo que me faz sentir prazer, mas, sim, que *o possível livramento do próprio desejo seja o que me o proporciona*. Em outros termos, se desejo ir à praia, não é a praia que me dará prazer, mas o livramento do desejo de praia. A praia, neste caso, me permite estar *livre do seu desejo*. A rigor, então, podemos considerar o desejo um certo tipo de desconforto, e a sua realização, chamada de “prazer”, seria o

momento em que esse desconforto desaparece. De maneira muito ruim, poderia dizer que o desejo é como uma coceira, uma comichão, e o prazer, aquilo que sobrevém no instante da sua dissipação, quando há a coça.

Neste sentido, porém, qual é a diferença entre uma pedra no sapato e o desejo? Ambos podem ser vistos como sinônimos de desconforto e também o seu livramento pode ser chamado de “prazer”, qual é então a diferença? Talvez não haja diferença, pois a pedra (enquanto *pedra no sapato*) é também o desejo de ser retirada do sapato ou o desejo de conforto.

Pois bem, desconforto e desejo talvez sejam o mesmo.

Há, porém, duas classes de desejos: aqueles de que consigo me livrar e aqueles de que não consigo. Os que consigo já foram citados: eu me livro do desejo de beber água, bebendo água; eu me livro da pedra no sapato, tirando a pedra do sapato... Mas há desejos dos quais não consigo me livrar, e desses há dois tipos: os que conheço e os que não conheço. Os que conheço são os que sei o caminho para o livramento, mas o caminho não pode ser atravessado. Seria o caso, por exemplo, de eu querer beber água, mas estar no meio do deserto; ou de querer sobreviver a uma doença cuja cura não está ao meu alcance. Os que não conheço são aqueles desconfortos que se manifestam de maneira tal que o caminho para o livramento está oculto, e o seu sinal é apenas o que se chama de “estado de ansiedade”.

O ponto interessante aqui é que a identificação do desejo/desconforto é também a descoberta da possibilidade da sua dissipação, ou seja, conhecendo qual é o meu desejo, automaticamente está descoberta a possibilidade de me livrar dele, pois o caminho da sua realização se mostra como possível. Claro que a mera possibilidade não é a garantia do livramento — mas ter para onde olhar também já é prazer, pois não conhecer o que aflige é desconfortável.

Sendo assim, o desejo seria o grande responsável pelo meu aprisionamento — ou, talvez, a minha própria prisão. O prazer, por outro lado, parece ser sinal da liberdade ou, ainda, a própria liberdade, na medida em que o desejo cessa.

Há, porém, duas questões sobre o prazer que devem ser observadas, pois talvez mais tarde me sejam úteis: (i) o seu caráter efêmero; e (ii) a sua relação com a técnica.

(i) O prazer ocorrido durante a realização de um desejo é passageiro — e essa passagem às vezes é mais rápida do que consigo notar. Se sinto desejo de ir à praia, chegando lá, o desejo desaparece, mas o “vácuo” deixado em seu lugar, que me anestesia momentaneamente, rapidamente é “preenchido” por outro desejo, que poderia ser o de entrar no mar, de andar pela beira-mar ou de qualquer outra coisa. É certo que muitos desses desejos mantêm alguma relação com o desejo de ir à praia, ou pelo menos mantêm relação com a praia: eu estou lá, quero entrar no mar *da* praia, quero andar pela beira-mar *da* praia, quero me deitar na rede, quero realizar alguns outros desejos todos na praia; mas também pode ser que venham desejos que me obrigariam a deixar a praia. Mas o ponto é que nem por um instante eu estou livre dos desejos: a satisfação de um é, na verdade, o surgimento de outro ou o reaparecimento de outro, e assim por diante. Assim, seria o caso de pensar que o prazer ocorrido na dissipação de um desejo é na verdade apenas o processo de mudança de um para outro. Desse modo, não seria o “vácuo” aquilo que é o alívio, a sensação de prazer, mas a própria transformação de um desejo em outro. Nisto está a possibilidade de o prazer ser propriamente apenas uma passagem — uma movimentação, um trânsito, um passo a mais naquilo que posso chamar de “espaço dos desejos”.

No entanto, há vezes em que um desejo é substituído por outro e o prazer não ocorre, como quando estou impedido de realizar um desejo e sou obrigado a abandoná-lo ou quando naturalmente deixo de desejar algo sem mesmo que o perceba, certo? Não. Parece-

me, na verdade, que, em um caso ou em outro, se de fato o desejo foi deixado, o prazer ocorreu: na empolgação — ainda que mínima — surgida com uma nova ideia (um novo desejo), cujo fundo pode ter sido o desejo de superar um desejo não realizável. Isto é, a “não realização” de um desejo pode ser “pretexto” para a realização de outro desejo.

E aqui se levanta outra questão: se o prazer é apenas uma passagem de um desejo para outro, o que ocorreria se de repente não houvesse desejo? Por ora, não me parece que aconteceria algo — o que quero dizer é que talvez todo acontecimento, toda existência, dependam dos desejos. Daqui a pouco isso ficará mais claro.

(ii) Outra coisa que tenho observado é justamente a facilidade proporcionada pela técnica em me permitir transitar pelo espaço dos desejos. Os artifícios são os mais variados possíveis. Para não sair do exemplo da praia: posso dizer que, com carro ou outros mecanismos modernos, muito facilmente me locomovo até ela, e também muito facilmente consigo realizar uma série de outros desejos que me surgem quando estou lá. Além disso, às vezes, meu desejo de ir à praia pode ser satisfeito (ou ao menos parcialmente satisfeito) com um filme a seu respeito, com um texto que a descreva, com uma foto, com... tudo isso é maquinação e está no contexto da técnica. Para mudar de exemplo, posso também dizer que hoje me é difícil separar fome de gula, pois com o engenho alimentício atual muito facilmente posso encher a barriga. A técnica me possibilitou realizar esses trânsitos pelos desejos sem que estes se tornem preocupações severas ou, melhor, sem que sejam experimentados de maneira mais profunda. Há de se pensar, é claro, se esse trânsito é autêntico ou não. Quero dizer: será que, estando com dor na mão depois de tê-la cortado com uma faca, tomar um analgésico irá resolver o problema do corte? É certo que não. Mas indiscutivelmente me afastará do desconforto, pelo menos até que ele retorne. E de que adianta então amainar a dor? Ora, se me permitisse ficar com ela, não conseguiria continuar o trânsito sobre o espaço dos desejos. Ficaria ali, parado,

apenas suportando-a, suportando o desejo. Haveria vantagem em se fazer isso ou o anestésico é a melhor escolha? A única vantagem em permanecer com ou na dor é o seu chamado ao cuidado, já que, estando com ela — e sempre querendo me livrar dela —, tomaria precauções para que o corte não piorasse e logo cicatrizasse. No entanto, também essas precauções ou o cuidado demandado seriam apenas meios para que a dor desaparecesse. Haveria, então, como permanecer na dor sem que eu fosse arremessado para fora dela? Como disse, conhecendo o desconforto ou, melhor, conhecendo a dor, automaticamente se abre a possibilidade de se livrar dela. Não me livrando com uso do anestésico da técnica, livrar-me-ia com a *busca* pelo livramento, seja a busca através do cuidado, seja pelo querer resistir à dor, seja pelo que for. Tudo isso ainda é prazer, isto é, por enquanto: livramento da dor. Não há então diferença entre usar o analgésico e, por exemplo, resistir à dor? Arrisco-me a dizer que há, sim, mas antes de falar sobre isso é preciso tentar entender mais fundamentalmente o que é o desejo, a dor, o desconforto, para que eu saiba com o que estou lidando — e realmente possa dizer que tudo isso, enquanto desejo, me aprisiona.

II — Miséria

Venho tratando desconforto e desejo como sendo a mesma coisa, justamente porque desejo parece ser uma perturbação da qual quero me livrar. Mas, pensando melhor, o que seria o desconforto?

Digo que sinto desconforto, por exemplo, quando estou sentado em uma posição tal que algo me dói; ou quando estou em uma situação ruim, como seria o caso de estar em uma reunião em que não estivesse entendendo algo sobre o assunto tratado. Mas posso sentir desconforto e não necessariamente ter o desejo de abandonar aquilo que me desconforta? Estou, por exemplo, em uma cadeira muito desconfortável agora, mas não quero abandoná-la, pois desejo continuar escrevendo. Neste caso, porém, querer continuar escrevendo não significa que o desejo de uma cadeira ou posição

melhor não exista, mas que o desejo de escrever é mais forte, e assim supera o anterior. Posso dizer então que todo desconforto é um querer transformação — e um querer pode se sobrepor ao outro? Parece-me que sim, e, desse modo, posso também concluir que todo desconforto é de fato desejo. No entanto, todo desejo é mesmo desconforto? Sim. Para que se perceba isso basta que haja algum tipo de resistência à sua realização. Tenho desejo de escrever e, para perceber que isso na verdade é um tremendo desconforto, preciso apenas parar de escrever... Vou continuar.

Mas não estou satisfeito com a mera sinonímia entre desconforto e desejo, parece que é possível pensar em uma diferença entre esses termos. Quando estou desconfortável, sinto isso sobre algo que deve ser mudado ou abandonado, como, por exemplo, quando sinto certo desconforto com a minha posição na cadeira ou com a própria cadeira. Por outro lado, sentindo este desconforto, digo que desejo outra posição, isto é, refiro-me não ao que deve ser abandonado, mas ao que deve ser buscado. O desconforto, portanto, se refere àquilo que deve ser deixado; e o desejo, àquilo que deve ser conquistado. O desconforto *aparece* sempre como *desconforto com*, enquanto que desejo *aparece* sempre como *desejo de*. Está aí a diferença.

Retirando aquele *com* e aquele *de*, como que apagando as suas faces, aí ambos podem ser vistos exatamente como a mesma coisa, como a mesma moeda. E o que é essa moeda agora sem faces?

Aqui chegamos a um ponto interessante: essa moeda é apenas uma *abertura* entre uma coisa e outra, entre o *com* e o *de*, ela é aquilo que permite que eu saia, por exemplo, de uma cadeira para me sentar em outra. Ela é, portanto, coisa nenhuma, é pura falta, é carência, *miséria*. Isso, mesmo no caso de o desconforto vir com o excesso, pois o não-excesso também pode faltar. Miséria é sobretudo insatisfação, e isso pode se dar com o pouco ou com o muito, justo porque a miséria de que falo não é simplesmente a ausência daquilo que se deseja, como se na fome, por exemplo, a miséria fosse a ausência da comida (do arroz, do feijão). Neste caso, uma pedra teria fome, a água

teria fome, pois ambas não têm arroz e feijão. O alimento dado àquele que tem fome não acaba com a sua miséria, mas a mantém sustentada, isto é, a mantém possível. A fome, assim, ela é carência, mas não de comida, e sim da sua própria possibilidade — e é isso que faz com que o alimento seja propriamente alimento, sustento. Ou seja, não é o alimento que é possibilidade da miséria, mas a possibilidade da miséria faz com que o alimento seja, fundamentalmente, alimento. Neste sentido, também não há que se pensar em aniquilação da miséria, pois *a realização de um desejo é sempre possibilidade do próprio desejo*.

Poderia, então, dizer que o desejo é sempre desejo de mais desejo? Não, pois, se esse fosse o caso, miséria se satisfaria consigo mesma, de modo que jamais poderia ser, de fato, miséria. Se fome se satisfizesse com fome, não haveria fome. O desejo é sempre desejo do que ele não é, embora ainda não tenha conseguido saber exatamente o que não é desejo. Devo pensar nisso mais tarde.

E se eu permanecesse com a fome, a ponto de talvez meu corpo não resistir, estaria assim acabando com a minha miséria? Não, a miséria não está no meu controle. O desejo de deixar de ser um miserável também é abertura, carência, falta. O alimentar-se do esfomeado e o não se alimentar daquele que nega alimento têm o mesmo modo: ambos não suportam a miséria, ambos talvez pensem que estão resolvendo o problema da sua carência quando fazem o que fazem, mas verdade é que eles não têm controle de nada. Desejo é também não estar no poder de algo, é estar refém, e assim também ele pode ser pensado como pura prisão. E quando não estou no poder de algo também não tenho controle sobre ele. Sendo assim, desejo é intimamente descontrolado (ou descontrolado) — e o desejo de controle do descontrole é apenas mais sinal da miséria.

Como, no entanto, ficaria a questão do prazer com isso que essencialmente pode ser desejo? Prazer seria o abrir da abertura que é a miséria, seria justamente o momento em que a insatisfação *nasce*. Neste sentido, quanto mais prazer, mais a miséria está fundamentada, mais ela está possibilitada. Mas não disse há pouco que o prazer é

satisfação do desejo, de modo que, quando o realizo, ele se acaba? Pois bem, não é assim, terei de reformular. Primeiro porque o trânsito no espaço dos desejos não significa o fechamento do desejo que o permitiu, pelo contrário, significa que o desejo agora está fundamentado (possibilitado). Segundo: não é toda miséria que se realiza da mesma forma. Há maiores misérias que outras. Qual não é a diferença da miséria de um esfomeado, que um pão sacia, e a de um rei, que tudo tem? A fome, para um rei, seria luxo, na medida em que estaria distante de desejos terrivelmente maiores. Mas isso não parece absurdo? A fome poderia matar o rei, como então posso dizer que para ele isso seria luxo? É porque, neste caso, não seria o rei que morreria, mas o esfomeado — ou nem ele, já que não se pode dizer que o morto tem fome. O rei esfomeado é apenas esfomeado, e não rei... [Esta parte é um pouco complicada, parece fugir um pouco do ponto, mas no fim poderá ajudar:]

O rei não é um ser humano, não é algo que nasce e morre e tampouco é um título que se ganha e que nunca mais se perde. O rei é rei apenas enquanto reina, enquanto está no reinar (no *fazer* reino) ou, melhor ainda, enquanto é — e está sendo — propriamente reinar, assim como a fome é fome apenas enquanto está acontecendo esfomear (o *fazer* ou o *ser* fome). O reinar que o rei está sendo enquanto reina é miséria — e uma baita miséria, um baita desejo. Mas desejo de quê? Desejo de ver seu povo bem? Desejo de cuidar de cada uma das pessoas do reino? Desejo de riqueza e/ ou de poder? Desejo de controle? Nada disso!

Um rei de verdade, um rei que reina, jamais olha para o seu povo, jamais olha para a riqueza, e também não tem olhos para o poder. Um rei de verdade deseja apenas o belo, o bom e o justo, tudo isso em sua pureza, sabendo de sua pureza, de modo que a sua realização seria na beleza, na bondade e na justiça. Talvez o povo tenha o mesmo desejo — afinal, quem não quer o bom, o belo e o justo? —, porém é sobre o rei (ou é no reinar) que pesa a decisão da sua realização. O olhar do rei é maior: está na proporção da sua dor,

da sua miséria. O reinar do rei é o seu fazer — e é isso que ele faz, pois não há rei se este já não estiver no reinar.

O ponto importante aqui é que estar em um desejo, realizando-o, é estar em um *fazer*, de modo que não é possível separá-los e nem mesmo dizer que são coisas diferentes. Só se faz algo porque se deseja e só se deseja porque se faz. *Fazer e desejar são o mesmo.*

Neste sentido, o que não é desejo, miséria? Posso não ser rei, posso não ser um esfomeado, mas sou algo outro que não algum *fazer*? Essa pergunta é importante, pois não leva em consideração apenas o fato de que estou o tempo todo desejando, mas põe em questão justamente a possibilidade de fundamentalmente eu ser só desejo, isto é, miséria, abertura — ou, como venho dizendo, prisão.

Vale, aqui, então, a questão: *o que sou eu?*

III — Mim mesmo

Por acaso, sou um animal? Sou um humano? Sou um punhado de células que, em ordem, forma o corpo? Sou reações químicas? Sou um sujeito de consciência que está em relação direta com os objetos? Sou alma ou espírito? Não, definitivamente! Tudo isso, todas essas formas de dizer o que sou, deve ser apenas pão para tentar alimentar a miséria sobre mim mesmo. Parece-me que essas informações muito sofisticadas sobre o que é o homem surgiram desde o *desejo* de saber o que ele é, *o que eu sou*, isto é, eu já precisei estar aberto ou, ainda, *ser abertura* para que a resposta aparecesse. No entanto, de onde vem o desejo de saber o que eu sou? Disso também não tenho controle, de modo que posso dizer que nem a abertura de e para mim mesmo me pertence. Ou seja, *não sou eu que decido me saber.*

Ademais, servindo ao desejo de me saber, a que resposta chego? Será que alguma coisa daquilo que falei pode de fato dizer algo a meu respeito? Teria eu experimentado a mim mesmo ou, melhor, sabido sobre mim, para que afirme que sou isso ou aquilo?

Não estaria eu caindo nas manhas da técnica e simplesmente me deixando para trás quando me alimento dessas respostas teológicas, filosóficas ou científicas, como alguém que toma anestésico para aliviar sua dor? E como então poderia saber o que sou, sem cair em tais artimanhas?

Parece que o movimento mais natural para que possa saber o que sou é justamente o de me voltar para mim mesmo, como a me identificar comigo. Mas me voltar para quê? Olhar para quê? Falando desse jeito parece que eu já sei para onde devo olhar, mas verdade é que não faço a mínima ideia. Devo olhar para o corpo, moléculas, átomos ou qualquer outra abstração da ciência? Ou devo olhar para o que anima o corpo, as moléculas e os átomos, como formula alguma corrente teológica? As respostas a essas perguntas são irmãs; ambas devem andar juntas; e ambas, como alimento para o desejo de mim, talvez não me mostrem a mim mesmo.

Até poderia ser possível dizer que o pão, enquanto alimento, é a imagem da realização da fome, de modo que, nele, a fundamentação da fome poderia ser vista. Mas isso apenas enquanto o alimento é alimento. Eu não posso dizer, por exemplo, que o pão é alimento se ele não está servindo de alimento a quem tem fome. Do mesmo modo, não posso dizer que as abstrações da ciência e da teologia estão servindo à realização de meu desejo de mim se elas não estão *sendo mim mesmo*. O pão é alimento do desejo de alimento apenas enquanto serve de alimento — é alimentação. Assim, eu sou o *mim mesmo* do meu desejo de mim apenas enquanto me sirvo de mim mesmo, isto é, apenas enquanto sou o que sou.

Apenas o *ser mim mesmo* pode realizar o desejo de mim. É claro que estou pensando apenas no desejo de mim, pois de certo modo esse desejo está sempre se realizando na medida em que sempre sou o que sou. O problema é não saber o que sou, ou seja, não ter uma imagem minha. Neste caso, então, o desejo de saber a mim mesmo é o desejo de me ver, é o desejo *sobre* mim.

Novamente, porém, surge aqui a questão: para onde devo olhar? O que é capaz de me mostrar o que sou? A primeira coisa que tenho de observar é que, para que algo realmente me mostre a mim mesmo, devo estar sendo o que sou enquanto estou sendo mostrado, pois só assim o meu desejo estará se realizando. Desse modo, por que não procuro me ver agora?

Estou escrevendo este texto, minha mão trabalha nisso. Seria então ela, a mão, a minha imagem? ... Levantei-a, movimentei os meus dedos, mas percebi que, por mais que algum controle pudesse ter nisso que fizera, tudo aconteceu sob ordens de um desejo de controle, mas esse desejo não sou eu, e então tampouco posso dizer que ele veio *de* mim. Desse modo, minha mão, sendo imagem da realização do desejo de escrever ou sendo imagem da realização do desejo de controle, não pode ser a minha imagem.

Também não posso dizer que os pensamentos aqui expostos são a minha imagem, pois não tenho controle do que penso. Não sou dono dos meus pensamentos, não sou eu que escolho pensá-los. Sinto algum desejo de escrever sobre o assunto, mas não sei de onde esse desejo vem e tampouco como o assunto se desenvolve. Apenas por não suportar a força e imposição do desejo sou obrigado a sentar-me e escrever sobre aquilo que surge através do pensamento.

Se não tenho controle nem do meu corpo e tampouco dos meus pensamentos, isso quer dizer que não sou nem uma coisa nem outra, pois pressuponho que, sendo algo, terei controle deste algo ou que eu seja o seu próprio controle. O que então eu poderia ser? Teria controle ao menos do meu perceber (do ver, do ouvir etc.), o mesmo que faz com que corpo e pensamento sejam vistos? Aliás, o que seria ter controle do perceber? Seria escolher aquilo que será percebido ou seria simplesmente escolher perceber ou não? Se pudesse escolher o que será percebido, escolheria perceber o que desejo, mas o desejo não está no meu controle e também não percebo apenas aquilo que desejo; se, por outro lado, pudesse escolher perceber ou não, certamente escolheria perceber, pois é no perceber que tudo é visto:

ele é talvez *abertura* de e para tudo. *É por ele que tudo é como parece ser* — mas também sobre isso não tenho controle.

Neste sentido, sendo abertura das coisas, o perceber é essencialmente o mesmo que o desejo: miséria — posso com isso dizer que ele é a minha miséria essencial, pois, embora não esteja no meu controle, é por ele que tudo se faz.

Porém, mesmo não tendo controle do corpo e do pensamento, não haveria como a minha imagem aparecer neste texto? É certo que o texto mostra. Aliás, texto é só *mostração*. Mas como poderia dizer que no texto estou me vendo? O que me garante que aquele ou aquilo que eu vir será a minha imagem?

A resposta mais óbvia é esta: a minha garantia é o querer não me enganar sobre mim mesmo, pois para não se enganar é preciso também *querer*. Mas também isso parece não estar no meu controle. Como saber, então, se possuo esse desejo? Ora, o desejo de não me enganar é também o desejo de confiança — e, neste caso, confiança sobre o meu me ver.

A confiança, aqui, também não é algo que eu escolho ter, pelo contrário, a confiança parece ser a dona ou, melhor, mantenedora de tudo: é ela que escolhe ou que faz escolher, é ela que faz com que tudo se sustente como tal. Uma fruta só é fruta enquanto a confiança a cultiva como tal. Essa confiança de que falo é o *se manter* da fruta no ser fruta, é a fruta *sendo* frutar, ou, ainda, é a fruta em *frutação*. Se a confiança se afasta, isto é, se aquilo que mantém a fruta no que ela mesmo é se afasta, o ser fruta da fruta se esvazia: ela seca, desaparece — e já não é mais fruta, pois não se sustenta como tal. Assim também é o caso do rei: o *se manter* do rei no reinar (sendo reinar) é a confiança; se esta se afasta, não há mais que falar em rei.

No meu caso, basta que este texto, em pensamento, se mostre como o meu me manter no meu ser mim mesmo, *sendo* mim mesmo, para que eu, assim, me reconheça.

Talvez, então, seja preciso voltar a falar da minha miséria essencial.

IV — Transgressão

Se perceber é essencialmente desejo, ele é desejo de quê? Ora, não há nada fora do perceber, ele é a abertura que torna possível a *realização* de todos os desejos. Assim, posso dizer que ele é desejo de *realidade*, desejo da *possibilidade* de desejos. Realidade nada mais é que o espaço dos desejos, ou seja, ela é apenas o lugar onde os desejos se abrem e estão abertos. Realidade é, como disse, o lugar de toda miséria ou, ainda, o seu *fundamento*. Na realidade, portanto, o perceber *pode* se realizar, pois é naquela que este tem o seu lugar, tem a sua própria oportunidade.

Realidade, neste sentido, como lugar da realização da miséria, é também *puro* prazer. Do mesmo modo, sendo o perceber o desejo de realidade, posso dizer que ele é *puro* desejo — ou, com mais força, que é só *realizar*: o *fazer* real.

Cabe mencionar: não estou chamando de “realidade” o aparecimento, isto é, realidade não é aqui o que se tem à vista, realidade não é um fenômeno ou outro, realidade não é pedra, céu, pássaro... realidade não é coisa nenhuma. Isso que tenho ao redor, isso que é *aparecimento*, isso que comumente digo que “sinto”, é apenas o tamanho e ao mesmo tempo limite da realização do desejo de realidade, é o limite do *sendo realizar*, é o *real*. A realidade não é o real.

Aqui chego a algo novo: o limite. Em outras palavras, chamando a percepção (realização do desejo de realidade) de “vida”, acabo de encontrar, em teoria, o limite da vida: o fenômeno ou, ainda, a *face da vida*. E é nesse limite, que paradoxalmente não tem fim, que eu estou — e dele nunca saio. Por isso, talvez fosse preciso investigá-lo mais. Afinal, o que significa ser o limite da realização do desejo? O que são as coisas? O que é o *real*?

O limite é aquilo que delimita, dando dimensão (ou sendo a dimensão), e que de certo modo protege, guarda, *isola*. No entanto, o limite não é um espaço entre uma coisa e outra, pois o limite mesmo não tem dimensão; ele também não é o contato entre uma coisa e outra, porque, do contrário, não haveria limite entre as coisas. Se elas se tocassem, perderiam o próprio limite, e deixariam de ser *o que* são. Neste sentido, o limite nem afasta nem une, ele apenas faz com que as coisas sejam elas mesmas ou, melhor, o limite talvez seja o que as coisas são, a sua identidade.

Tentemos entender limite com o exemplo de um terreno. O terreno não é a terra que o compõe, não são as plantas que lá estão, não é a casa que nele está construída. O terreno é só o seu limite. O que está “dentro” do limite está dentro do terreno e vice-versa. Não é nem possível dizer que o terreno é o espaço que há dentro do limite, pois em um terreno o limite não é o que o rodeia, mas o seu próprio *aparecimento* — que é só a sua *extremidade*. É porque o terreno aparece que é possível dizer que há um espaço dentro dele. Do mesmo modo, em uma árvore: não posso dizer que ela é a sua folha, o seu caule ou coisa do tipo, tampouco que ela é o conjunto de tudo que a “compõe”. Para ver folha, caule etc. é preciso já ter visto a própria árvore — ou, ainda, o limite-árvore. A árvore está posta, e, por imposição da sua postura, nela, no limite-árvore, as folhas etc. se têm. De maneira alguma, porém, o limite pode ser pensado como o contorno ou como aquilo que envolve algo, como se a árvore fosse o contorno e as suas folhas etc. a preenchessem. Folhas etc., na verdade, estão plenos de árvore, plenos, do começo ao fim, do aparecimento-árvore.

O limite da coisa é o que a coisa é. Por óbvio, quando falo de desejo e realidade, não estou falando de coisas, estou falando apenas daquilo cujo limite da realização do desejo no seu fundamento *são* as coisas. Desejo é miséria, é nada; realidade, fundamento da miséria; e o limite, por sua vez, é a irrupção da realização da miséria, é o brilho do abrir do nada na realidade, na sua própria possibilidade.

No entanto, estou sempre *confundindo* as coisas (confundo as partes da árvore com a árvore, confundo desejo com limite...), e isso *talvez* possa ser justificado pela minha própria condição: o estar no limite. Essa confusão também pode ser chamada de “transgressão”.

Sei que estou no aparecimento, mas apenas porque não há mais nada além dele. No entanto, parece que quando olho para as coisas eu não as vejo, como se soubesse que elas estão aí, mas estivesse sempre além delas, e assim elas me servissem apenas de passagem para um eterno se perder do que elas mesmas são. Minha condição é, portanto, a de um *transgressor*.

A pergunta de agora é: sendo um transgressor, como seria possível não transgredir?

Transgressão é não respeitar o limite, é ir ou tentar ir além do que é permitido ou delimitado. O limite, por sua vez, são as coisas (ou isso que é fenômeno). Respeitar o limite seria permanecer nas coisas. Mas o que seria esse permanecer? Permanecer é *ficar até o final*, é não deixar aquilo em que se permanece, é se firmar, sem abandonar.

Como seria então possível permanecer nas coisas, se naturalmente elas se modificam e se perdem? É o caso, por exemplo, de uma pedra que se transforma em estátua e depois se torna pó. Esse não parece ser o movimento natural de tudo: perder-se, transformar-se? “Parece”, mas esse movimento não é o que a coisa é; esse movimento, que jamais é diretamente visto, não está nas coisas, não é as coisas. Esse movimento não é nada. Não *há* movimento. O se perder das coisas é na verdade sinal da minha transgressão.

Quer dizer que eu sou culpado pelo esfarelar da estátua, pela mudança das estações, pelas fases do dia e da noite etc., mesmo sem ter feito nada para que isso ocorresse? Não, certamente, mas apenas porque eu não posso ser culpado pelo que *definitivamente* não ocorre. A estátua não se esfarela, as estações não mudam e o dia e a noite não têm fases. Minha culpa talvez esteja em não ser capaz de ver isso.

E como provar que o movimento não ocorre, se até para escrever o que agora escrevo parece que minha mão está se movimentando? Ora, basta perceber que o texto já está sempre pronto, o texto já está sempre aparecido. O “movimento” da escrita (ou a própria escrita) é apenas sinal de que não consigo lhe permanecer, sinal da minha transgressão.

As coisas seriam então sempre as mesmas, sem nunca mudar? Na situação anterior, seria a pedra uma coisa, a estátua outra e o pó ainda outra, de modo que jamais poderia dizer “a estátua virou pó”? Ora, se sim, cada coisa seria cada coisa, e eu jamais poderia afirmar que duas coisas são a mesma coisa. Como seria possível dizer, por exemplo, que duas estátuas distintas são, ambas, estátuas? Ou como poderia toda araucária ser uma árvore? Não poderia! A não ser que comesse a dizer que duas coisas distintas podem ser a mesma coisa, mas, neste caso, estaria assumindo a possibilidade da *mudança*. Novamente, transgressão. Meu erro seria então colocar coisas diferentes na mesma classe? Não, pelo contrário, o sinal da transgressão está já no “ver” a *diferença*.

O que, então, seria o limite, a coisa, para que eu lhe permanecesse? A resposta simples é esta: a superfície ou, simplesmente, a face da realização do desejo. E tenho como definir melhor isso, para que veja acontecendo, para que reconheça o real? Aqui está o grande problema: por que precisaria de uma definição, de uma *delimitação* para o que está logo aí, à frente, para o que está acontecendo sempre ou, melhor, para o que é só acontecimento? Não seria isso já um sinal de que estou perdido e de que não consigo ver o que de certo modo já é sempre visto? Como permanecer nas coisas, sem sair delas, sem “perdê-las”, se estou sempre buscando um modo de vê-las?

Parece-me que não cabe a mim permanecer nas coisas. Pelo contrário, a impressão que tenho, como disse antes, é a de que estou sempre sendo jogado para além delas, como se as atravessasse no mesmo momento em que as encontro. Olho para a lua, por exemplo,

e de repente encontro nela apenas o lugar de realização do desejo de olhá-la, de modo que imediatamente me são abertos outros desejos, que ultrapassam a própria lua, sem que eu tenha tido chance de ao menos por um instante permanecer ali. Vejo as crateras, o redondo, a pedra, a sombra... A lua, para mim, “parece” apenas espaço de desejos: a lua como *realidade-lua* no instante da realização. Isso, no entanto, é transgressão, é *estar no limite* da lua mas não vê-lo, é ultrapassá-lo.

O que seria então ver a lua sem ultrapassá-la? Há como? Talvez fosse ver a face da vida apenas. Nem lua, nem realidade-lua... Nem crateras, nem redondo, nem pedra, nem sombra... Apenas a face da vida. Isso talvez fosse permanecer no limite e, obviamente, não transgredir. É como um esforço genuíno de contenção diante de tudo, para que nada se perca, para que tudo efetivamente seja reconhecido apenas como o brilho da vida, como a sua *identidade*. Mas, como disse, parece que não cabe a mim este feito. É preciso sobretudo um querer não-transgredir, que é o mesmo que um desejo de limite. Há esse querer?

Ora, tudo é fenômeno, então me parece evidente que há, sim, o *desejo de limite*, e não apenas isso, mas também parece evidente que ele está se realizando. Embora muito naturalmente eu esteja sempre ultrapassando o limite, jamais deixei de estar nele, de tê-lo em percepção [não em identidade, não no ser si mesmo, pois isso seria visão].

Neste sentido, não seria eu justamente a *realização do desejo de limite*, de modo que o *me manter no limitar*, sendo limitar, fosse o meu modo mais próprio de ser? Talvez apenas isso possa explicar a minha “vivência” na possibilidade da transgressão: justamente por ser essencialmente o abrir da miséria do limite. Assim, eu estaria no limite, mas sempre o *abrindo*.

Mas o que seria o se manter no limitar, sendo limitar? Ora, se o limite é o que faz com que a coisa seja o que é, então o se manter no limitar é o ser aquilo que dá forma à realização do desejo, dá forma

à vida, produz real ou, ainda, *realiza*. Isto não significa que eu faço vida, mas, sim, que a vida está sendo sempre determinada a partir da minha “estadia” no limitar, mirando, admirando ou, agora, sendo a sua própria possibilidade. Neste sentido, a vida, em mim, tem sua forma. A pedra, em mim, aparece — e assim é — pedra; o pássaro, pássaro; a estátua, estátua... *Não sou eu, portanto, que olho para todas as coisas, mas todas as coisas têm seu aparecimento em mim.* Melhor: *todas as coisas são coisas em mim.* Porém, o fato de isso acontecer, de tudo ter sua *identidade* em mim, não me permite saber (= ver) qual é essa identidade.

É certo, portanto, que eu não sou desejo de limite, eu sou o *sendo limitar* ou, ainda, a *limitação*. Em mim, as coisas, que são só tamanho, só limite, têm seu *ser*, têm a si mesmas, pois, a rigor, sou eu a sua *medida*, o seu meio para si, a sua realização — *pura* realização.

Mas onde está o meu controle aí? Como posso dizer que sou isso, se não tenho como decidir pelo meu fazer próprio?

Já falei anteriormente que toda e qualquer decisão é tomada desde a ou *na* confiança. Aliás, agora, qual poderia ser a relação entre confiança e decisão? Confiança é o *se manter* no desejo, ou, em outros termos, é o *se manter* “alimento” do desejo. Uma fruta é fruta apenas *enquanto* é *no* frutar, é *no* desejo de fruta. O desejo de fruta, por outro lado, não é algo que alguém tem, como se eu pudesse desejá-la, *mas é a própria abertura para a possibilidade do ser si mesma da fruta.* Assim, na realização do desejo, no abrir da abertura, o desejo encontra a sua origem (ou, em outros termos, o desejo *se origina*): sua própria possibilidade. No entanto, como posso dizer que a origem do desejo se dá justamente no momento da sua realização, se estou acostumado a pensar que acontece o oposto? Ora, essa pergunta seria válida se o desejo não fosse essencialmente miséria, ou seja, se o desejo fosse *alguma coisa*, mas ele não é. Eu deixo de ter desejo *de* fruta quando a tenho porque, na realização do desejo de fruta, o nada *da* fruta se fundamenta, isto é, o *de* do “desejo *de*” se anula, pois a fruta se reconhece como o fundamento do seu nada. Esse *de* é justamente a

decisão, que não é imposta por mim, mas pela fruta, que é sempre o horizonte do desejo — e também, principalmente, a sua *origem*. Pode-se dizer, assim, que a confiança é a essência da decisão, porque é na fruta em frutação que a decisão-fruta, enquanto norte, direção, se cumpre, se completa, na própria anulação. O “lugar” do seu cumprimento é a percepção, onde a fruta se encontra em frutação, reconhecendo-se na própria nulidade. Por isso, talvez, a percepção não seja capaz de ver (ou de saber o que *em si* acontece): nela tudo se anula.

O ponto interessante aqui é que não sou eu nem ninguém a origem do desejo de fruta, mas *a fruta é a origem do desejo dela mesma*.

Não sendo eu, portanto, dono das decisões, como poderia dizer que decidi ser a limitação, se eu mesmo não sou o limite? Ser o *sendo limitar* (isto é, ser o que sou) pode não ter sido uma decisão minha, mas está em mim o horizonte de toda decisão. Por isso, em mim tudo aparece — mas não aparece *para* mim, e, sim, *para* a coisa, na e através da percepção. Em mim, a coisa é o que é; na percepção, ela encontra a si.

Assim, finalmente, posso começar a entender algumas afirmações e questão anteriores e, principalmente, a natureza da transgressão: o meu estar sempre à frente do limite, ultrajando-o, é, na verdade, o meu ser mim mesmo, que, no já ter “dado” forma à realização do desejo ou, ainda, no já ter feito vida brilhar, continua indo em *direção* ao horizonte, abrindo-o a cada passo, possibilitando-o, fazendo horizonte, fazendo coisa. Tudo isso acontece no próprio espaço dos desejos, que está sempre sendo percorrido no momento em que vida acontece e assim, em mim, se forma.

V — Retorno à Liberdade

E retorno ao início do texto, quando falava sobre a liberdade. A pergunta que antecedeu a reflexão sobre o desejo e o prazer colocava em questão a possibilidade de a liberdade ser o estado em

que me encontro quando há prazer, isto é, quando se está realizando um desejo. Mas isso justamente por que havia a possibilidade de a *realização dos desejos* ser o “livramento” dos desejos. Porém, agora, tenho que ela é, na verdade, o seu se abrir, o seu se originar, de modo que não faz mais sentido o questionamento.

A “satisfação” momentânea provocada pela realização de um desejo é apenas o momento em que a origem do desejo se identifica e assim se vê como fundamento da abertura de si mesma, isto é, abertura de seu próprio nada, da miséria. Nisso, ela se anula em si e, portanto, mantém aberta a sua possibilidade, que, na medida da confiança, terá de novo o seu começo, a sua realização. Por isso, o caráter efêmero do prazer e também por isso a sua relação com a técnica: a grande serviçal da miséria.

Ainda assim, é possível pensar o prazer como liberdade, não a minha liberdade, mas da própria realização do desejo, em sua anulação, no seu ser si mesmo. Isto não é propriamente um “se livrar” do desejo, como comentei, mas um reconhecimento da sua origem, justamente no seu *limite*. Ou seja, *limite é, propriamente, liberdade*.

Ora, sendo aquilo que guarda, que isola, o limite poderia ser visto como o que aprisiona e, por assim dizer, impede que se esteja livre. Mas, aqui, ele é o que é a *coisa*, isto é, tudo que há.

O fenômeno, o real, não é algo que envolve a vida, como a dar face àquilo que substancialmente não tem face, mesmo porque vida não é nada que pode ser envolvido. A forma da vida é a sua identidade, é o seu ser si mesma, seu aparecer. O limite, neste sentido, pode ser dito como aquilo que faz da vida a vida. *Ser e aparecer são o mesmo*. Em outro sentido, o limite é a própria *liberdade da vida para a vida*. Assim, sendo eu o “lugar” em que ela tem sua forma, posso dizer que *a vida tem em mim a sua liberdade*. Aqui, portanto, surge uma nova [ou, na verdade, muito velha] definição de liberdade: o ser si mesmo.

Mas onde está, neste caso, a *minha* liberdade?

A pergunta diz respeito ao meu ser mim mesmo, à minha forma, ao meu aparecimento. Pois bem, como disse, o estar à frente do limite, desrespeitando-o, transgredindo-o, ao mesmo tempo em que o tenho “permitido”, é o meu mim mesmo. Em outros termos, sou *transgressor*. E qual é a imagem de um transgressor? Como poderia me encontrar, na percepção, comigo mesmo? Ora, talvez a única forma seja percebendo que eu já estou sempre encontrado no meu não me conhecer, no meu não me ver — isto é, *no meu não me encontrar*. A ignorância é a minha imagem. Se quero me ver, é para ela que devo “olhar”. Mas seria eu realmente capaz de vê-la? Como reconhecê-la? Como encontrar o fundamento da minha miséria, a origem do desejo sobre mim, o desejo de me conhecer?



Curitiba ~ PR
Brasil