

Crítica da razão prometeica

O impulso pós-civilizatório da civilização



Harley Juliano Mantovani

**CRÍTICA DA RAZÃO PROMETEICA:
O IMPULSO PÓS-CIVILIZATÓRIO DA
CIVILIZAÇÃO**

Harley Juliano Mantovani

CRÍTICA DA RAZÃO PROMETEICA: O IMPULSO PÓS-CIVILIZATÓRIO DA CIVILIZAÇÃO

Edição 1

Belém-PA



© 2021 Edição brasileira
by RFB Editora
© 2021 Texto
by Autor
Todos os direitos reservados

RFB Editora
Home Page: www.rfbeditora.com
Email: adm@rfbeditora.com
WhatsApp: 91 98885-7730
CNPJ: 39.242.488/0001-07
R. dos Mundurucus, 3100, 66040-033, Belém-PA

Diagramação

Diogo Wothon Pereira da Silva

Design da capa

Pryscila Rosy Borges de Souza

Imagens da capa

www.canva.com

Revisão de texto

O autor

Bibliotecária

Janaina Karina Alves Trigo Ramos

Gerente editorial

Nazareno Da Luz

<https://doi.org/10.46898/rfb.9786558891727>

Catlogação na publicação
Elaborada por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

M293

Mantovani, Harley Juliano

Crítica da razão prometeica: o impulso pós-civilizatório da civilização / Harley Juliano Mantovani – Belém: RFB, 2021.

Livro em PDF

336 p.

ISBN 978-65-5889-172-7

DOI: 10.46898/rfb.9786558891727

1. Filosofia - Teoria. I. Mantovani, Harley Juliano. II. Título.

CDD 101

Índice para catálogo sistemático

I. Filosofia - Teoria



Todo o conteúdo apresentado neste livro, inclusive correção ortográfica e gramatical, é de responsabilidade do(s) autor(es).

Obra sob o selo *Creative Commons*-Atribuição 4.0 Internacional. Esta licença permite que outros distribuam, remixem, adaptem e criem a partir do trabalho, mesmo para fins comerciais, desde que lhe atribuam o devido crédito pela criação original.

Conselho Editorial

Prof. Dr. Ednilson Sergio Ramalho de Souza - UFOPA (Editor-Chefe)

Prof.^a Dr.^a. Roberta Modesto Braga-UFPA

Prof. Dr. Laecio Nobre de Macedo-UFMA

Prof. Dr. Rodolfo Maduro Almeida-UFOPA

Prof.^a Dr.^a. Ana Angelica Mathias Macedo-IFMA

Prof. Me. Francisco Robson Alves da Silva-IFPA

Prof.^a Dr.^a. Elizabeth Gomes Souza-UFPA

Prof.^a Dr.^a. Neuma Teixeira dos Santos-UFRA

Prof.^a Ma. Antônia Edna Silva dos Santos-UEPA

Prof. Dr. Carlos Erick Brito de Sousa-UFMA

Prof. Dr. Orlando José de Almeida Filho-UFSJ

Prof.^a Dr.^a. Isabella Macário Ferro Cavalcanti-UFPE

Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares-UFPI

Prof.^a Dr.^a. Welma Emidio da Silva-FIS

Comissão Científica

Prof. Dr. Laecio Nobre de Macedo-UFMA

Prof. Me. Darlan Tavares dos Santos-UFRJ

Prof. Dr. Rodolfo Maduro Almeida-UFOPA

Prof. Me. Francisco Pessoa de Paiva Júnior-IFMA

Prof.^a Dr.^a. Ana Angelica Mathias Macedo-IFMA

Prof. Me. Antonio Santana Sobrinho-IFCE

Prof.^a Dr.^a. Elizabeth Gomes Souza-UFPA

Prof. Me. Raphael Almeida Silva Soares-UNIVERSO-SG

Prof.^a Dr.^a. Andréa Krystina Vinente Guimarães-UFOPA

Prof.^a Ma. Luisa Helena Silva de Sousa-IFPA

Prof. Dr. Aldrin Vianna de Santana-UNIFAP

Prof. Me. Francisco Robson Alves da Silva-IFPA

Prof. Dr. Marcos Rogério Martins Costa-UnB

Prof. Me. Márcio Silveira Nascimento-IFAM

Prof.^a Dr.^a. Roberta Modesto Braga-UFPA

Prof. Me. Fernando Vieira da Cruz-Unicamp

Prof.^a Dr.^a. Neuma Teixeira dos Santos-UFRA

Prof. Me. Angel Pena Galvão-IFPA

Prof.^a Dr.^a. Dayse Marinho Martins-IEMA

Prof.^a Ma. Antônia Edna Silva dos Santos-UEPA

Prof.^a Dr.^a. Viviane Dal-Souto Frescura-UFSM

Prof. Dr. José Moraes Souto Filho-FIS

Prof.^a Ma. Luzia Almeida Couto-IFMT

Prof. Dr. Carlos Erick Brito de Sousa-UFMA

Prof.^a Ma. Ana Isabela Mafra-Univali

Prof. Me. Otávio Augusto de Moraes-UEMA

Prof. Dr. Antonio dos Santos Silva-UFPA
Prof^a. Dr. Renata Cristina Lopes Andrade-FURG
Prof. Dr. Daniel Tarciso Martins Pereira-UFAM
Prof^a. Dr^a. Tiffany Prokopp Hautrive-Unopar
Prof^a. Ma. Rayssa Feitoza Felix dos Santos-UFPE
Prof. Dr. Alfredo Cesar Antunes-UEPG
Prof. Dr. Vagne de Melo Oliveira-UFPE
Prof^a. Dr^a. Ilka Kassandra Pereira Belfort-Faculdade Laboro
Prof. Dr. Manoel dos Santos Costa-IEMA
Prof^a. Dr^a. Érima Maria de Amorim-UFPE
Prof. Me. Bruno Abilio da Silva Machado-FET
Prof^a. Dr^a. Laise de Holanda Cavalcanti Andrade-UFPE
Prof. Me. Saimon Lima de Britto-UFT
Prof. Dr. Orlando José de Almeida Filho-UFSJ
Prof^a. Ma. Patrícia Pato dos Santos-UEMS
Prof.^a Dr^a. Isabella Macário Ferro Cavalcanti-UFPE
Prof. Me. Alisson Junior dos Santos-UEMG
Prof. Dr. Fábio Lustosa Souza-IFMA
Prof. Me. Pedro Augusto Paula do Carmo-UNIP
Prof^a. Dr^a. Dayana Aparecida Marques de Oliveira Cruz-IFSP
Prof. Me. Alison Batista Vieira Silva Gouveia-UFG
Prof^a. Dr^a. Silvana Gonçalves Brito de Arruda-UFPE
Prof^a. Dr^a. Nairane da Silva Rosa-Leão-UFRPE
Prof^a. Ma. Adriana Barni Truccolo-UERGS
Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares-UFPI
Prof. Me. Fernando Francisco Pereira-UEM
Prof^a. Dr^a. Cátia Rezende-UNIFEV
Prof^a. Dr^a. Katiane Pereira da Silva-UFRA
Prof. Dr. Antonio Thiago Madeira Beirão-UFRA
Prof^a. Ma. Dayse Centurion da Silva-UEMS
Prof.^a Dr^a. Welma Emidio da Silva-FIS
Prof^a. Ma. Elisângela Garcia Santos Rodrigues-UFPB
Prof^a. Dr^a. Thalita Thyrza de Almeida Santa Rosa-Unimontes
Prof^a. Dr^a. Luci Mendes de Melo Bonini-FATEC Mogi das Cruzes
Prof^a. Ma. Francisca Elidivânia de Farias Camboim-UNIFIP
Prof. Dr. Clézio dos Santos-UFRRJ
Prof^a. Ma. Catiane Raquel Sousa Fernandes-UFPI
Prof^a. Dr^a. Raquel Silvano Almeida-Unespar
Prof^a. Ma. Marta Sofia Inácio Catarino-IPBeja
Prof. Me. Ciro Carlos Antunes-Unimontes

Nossa missão é a difusão do conhecimento gerado no âmbito acadêmico por meio da organização e da publicação de livros científicos de fácil acesso, de baixo custo financeiro e de alta qualidade!

Nossa inspiração é acreditar que a ampla divulgação do conhecimento científico pode mudar para melhor o mundo em que vivemos!

Equipe RFB Editora



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1	
ADVERTÊNCIA, DENÚNCIA E LIMIAR.....	17
CAPÍTULO 2	
AS RAÍZES EVOLUCIONISTAS DO NIILISMO E DO IMPULSO PÓS-CIVILIZATÓRIO	27
CAPÍTULO 3	
O DISCURSO FUNDADOR DE PROMETEU: COMEÇA O FUTURO	35
CAPÍTULO 4	
GÊNESE E SENTIDO DO PROMETEÍSMO: A INSTITUIÇÃO DA NOSSA CIVILIZAÇÃO	41
4.1 A realização da humanidade mediante a ética da prudência trágica.....	45
4.2 A insurgência do anticósmico e seu impulso civilizatório	49
4.3 A luta de Prometeu contra a mulher: a importância civilizatória do ventre	57
CAPÍTULO 5	
A UTOPIA CUJO TRIUNFO TRAZ O NIILISMO	73
CAPÍTULO 6	
A MATRIZ FILOSÓFICA DA CONVERGÊNCIA FUTURA ENTRE UTOPIA E DISTOPIA	75
CAPÍTULO 7	
A POSSIBILIDADE DE UMA POETIZAÇÃO DA CIVILIZAÇÃO.....	85
7.1 Poesia, sociedade e civilização.....	87
CAPÍTULO 8	
ARISTÓTELES E O IMPULSO MODERNO DA CIVILIZAÇÃO PROMETEICA.....	93
CAPÍTULO 9	
REVOLUÇÃO COPERNICANA: SEU SENTIDO E SEUS DESDOBRAMENTOS CIVILIZATÓRIOS	109
CAPÍTULO 10	
OS VISIONÁRIOS E A LUTA: LOUCURA, DIALÉTICA E POESIA	123
10.1 Dom Quixote vê o Nada: a luta da loucura	126
10.1.a Progresso e decadência: a loucura contra a doença.....	134
10.2 A face niilista do progresso: a civilização como desumanização	137
10.3 Drummond contra Prometeu: a existência livre dos pactos fáusticos....	143
CAPÍTULO 11	
A POÉTICA DA CRIAÇÃO: O POETA NÃO USA RELÓGIO.....	151
CAPÍTULO 12	
A MATRIZ DO MONISMO FENOMENOLÓGICO.....	161
CAPÍTULO 13	
O DEVANEIO OU UMA OUTRA CONSCIÊNCIA DA INTIMIDADE.....	165

CAPÍTULO 14	
A HABITAÇÃO DO HOMEM.....	177
CAPÍTULO 15	
O PRODUZIR DA <i>POIESIS</i> E A FABRICAÇÃO PLANETARIZADA.....	183
CAPÍTULO 16	
A AUTONOMIA POÉTICA DA VIDA E O PERIGO DA TÉCNICA DESPOETI- ZADA	189
CAPÍTULO 17	
O ENRAIZAMENTO FENOMENOLÓGICO DA ÉTICA E A AMEAÇA PÓS-CI- VILIZATÓRIA.....	193
CAPÍTULO 18	
A ANTROPOLOGIA DE PROMETEU: DESFIGURAÇÃO ARTIFICIAL DO HO- MEM PÓS-CÓSMICO	205
CAPÍTULO 19	
DEPOIS DO FUTURO	217
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	223
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	227
ÍNDICE REMISSIVO.....	232
SOBRE O AUTOR	234

APRESENTAÇÃO

Esta presente obra se apresenta como uma reflexão crítica acerca do processo civilizatório da humanidade. Nós fizemos da figura mitológica de Prometeu um instrumento hermenêutico e heurístico com o qual enfrentamos o desafio de tentar entender e de propor uma explicação sobre como o nosso processo civilizatório nos trouxe até este atual momento em que a humanidade parece se defrontar com suas possibilidades últimas. Com isto fizemos, de certo modo, uma investigação sobre as origens do niilismo que se traduz, atualmente, em crise da razão que, antes, havia seduzido com promessas. Não podíamos entender essa crise sem o retorno a esse mito fundador.

Para enfrentar esse desafio de entender e de explicar o nosso presente através de uma reflexão crítica sobre o nosso percurso civilizatório, procedemos de modo analítico e comparativo, mobilizando a história da filosofia em diálogo constante, instrutivo e imprescindível com o pensamento científico e a história da ciência, com a poesia e a literatura, assim como com alguns elementos teóricos que oscilam entre a antropologia e a teologia. Nesses termos, se não nos prendemos exclusivamente a uma leitura estruturalmente canônica dos filósofos, o nosso texto também argumenta e fala quando nele fala o que é manifestamente não-filosófico. Neste sentido, podemos dizer que o nosso método de análise crítica consistiu, em grande medida, em trabalhar a partir dessa tensão entre filosofia e não-filosofia, acreditando que obteríamos daí uma renovação da reflexão tão necessária para pensarmos criticamente a nossa própria civilização. Tivemos que praticar a renovação reflexiva como pressuposto analítico porque constatamos que, se não o fizéssemos, além de termos ficado presos a um círculo racional vicioso, não teríamos conseguido enfrentar propriamente a razão em crise ou adoecida cuja atividade alimenta precisamente o impulso pós-civilizatório da nossa civilização. Como se nota, construímos o nosso método de trabalho a partir do pensamento de Maurice Merleau-Ponty.

Por fim, através da nossa reflexão baseada no diálogo e complementaridade entre filosofia e não-filosofia, buscamos entender a significação do impulso pós-civilizatório inerente e imanente à nossa própria civilização, assim como identificar sua manifestação e suas consequências que, em síntese, assinalam para a atuação civilizatória de um processo que implica a desumanização do homem. Contra esse impulso pós-civilizatório pensamos na possibilidade de uma transformação poética da nossa civilização, pois a poesia, restituindo o elo entre história e moral, é capaz de restaurar e de salvaguardar a humanidade do homem.



INTRODUÇÃO

Prometeu anseia roubar o poder da Poesia, cuja criação tem um indissolúvel estatuto sagrado. Do ponto de vista ontológico, fenomenológico e cósmico a Poesia é também ventre primordial. Mas, em suas tentativas de roubo, que alimentam e direcionam a nossa civilização patriarcal, o titã benfeitor e filantropo consegue apenas imitar, desviar e empobrecer o poder criador da Poesia, cuja atividade genética e incoativa instaura e renova toda manifestação ontológica, fenomenológica e cósmica. Por ser apenas imitação sofisticada – ou tentativa de roubo –, o poder patriarcal de Prometeu não chega a ser criação, mas tão somente fabricação, e esta, considerada como uma atividade anticósmica, vai substituindo o terrestre pelo extraterrestre, o vivo pelo morto, além de promover a desumanização do homem e possibilitar, assim, a superação da humanidade. Se o poder de Prometeu é apenas uma tentativa de roubo, então ele nos afasta não apenas do estatuto sagrado da criação da Poesia, mas também da dimensão ontológica, fenomenológica e cósmica. Convém dizer que o poder de Prometeu é apenas uma imitação desvirtuadora e catastrófica porque o titã não consegue ser ventre, e não consegue, muito menos, fabricar ventres para nascimentos. Se os seus produtos e artefatos não são ventres, se não há neles nascimentos, porque a fabricação não é criação, então o que Prometeu fabrica se confunde com suas tentativas de roubo que impulsionam a nossa civilização e fazem dela a civilização de úteros artificiais que tanto nos afastam do poder criador da Poesia quanto nos retiram nossos nascimentos. Esses úteros artificiais, antiéticos e inférteis tais como túmulos frankensteinianos, gestam o extraterrestre que usurpa a condição humana do nascimento, que não ocorre sem a Terra.

Um ser humano que nascesse fora da Terra seria ainda humano ou este fato representaria uma ruptura que daria início a uma nova espécie? Esse nascimento extraterrestre seria nascimento? A existência humana sem a Terra seria ainda humana? Em que sentido é adequado falarmos de uma persistência extraterrestre da humanidade? Enfim, ainda tem sentido defender a humanidade tal como ela é, como se a sua transformação pudesse representar alguma ameaça para a sua sobrevivência? Essas questões surgem e nos arrebatam quando refletimos sobre o impulso pós-civilizatório da nossa civilização cujo percurso e desenvolvimento prometeicos presenteiam-nos com as expectativas realizáveis de separar humanidade e Terra e de proporcionar à humanidade uma existência extraterrestre independente da Terra. Esse impulso acósmico da razão que pode levar a humanidade além da humanidade encontra-se muito bem expresso no poema *O homem; as viagens*, de Carlos Drummond de Andrade¹. Ao descrever como o homem se separa de si mesmo sem en-

¹ O Homem, bicho da Terra tão pequeno/ Chateia-se na Terra/ Lugar de muita miséria e pouca diversão,/ Faz um foguete, uma cápsula, um módulo/ Toca para a Lua/ Desce cauteloso na Lua/ Pisa na Lua/ Planta bandeirola na Lua/ Experimenta a Lua/ Coloniza a Lua/ Civiliza a Lua/ Humaniza a Lua./ / Lua humanizada: tão igual à Terra./ O homem chateia-se na Lua./ Vamos para Marte - ordena a suas máquinas./ Elas obedecem, o homem desce em Marte/ Pisa em Marte/ Experimenta/ Coloniza/ Civiliza/ Humaniza Marte com engenho e arte./ / Marte humanizado, que lugar quadrado./ Vamos a outra parte?/ Claro - diz o engenho/ Sofisticado e dócil./ Vamos a Vênus./ O homem põe o pé em Vênus,/ Vê o visto - é isto?/

frentar a sua própria humanização, Drummond nos apresenta aquela que é talvez a consequência mais significativa da crise da razão determinada pelo afastamento do coração. Contra essa crise marcada pela fuga da humanização do próprio homem, é preciso que o homem, numa viagem por si mesmo, descubra o seu coração como um chão firme sobre o qual ele pode caminhar, pois, sem esse chão que nos abre à convivência, temos a civilização como um processo de separação entre o homem e a humanidade, que é levada para fora da Terra, planetarizada, tornada acósmica e extraterrestre. Nesses termos, longe do chão do coração os caminhos prometeicos da humanidade podem se tornar caminhos de desumanização que tornam aceitável e plausível a nossa transformação numa pós-humanidade. Essa desumanização é dita de outro modo por Max Horkheimer, que busca revelar o impulso pós-civilizatório intrínseco ao progresso que assim não consegue esconder o caráter falacioso das suas promessas. Quanto a isto, Horkheimer afirma:

Parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte do pensamento e da atividade do homem, sua autonomia como um indivíduo, sua capacidade de resistir ao crescente aparato de manipulação de massa, seu poder de imaginação, seu juízo independente são aparentemente reduzidos. O avanço nos meios técnicos de esclarecimento é acompanhado por um processo de desumanização. Assim, o progresso ameaça anular o próprio objetivo que ele supostamente deveria realizar – a ideia de homem (2015, p. 8).

A ameaça de desumanização é um sintoma inequívoco da crise da razão. “Crise” é aqui entendida como doença. Assim, a civilização do progresso acaba por se tornar a civilização de uma razão doente, que é a razão que nos foi doada por Prometeu.

Para Horkheimer, a doença da razão não é um acontecimento ocasional, mas é “inseparável da natureza da razão na civilização como até agora a conhecemos” (HORKHEIMER, 2015, p. 193). Então, para escaparmos da doença da razão precisamos repensar e transformar, desde as raízes, o nosso processo civilizatório, combatendo o seu atual caráter anticósmico de guerra contra a Natureza.

A doença da razão é que a razão nasceu da ânsia do homem para dominar a natureza, e sua “recuperação” depende da compreensão da natureza da doença original, não de uma cura dos seus sintomas tardios. A verdadeira crítica da razão irá necessariamente desvelar as camadas mais profundas da civilização e explorará sua história mais remota. Desde o tempo em que a razão se tornou instrumento para a dominação da natureza humana e extra-humana pelo homem – ou seja, desde os seus primórdios –, ela tem-se frustrado em sua própria intenção de descobrir a verdade (HORKHEIMER, 2015, p. 193).

Idem/ Idem/ Idem./ O homem funca a cuca se não for a Júpiter/ Proclamar a justiça junto com injustiça/ Repetir a fossa/ Repetir o inquieto/ Repetitório./ (...)// Restam outros sistemas fora do solar a col-/ onizar./ Ao acabarem todos/ Só resta ao homem/ (estará equipado?)/ a difícilima dangerousíssima viagem/ de si a si mesmo:/ pôr o pé no chão/ do seu coração/ experimentar/ colonizar/ civilizar/ humanizar/ o homem/ descobrindo em suas próprias inexploradas entranhas/ a perene, insuspeitada alegria/ de con-viver (1992, p. 382-3).

Em certo sentido, podemos dizer que, em nosso trajeto, procuramos *compreender a natureza da “doença original”* da razão ao invés de combatermos apenas os seus sintomas tardios e crônicos. Acreditamos que a crise da razão é melhor enfrentada com uma *verdadeira crítica* capaz de trazer à luz a sua atividade oculta cujo impulso escapa, inclusive, à consciência historicamente manifesta da nossa civilização. Com isto, fica claro portanto que, ao refletirmos sobre a nossa civilização, desde o seu estágio atual, e identificando nela um impulso pós-civilizatório, entendemos que o nosso trajeto faz parte de uma história da crise da razão. E nesta história a poesia não adoecida, consciente e crítica nos guiou através da doença orientando-nos e nos mantendo com os pés firmes no chão do nosso coração.

Neste caminho histórico de experiências, recordações e pensamentos que se dispõe a atravessar um mundo sombrio, hostil e inóspito cuja crise se traduz na produção do sofrimento como efeito colateral do processo civilizatório,

Tomou com sua mão a minha mão, num gesto amigo que me confortou, e assim introduziu-me no mundo das secretas penas. Suspiros, choros, gritos altos e desesperados cruzavam aquele espaço escuro. Ouvindo-os, meu pranto também corria. Diversos idiomas, frases despropositadas, lamentos, vozes roucas, gritos de dor e cólera, rumor de mãos a flagelarem o corpo que as sustinha, tudo isso formava turbilhão a girar perenemente naqueles ares conturbados, qual areia por tufão levantada. A mente perturbada por horror tamanho, clamei: “Mestre, que é isto que ouço? Que gente é esta, assim abatida pelo sofrimento?” (ALIGHIERI, 1979, p. 31).

Se escolhermos fazer dessas palavras uma descrição alegórica da nossa civilização é porque elas espelham bem as consequências da crise da razão. E é semelhante aos poetas, e guiados pela poesia, que poderemos enfrentar, atravessar e superar o sofrimento civilizatório causado pela crise da razão. Isto é, devemos renovar e restaurar a reflexão para que ela aconteça fora e livre da razão se pretendemos resistir ao impulso pós-civilizatório que nos configura um “mundo de secretas penas” no qual a racionalidade também opera no sentido de abafar os “suspiros, choros, gritos altos e desesperados”. Nessa travessia que nos revela que a crise caracteriza a razão que impulsiona o processo civilizatório é precisamente a poesia que, amigavelmente, tomou a nossa mão e nos orientou ensinando-nos que uma racionalidade enraizada no coração, fertilizando e aprofundando nossa lucidez, é que nos permite adentrarmos e sentirmo-nos no paraíso. Portanto, o caminho para o paraíso – sua recordação e sua experiência possível – é constituído e trilhado por uma outra reflexão que, alimentando-se do contato íntimo com o coração, não se desvirtua e não se submete a impulsos cujas realizações são dependentes de resultados e acentuadamente marcadas pelo ofuscamento dos pensamentos próprios de uma razão em crise.

A crise da razão também se associa à sua fraqueza moral ou à sua tendência crônica e inadvertida de se vincular e seguir aquilo cuja atividade potencializa a sua autodestruição. Decorrente do fechamento em si da razão – então separada do coração –, a sua fraqueza moral, como toda *hybris*, se expressa como entrega ao desejo e impulso de se tornar pós-humana. E esse desequilíbrio da razão profissional e sofisticada se manifestou exemplarmente em Fausto. A razão em crise, adoecida e marcada pela fraqueza moral é também a razão fáustica que não se satisfaz com suas condições e possibilidades meramente humanas. Ela é orgulhosa.

Na dinâmica da sua doença, essa razão chega a retirar do homem a crença de que ele é a imagem de Deus, levando-o a dizer, tal como Fausto: “Não sou de Deus a imagem! Sinto-o profundo. Pareço mais um verme, e no pó vivo imundo” (GOETHE, 2002, p. 36). Isto é um misto de niilismo e narcisismo desmedido que faz o homem sentir encanto, paz e encontrar um prazer divino numa taça de veneno. E nessa crise tão profunda ele está suscetível aos pactos. A razão está pronta e deseja ouvir a sua superação. Mefistófeles diz a Fausto:

Se quiseses, porém, andar a sós comigo
Teus passos vou guiar por mil trilhas da vida.
Essa é, para mim, tarefa apeteçada.
Dar-te-ei assistência amistosa e agradável,
Serei teu companheiro humilde e inseparável,
Cumprirei meu dever com justo e extremo zelo,
Serei teu servo enfim com máximo desvelo (GOETHE, 2002, p. 71)

Diferentemente de Dante, que teve por guia a poesia, Fausto se entregou a um guia que irá levá-lo à servidão, fascinado pelas promessas de Mefistófeles. Assim como as promessas de Prometeu que encantam e escravizam o homem, Mefistófeles promete a Fausto o seguinte: “Nos dias que hão de vir posso logo mostrar-te/ o que homem nenhum no mundo pode ver” (GOETHE, 2002, p. 72). Essas promessas controlam através do estímulo da ambição desvirtuada dada a uma idolatria que conduz à escravidão e ao próprio aniquilamento. E ansiando por uma razão pós-humana que o torna absolutamente dessemelhante dos homens, Fausto responde: “Quero firmar o acordo./ (...). Pode agora, sim, manter-me na prisão!/ Mergulho com prazer em toda a perdição!” (GOETHE, 2002, p. 73). E já tomado todo de orgulho e empenhando todas as suas forças para cumprir esse pacto, Fausto acrescenta: “Desligado já estou da própria natureza./ O fio do pensamento abriu sem consistência./ Hoje me inspira horror toda e qualquer ciência” (GOETHE, 2002, p. 74). No ápice da sua crise, a razão já se tornou contrária à natureza e, nesse processo autodestrutivo, ela é tomada de horror pela ciência. Extremamente adoecida, a razão se separa e rejeita tanto a natureza quanto a própria ciência e, assim, ela nega a

si mesma. Essa situação marca o êxito de Mefistófeles que, travestido de professor, exclama entusiasmado:

Larga do ser humano a razão e a ciência,
São as forças mais altas que lhe dão potência!
Espíritos sutis te enleiam e te dominam,
A um mundo de ilusões e cegueira te inclinam...
Serás meu logo mais! Assim hei contratado! (GOETHE, 2002, p. 78)

CAPÍTULO 1

ADVERTÊNCIA, DENÚNCIA E LIMIAR

Ao considerar a revolução pela qual a técnica está passando na era atômica, Martin Heidegger afirmava que um grande perigo se aproximava, visto que para ele essa revolução técnica podia “prender, enfeitiçar, ofuscar e delumbrar o Homem de tal modo que, um dia, o pensamento que calcula viesse a ser o *único* pensamento admitido e exercido” (HEIDEGGER, 1959, p. 26). Entre as suas consequências, a técnica pode ofuscar o homem para ele mesmo, e esse ofuscamento é o resultado de um modo específico de pensar, que é precisamente o *pensamento que calcula*. Este modo de pensar, tão cultivado no mundo técnico, não pode ser o único, pois ele traz consigo a “indiferença para com a reflexão, para com a ausência de pensamentos”. E aqui se encontra o grande perigo, uma vez que, nesse tipo de pensamento calculador, o homem pode renegar e rejeitar “aquilo que tem de mais próprio, ou seja, o fato de ser um ser que reflete” (HEIDEGGER, 1959, p. 26). Portanto, o perigo que ameaça a humanidade do homem consiste em não refletir sobre a própria ausência de pensamentos apresentada e instaurada por uma forma específica de pensamento que, em sua dinâmica, não é reflexão. “Por isso o importante é salvar essa essência do homem. Por isso o importante é manter desperta a reflexão” (HEIDEGGER, 1959, p. 26). Tem-se assim a forte oposição entre técnica e reflexão, visto que a técnica é uma forma de pensar que se exerce e se mantém na ausência de pensamentos que lutam e atravessam os ofuscamentos que ameaçam a humanidade. Mas como manter desperta a reflexão para que ela dissipe esse nimbo que sufoca o âmago mais profundo do homem atual? E, antes disso, qual é essa *reflexão desperta* e de onde ela obtém a força que a torna capaz de resistir e de lutar contra o ofuscamento ameaçador da técnica?

A civilização prometeica que aqui descrevemos e analisamos é fundamentalmente marcada por um impulso de empobrecimento e aniquilamento do pensamento entendido como atividade livre, inquieta, entusiasmada e responsável que especifica e preserva a humanidade espontânea e fraterna do homem. Esta é nossa advertência e denúncia: a razão prometeica se separa do pensamento humano até que, conseguindo torná-lo fraco e finalmente desnecessário, ela possa se desprender dele e fazê-lo desaparecer definitivamente. Neste momento, apenas antecipamos brevemente algumas premissas e consequências do modo de atuação desse impulso pós-civilizatório da razão prometeica.

Esse impulso civilizatório que empobrece, atrofia e procura substituir a capacidade humana de pensar se encontra muito bem expresso na noção muito feliz e oportuna de *mamadeira tecnológica*. Esta noção, elaborada por Anselm Jappe (2021), nos permite entender como a civilização prometeica é uma civilização que nos infantiliza através da oferta dos artefatos tecnológicos – computadores, iphones, ipads,

internet, redes sociais, televisores, etc. – que são precisamente as mamadeiras tecnológicas que operam no sentido de empobrecer e enfraquecer os nossos pensamentos que, assim, perdem a liberdade e a responsabilidade que alimentam e preservam a fraternidade humana. Através dessa infantilização tecnológica dos nossos pensamentos não nos damos conta do real perigo que nos ameaça. Com efeito, nessa civilização cujos rumos se afastam e se opõe ao Esclarecimento tal como concebido por Immanuel Kant, a tecnociência se tornou cúmplice do capitalismo e, mediante essa cumplicidade estabelecida pela razão prometeica, a sobredita infantilização acaba por revelar o seu propósito: expropriar a humanidade e, sobretudo, a mulher, do nosso poder de nos reproduzirmos biologicamente, promovendo uma esterilização ou infertilização da capacidade de reprodução humana, que seria transferida e controlada por tecnologias de procriação de posse das grandes indústrias. Neste caso, uma vez expropriados os corpos das mulheres por uma tecnociência de caráter patriarcal, teremos que comprar os nossos filhos como hoje compramos e consumimos mercadorias para obtermos conforto psicológico e para nos sentirmos pertencentes a uma sociedade. Nesta sociedade, só os muito ricos poderão ter descendentes cientificamente *melhorados*, ao passo que os filhos ainda nascidos sem a intervenção científica estarão predeterminados à servidão, à pobreza e à mais cruel exclusão. Essa expropriação tecnológica da fertilidade biológica humana é uma forma autoritária de controle e de dominação sociais.

Esse futuro já presente se alimenta da perda de enraizamento do homem atual. Essa perda ameaça, de acordo com Heidegger, a essência mais íntima do ser humano, visto que ela priva o homem e o separa do solo da sua terra natal, sem o qual ele não brota, não medra e não habita. Esse desenraizamento é a marca da ausência de pensamentos. O homem desenraizado pensa, mas seus pensamentos, enfraquecidos e habituados à perda do contato com o solo, não se constituem como a reflexão que está por trás das obras imortais. Onde há o desenraizamento, isto é, a falta do solo, há apenas o deserto urbano configurado pelas zonas industriais, assim como pela televisão, rádio, meios de informação, bomba atômica, etc. Através desse pensamento que não medita e não reflete, “o Homem da era atômica estaria assim entregue, de forma indefesa e desamparada, à prepotência (*Übermacht*) imparável da técnica” (HEIDEGGER, 1959, p. 22). Heidegger viu uma manifestação dessa prepotência no encontro entre os ganhadores do prêmio Nobel:

Neste verão de 1955, em Lindau, teve novamente lugar o encontro internacional dos nobelizados. Disse o químico americano Stanley, por essa ocasião, o seguinte: “Está próxima a hora em que a vida será posta na mão dos químicos, que irão decompor, reconstituir e modificar a substância viva como lhes aprouver” (...). Não refletimos que se prepare aqui, com os meios tecnológicos, uma agressão à

vida e à natureza humana, comparada com a qual a bomba de hidrogênio pouco significa (HEIDEGGER, 1959, p. 21).

Essa prepotência exige uma reflexão. Essa advertência já nos havia sido dada pela literatura, por Mary Shelley. As palavras do químico citadas, que mais lembram as do Victor Frankenstein, anunciam algo mais ameaçador e agressivo do que a bomba de hidrogênio, pois se trata de uma intervenção que pode alterar, de modo radical e possivelmente irreversível, a estrutura fundamental da vida e da natureza humana, ensejando, com isto, um projeto irresponsável de superar a humanidade e dar início a uma espécie pós-humana, que seria, desde sempre, desenraizada e, portanto, constituída por uma inteligência destituída de pensamentos.

Diante dessa denúncia, e confiante no despertar do pensamento que medita na serenidade, Heidegger se pergunta pela possibilidade de um limiar: “Já que o anterior enraizamento (*Bodenständigkeit*) se perde, não poderia ser restituído ao Homem um novo solo (*Grund und Boden*), no qual a natureza humana e toda a sua obra pudessem medrar de uma maneira nova, mesmo na era atômica?” (HEIDEGGER, 1959, p. 22). A era da técnica traz consigo e nos impõe violentamente a perda definitiva do enraizamento, que agora é possível somente num *novo solo*, visto que onde não há mais solo não podemos lançar raízes, porque o terreno inóspito e hostil atrofia as raízes da natureza humana. Isto assinala a urgência da busca por um novo solo a fim de preservarmos a essência mais íntima do ser humano que nelas privilegiadamente se manifesta tanto quanto se alimenta das suas próprias obras imortais absolutamente incomparáveis aos artefatos e processos técnicos criados pelo pensamento calculador. Diante da necessidade de um novo solo, Heidegger afirma: “Quando a serenidade para com as coisas e a abertura ao mistério despertarem em nós, deveríamos alcançar um caminho que conduza a um novo solo. Neste solo a criação de obras imortais poderia lançar novas raízes” (1959, p. 27). A serenidade (*Gelassenheit*) é própria de um pensamento que medita, e ela é, ela mesma, uma renovação da reflexão do pensamento. Enfim está claro que a era técnica, exatamente porque ela é marcada por uma ausência de pensamento, é um desafio que exige a renovação do pensamento a fim de que ele possa continuar refletindo e, por esse meio, preservar a humanidade do homem. No entanto, não é simples perceber a urgência dessa renovação da reflexão e, muito menos, se dispor a buscá-la, pois a era técnica dissimula e oculta muito bem a ausência de pensamentos que nela prepondera. O homem técnico não admite que ele mesmo pratica a fuga do pensamento. A esse respeito, diz Heidegger:

O Homem atual negará mesmo, redondamente, esta fuga do pensamento. Afirmará o contrário. Dirá – e com pleno direito – que em época alguma se realizaram planos tão avançados, se realizaram tantas pesquisas, se praticaram inves-

tigações de forma tão apaixonada, como atualmente. Com toda a certeza. Esse dispêndio de sagacidade e reflexão foi de extrema utilidade. Um tal pensamento será sempre indispensável. Mas convém precisar que será sempre um pensamento de um tipo especial (1959, p. 12-13).

A especialidade desse pensamento consiste na sua utilidade instrumental e material. Ele se orienta por resultados e, por isso, calcula. Os seus resultados fasci-
nam e seduzem e, por essa razão, eles se tornam obstáculos para a renovação e para o fortalecimento dos pensamentos que precisam se enraizar em um novo solo que inspire e acolha as obras imortais que, por sua vez, trazem consigo a alegria, a vitalidade e a saúde da natureza humana. Mas o que significa e quais as consequências da ausência de reflexão do pensamento técnico e por que devemos insistir na busca por um novo solo para que aconteça um novo enraizamento que restaure, fortaleça e fertilize o pensamento cuja atividade acolha e salvaguarde a humanidade do homem? O que é, afinal, esse novo solo que afronta o desenraizamento e de que modo ele renova a reflexão tornando-a capaz de resistir à irreflexão do pensamento que calcula?

Para Herbert Marcuse, a racionalidade da irreflexão é definida por meio do paradigma que conjuga produtividade e eficiência como critérios técnicos e quantitativos que norteiam a organização e a dinâmica sociais e civilizatórias. Portanto, a produtividade e a eficiência têm atrás de si a sobredita ausência de pensamento ou um pensamento desenraizado. Essa racionalidade se restringe à calculabilidade do pensamento cuja eficiência – ou sucesso – consiste precisamente em seguir, maquinalmente, as instruções anônimas e em obedecer, sem nenhuma autonomia, as regras exteriores, padronizadas e estabelecidas em rígida conformidade com a sequência predeterminada e inflexível de meios e de fins. Assim, o homem se maquina, pois ele aprende com a máquina que, para ser eficiente e bem-sucedido em sua produtividade, ele deve respeitar, automaticamente e sem reflexão, a sequência comando-resposta. Eis a ausência de reflexão da racionalidade tecnológica que, de acordo com Marcuse, nos mostra que a eficiência produtiva é compreendida através de um tipo de submissão que, atrofiando e anulando a capacidade crítica de pensar, se manifesta como autodisciplina, autocontrole, renúncia de si e autorrepressão do indivíduo. Todavia, Marcuse não deixa de enfatizar que o indivíduo cede, aceita e pratica a irreflexão, de forma voluntária e irresponsável, somente para se autopreservar e, se possível, prosperar materialmente com a aquisição de mais conforto, comodidade e bem-estar próprio. Enfim, a racionalidade da irreflexão leva à adaptação submissa aos padrões quantitativos da ordem vigente. Esse indivíduo desenraizado cuja irreflexão forma o túmulo da razão busca somente a satisfação das suas necessidades e não lhe importa se isto for possível apenas dentro de um sistema

político autoritário ou totalitário. Marcuse nos mostra que aquele que sobrevive é o que se adapta, mas, se essa adaptação requer a irreflexão do pensamento, então, aquele que se preserva e sobrevive não é o melhor. A capacidade de sobrevivência não faz do mais apto – que é o mais capaz de se adaptar – um inquestionável agente de melhora, mas, tão somente o resultado da vitória do mais comum diante do mais raro (DARWIN, 2014, p. 138) e, neste sentido, a luta pela existência faz dos comuns uma forma de vida cada vez mais dominante, e isto significa que não são os raros, vigorosos, saudáveis e felizes que sobrevivem e se multiplicam (DARWIN, 2014, p. 89; p. 109). A irreflexão do pensamento é também explicada por esse impulso de sobrevivência que traça a convergência evolutiva e civilizatória, marcadamente niilista, entre os mais aptos e os mais comuns. Então vivemos numa civilização na qual os mais comuns se tornaram dominantes. Eis o domínio da insignificância.

Para Marcuse, a irreflexão da produtividade pautada na administração burocrática da sociedade se torna um sistema total de controle, repressão e dominação que usa o véu tecnológico para ocultar a servidão dos indivíduos e a reprodução da desigualdade. Esse véu tecnológico bloqueia a consciência crítica e faz dissipar as formas de protesto contra o sistema e, assim, contribuindo para a contenção das lutas por mudanças sociais, o progresso tecnológico está a serviço de um sistema total de dominação e administração, visto que, de acordo com Marcuse, “a tecnologia serve para instituir novas formas, mais efetivas e prazerosas, de controle e coesão social” (2015, p. 36). Dessa forma, no âmbito do pensamento desenraizado vigora “uma não-liberdade confortável, muito agradável, racional e democrática”, que é um sinal do progresso técnico absorvido e manipulado pela sociedade industrial do capitalismo avançado que impõe aos indivíduos um controle e uma mobilização repressivos através da produção e do consumo de necessidades supérfluas. Desse modo, a própria organização social se configura como repressão, visto que seus produtos – o consumo, a comodidade, o conforto, o bem-estar, as mamadeiras tecnológicas – doutrina, manipulam e infantilizam. Esse movimento traduz bem a irreflexão do pensamento ou o empobrecimento da razão que vigora e prevalece na esfera da racionalidade tecnológica que impõe obediência cega, adaptação inerte e passividade indiferente. Isto significa que, no âmbito dessa racionalidade produtiva, “o horizonte instrumental da razão se abre em uma sociedade racionalmente totalitária” (MARCUSE, 2015, p. 164). Mas, se o fascismo configura a irracionalidade da racionalidade dominante, se evidencia assim o elo entre a produtividade e a coerção, o progresso e a destruição, a liberdade e o consumo, a felicidade e a servidão e, enfim, se evidencia o elo entre a ausência de pensamento e a repressão social que está presente e ativa nas mamadeiras tecnológicas. Terminamos por ver que a

irreflexão da racionalidade técnica produtiva impulsiona uma configuração social repressiva que pode ensejar o aparecimento e a vigência de fascismos ainda que dissimulados pela produção e distribuição seletivas da escassez e ocultados pelo consumo como meio sofisticado e precário de integração social. É para essa situação que a razão prometeica, marcada pela irreflexão dos seus pensamentos desenraizados, pode nos conduzir perigosamente. Precisamos, portanto, sair da razão para refletir entregando-nos ao exercício de ir buscar noutro lugar as razões capazes de promover o encontro, a interação e o compromisso entre nossos pensamentos e o *novo solo*. Mas existem razões que não sejam as da própria razão?

Esse limiar diante de nós, em resposta à urgência de encontrarmos um novo solo, acena para a necessidade de descobrirmos e lidarmos com razões desconhecidas da razão a fim de restaurarmos a reflexão do pensamento, mas, esse pensamento que reflete, enraizado no novo solo, acontece fora da razão e em oposição a ela. Esse pensamento reflexivo despertado e alimentado pelas razões desconhecidas está em luta com a ausência de pensamento que caracteriza as razões da razão. O novo solo, podemos então dizê-lo, é o *coração*. É nele que existem como chão e matriz as razões que não são as mesmas da razão. E encontramos essa revelação em Blaise Pascal, que diz: “o coração tem razões que a razão desconhece” (2005, p. 164)¹. Portanto, é o coração que, renovando a reflexão com suas razões desconhecidas, se mostra como o solo onde ainda está enraizada e abrigada a essência mais íntima do ser humano, porque, conforme afirma Pascal, “é o coração que sente a Deus e não a razão”, visto que “Deus sensível ao coração, não à razão” (PASCAL, 2005, p. 164)². O pensamento enraizado no sentir reflete sobre Deus como uma das razões desconhecidas da razão que fazem do coração o nosso novo solo. Deus é o modelo máximo e incomparável de uma razão desconhecida que contradiz e dissolve a irreflexão infantilizada do pensamento desenraizado.

Pascal é importante para nós porque seus *Pensamentos* mostram e enfrentam a fraqueza e os limites da razão que, é oportuno mencionar, é a razão científica e egológica de René Descartes. Com efeito, de acordo com Pascal, “conhecemos a verdade não apenas pela razão mas também pelo coração” (2005, p. 38)³ e, segundo ele, é pelo coração que conhecemos os primeiros princípios que tornam possível a atividade científica da própria razão do Eu. Portanto, “é sobre esses conhecimentos do coração e do instinto que é necessário que a razão se apoie e fundamente todo o seu discurso” (PASCAL, 2005, p. 38)⁴. Só um *espírito de finura* é capaz de aceder a esses primeiros princípios que, funcionando como razões desconhecidas pela razão,

1 Fragmento 423; a edição traduzida que utilizamos foi baseada na edição de Louis Lafuma.

2 Fragmento 424.

3 Fragmento 110.

4 Fragmento 110.

revelam que o homem ultrapassa o próprio homem da mesma forma que os *Pensamentos* ultrapassam a filosofia. Nesse momento em que descobrimos a continuidade do homem para além do seu eu nos encontramos no novo solo cujas razões, ensinando-nos a rir da filosofia, fecundam e fortalecem a nossa eloquência e a nossa moral de tal forma que estas superam a eloquência e a moral baseadas na técnica filosófica de pensar circunscrita à atividade egológica da mente. A esse respeito, Pascal afirma o seguinte:

A verdadeira eloquência zomba da eloquência, a verdadeira moral zomba da moral. Quer dizer que a moral do juízo zomba da moral da mente (...). Pois é ao juízo que pertence o sentimento, como as ciências pertencem à mente. A finura é a parte do juízo, a geometria é a parte da mente. *Zombar da filosofia é verdadeiramente filosofar* (2005, p. 237; grifo nosso)⁵.

Os conhecimentos do coração, suas razões desconhecidas pela razão, *zombam* da filosofia. O verdadeiro filosofar se enraíza nesse novo solo e, praticando sua eloquência íntima, elevada e transfiguradora, nos convoca e nos exorta a vivermos uma moral que *zomba* da moral. Essa moral do coração nos revela a possibilidade e a necessidade de o homem ultrapassar a si mesmo e encontrar o infinito além do seu próprio eu. Então, o verdadeiro filosofar, contrário e livre da irreflexão dos pensamentos infantilizados, nos mostra os princípios de uma moral extra-filosófica que, ensinando-nos porque o nosso eu é odiável, nos alerta para a nocividade da autoidolatria e nos indica o caminho da liberdade, ao apresentar-nos o seguinte juízo: “quem não odeia em si o seu amor-próprio e esse instinto que o leva a fazer-se Deus está bem cego” (PASCAL, 2005, p. 267)⁶. E tendo mencionado a cegueira do egoísmo e da idolatria da irreflexão, Pascal a ela contrapõe a verdadeira virtude da moralidade do coração enfatizando o seu compromisso evangélico, libertador e redentor:

A verdadeira e única virtude está, pois, em odiar a si mesmo, pois se é odiável pela concupiscência, e em buscar um ser verdadeiramente amável para amar. Mas como não podemos amar o que está fora de nós, é preciso amar um ser que esteja em nós, e que não seja nós (...). Ora, só há o ser universal que seja tal. O reino de Deus está em nós. O bem universal está em nós, é nós mesmos e não é nós (PASCAL, 2005, p. 250-1)⁷.

O amor zomba da moral. O amor é o caminho da liberdade. A moral do coração é, afinal, a moral do amor que, de modo admirável, renova, fortalece e enriquece a reflexão dos pensamentos que nele se enraízam. Esse amor vence o amor-próprio do eu que pretende se tornar Deus e, assim, ao libertar o homem do seu egoísmo e idolatria, ele o capacita a encontrar em si mesmo, em seu coração, o “reino de Deus”, que é o *novo solo*. Portanto, é o reino de Deus que renova a reflexão própria do verdadeiro filosofar, é sua eloquência que, sendo inigualável, desperta outras

⁵ Fragmento 513.

⁶ Fragmento 617.

⁷ Fragmento 564.

razões e dissolve os eus, enfim, o reino de Deus é o novo solo que precisávamos encontrar e habitar porque nele a ação moral por excelência é um verdadeiro ato de amor, e esse ato se confunde com Deus. Nesse novo solo Deus é restituído como *finalidade moral* dos nossos pensamentos, dos nossos sentimentos e das nossas ações.

[...] o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó, o Deus dos Cristãos é um Deus de amor e de consolação; é um Deus que enche a alma e o coração daqueles que possui; é um Deus que os faz sentir interiormente a própria miséria e a sua misericórdia infinita; que se une ao fundo da alma deles; que a enche de humildade, de alegria, de confiança, de amor; que os torna incapazes de outro fim que não seja ele próprio (PASCAL, 2005, p. 182)⁸.

Eis a transfiguração afetiva, moral e existencial da atuação beatífica, libertadora e redentora do novo solo entendido como Matriz da força, da grandeza e da iluminação da eloquência, da moral e da filosofia. Mas isto é só um limiar. Contra ele pesam a evolução, a civilização e o futuro.

8 Fragmento 449.



CAPÍTULO 2

AS RAÍZES EVOLUCIONISTAS DO NIILISMO E DO IMPULSO PÓS-CIVILIZATÓRIO

De acordo com sua pesquisa e coleta de dados, Charles Darwin descobriu que o homem não herdou e não traz consigo a “imagem e semelhança” de Deus, que é, como veremos adiante, aquilo pelo que temos que nos responsabilizar a fim de preservarmos a humanidade e impedi-la que ela se transforme num agente nadificador que coloque em risco as condições terrestres de proteção e de cuidado da vida em geral. É oportuno mencionarmos já que essa tarefa fundamental de salvaguarda e de transmissão da “imagem e semelhança” às futuras gerações humanas legítima e justifica a proposta ética de Hans Jonas, que o darwinismo praticamente extingue, pois, baseando-se nos estudos da morfologia e da embriologia, Darwin defende que as espécies vieram de um progenitor comum ou de um arquétipo biológico do qual, através da multiplicação e da divergência rumo ao avanço da organização, as espécies herdaram as suas características. Com base nisto, Darwin pôde dizer que, a partir do que “sabemos sobre os embriões de mamíferos, aves, peixes e répteis, é provável que esses animais sejam os descendentes modificados de algum progenitor antigo” (2014, p. 514). E, sendo assim, Darwin é categórico: “Quão inexplicáveis são os casos de séries homólogas se consideradas pela noção ordinária da criação!” (2014, p. 501). Isto é, se adotarmos a ideia de criação – e sua correlata teoria da “imagem e semelhança” – não conseguiremos explicar porque “a comunidade em estrutura embriônica revela a comunidade de descendência”, e porque, entretanto, “a dissimilaridade do desenvolvimento embriônico não prova a descontinuidade da descendência” (DARWIN, 2014, p. 515). Assim Darwin rejeita a descontinuidade criacionista das espécies que justificaria uma ruptura não-evolutiva trazida pela “imagem e semelhança” entre Deus e o homem.

Se a lei de hereditariedade darwiniana não pode ser aplicada na relação entre Deus e o homem, se a seleção natural dissolve o vínculo entre Criador e criatura, é preciso concluir que o homem descende de uma forma inferior e insignificante de vida. Sendo assim, a lei evolucionista da hereditariedade não apenas apagou, no homem, a “imagem e semelhança”, mas também, apresentando-se como condição de conhecimento do ser humano, substituiu as leis “impressas no coração dos homens”, leis que, segundo Agostinho, eram responsáveis por levar o homem ao conhecimento de Deus. Nesses termos, o evolucionismo não nos permite conceber uma pureza do coração humano que o tornaria digno e capaz de abrigar em si a verdadeira caridade que é graça de Deus e dom do Espírito Santo (AGOSTINHO, 1998, p. 74). Em outros termos, para o cientista, não recebemos e não trazemos em nosso coração uma moralidade pronta e acabada que é entendida como Lei de Deus. Ao invés disso, para Darwin, a moralidade tem um desenvolvimento instintivo que acompanha a evolução biológica:

O desenvolvimento das qualidades morais constitui uma questão ainda mais interessante e de difícil resposta. Sua base se assenta nos instintos sociais, incluindo nesta expressão os laços de família. Trata-se de instintos de natureza altamente complexa, que, no caso dos animais inferiores, revelam tendências especiais voltadas para determinadas ações. Para nós, porém, os elementos que mais interessam são o amor e aquele sentimento paralelo denominado solidariedade. Os animais dotados de instintos sociais sentem prazer na companhia de seus pares, protegem-se mutuamente dos perigos, defendem-se e se ajudam de diversas maneiras (...). Como são altamente benéficos para a espécie, com toda probabilidade devem ter sido adquiridos através da seleção natural (DARWIN, 2019, p. 539).

Não apenas a moralidade, mas igualmente o amor, a solidariedade e a própria sociedade são explicados como instintos. Nessas condições, o próprio Deus não passa de um dado evolutivo. Todavia, se Darwin faz da virtude da caridade uma espécie de instinto, para Agostinho “o amor é Deus ou, o que é mais, Deus é Amor” (1998, p. 235) e, por isso, temos uma procedência divina que nos faz “filhos de Deus”. Mas o cientista não encontrou essa filiação na origem do homem. Não há neste nenhuma “imagem e semelhança” de Deus presente em seu coração na forma de uma Lei escrita pelo próprio dedo de Deus.

O dedo de Deus, na forma do Espírito Santo, tocou o coração humano doando-lhe a capacidade da Caridade. Para Agostinho, “nada há mais excelente do que este dom de Deus”, porque a Caridade “é a única coisa que distingue os filhos do Reino eterno dos filhos da perdição eterna” (AGOSTINHO, 1995, p. 527). O bispo de Hipona enfatiza que “ao Espírito Santo atribui-se a denominação de Dom porque é amor”. E pela Caridade, que é Deus, “é difundido em nossos corações o amor de Deus”, e isto nos torna filhos do Reino eterno. Além disso, esse mesmo Espírito, ao participar ativamente, de modo místico e amoroso, do milagre da encarnação, se apresenta como uma fonte eterna e imutável de remissão e de renovação tanto do nascimento quanto, sobretudo, da maternidade, pois Cristo “recebeu o Espírito Santo, uma vez formado no útero materno” e, neste sentido, o Amor foi o elo entre mãe e filho desde o início da concepção. O útero da mulher acolheu e abrigou a atividade de doação amorosa do Espírito. Já no interior do ventre materno, “no momento mesmo em que o Verbo se fez carne”, o Cristo recebeu a mística e invisível unção do Espírito Santo. “Por essa razão, confessamos que nasceu do Espírito Santo e da Virgem Maria” (AGOSTINHO, 1995, p. 548). Nesse caso, a remissão e a renovação do nascimento e da maternidade aconteceram e estão presentes na história humana a partir da união amorosa entre o Espírito Santo e o útero da mulher. Portanto, a proteção, a restauração e o engrandecimento do nascimento e da maternidade ocorreram através do milagre da encarnação.

Se, porém, me perguntarem como aconteceu a encarnação, afirmo que o próprio Verbo de Deus se fez carne, ou seja, se fez homem, não, porém, no sentido de que se tenha transformado e mudado no que se fez, mas de tal modo se fez, que nele

se encontra não somente o Verbo de Deus e a carne do homem, mas também a alma racional humana; e assim este todo pode-se denominar Deus pela natureza divina e homem pela natureza humana (AGOSTINHO, 1995, p. 187).

Porém, contrapondo-se a isto, Darwin não descobriu nalguma forma biológica inferior, da qual descende o homem, a presença do Espírito Santo que, sendo para Agostinho aquele que “difunde em nosso coração a caridade, que é a plenitude da lei, é denominado também dedo de Deus” (AGOSTINHO, 1998, p. 49) que, justificando, libertando e santificando o coração humano, escreveu neste coração a sua Poesia, isto é, a sua Lei. Abrigando em si a “imagem de Deus”, essa Poesia purifica o nosso coração com a verdadeira caridade e nos agracia com a capacidade de fazermos o bem por amor. Mas, sob o ponto de vista bioevolutivo de Darwin, o que não pode ser adquirido via variação e seleção natural e não pode ser transmitido em termos hereditários carece de uma sustentação teórica plausível. Apesar disso, ele reconhece que a maior dificuldade para aceitar as suas conclusões “quanto à origem do homem tem a ver com o alto padrão de capacidade intelectual e de disposição moral que o ser humano atingiu” (DARWIN, 2019, p. 538). Mas é nisso justamente que se encontra o testemunho de que temos em nós mesmos a “imagem e semelhança” de Deus. Entretanto, onde se encontra em nós e como podemos descobrir essa “imagem e semelhança”?

De acordo com Agostinho, é por meio da contemplação das coisas eternas – que se realiza através da parte racional da alma – que podemos alcançar em nós a “imagem de Deus”. A alma que contempla a verdade é essa própria imagem. Nessa contemplação racional nos descobrimos assinalados por essa imagem divina. De imediato, é preciso mencionar que é a natureza humana, ou seja, o homem e a mulher, que foi criada à “imagem de Deus”. “Assim, deve-se entender não estar excluída a mulher na abrangência da imagem de Deus” (AGOSTINHO, 1995, p. 374). Quando o homem e a mulher, compondo a totalidade da natureza humana, formam uma só carne, ambos têm uma só imagem, que é a “imagem de Deus”. Em todo caso, “o homem foi criado à imagem de Deus, não segundo a forma corpórea, mas conforme a sua alma racional” (AGOSTINHO, 1995, p. 376).

Essa imagem divina diz respeito à possibilidade sempre presente de renovação do homem, pois, de acordo com Agostinho, “nos renovamos pela transformação espiritual, no interior de nossa mente”. Neste caso, sem essa interioridade espiritual a renovação do homem não é possível, visto que o homem novo é o que buscou renovar-se para o “conhecimento de Deus segundo a imagem do Criador”. Nesse processo de renovação, “não resta dúvida que o homem foi criado à imagem de quem o criou (...) segundo a mente racional, onde pode residir o conhecimento

de Deus” (AGOSTINHO, 1995, p. 377). A contemplação racional da alma revela, em nós, a residência de Deus, cujo conhecimento é o pressuposto da renovação que nos transforma espiritualmente. É mediante esta renovação que, conforme afirma Agostinho, “nos tornamos também filhos de Deus pelo batismo de Cristo e, revestindo-nos do homem novo, revestimo-nos de Cristo pela fé” (AGOSTINHO, 1995, p. 377). E não há quem possa privar as mulheres desta participação, posto que elas são conosco co-herdeiras da graça. A mulher não está excluída da filiação divina que lhe agraciou com a “imagem e semelhança”. Enfim, “vê-se que a imagem de Deus se radica tão-somente na parte da mente que se entrega à contemplação e consideração das razões eternas” (AGOSTINHO, 1995, p. 378), e essa parte da alma, enfatiza Agostinho, “tanto os homens como as mulheres possuem”. Mas também a Lei escrita no coração humano abriga e conserva em nós a “imagem e semelhança” e, por isso, porque trazemos escrito em nosso coração o Reino de Deus, a possibilidade da nossa regeneração está sempre presente e disponível. Essa Lei que testemunha e preserva em nós a “imagem de Deus” é personificada, vivida e praticada com inigualáveis fidelidade e entusiasmo por Jesus Cristo como portador e realizador da graça divina da renovação da alma. A encarnação completa a Lei e a Lei resgata e purifica a carne. Em certo sentido, Jesus Cristo foi o dedo divino que tocou o coração humano agraciando-o com a recordação do Reino eterno e com a restauração da filiação divina do homem.

Ao passo que Darwin, rejeitando a genealogia e a filiação divinas da humanidade, e depois de se dedicar longamente à investigação sobre a origem e a ascendência do homem, propôs que o ser humano fosse “incluído no conjunto geral dos seres vivos, no que se refere ao seu modo de aparecimento sobre a Terra” (DARWIN, 2019, p. 9). Para o cientista, o ser humano não era marcado por uma origem superior e privilegiada que o separasse do conjunto geral dos seres vivos. Nesses termos, o homem aparece sobre a Terra apenas como o descendente modificado de alguma forma preexistente. E este parentesco se evidencia quando se analisa o desenvolvimento embrionário.

O homem desenvolve-se a partir de um óvulo cujo diâmetro corresponde aproximadamente à 124ª parte de uma polegada (0,2mm), e que em aspecto externo algum se distingue dos óvulos dos outros animais. Seu embrião, durante o primeiro período de desenvolvimento, dificilmente pode ser distinguido dos embriões de outros vertebrados (DARWIN, 2019, p. 16).

Na origem do homem então encontramos rudimentos orgânicos altamente variáveis, submetidos às mesmas leis hereditárias que regem os animais inferiores.

Darwin empreende um trabalho genealógico acerca da origem e das modificações evolutivas das emoções humanas e das capacidades mentais e morais do

ser humano, defendendo que elas podem evoluir e serem transmitidas hereditariamente. E, ao final desse trabalho, o cientista conclui que “o homem descende de alguma forma não tão bem organizada quanto a dele” (DARWIN, 2019, p. 535). Isto significa que, seguindo a evolução como princípio científico, não podemos “continuar acreditando que o homem resulte de um ato isolado de criação” (DARWIN, 2019, p. 536), que poderia lhe conferir a condição privilegiada de uma espécie de grandiosa obra poética. Não houve nenhuma poesia na origem evolutiva do ser humano. A origem do homem não é poética, e esta ausência incrusta no homem uma precariedade e insignificância. Por essa razão, “não se deve supor que as diferenças entre as raças entre si e entre o ser humano – seja qual for sua raça – e seu ancestral comum possam ser recuadas até chegarmos a um casal de ancestrais” (DARWIN, 2019, p. 537). Portanto, do ponto de vista evolutivo, a crença em Deus não é inata e nem instintiva. Dito de outro modo, “a ideia de um Criador universal e benigno, segundo parece, apenas vem a surgir na mente do homem depois que ele atingiu um grau de cultura relativamente elevado” (DARWIN, 2019, p. 541). Sendo assim, a imortalidade humana está descartada porque ela não é um fato evolutivo¹. No entanto, mesmo sem a possibilidade de alcançar a imortalidade dentro dos limites orgânicos da evolução, o homem pode e deve continuar o seu processo de melhora evolutiva de si mesmo. Darwin está convencido disto:

Pode-se desculpar o homem por sentir orgulho de se ter alçado, mesmo que sem mérito próprio, ao topo da escala orgânica, e o simples fato de ter galgado essa escala até o nível superior, em vez de já ter ali surgido desde sua origem, pode suscitar-lhe a esperança de ascender futuramente a um patamar ainda mais elevado (2019, p. 547).

Apesar da sua origem orgânica, destituída de poesia, o homem saiu vitorioso de um longo processo evolutivo e, por isso, o ser humano pode extrair da sua evolução a esperança de continuar melhorando a si mesmo. Mas Darwin faz questão de frisar que esse processo de melhora jamais apagará a origem herdada pelo homem que, “apesar de todas as suas excelsas qualidades”, apesar “de seu intelecto quase divino, que o levou a desvendar os segredos e a constituição do sistema solar”, apesar, enfim, da sua elevada capacidade moral, “o homem ainda revela, no esquema de sua estrutura corporal, a indelével marca de sua *origem plebeia*” (DARWIN, 2019, p. 547; grifo nosso). A origem do ser humano é então marcada pela ausência do extraordinário e do excepcional. Por esse motivo, ao olhar para a sua origem evolutiva, o homem vai encontrar sempre, como uma espécie de maldição, ameaça e mal-estar indissolúvel, a sua própria precariedade e insignificância que lhe tes-

1 A esse respeito, Darwin pondera: “Poucas pessoas parecem ficar preocupadas ante a virtual impossibilidade de determinar precisamente em que período do desenvolvimento individual – começando no primeiro átomo da diminuta vesícula germinal, até chegar à criança já conformada, logo antes ou logo após ser dada à luz – o homem se torna um ser imortal. Mais preocupante que isso seria determinar qual o período evolutivo da escala orgânica em que isso passou a acontecer com a nossa espécie” (2019, p. 541).

temunham o niilismo que a sua origem abriga e lhe transmite. Sob esse ponto de vista sem nenhuma poesia – e embora o homem possa melhorar a si mesmo em seu processo evolutivo – ele não conseguirá, no entanto, adquirir biologicamente a superação do niilismo e transmiti-la hereditariamente aos seus descendentes.



CAPÍTULO 3

O DISCURSO FUNDADOR DE PROMETEU: COMEÇA O FUTURO

Escavações arqueológicas num local onde fora construído um templo dedicado ao Deus desconhecido, nas imediações de Atenas, encontraram uma série esparsa de fragmentos de textos cuja autoria os filólogos afirmam, por ora, ser pertencente a três autores diferentes. Um dos autores é o tragediógrafo já conhecido Ésquilo. Os dois outros autores permanecem anônimos. Os filólogos avaliam ainda que parte desses fragmentos encontrados se refere aos textos perdidos da trilogia esquiliana sobre Prometeu. De qualquer forma, em seu conjunto, esse importante achado arqueológico nos traz fragmentos textuais que se referem, de acordo com os especialistas, a um discurso solene e persuasivo no qual Prometeu, entusiasmado e louvando a si mesmo, descreve e entrega o seu modelo civilizatório aos homens. Segundo os filólogos, esse foi o discurso titânico proferido aos homens no momento mesmo em que Prometeu lhes dava o fogo civilizador.

Em seu discurso, Prometeu diz claramente que, através das Artes, entendidas como técnicas, o homem é um Deus para o homem (BACON, 2014, p. 108). Nas palavras prometeicas, o homem ouve uma promessa e é impulsionado a deixar de ser homem e a se tornar Deus para si mesmo. Para nós, essas palavras revelam e confirmam o vínculo entre a impiedade e a idolatria que as artes técnicas portam em si mesmas. Em outro fragmento do seu discurso, o titã filantropo diz aos homens que ele busca “ampliar o poder e o império da própria raça humana sobre o universo das coisas”, e ele não deixa de enfatizar que “o império do homem sobre as coisas reside unicamente nas artes e nas ciências” (BACON, 2014, p. 109). Naturalmente, os homens ficaram fascinados e extasiados com esse poder e imperialismo intrínsecos aos presentes prometeicos. Era então oferecido aos homens um poder capaz de subjugar e vencer a resistência, a ordenação e a unidade das coisas, e instaurar, por esse meio, um império ou reino humano como âmbito de manifestação plena desse poder prometeico, pois, convém que “deixemos que o homem recupere o direito sobre a natureza, que lhe pertence por dom de Deus, e dê-lhe escopo” (BACON, 2014, p. 109), afirmou solenemente o titã numa outra passagem discursiva. Tratava-se, primeiramente, de tomar efetiva posse sobre a natureza. Afinal, esse direito de propriedade, de usufruto e de subjugação era um dom divino. Nesse momento discursivo fundador, Prometeu disse aos homens que a ampliação do poder e do império humanos – ou a realização, o desenvolvimento e o enriquecimento da nossa civilização – consistia apenas, sem nenhuma ilicitude, desvio ou mesmo crime, em descobrir na natureza o que Deus encobriu, precisamente as “ideias da mente de Deus”, que são “as verdadeiras marcas do Criador em suas criaturas” (BACON, 2014, p. 105), e que, portanto, a conquista da natureza era uma espécie de respeitosa obediência através da qual eram lançadas e justificadas as bases do progresso civili-

zatório e do empoderamento humano. Assim, discursivamente, o gigante revelava e doava aos homens a persuasiva possibilidade de construção e de existência de um utópico *reino dos homens*. Relacionado com essa possibilidade de instauração técnica, ímpia e idólatra, de um reino artificial, um outro fragmento menciona o seguinte: “... estamos construindo no entendimento humano as fundações de um modelo verdadeiro do mundo (...). Mas isto só pode ser feito por meio da realização de uma cuidadosa dissecação e anatomia do mundo” (BACON, 2014, p. 105). Se o modelo verdadeiro do mundo precisa ser construído e adquirir existência *no* entendimento humano, então o próprio mundo, tal como ele se apresenta imediatamente, não tem uma realidade sólida e inquestionável. Por isso o mundo mesmo precisa ser dissecado. Através dessa dissecação um outro mundo vai sendo construído no entendimento humano. Mas, ao apresentar a necessidade dessa construção niilista baseada na dissecação, Prometeu está antes moldando e colonizando o entendimento humano com a ilusão de que a natureza não é ordenada, definitiva, universal e insubstituível. O titã quer que os homens pensem que a verdadeira natureza é aquela que eles são capazes de construir em seu entendimento a partir de um uso prático, utilitarista e experimental das ciências e das artes.

Em um dos conjuntos de fragmentos anônimos lemos as seguintes palavras de Prometeu a respeito dos praticantes de uma ciência que será conhecida como química moderna:

Mas esses filósofos, cujas mãos parecem feitas apenas para mexer na sujeira, com seus olhos debruçados sobre o microscópio ou o cadinho, de fato realizam milagres. Eles penetram nos recessos da natureza e noticiam como ela trabalha em seus esconderijos. Eles almejam os céus; descobriram como o sangue circula e a natureza do ar que respiramos. Eles adquiriram poderes novos e quase ilimitados; podem comandar os trovões do céu, imitar o terremoto e até zombar do mundo invisível com suas próprias sombras (SHELLEY, M., 2019, p. 71).

Essa ciência acentuadamente baconiana que não se faz sem sujeira e sem milagres não admite que a natureza tenha e preserve os seus segredos em seus esconderijos que podem ser compreendidos como os templos do invisível. Essa ciência adentra os recessos da natureza para torná-la totalmente visível, para objetivá-la e, assim, conseguir finalmente dominá-la.

Em um outro trecho, Prometeu assegura aos homens, discursivamente, que se entregou “com a maior diligência à busca da pedra filosofal e do elixir da vida” com o objetivo declarado de “banir a doença da estrutura humana e tornar o homem invulnerável à morte que não fosse violenta!” (SHELLEY, 2019, p. 60). E para realizar os seus propósitos, o titã filantropo dizia solenemente e em alta voz: “e farei muito mais: seguindo os passos já trilhados, vou abrir um novo caminho, explorar

poderes desconhecidos e revelar ao mundo os mistérios mais profundos da criação” (SHELLEY, 2019, p. 71). E visando ao enfrentamento do desconhecido e do misterioso, que deviam ser dissolvidos no âmbito da criação, Prometeu faz uma afirmação que parece revelar o seu horizonte último. Em um fragmento lacônico, mas incisivo, ele declara: “a vida e a morte me pareciam barreiras ideais que eu precisava romper a fim de derramar uma torrente de luz em nosso mundo sombrio” (SHELLEY, 2019, p. 79). Para o titã apenas um mundo sombrio nos impede de ver que as barreiras entre a vida e a morte não são reais. A luz prometeica se apresenta como capaz de dissipar essas sombras de um mundo que pretende sustentar as barreiras ideais entre a vida e a morte recorrendo à existência de um mundo invisível que seria o responsável por abrigar e proteger os segredos naturais da criação. Nesses termos, para romper essas barreiras naturais que distinguem a vida e a morte é necessário declarar guerra e negar o mundo no qual elas vigoram.

Num outro fragmento anônimo, verdadeiramente enigmático e surpreendente, cujo sentido integral ainda não foi elucidado pelos filólogos, lê-se as seguintes palavras de Prometeu:

Lembre-se: você me fez mais poderoso do que a si próprio; minha altura é superior à sua e minhas articulações são mais flexíveis (...). Lembre-se de que sou sua criatura; eu deveria ser seu Adão, mas sou o anjo caído, a quem você priva da alegria sem que eu tenha culpa. Em todo lugar vejo felicidade, da qual sou irrevogavelmente excluído. Eu era benevolente e bom; a infelicidade me tornou um demônio. Faça-me feliz e voltarei a ser virtuoso (SHELLEY, 2019, p. 146).

Neste fragmento conhecido como FrN03 o que primeiro chama a atenção é a inversão da relação entre criador e criatura. Sem ousarmos apresentar aqui alguma interpretação conclusiva, o fragmento parece nos permitir afirmar que o cientista que se empenha para criar um Adão através da usurpação patriarcal da procriação acaba criando apenas, por esse meio de desbiologização, um infeliz anjo caído sem culpa e sem virtude.

De uma forma geral, como se percebe, as palavras do titã benfeitor operam uma dissolução de qualquer nostalgia que, porventura, possa nos orientar. Não apenas Prometeu fala do futuro, mas também, em suas palavras, é o próprio futuro que fala como algo determinado. Através do seu discurso, o titã nos entregou o futuro como horizonte da nossa civilização. Isto não nos impede de questionar, todavia, se esse é o nosso único horizonte civilizatório. Isto é, há a possibilidade de uma outra civilização para além do futuro que nos foi prometido? De qualquer forma, pelo menos em termos imediatos, a civilização humana está circunscrita pelo futuro prometeico e, nesses termos, se ela quiser se renovar, a nossa civilização terá que recomençar depois do futuro que nos foi definido. E ao apresentar aos homens esse

futuro que enfraquece e empobrece a esperança, Prometeu abriu-lhes a porta da civilização lhes dizendo: “Renunciai às esperanças, vós que entraís” (ALIGHIERI, 1979, p. 31).



CAPÍTULO 4

GÊNESE E SENTIDO DO PROMETEÍSMO: A INSTITUIÇÃO DA NOSSA CIVILIZAÇÃO

“Os homens devem-me todas as suas artes” (ÉSQUILO, *Prometeu*, v. 653), afirma Prometeu, as quais nasceram do fogo, que era um privilégio exclusivo dos deuses. Aquele que vê “o que os olhos nunca deveriam ver” (ÉSQUILO, *Prometeu*, v. 94) “deu o fogo aos homens efêmeros” (ÉSQUILO, *Prometeu*, v. 792), livrando-os, assim, da extinção total, que era o desejo de Zeus. Em outros termos, a tecnologia surgiu como *techné* (arte) e esta, na forma do fogo, foi um presente que Prometeu deu aos homens mortais, transformando-os e libertando-os da insegurança e da submissão aos seus medos mais radicais e identificadores. Desde então, os homens não têm mais medo de deixar de ser eles mesmos. Referindo-se aos homens efêmeros, e com o intuito de revelar sua bondade infinita testemunhada em numerosas dádivas, Prometeu declara:

Em seus primórdios tinham olhos mas não viam,
tinham os seus ouvidos mas não escutavam,
e como imagens dessas que vemos em sonhos
viviam ao acaso em plena confusão.
Eles desconheciam as casas benfeitas
com tijolos endurecidos pelo sol,
e não tinham noção do uso da madeira;
como formigas ágeis levavam a vida
no fundo de cavernas onde a luz do sol
jamais chegava, e não faziam distinção
entre o inverno e a florida primavera
e o verão fértil; não usavam a razão
em circunstância alguma até há pouco tempo,
quando lhes ensinei a básica ciência
da elevação e do crepúsculo dos astros.
Depois chegou a vez da ciência dos números,
de todas a mais importante, que criei
para seu benefício, e continuando,
a da reunião das letras, a memória
de todos os acontecimentos nesta vida,
labor do qual decorrem as diversas artes (ÉSQUILO, *Prometeu*, vv. 576-596).

A *techné*, alterando a visão e a audição, já é um certo modo de ver e de escutar. Há então um prometeísmo da visão e da audição que visa libertar o homem do onirismo confuso dos seus primórdios. Neste mesmo sentido, dando casas aos homens, Prometeu os retira do fundo das cavernas¹. O ato prometeico concede ao homem a consciência da diferença – e o necessário distanciamento – entre casa e caverna. Além de lhes trazer e de lhes revelar a passagem do tempo, Prometeu ensina aos humanos o uso da razão capacitando-os a receber e a desenvolver, altivos, imprudentes e rancorosos, as ciências que são antes as próprias sementes do titã benfeitor que, assim de modo autoconservador, subsiste e impulsiona a inovação científica

1 Goethe (2010, p. 234-5) também se preocupa em relatar como Prometeu ensina o homem a construir a sua cabana. Aqui, o prometeísmo se apresenta como a realização da transformação da árvore, que é resolutamente arrancada pela raiz, em uma habitação artificial, que já é entendida como uma propriedade que os distingue e que pode separar os homens. A construção prometeica, sem a qual não se tem direito de moradia, começa a enfraquecer o sentimento de fraternidade. Enfim, Prometeu também ensina ao homem o sentido da propriedade.

que apresenta aos humanos a promessa mais tentadora, e também temerária, que é a do saber antecipado do futuro na expectativa de descobrir um segredo de Deus que o torne, finalmente, ou um servo dos humanos ou uma mera função técnica no anticosmo prometeico. Para que isto, enfim e definitivamente se realize, a *techné*, purificando o homem, deverá livrá-lo da sua mortalidade humana. Trata-se, aqui, de afirmar que a imortalidade, antes um privilégio exclusivo dos deuses, é agora uma construção técnica. E, se a imortalidade pode ser assim construída, isto não pode despertar nos humanos a consciência da obsolescência das divindades? Eis como atua o ódio profundo de Prometeu contra os deuses novos e, sobretudo, contra Zeus. A promessa de imortalidade que purifica os homens da sua humanidade é desde o início indissociável do prometeísmo:

Corifeu: Foste mais longe ainda em tuas transgressões?

Prometeu: Fui, sim, livrando os homens do medo da morte.

Corifeu: Descobriste um remédio para esse mal?

Prometeu: Pus esperanças vãs nos corações de todos.

Corifeu: Assim agindo, deste-lhes grande consolo.

Prometeu: Inda fiz mais: dei-lhes o fogo de presente.

Corifeu: Então o fogo luminoso, Prometeu, está hoje nas mãos desses seres efêmeros?

Prometeu: Com ele aprenderão a praticar as artes (ÉSQUILO, *Prometeu*, vv. 333-342).

Prometeu livra os homens do medo da morte pondo em seus corações esperanças vãs. Nisto consiste o seu consolo que é, talvez, apenas um ludíbrio do qual os homens não se apercebem enquanto estão entretidos em aprender a praticar as artes. E neste aprendizado os homens também não se apercebem que o titã benfeitor remedia, tão somente e em alguma medida, o mal que ele mesmo trouxe ao homem.

Precisamos destacar o sentido ascético da purificação prometeica do homem pela qual este compreende a melhora de si como um necessário deixar de ser si mesmo. Esse ascetismo que sempre vê o outro como absoluto, superior e melhor, está presente no homem prometeico. Nesses termos, se o prometeísmo também se manifesta como o ascetismo do se tornar outro, recorreremos aqui à compreensão nietzschiana de ascetismo a fim de apresentarmos algumas características do homem prometeico. Inicialmente marcado pela culpa, esse homem que se cansou de si mesmo carrega o peso da desconfiança e do desprezo por si próprio. O ascetismo prometeico se oferece ao homem como uma finalidade capaz de livrá-lo da falta de porquê das suas dores, e lhe oferece, igualmente, um sentido para a sua existência. Mas o que significava para Nietzsche esse direcionamento ascético? Na resposta a esta pergunta estão presentes características do prometeísmo e do seu modo de atuação. Quanto a esse direcionamento fundamentado em ideais ascéticos, Nietzsche afirma:

(...) este ódio a tudo quanto era humano, quanto era animal, a tudo quanto era material, este horror aos sentidos, à razão, à felicidade, à saúde, à beleza, à força, à mudança, ao movimento, à morte, à vontade, ao esforço, ao desejo: tudo isto significa uma *vontade para o nada*, uma hostilidade à vida, uma negação das condições fundamentais da existência (2013, p. 150).

Como se percebe, ao aceitar a se orientar conforme ao ascetismo prometeico, o homem passa a exercer e a cultivar um niilismo que ameaça gravemente a sua própria humanidade. Esse homem prometeico que asceticamente se volta contra a sua humanidade é, em outros termos, “o grande experimentador de si mesmo insatisfeito, o insaciável, o que luta para reinar sobre os animais, sobre a natureza e sobre os deuses; o indomável, o de futuro eterno” (NIETZSCHE, 2013, p. 117). Portanto, o ideal ascético da imortalidade mergulha o homem num ateísmo absoluto que se revela como uma forma de catástrofe, pois ele transforma a fé em mentira. Por essa razão, podemos dizer que a orfandade espiritual dos homens é doada e mantida por Prometeu, que é aquele que se apresenta e se oferece aos homens como o Grande Pai civilizador.

É esse mesmo ideal ascético intrinsecamente ateu e idólatra que irá orientar a robótica pensada como meio de transcender os limites da condição humana através de uma busca devota a certo pós-humanismo no qual os espíritos (*minds*) seriam finalmente libertados dos corpos, das paixões, e poderiam desfrutar e exercer, assim, a sua tendência máxima à imortalidade. Para esse pós-humanismo ascético o corpo humano é só “um maldito caos de matéria orgânica”. Para ele “o que importa é o espírito” (LECOURT, 2005, p. 54). Presente em germe nas palavras de Prometeu, a robótica então traria consigo uma nova era na qual aconteceria a purificação definitiva, isto é, “a negação da animalidade do homem e da morte, imputáveis ao nosso ser carnal” (LECOURT, 2005, p. 56). E, a partir dessa negação da carne tida como limitada e impura, uma negação que é também salvação, a inteligência que define a essência humana se libertaria do corpo e da duração corpórea da vida. “Então, a nossa inteligência, a nossa verdadeira essência, terá a garantia de conhecer as delícias da vida eterna” (LECOURT, 2005, p. 57)². Eis o maior gesto filantrópico do titã benfeitor que apresenta à humanidade um horizonte que é ao mesmo tempo ascético e niilista.

Prometeu é incapaz de enxergar e de admitir o seu próprio erro, e ressalta somente a sua filantropia. Neste caso, o titã benfeitor diz o seguinte:

² Observando a religiosidade ascética do prometeísmo ateu e idólatra, Dominique Lecourt ainda diz que “o vocabulário da salvação e da vida eterna impôs-se desde os primeiros passos, ainda muito abstratos, da inteligência artificial” (LECOURT, 2005, p. 53) e, referindo-se ao final de *Nova Atlântida*, de Francis Bacon, ele deixa claro a impiedade autoidólatra do pós-humanismo, lembrando que “os homens poderão um dia criar uma nova espécie e tornar-se, assim, iguais aos deuses” (LECOURT, 2005, p. 68-9). Ainda quanto a esse estranho tipo de religiosidade, Lecourt admite que “um aspecto de todos esses textos científicos, tecnológicos ou literários, chama a atenção: o seu vocabulário religioso e a presença de temas teológicos insistentemente agitados (...). Pode-se falar a respeito disso de uma ‘religião da tecnologia’, em um sentido que não é absolutamente metafórico” (2005, p. 64).

Não existiam remédios para os doentes,
nem alimentos adequados, nem os bálsamos,
nem as poções para ingerir, e finalmente,
por falta de medicamentos vinha a morte,
até o dia em que mostrei às criaturas
maneiras de fazer misturas salutaras
capazes de afastar inúmeras doenças.
Também apresentei-lhes as diversas formas
da arte hoje chamada de divinatória (ÉSQUILO, *Prometeu*, vv. 618-626).

Através da fabricação de medicamentos, Prometeu afasta da vida humana a sujeição ao trágico. Assim o titã ensina e condiciona o homem a menosprezar, a não suportar e a não aprender com suas doenças, dores, sofrimentos e morte. Mas sem o trágico a humanidade vai se desumanizando. Entendemos que o trágico é o que instaura e mantém em nós uma inquietude e um conflito cujo enfrentamento nos revela e nos coloca diante da nossa autocontradição que nos abre e nos lança adiante pondo-nos numa relação com nós mesmos sem sabermos ainda que já somos outros, e é precisamente nesse dilaceramento que vislumbramos a nossa autocompreensão. O trágico é a experiência desse dilaceramento da nossa autocontradição que devemos enfrentar e suportar se pretendemos saber quem somos. E não sabemos adequadamente quem somos sem compreendermos o sentido que se desoculta da dilaceração do trágico que, assim, revela e nos conduz por nossa dimensão hermenêutica fundamental, que a fabricação prometeica de medicamentos oculta e infertiliza.

4.1 A REALIZAÇÃO DA HUMANIDADE MEDIANTE A ÉTICA DA PRUDÊNCIA TRÁGICA

Considerando a astúcia insidiosa de Prometeu, assim como sua insubmissão, orgulho e ressentimento, retirar o trágico da humanidade significa, mais fundamentalmente, insuflar e estimular, no ser humano, a desobediência e a imprudente impiedade para com a divindade. Sem o trágico, o homem pode incorrer no mesmo tipo de *hýbris* antiética que tomou conta de Prometeu, o qual pretende rivalizar com Zeus. O trágico, que é pré-filosófico e extra-filosófico, tem um caráter ético intrínseco que nos ajuda a entender (e nos recomenda a respeitar) a diferença e a distância intransponíveis entre Deus e o homem. É o trágico que, ensinando-nos a prudência (*phronêsis*) antiprometeica, faz surgir em nós o sentimento de pudor e nos faz sentir vergonha diante da divindade. Então essa prudência trágica é capaz de nos afastar da *hýbris* ímpia de Prometeu tanto quanto nos libertar dos nossos rumos civilizatórios. A eticidade antiprometeica do trágico está presente na compreensão aristotélica de prudência (*phronêsis*), de acordo com Pierre Aubenque (2008).

De acordo com Aristóteles, a prudência nos mostra de que modo se mantém virtuosa a atividade do intelecto e, por extensão, ela nos recomenda viver a vida segundo o intelecto, visto que este assinala a presença do divino em nós. Assim, viver com prudência a vida segundo esse algo de divino em nós significa buscar, conforme exorta Aristóteles, “nos imortalizarmos e nos empenharmos em viver de acordo com o que há em nós de mais excelso” (EN, X, 7, 1177b1 35), mas apenas “na medida do possível” estabelecida pela prudência, que nos interdita vivermos, de modo completo e duradouro, uma vida que vai além do humano. Todavia, não é porque somos humanos e mortais que temos que restringir os nossos pensamentos e a nossa vida às coisas humanas e mortais. A obediência àquela “medida do possível” estabelecida pela prudência permite ao homem, apesar da sua condição humana, viver uma vida bem-aventurada e feliz. Desde que o homem saiba que ele pode conseguir apenas *imitar a atividade de Deus*, que é a atividade especulativa que é a maximamente bem-aventurada e feliz, ele alcança a fruição da felicidade, porque a atividade virtuosa do intelecto humano é de algum modo semelhante – somente semelhante – à atividade especulativa de Deus, a qual é a única que é absolutamente autossuficiente. Ao passo que a felicidade humana é mensurada também em relação aos bens externos, à saúde do corpo, aos alimentos e a outros cuidados indispensáveis. É essa sujeição à infortuna que torna ainda mais necessária a prudência que nos aconselha a cultivarmos o intelecto e a mantermos a excelência. A prudência me mostra como devo enfrentar a minha sujeição à infortuna e, apesar dessa sujeição à heteronomia, ela me aconselha a viver de tal modo que eu me torne *o mais amado dos deuses*. É o sábio o mais amado dos deuses, porque o sábio, amando e valorizando o que no homem mais se assemelha à atividade divina especulativa, age e vive de maneira nobre e correta servindo às coisas mais amadas e apreciadas pelos deuses, entre as quais está o intelecto humano e sua atividade virtuosa superior. E se é assim, supõe-se que o sábio é o mais feliz (EN, X, 8, 1179a1 22-30).

A prudência (ou sabedoria prática) é, necessariamente, “*uma capacidade racional genuína que diz respeito à ação relativamente aos bens humanos*” (EN, VI, 5, 1140b1 20). A prudência é intrinsecamente constituída por essa capacidade racional de deliberar acerca das coisas boas e más para os seres humanos. Esse tipo de sabedoria prática é relativa aos assuntos humanos, àquilo que se pode deliberar: o mutável e o contingente. E o indivíduo prudente (*phronimos*) é o que delibera bem, isto é, é aquele que, segundo Aristóteles, “é capaz de visar aos bens mais excelentes que são humanamente realizáveis” (EN, VI, 6, 1141b1 10)³. A prudência é o modo humano

3 Identificando o *phronimos* aristotélico, Aubenque lembra que ele reúne traços que tendemos a dissociar: “o saber e a incomunicabilidade, o bom senso e a singularidade, o bem natural e a experiência adquirida, o senso teórico e a habilidade prática, a habilidade e a retidão, a eficácia e o rigor, a lucidez providente e o heroísmo, a inspiração e o trabalho” (AUBENQUE, 2008, p. 105).

de olhar para o bem e, exatamente por humanizar o bem, a prudência mostra ao homem um bem que não o leva a desejar uma sobre-humanidade que, a bem dizer, representaria a extinção do ser humano. Diante disto, o indivíduo prudente é o que, através da deliberação, compreende os limites e as possibilidades humanas de realização do bem. Isto significa que o bem correspondente à prudência, longe de ser uma realidade sobre-humana, imutável e necessária, é uma realização humana que acontece através do enfrentamento da contingência e do inacabamento do nosso mundo que é intrinsecamente constituído por um Acaso ante o qual aflora e atua a tragicidade da inteligência.

A prudência trágica moraliza a inteligência e, uma vez moralizada, a inteligência trágica é aquela que, sobretudo, é capaz de reconhecer seus limites e sua sujeição ao Acaso fundamental que constitui e que domina toda realidade cósmica. Sobre o acaso no pensamento aristotélico, Aubenque recorre à *Ética Eudêmia*, na qual Aristóteles afirma que o acaso é uma causa oculta e impenetrável ao raciocínio humano (AUBENQUE, 2008, p. 119) que, na incapacidade de conhecer as verdadeiras causas, admitiria hipoteticamente a existência do acaso. Como se vê, Aristóteles “tem em alta conta o acaso ou, ao menos, o que ele representa: é o nome que, em função de nossa ignorância, damos à Causa das causas, a que move todas as coisas sem ser ela mesma movida, o Princípio que se funda a si mesmo, isto é, Deus” (AUBENQUE, 2008, p. 120). Sendo assim, se o Acaso é a Causa que nos é impenetrável, podemos dizer, ao menos, que “tudo é movido pelo acaso”, e tudo que se movimenta neste sentido é marcado intrinsecamente por certo coeficiente de indeterminação. A tragicidade da inteligência – ou mesmo a vida trágica – se define no enfrentamento da presença cósmica da contingência, da indeterminação ou do indefinido que, além de significar uma indiferença e impotência de Deus (AUBENQUE, 2008, p. 128), significa também um obstáculo interminável para a experiência humana da felicidade. As vicissitudes ao acaso formam o tecido trágico da existência humana. Essas vicissitudes humanizam a felicidade e, por isso, sem a prudência trágica a vivência da felicidade se torna um desvio ético ou uma desmedida que conduz à impiedade e insubmissão. Enquanto o homem não alcançar uma virtude completa e uma vida completa ele estará sujeito às vicissitudes trágicas que lhe podem impedir ou retirar a felicidade. Sendo assim, considerando a importância dos reveses da sorte para a adequada compreensão da felicidade humana, Aristóteles afirma: “É de se notar que todo tipo de golpes se alternam no curso da vida e é possível que o mais próspero dos homens possa se defrontar com grandes desventuras na velhice, como se narra de Príamo na guerra de Troia” (EN, I, 9, 1100a1 5). O trágico – que se enraíza na presença cósmica do acaso – é essa exposição humana à sorte, à infortuna e aos

males. O trágico se alimenta da compreensão de que o mundo e os homens foram abandonados pelos deuses aos caprichos do acaso. É diante desse abandono que atua a prudência como atitude ética que leva o homem a reconhecer a imensurável distância que o separa de Deus e a não pretender rivalizar e desafiar os deuses, tal como fez Prometeu cuja atuação imprudente é uma promessa de controle e de vitória sobre o acaso, que representariam, afinal, uma substituição do cosmo natural por um anticosmo artificial que resultaria na destituição da soberania de Zeus⁴. Assim compreendemos porque o titã, prometendo ajudar os homens, voltou-se contra a presença do trágico na vida humana, pois, enraizada no trágico, a prudência proíbe o “homem de divinizar o homem” (AUBENQUE, 2008, p. 136), bloqueando, assim, no homem, a aparição e a prevalência do sentimento de ressentimento que o levaria a substituir Deus por um ídolo qualquer. Porque ela impede essa auto idolatria, a prudência é a virtude propriamente humana, visto que ela mantém o homem dentro dos limites da humanidade.

A prudência trágica humaniza o saber do homem mostrando-lhe os seus limites, e um saber limitado é um saber moralizado. Neste sentido, prudência (*phronêsis*) se associa a temperança ou moderação (*sophrosyne*) que, por sua vez, também se refere à “atitude do homem a respeito de si mesmo, dos outros homens e dos deuses” (AUBENQUE, 2008, p. 255). E Aubenque complementa:

A “moderação”, *sophrosyne*, é uma destas palavras propriamente intraduzíveis – ao lado de *aidôs*, o “pudor” – pelas quais os gregos nos convidavam, em toda ocasião, a evitar o excesso, a desmesura (*hýbris*), o desejo de ter mais do que lhe é próprio, e a conhecer-nos a nós mesmos para termos a exata medida de nossos limites e da distância que nos separa de Deus (2008, p. 255).

A busca recomendada e necessária pelo conhecimento de nós mesmos deve se traduzir na moralização do impulso humano pelo conhecimento a fim de evitar que o homem se entregue à auto idolatria que germina e persiste em seu desejo de conhecer.

Vimos, então, que a prudência trágica abriga em si as ideias de limite e de equilíbrio. Nesses termos, ressaltando o vínculo entre prudência e humanização, Aubenque afirma:

A *phronêsis* é o saber, embora limitado e consciente de seus limites; é o pensamento, mas humano, que se sabe e se quer humano. Determinação intelectual

4 Prometeu opõe ao acaso – e à submissão trágica ao destino – a sua capacidade de *previsão* com a qual ele antecipa os eventos através da identificação de nexos consequenciais como os que existem entre a causa e o efeito. A causalidade prometeica então se apresenta como uma solução para a angustiante imprevisibilidade do acaso. Assim, o que se chama destino não seria mais do que a ignorância das causas (GALIMBERTI, 2006, p. 65-6). O prometeísmo busca conhecer a causa para prever o efeito, preparando-se, assim, para o seu advento. E esta capacidade de se subtrair ao acontecimento imprevisto reduz o medo, desfaz a angústia e, em última instância, realiza o anticosmo apresentado como o utópico *regnum hominis* (GALIMBERTI, 2006, p. 327) que não aceita em seus domínios a dor, o envelhecimento e a morte. Francis Bacon projetou essa utopia através da *Nova Atlântida*, que representou, de fato, a preparação para o *reino do homem*, “daquele homem que, justamente a partir de Bacon, começou a se considerar criador do próprio mundo e do próprio futuro” (GALIMBERTI, 2006, p. 327).

enquanto atributo do homem, mas de um homem consciente de sua condição de homem; qualificação moral, pois há algum mérito em limitar seu desejo natural de conhecer, sem tentar rivalizar com os deuses, e a limitar ao homem e a seus interesses um pensamento que inspira ou que previne a cada instante a tentação sobre-humana (2008, p. 256)⁵.

A fórmula delfica, “conhece-te a ti mesmo”, exortando à moderação, temperança e prudência, é uma prevenção contra a “tentação sobre-humana” que levaria o homem a “tentar rivalizar com os deuses”. A obediência antiprometeica à fórmula delfica, além de nos revelar o nosso alcance e os nossos limites, também nos entrega o saber da nossa mortalidade, no qual está a certeza de que não somos deuses. Em outros termos, conforme enfatiza Aubenque, “o ‘conhece-te a ti mesmo’, não nos convida a encontrar em nós o fundamento de todas as coisas mas, ao contrário, traz à consciência nossa finitude: é a fórmula mais expressiva da *prudência* grega, ou seja, da sabedoria dos *limites* (2008, p. 264). Portanto, a prudência trágica – essa sabedoria moral dos limites que preserva em nós tanto a consciência da nossa finitude quanto o desejo de permanecermos humanos – protege o homem da impiedade e do orgulho que levam o titã insubmisso e rebelde a rivalizar com Zeus enfraquecendo, com isto, as bases trágicas da ética, pois, de acordo com suas fontes pré-filosóficas (que abrigam um humanismo trágico que se orienta pela verecúndia para com as coisas divinas), “a ética se constitui na distância que separa o homem e Deus” (AUBENQUE, 2008, p. 280). Vejamos como Prometeu seduz o homem com a promessa de superação dessa distância. Poderemos constatar, igualmente, que por trás das tentadoras utopias prometeicas se prenuncia o propósito de tornar a ética desnecessária, pois o prometeísmo, além de prometer extirpar do homem a dor, o sofrimento e a morte, busca o controle e a eliminação do acaso. E, pelo menos para o humanismo trágico, sem acaso a ética se enfraquece e pode ser superada.

4.2 A INSURGÊNCIA DO ANTICÓSMICO E SEU IMPULSO CIVILIZATÓRIO

Durante a Titanomaquia, Prometeu colaborou com Zeus e o ajudou no combate contra Cronos e os titãs e, por isso, ele pensa que deveria ser adequadamente recompensado. Ao invés disso, Zeus lhe impôs um castigo severo e ignominioso. Prometeu não tem noção do seu erro, ele não é capaz de perceber e de aceitar que errou ao roubar o fogo e, com ele, beneficiar a humanidade. Nesta dificuldade para reconhecer o erro, o prometeísmo parece afirmar que os fins justificam e redimem os meios. Prometeu, sendo mais antigo que os deuses novos e inexperientes, in-

5 Aubenque tem o mérito de nos apresentar a riqueza e a complexidade semânticas da *phronêsis* cuja compreensão nos exige retornarmos ao arcaico pré-filosófico. Ela não se entrega a uma análise meramente filosófica. “Mais que todas as análises filosóficas do texto de Aristóteles, o estudo de suas fontes extra-filosóficas mostra que *phronêsis* não é a unidade extrínseca de uma capacidade e de um valor (como se bastasse orientar a inteligência *em direção* ao bem, para que se tivesse prudência), mas a unidade interior de uma capacidade que adquire valor ao se limitar (...), faz-se da inteligência uma virtude, se se espera dela que seja, antes, a inteligência de seus próprios limites” (AUBENQUE, 2008, p. 256).

cluindo Zeus, não aceita o poder deles e não aceita as novas leis estabelecidas por Zeus, pelas quais ele já exerce “poderes absolutos e destrói/ a majestade das antigas leis” (ÉSQUILO, *Prometeu*, vv. 193-194). “Sou franco; odeio os deuses novos; eles devem-me/ grandes favores” (ÉSQUILO, *Prometeu*, vv. 1294-1295), afirma o titã. Entre esses deuses novos, Zeus é o que ele mais detesta (ÉSQUILO, *Prometeu*, v. 1338). A arrogância imprudente e a fúria, a audácia e a insubmissão obstinada, impedem Prometeu de perceber que seu rancor se apoia em sua astúcia impotente que antes se volta contra ele mesmo na forma de um ressentimento autodestrutivo. Como tentamos demonstrar, Prometeu simboliza um tipo de racionalidade que se volta contra a razão e, à medida que a racionalidade prometeica instaura e governa a nossa civilização, a sua inextrincável tendência inadvertidamente autodestrutiva não consegue fazer com que, em nossa civilização, a racionalidade não gere o contrário de si mesma, revelando, assim, as contradições do progresso. Nesses termos, podemos dirigir à civilização prometeica a crítica que Adorno e Horkheimer, desvendando o vínculo entre barbárie e atividade científica moderna, dirigem a um esclarecimento que, ao produzir o contrário de si mesmo, se mostra também prometeico. Com efeito, Adorno e Horkheimer afirmam que “a maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (1985, p. 41). Através dessa crítica, eles identificam a dinâmica e o sentido do prometeísmo e suas consequências determinadas por uma maldição intrínseca ao progresso, que faz resultar da “infatigável autodestruição do esclarecimento” o antissemitismo e o fascismo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 13, p. 15). Eis algumas das consequências da mistura, presente em Prometeu, da racionalidade e do ressentimento.

O titã tem uma fala altiva, uma língua atrevida e licenciosa, e profere discursos violentos. Eis o prometeísmo instaurador da civilização humana e, neste sentido, à medida que o homem se civiliza é o próprio desejo de Prometeu que se realiza, isto é, nada mais acontece na civilização humana além da simples realização do desejo de Prometeu. O futuro da humanidade é tão somente esse desejo. Nesses termos, a civilização, em última análise, não é a realização do homem, assim como o modo como o homem se socializa não é a realização da sociedade, mas, tão somente, do desejo de Prometeu que, assim, se junta a si mesmo através do processo civilizatório enquanto esse desejo separa e mantém o homem e a sociedade separados das suas respectivas realidades. Isso nos permite pensar que, sob a filantropia e o governo de Prometeu, tanto a humanidade quanto a sociedade não são reais, em grande medida.

Capaz de encontrar saída onde outros desesperam, Prometeu é astuto, malicioso e esperto, apto para enganar e para fazer o mal, preparando armadilhas e arti-

manhas, perspicaz e muito sagaz. Prudente e providente, Prometeu dispõe todavia de um “estatuto ambíguo, mal definido, paradoxal” (VERNANT, 2000, p. 59). Ele encarna a oposição a uma crença ordinária e compartilhada. Mas sua arrogância temerária o impede de buscar conhecer-se a si mesmo (ÉSQUILO, *Prometeu*, v. 409). Altivo e sendo o portador da inovação em oposição ao já estabelecido e aceito, Prometeu personifica uma suspeita que afronta o pensamento equilibrado que associa verdade e harmonia. Nesses termos, agindo autonomamente, com sutileza e astúcia, Prometeu mostra o seu espírito de rebelião e indisciplina. O espírito prometeico é *crítico*, isto é, ao invés de louvar, ele é dado à análise, exame e julgamento. Nessas condições, Prometeu representa uma contestação interna ao cosmo ordenado por Zeus e, neste sentido crítico, ele não-tem-lugar nesse cosmo ordenado (VERNANT, 2000, p. 60-1). Trazendo em si a promessa – talvez ameaçadora – de uma u-topia a ser entendida, Prometeu é sem-lugar e, ao recusar de modo rebelde e indisciplinado um lugar ordenado, ele se opõe a Zeus, ele rejeita a criação cósmica, que foi uma obra de justiça divina que estabilizou a matéria e as forças caóticas por meio da imposição de uma hierarquia, por parte de Zeus, que possibilitou a ordem, a harmonia e o equilíbrio. Diante do cosmo, o benfeitor da humanidade traz e instaura o antilugar onde o homem pode começar a sua própria civilização. A figura paradoxal de Prometeu exprime uma brecha pela qual a crítica, de forma intrusa, adentra clandestinamente no cosmo ordenado por Zeus. Mas, com isso, Prometeu teria conseguido antever que o seu *lugar crítico*, que não é *nenhum lugar* ou uma *terra de ninguém*, inscrito sub-repticiamente no cosmo, poderia ser um portal ou uma abertura profana pela qual poderia retornar o caos que jamais foi inteiramente afastado e desativado?

A soberania de Zeus é conquistada e admitida em razão da sua vitória sobre a desordem, brutalidade e violência do caos, ao qual ele se opõe rigorosamente. O caos não tem ser, ele jaz num estado de potência instável e indefinida anterior à justiça que ordenou o cosmo. Em outros termos, “no início de tudo, o que primeiro existiu foi Abismo: os gregos dizem *Kháos*” (VERNANT, 2000, p. 17). Quando ainda não havia coisa alguma, o que primeiro existiu foi um vazio que era escuro, sem fim, tenebroso e indefinido cujas profundezas não tinham fundo, onde tudo estava imerso numa espessa indistinção que provocava queda, vertigem e confusão. Esse Abismo cego, noturno, ilimitado, era como uma boca imensa e aberta (VERNANT, 2000, p. 17). No Caos vigorava a violência, a instabilidade e a indefinição da escuridão mais pura e profunda, a escuridão originária daquilo que é desconhecido. Ante o desconhecido, que é o primordial pré-ordenado, revivemos a queda no Abismo. Ao amordaçar a boca imensa e aberta impondo-lhe o seu jugo, Zeus “institui um

universo divino hierarquizado, ordenado, organizado e que, por conseguinte, será estável” (VERNANT, 2000, p. 37). A conquista da harmonia cósmica pressupõe a conquista sobre a imprevisibilidade e a novidade que serão exiladas no espaço crítico prometeico que é o espaço de continuidade e de sobrevivência da civilização humana. Portanto, personificando a luz que ordena e harmoniza, Zeus representa simbolicamente a justiça hierárquica que, implantada com inteligência e prudência, fundamenta o equilíbrio e a estabilidade cósmicos. Em última instância, a perpetuidade da soberania de Zeus repousa na sua inteligência e prudência (*mêtis*) que libertam a sua justiça de toda conotação ética. Ele não está submetido ao bem e ao mal. Não podemos aplicar-lhe a violência como categoria ética. Será contra o cosmo ordenado por essa justiça que irá se posicionar Prometeu, instaurando dentro da ordem uma outra obra artificial contestadora, dentro da inteligência uma outra inteligência, dentro do cosmo uma possibilidade do acósmico artificial, porque ele anseia conhecer as leis com as quais foi escrita a justiça cósmica, as leis que são como luzes que mantém afastadas a instabilidade, indeterminação e violência da escuridão caótica do desconhecido. E Prometeu começa a atuar já na tarefa que Zeus lhe deu de separar os espaços de pertencimento dos deuses e dos homens. Em certo sentido, é no gesto de Prometeu que se enraíza a nossa indelével e difusa perda do sentimento de pertencimento a um lugar. Porque ele usou de astúcia em seu ato de distinção e de separação entre os imortais e os mortais, Prometeu provocou a cólera, a raiva e o rancor de Zeus. Eis o relato do episódio que marca o início da humanização ou da mortalidade do homem:

Quando se discerniam Deuses e homens mortais
em Mecona, com ânimo atento dividindo ofertou
grande boi, a trapacear o espírito de Zeus:
aqui pôs carnes e gordas vísceras com a banha
sobre a pele e cobriu-as com o ventre do boi,
ali os alvos ossos do boi com dolosa arte
dispôs e cobriu-os com a brilhante banha (HESÍODO, *Teogonia*, vv. 535-541).

Em sua tentativa de trapacear, Prometeu então falou para Zeus escolher entre o horrendo ventre do boi, mas com conteúdo apetitoso e comestível, e a banha brilhante que, todavia, escondia apenas ossos. A *dolosa arte* prometeica encolerizou Zeus, que retrucou:

“Filho de Jápeto, o mais hábil em seus desígnios,
ó doce, ainda não esqueceste a dolosa arte!”
Assim falou irado Zeus de imperecíveis desígnios,
depois sempre deste ardil lembrado
negou nos freixos a força do fogo infatigável
aos homens mortais que sobre a terra habitam.
Porém o enganou o bravo filho de Jápeto:

furtou o brilho longevivo do infatigável fogo
em oca férula (...) (HESÍODO, *Teogonia*, vv. 559-567).

Eis o furto que levou Zeus a conceber e a enviar aos homens mortais um mal, uma “virgem pudente”, um “íngreme incombível ardil” (HESÍODO, *Teogonia*, vv. 571, 589), diante do qual é preciso reconhecer, conclusivamente, que “não se pode furtar nem superar o espírito de Zeus” (HESÍODO, *Teogonia*, v. 613), que é inteligência providente e ininterrupta por trás dos acontecimentos cósmicos e, por isso, “nem o filho de Jápeto o benéfico Prometeu/ escapou-lhe à pesada cólera, mas sob coerção/ apesar de multissábio a grande cadeia o retém” (HESÍODO, *Teogonia*, vv. 614-616). Com certa licença simbólica, podemos pensar que essa “grande cadeia” é o próprio cosmo ordenado por Zeus. Neste caso, o cosmo é o reflexo e o testemunho da inteligência de Zeus contra a qual se insurge o titã multissábio. E nessa insurgência anticósmica, Prometeu começa a impor violentamente uma modificação ao sentido da *phýsis* que, então, deixando de ser concebida como uma vida ontopoiética, vai se tornando um reservatório morto de recursos desenraizados e contrários à vida ontopoiética. Eis como isto nos é anunciado por Ésquilo:

Eis minha obra. Até os tesouros da terra,
desconhecidos pelos homens – cobre, ferro,
além de prata e ouro – quem lhes revelou
antes de mim? (*Prometeu*, vv. 647-650).

A partir do prometeísmo, a *phýsis* começa a ser ontologicamente desqualificada, e a revelação autopoietica da vida vai sendo substituída pela revelação técnica que, agindo no sentido de uma assepsia desvirtuadora dos segredos da *phýsis*, tem por fim a descoberta de valores anticósmicos germinais. Ao buscar revelar impulsivamente os segredos da *phýsis*, retirando-lhe toda dignidade intrínseca, o prometeísmo dá encaminhamento ao seu processo de separar os imortais e os mortais.

A separação espacial entre deuses e homens foi fundamentada sobre a importância da alimentação, pois é a alimentação que distingue, de modo hierárquico e inquestionável, deuses e homens. O alimento dos deuses é a própria imortalidade que lhes está disponível em pseudoalimentos imutáveis, o néctar e a ambrosia, que lhes asseguram uma vitalidade constante e incólume ao desgaste. Ao passo que os homens se alimentam da própria mortalidade incrustada na efemeridade dos seus alimentos então insuficientes para protegê-los da fome, do cansaço e do sono. Diferentemente dos homens, que não sobrevivem sem o trabalho, os deuses são livres dessa humilhação de ter que trabalhar para se alimentar (VERNANT, 2000, p. 61-4). Mas o trabalho, junto com a retirada do fogo e do alimento disponível, foi o primeiro castigo que Zeus impôs à humanidade por causa da artimanha que Prometeu

armou para Zeus no momento instituinte da separação entre os imortais e os mortais. Neste momento, o titã apresentou ao Cronida aparências falsas ou mentiras, encobrindo a realidade com aparências, sobrelevadas àquela, e estabelecendo uma cisão entre interioridade real e exterioridade aparente. Quanto a isto, é muito significativo que Hermes chame Prometeu de o “maior sofista”, qualificando-o, ademais, de o mais impertinente “ofensor dos deuses” (ÉSQUILO, *Prometeu*, vv. 1252-1253). Essa natureza sofística, contrária aos deuses, nelas se manifesta e esclarece as características da língua, da fala e dos discursos prometeicos que acima elencamos. É igualmente significativo o conflito entre Hermes e Prometeu que Ésquilo revela. Em termos breves, Hermes é servo e mensageiro de Zeus, e em seu serviço de guardar e de continuar a mensagem divina, ele aproxima e vincula os deuses e os homens, ao passo que Prometeu, em sua natureza sofística, afasta e opõe os deuses e os homens. Trata-se, aqui, de um feito fundante, imprescindível e louvável, de Ésquilo, que foi o de revelar a oposição e o conflito entre hermenêutica e técnica. Isto significa que a hermenêutica se apresentará como um caminho de enfrentamento do ilusionismo sofístico da técnica e de suas consequências.

Quanto às consequências embrionárias do *ilusionismo prometeico*, Zeus esconde o fogo e o trigo dos homens que, doravante, deveriam trabalhar. “Esconder” é fazer o mal. Sem o fogo, o homem não poderia se alimentar e, portanto, não sobreviveria. Como um benfeitor da humanidade, Prometeu, com sua astúcia, adentra sorrateiramente no Olimpo, rouba uma semente (*spérma pyrós*) do fogo celeste, constante e sempre vivo de Zeus, e a doa aos homens, que assim têm de volta o fogo. Porém este não é o fogo imortal, porque ele *nasceu* de uma semente e, por isso, ele é um *fogo que morre*, instável e inconstante que, assim como os homens, tem fome e precisa ser continuamente alimentado (VERNANT, 2000, p. 67). Para se conservar, este fogo prometeico tem que comer e, em seu apetite anticósmico, ele é também um impulso cronicamente insatisfeito que pode ser o portador de uma ameaça de dissolução da ordenação justa. Este fogo seduz com a promessa de purificação e, neste sentido, ele é a marca da civilização humana. “Esse fogo prometeico, roubado pela astúcia, é um fogo ‘técnico’, um processo intelectual” (VERNANT, 2000, p. 67). Mas aquilo que se produz através da inteligência do fogo técnico não é uma verdadeira produção porque essa inteligência técnica não é ainda a ciência demonstrativa grega. Da mesma forma, vista como causa motriz, a inteligência técnica não é realmente produtora, posto que, em vez da realidade justamente ordenada, ela produz aparências. Sem se vincular à *phýsis*, e buscando a utilidade e a eficiência, essa inteligência prometeica é constituída por uma considerável habilidade sofística. Ao longo do seu desenvolvimento histórico, a *techné*, não se configurando como um verdadeiro saber, chegou

a ser associada à inteligência sofisticada e, por meio dessa associação, o prometeísmo técnico assimila o hábito sofista de acreditar privilegiadamente nas aparências, em detrimento da *phýsis*, do ser e da verdade (VERNANT, 1973, p. 240-58). Então a inteligência prometeica instaura, difunde e se prende a certo fenomenismo sofisticado potencialmente comprometedor. Essa inteligência técnica orienta e mantém a civilização humana entregando ao homem apenas aparências sofisticadas de si mesmo e da sua sociedade. Por isso, a humanidade e a sociedade, tais como o homem as encontra e as vive nas cadeias do processo civilizatório, são apenas aparências sofisticadas que Prometeu usa para ocultar e disfarçar o seu desejo.

Considerando o que dissemos sobre a fundação prometeica da nossa civilização, Herbert Marcuse também não deixou de buscar uma caracterização do titã filantropo. Colocando-o entre os símbolos que determinaram o destino da humanidade, Marcuse assim o descreve e analisa:

(...) o herói cultural predominante é o embusteiro e o rebelde (sofredor) contra os deuses, que cria a cultura à custa do sofrimento perpétuo. Ele simboliza a produtividade, o esforço incessante para dominar a vida; mas, na sua produtividade, abençoada e maldita, o progresso e o trabalho sofrido estão inextricavelmente interligados. Prometeu é o herói arquétipo do princípio de desempenho. E no mundo de Prometeu, Pandora, o princípio feminino, sexualidade e prazer, surge como maldição – desintegradora, destrutiva (MARCUSE, 2021, p. 123-4).

Ao fundar a cultura através da sua capacidade ardilosa de mentir, Prometeu costura cultura e sofrimento, mas irá ocultar isto, de modo sofisticado, por meio das promessas supostamente benéficas da produtividade e do progresso que ele institui e controla através do princípio patriarcal de desempenho. Prometeu é a figura arquetípica que conjuga em si a produtividade, o desempenho, a eficiência, o progresso. Sua produtividade é marcada por uma racionalidade que se entrega impetuosamente à eficiência e ao progresso, sem se dar conta da irracionalidade da eficiência que deixa atrás de si um rastro de destruição (MARCUSE, 2015, p. 34). O princípio da eficiência vai constituir, por exemplo, a tecnocracia burocrática do Terceiro Reich. Elaborada como uma tecnologia de controle e de progresso, essa tecnocracia definia racionalidade como eficiência e eficiência como autodisciplina, autocontrole, adaptação social autointeressada e submissão resignada (MARCUSE, 1999, p. 74-87). O princípio patriarcal está a serviço dos propósitos de Prometeu, que se realizam através da razão que o titã entregou aos homens, pois a razão é um instrumento de coação e de supressão dos instintos e da sensualidade própria do princípio feminino personificado por Pandora. Nesses termos, a racionalidade patriarcal do princípio de desempenho, que estrutura e orienta a civilização, busca subjugar e reprimir o princípio feminino, isto é, “tudo o que pertence à esfera da sensualidade, do prazer, dos impulsos” (MARCUSE, 2021, p. 122), e que, sendo

antagônico à razão, se apresenta como um elemento de resistência que se constitui como uma atividade que ameaça continuamente a ordenação e o governo prometeicos da nossa civilização⁶. Por isso, Prometeu atua de modo astuto e incansável para subjugar e reprimir a potencialidade subversiva de Pandora, impondo às relações humanas uma inflexível maquinização. Com efeito, sob o seu governo, “as relações entre os homens são cada vez mais mediadas pelo processo da máquina” cujo propósito é impor a adaptação social conforme o desempenho que exige submissão resignada. “Mas os equipamentos mecânicos que facilitam o contato entre os indivíduos também interceptam e absorvem sua libido” (MARCUSE, 1999, p. 81) e, uma vez absorvida e explorada pelas máquinas, a libido permanece distante “do reino por demais perigoso no qual o indivíduo se encontra livre da sociedade” (MARCUSE, 1999, p. 81). E, para evitar essa liberdade que dissolveria a adaptação autointeressada, Prometeu irá usar uma outra artimanha, a saber, a criação da indústria cultural, a qual dissimula a castração com a oferta padronizada de diversão produzida em série. Mas “a produção em série do objeto sexual produz automaticamente seu recalçamento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 115). Assim, enquanto herói cultural arquetípico, Prometeu visa impor e assegurar a sua condição de Grande Pai através do controle e da repressão de *Eros* cuja guarda ficou a cargo de Pandora.

Na realização do seu propósito de enfraquecer e de controlar o princípio feminino, o titã benfeitor vai buscar uma justificção evolucionista para o princípio patriarcal de desempenho e de eficiência. Quanto a isto, macho e fêmea se diferenciam segundo a *seleção sexual* postulada como lei científica do evolucionismo biológico. Tendo em vista o acasalamento e a reprodução, a seleção sexual determina o desenvolvimento evolutivo mediante a aquisição, a diferenciação e a transmissão hereditária de estruturas orgânicas⁷. A seleção sexual diz respeito à melhor adaptação ou aquisição de vantagens que serão transmitidas aos descendentes sobretudo masculinos (DARWIN, 2019, p. 167-72). Com efeito, a diferença macho-fêmea e o privilégio e a responsabilidade masculinos no processo evolutivo são assim justificados por Darwin:

Em todo o reino animal, quando os sexos diferem entre si quanto à aparência externa, é o macho que, com raras exceções, apresenta as modificações mais acentuadas, enquanto que a fêmea permanece mais parecida com os filhotes da espécie

6 Encontramos na história de Mary Shelley a manifestação dessa racionalidade patriarcal que se volta contra o princípio feminino. O prometeico Victor Frankenstein cria primeiramente um homem, mas, quando ele se dispõe a criar uma mulher, uma companheira para a criatura, ele a destrói antes de terminar o trabalho, mostrando, assim, a incompatibilidade entre *Eros* e técnica. “O desgraçado me viu destruir a companheira de cuja futura existência ele dependia para a felicidade e, com um uivo de desespero e vingança diabólica, retirou-se” (SHELLEY, 2019, p. 242).

7 Quanto a essa eugenia espontânea e natural da vida presente na ideia e na dinâmica de seleção, Darwin afirma: “Os machos como vimos, estão geralmente prontos a procriar antes das fêmeas. Entre eles, os mais fortes, e em algumas espécies os mais bem apetrechados, expulsam os mais fracos, acasalando-se em seguida com as fêmeas mais vigorosas e mais bem alimentadas, que desse modo são as primeiras a procriar. Esses casais vigorosos certamente deixarão mais descendentes que as fêmeas retardatárias, já que estas seriam compelidas, supondo-se a igualdade numérica dos sexos, a unir-se aos machos derrotados e mais fracos. Bastaria isso para que, no decurso de sucessivas gerações, fossem aumentados o tamanho, a força e a coragem dos machos, ou para que fossem aperfeiçoadas suas armas” (2019, p. 173). Eis que a ideia de *melhora* tem raízes evolucionistas e também pode ser explicada através da noção darwiniana de seleção.

cie e outros membros daquele grupo. A causa disso parece residir no fato de que os machos de quase todos os animais têm paixões mais fortes que as fêmeas. Daí ser ele quem combate os rivais e exhibe sedutoramente seus encantos diante das fêmeas. E é o macho vitorioso nos combates que transmite sua superioridade a seus descendentes masculinos. Por que será que os machos não transmitem seus caracteres a ambos os sexos? (2019, p. 179).

Quanto ao ser humano, a seleção sexual, além de proporcionar ao homem uma maior criatividade do que a mulher, ela também o tornou mais corajoso, agressivo, enérgico. A mulher tem maior ternura e capacidade de se doar, presentes, sobretudo, em seu instinto materno que, inclusive, a leva a dedicar-se a outras pessoas. “Já o homem é rival de outros homens. Ele aprecia a competição, o que leva inicialmente à ambição, resultando facilmente em egoísmo” (DARWIN, 2019, p. 497). Eis uma figuração evolucionista do princípio patriarcal de desempenho e eficiência caracterizado pela conjunção entre rivalidade, ganância e egoísmo. Daqui brota a desigualdade, a desconfiança, a violência e a guerra.

Mas os privilégios, a responsabilidade e a superioridade evolutivas do homem são evidentes. De acordo com Darwin:

A principal distinção entre os dois sexos quanto às capacidades intelectuais se evidencia no fato de que o homem atinge maior eminência que a mulher em tudo quanto executa, seja naquilo que requer raciocínio profundo, razão ou imaginação, ou meramente o uso dos sentidos e das mãos. Se forem feitas duas listas dos homens e mulheres que mais se destacaram na Poesia, na Pintura, na Escultura, na Música (compreendendo composição e execução), na História, nas Ciências, na Filosofia, com meia dúzia de nomes em cada um desses tópicos, as duas relações nem merecem comparação (2019, p. 497-8).

Definitivamente, do ponto de vista evolutivo, “o homem é mais desenvolvido que a mulher tanto no corpo como na mente” (DARWIN, 2019, p. 526). Desse modo, mostrando-se cúmplice do prometeísmo, o evolucionismo darwiniano se apresenta como uma justificação biológica do impulso patriarcal da civilização humana.

4.3 A LUTA DE PROMETEU CONTRA A MULHER: A IMPORTÂNCIA CIVILIZATÓRIA DO VENTRE

A artimanha de Prometeu assinala um *status* novo à humanidade, agora separada dos deuses, e o fogo que ele traz aos homens é um artifício técnico civilizador. O roubo prometeico separa fecundidade e trabalho porque ele afasta os homens das riquezas que, na Idade de Ouro, nasciam espontaneamente da Terra. O roubo termina a Idade de Ouro e, agora, a fecundidade da Terra será substituída pelo ventre da mulher. “A contrapartida do furto de Prometeu será igualmente Pandora, a primeira mulher” (VERNANT, 1973, p. 209). Em uma antiga representação, Pandora é denominada Anesidora, “aquela que faz os presentes saírem das profundezas”,

isto é, a deusa da terra que preside à fecundidade” (VERNANT, 1973, p. 209). A partir da mentira e do roubo de Prometeu, a oposição e a complementaridade entre a fecundidade e o trabalho passam a caracterizar a condição humana, dupla e ambivalente. O homem deve sempre esperar uma contrapartida. “Prometeu, pai dos homens, é duplo: benéfico e maléfico” (VERNANT, 1973, p. 210).

Prometeu dá aos homens a técnica e a inteligência que orientarão a criação dos valores que fundamentarão a nossa civilização, que, não nos esqueçamos, começa com uma mentira e com um roubo que trazem consigo a oposição e o distanciamento entre Prometeu e a divindade. Nossa civilização, através do fogo, que representa ao mesmo tempo técnica e inteligência, herda aquele roubo e perpetua as suas consequências. Uma civilização prometeica é uma civilização rebelde e indisciplinada, que quer ser autônoma e andar com sua própria inteligência, que tem a capacidade de, mentindo maliciosamente, apresentar a aparência como se fosse a realidade, como se a nossa civilização nos deixasse num estado de sono, quando acreditamos que as imagens oníricas são a própria realidade. Eis o fenomenismo prometeico que alimenta a insaciabilidade do fogo civilizador.

De qualquer forma, apesar da sua ambiguidade, pois ao mesmo tempo que é civilizador ele tem uma natureza selvagem, o fogo torna o homem independente da presença impositiva da matéria e da realidade natural tais como elas se lhe apresentam imediatamente. Isto é, por meio do apetite voraz e instável do fogo, o homem pode transformar a matéria e, inserindo artificialmente instabilidade na natureza, o homem rasura as leis cósmicas e assim pode construir um espaço artificial e acósmico, um antilugar dentro da natureza no qual supostamente ele pode viver protegido da boca imensa e aberta do desconhecido. Esse espaço prometeico é a *polis*. Esta se distancia da luz da ordenação cósmica e, se sobrepondo à *phýsis* que ela oculta e pretende substituir, instaura-se como *lugar algum* que é antes a negação do lugar cósmico⁸. Nesses termos, a *polis* não é propriamente um exílio? E se o exílio consiste em afastar e privar da luz, a *polis* está fora do cosmo, dimensionada no reino de Hýpnos. Nesses termos, o homem prometeico deveria se perguntar se ele porventura não se autoexilou num lugar artificial no qual ele se encontra dormindo esquecido de si. Se na *polis* o homem está possivelmente dormindo, isto significa que o fogo prometeico é insuficiente tanto para manter o homem acordado quanto para lhe proporcionar

8 Hans Jonas nos lembra que o homem, através do seu poder opressivo cuja irrupção violenta desestabilizou a ordem cósmica, tornou-se capaz de construir uma casa para a sua existência especificamente humana. Essa casa, que é o artefato da cidade, surgiu de uma violação da natureza; a cidade representava um novo equilíbrio dentro do equilíbrio maior do todo. A ética antropocêntrica se limitava a cuidar desse novo equilíbrio extracósmico dentro desse artefato. Entretanto, a artificialização do equilíbrio acabou instaurando um desequilíbrio cósmico cuja nocividade, cumulativa e potencialmente irreversível, ameaça a natureza, que se encontra num estado de vulnerabilidade crítica. Torna-se então necessária uma ética para o extra-humano, visto que, ao desfazer artificialmente a fronteira entre *polis* e *phýsis*, o homem espalha a cidade sobre a totalidade da natureza terrestre e usurpa o seu lugar. Uma *nova* ética é necessária porque o homem apagou a diferença entre o natural e o artificial, diluindo o natural na esfera do artificial e, assim, as obras do homem se transformaram no mundo (JONAS, 2006, p. 33-45).

uma satisfatória autocompreensão. Sob os efeitos encantatórios do fascínio vertiginoso de Hýpnos, o homem, que assim desfigurado não é ninguém, não está em nenhum lugar, e isto é o castigo do exílio. Esse castigo é decorrente daquele roubo civilizador. Mas sempre que o homem usa o fogo, suas técnicas e sua inteligência, ele rouba novamente a divindade? O que esperar dessa herança? Indisciplinado, o fogo prometeico eleva o homem e o liberta da legislação da ordenação cósmica, mas ele também come insaciavelmente as florestas, as casas, os homens e, em última instância, os próprios deuses. Eis as consequências congênicas e crônicas da civilização que é um presente prometeico aos homens. No entanto, antes da civilização técnica pela qual eles se diferenciam dos animais e dos deuses, os homens, vivendo como formigas nas grutas, “olhavam sem ver, ouviam sem escutar, não eram nada” (VERNANT, 2000, p. 68). Antes da técnica civilizacional os homens “não eram nada” porque, antes de se identificarem por meio de uma individualidade artificial e acósmica, eles viviam integrados ao cosmo assim como as formigas; antes os homens “não eram nada” de individual, eles tinham uma identidade cósmica, a identidade da matéria cósmica despersonalizada. Entretanto, o roubo do fogo trouxe aos homens a individualidade cuja interioridade não é também *lugar algum*. A individualidade, no uso da sua inteligência, rebelde e indisciplinada, rejeita a criação ordenadora da divindade. Ora, tamanha impiedade deveria ser castigada. É por isso que Zeus envia aos homens a primeira mulher, Pandora. Quanto a esse ato, Hesíodo relata que Zeus, encolerizado por causa do roubo do fogo, dirige-se diretamente a Prometeu:

“Filho de Jápeto, sobre todos hábil em tuas tramas,
apraz-te furtar o fogo fraudando-me as entranhas;
grande praga para ti e para os homens vindouros!
Para esses em lugar do fogo eu darei um mal e
todos se alegrarão no ânimo, mimando muito este mal” (HESÍODO, *Erga*, vv. 54-58).

Esse mal com o qual os homens se alegrarão, acariciando-o muito, é Pandora, a mulher que é *techné*, antes da qual, tendo o seu nascimento associado a Gaia, os homens viviam próximos e imersos na *phýsis*. Ela é a resposta definitiva ao roubo do fogo que Zeus havia ocultado em suas próprias entranhas, às quais, portanto, Prometeu adentrou e fraudou. O que sobretudo Zeus havia retirado dos homens, ocultando-o em suas próprias entranhas, foi *Bíon* (o vital, a vida), do qual Prometeu roubou apenas uma semente. Desde esse roubo e através dele, então, os homens passaram a viver sem a vida, isto é, a vida especificamente humana, marcada basicamente pela sexualidade, nascimento, trabalho, sofrimento e morte, não é propriamente vida. A vida humana é um viver que raramente se dá conta de que está em busca da vida oculta, que é o próprio fogo de Zeus, que mantém ainda o *Bíon* oculto, porém não mais em suas entranhas, que foram uma vez fraudadas, e sim numa *nova*

interioridade muito bem dissimulada e escondida por uma grande diversidade de males que afligem a humanidade. E assim o Cronida procede, agindo com prudência e justiça, pelo menos em *Os trabalhos e os dias* (*Erga*). Na verdade, por meio da sua inteligência insuperavelmente astuciosa, Zeus derrota Prometeu impondo-lhe o mesmo engano que este lhe impusera e finalmente afirma, por esse meio, a sua soberania. Do mesmo modo que o titã enganara Zeus, jogando com a realidade e com a aparência, cindindo interioridade e exterioridade, e ocultando o mais valioso sob uma aparência repugnante, assim fará Zeus ocultando o *Bíon*, o fogo eterno ou a vida, dentro de Pandora que, aparentemente, é só um vaso de cansaço, de dores, de doenças, de males. Se não fosse assim seria um pouco mais difícil de entender como um mal é um presente. Então, para entendermos como Prometeu foi enganado por Zeus, precisamos considerar o relato hesiódico do advento de Pandora. Mas, antes disso, precisamos perguntar: por que o Cronida agiu com prudência e justiça ao ocultar o *Bíon* no ventre de Pandora?

Primeiramente, podemos dizer que, através do seu gesto de soberania, Zeus ocultou a si mesmo e fez do ventre de Pandora o seu lugar de moradia. O Cronida foi prudente e justo porque, ao fazer do ventre da mulher o mais nobre abrigo da vida, ele estava protegendo e assegurando não apenas as condições naturais do nascimento e, portanto, da própria existência da humanidade, mas também o surgimento e a permanência da alteridade encarnada no nascimento natural de indivíduos únicos. E sem a renovação da alteridade, que só pode ser realizada através do processo natural ou bio-orgânico do nascimento, a humanidade corre o risco de perder a sua imagem e desaparecer. Dito de outro modo, considerando esse vínculo, estabelecido pelo próprio Zeus, entre o sagrado e o nascimento natural, o que o Cronida fez foi apresentar e proteger a heterossexualidade como meio natural e indispensável para o renascimento contínuo e para a preservação da humanidade considerada em seu vínculo com o sagrado. A heterossexualidade, ou a reprodução bissexual, é marcada pela imprevisibilidade ou pelo acaso. Em seu processo natural, bio-orgânico, a reprodução bissexual tem em si um considerável coeficiente de indeterminação que, sendo transmitida à descendência, é necessária para futuras adaptações ou para a própria sobrevivência dos descendentes (JONAS, 2013, p. 186-7). Sem o acaso da reprodução bissexual, supostamente descontrolada, não é apenas a humanidade futura que se encaminha para a extinção, mas também é o próprio Zeus que corre o perigo de desaparecer. E Prometeu sabe disso e está disposto a roubar mais uma vez o *Bíon* ou o fogo eterno que Zeus ocultou no ventre de Pandora. Para realizar a sua vingança, neste caso, Prometeu irá, por exemplo, doar aos homens, na forma de uma promessa que lhes trará benefícios, a técnica da

clonagem genética, estimulando-os igualmente a ir em busca da realização técnica da ectogênese.

A ectogênese representa propriamente o roubo do útero de Pandora, visto que essa técnica de reprodução requer a fabricação de um *útero artificial*. Neste caso, a ectogênese implica a fabricação da maternidade, que não é mais feminina, e sim técnica. Por meio dessa captura prometeica da maternidade ocorre a transferência da fertilidade do bio-orgânico para o artificial. A ectogênese exige um útero não-biológico porque ela foi proposta como “uma técnica que permite desenvolver embriões humanos fora do corpo das mulheres desde a fecundação até o nascimento” (ATLAN, 2006, p. 20). Nesses termos, se, ao invés de serem biologicamente gestadas, as crianças podem ser fabricadas em laboratório sem a necessidade de relação sexual e sem fecundação, então, nós estamos falando de um clone ectogênico. Essa desbiologização do útero permite separar a sexualidade da procriação e, por sua vez, essa dessexualização da procriação, associada à clonagem, ataca e inutiliza tecnicamente *Eros* separando-o da fecundação, da gestação, do nascimento. Porém, esse “*Eros* separado da reprodução (e da morte no mesmo movimento)” não denota, para Atlan, uma regressão antinatural, pelo contrário, essa desbiologização prometeica da maternidade representa, para ele, um avanço na humanização rumo à realização de uma espécie de hiper-humanização equiparável a uma volta ao Paraíso edênico ou a um novo Genesis, visto que essa dessexualização que separa *Eros* dele mesmo, infertilizando-o, nos entrega um controle técnico sobre os nossos desejos permitindo-nos, por esse meio, encontrarmos a verdadeira liberdade e um amor verdadeiramente fraternal que só podemos viver em um novo Éden (ATLAN, 2006, p. 110-119). Em virtude do seu caráter extremamente utópico, talvez seja esta a promessa mais sedutora de Prometeu: a clonagem do próprio Paraíso como possibilidade de um novo Genesis. Para o cumprimento dessa promessa é preciso, antes, a clonagem técnica do útero a fim de, primeiro, liberar a mulher do peso e das cadeias da maternidade, o homem, do peso e das cadeias da paternidade, e os filhos, do peso e das cadeias da filiação familiar.

Além de controlar artificialmente a reprodução, eliminando tecnicamente o acaso, a clonagem, ao neutralizar a função biológica masculina na reprodução, promove uma inutilização reprodutiva da heterossexualidade que, assim, é mostrada pela técnica como um limite (e até como um defeito) evolutivo que a humanidade tem que superar para ela mesma continuar sobrevivendo em sua descendência eugenizada (JONAS, 2013, p. 171-228)⁹. Essa eugenia representa a negação do nasci-

⁹ Sem desconsiderar a possibilidade radicalmente eugenista da ectogênese no útero artificial, Atlan nos permite sustentar a correspondência entre dessexualização da procriação e extinção progressiva da heterossexualidade como mecanismo biológico de reprodução. Com efeito, Atlan afirma: “A diferença entre os sexos na procriação e na filiação terá desaparecido como dado da natureza imediatamente percebido” (2006, p. 84). E esse rapto prometeico da sexualidade, da procriação e da maternidade,

mento e, conseqüentemente, o fim da renovação da alteridade, à medida que essa técnica, buscando o controle sobre a imprevisibilidade biológica e sagrada da reprodução bissexual, leva a uma padronização genética previamente planejada, que ela apresenta como um procedimento para *melhorar* a humanidade. Todavia, ao invés de uma melhora, essa assexualização eugenista da reprodução pode instaurar um verdadeiro colapso evolutivo na espécie humana, e também na vida terrestre.

Ao negar o nascimento – e seu vínculo com o sagrado –, a clonagem, que é a reprodução assexualizada ou sem heterossexualidade, apresenta a *fabricação* de cópias genéticas exatas como o novo paradigma evolutivo. Esse rígido controle biogenético pautado na replicação fixa da base cromossômica do modelo, instaurando assim uma repetição da identidade genética entre doador e clone, acaba por nos mostrar que, do ponto de vista bioevolutivo, a reprodução bissexual precisa ser superada, pois ela é incapaz de assegurar a repetição padronizada de cópias genéticas idênticas. Assim, Prometeu quer nos fazer crer que, para se reproduzir e para continuar evoluindo, a humanidade *estará melhor* sem a sexualidade¹⁰. Nessa situação prometeica extrema o homem não mais reproduzirá o homem, a vida não mais reproduzirá a vida, e sim, o homem será um produto técnico a serviço de Prometeu – o morto imortalizado, visto que a técnica, em sua sedutora promessa de imortalidade, é propriamente a imortalização do morto que acaba por se tornar um paradigma civilizatório dominante. Em sua *arrogância criadora*, e através da engenharia genética e da clonagem, Prometeu se exaspera e se debate para abrir a caixa de Pandora, onde algo oculto ainda mantém a esperança, a fim de roubar-lhe a função do seu ventre-casa para, finalmente, desabrigando o sagrado e tornando-o acósmico, conquistar a soberania sobre tudo o que é vivo e cósmico. Mas, para levar adiante a sua insubmissão anticósmica e concretizar sua vingança, Prometeu irá arquitetar e pôr em prática uma outra estratégia para infertilizar *Eros* e retirar da humanidade a sua potencialidade essencial para reproduzir nascimentos a partir da sua própria sexualidade bio-orgânica. Desta vez, trata-se da apresentação do ciborgue como promessa de uma revolução voltada tanto para a realização de um homem pós-humano e mesmo pós-biológico quanto para a realização efetiva de uma nova sociedade e de uma nova política e, por isso, o ciborgue é oferecido como a promessa de construção de um utópico “mundo sem gênero” (HARAWAY, 2013, p. 37-8) que se reconhece ser, em última análise, um “mundo monstruoso” (HARAWAY, 2013, p. 98). Julgamos que esse *mundo sem gênero é monstruoso* porque ele pode ser,

“nos leva às conseqüências sociais e antropológicas mais amplas: transformação ou desaparecimento progressivo da diferença entre os sexos” (ATLAN, 2006, p. 84), conduzindo-nos a um possível caos social proveniente do progresso tecnológico que então tem dificuldades de disfarçar e de esconder, sob a sua máscara utópica, o seu verdadeiro rosto com feições tirânicas e totalitárias (ATLAN, 2006, p. 121).

10 Podemos constatar essa guerra prometeica contra a reprodução bissexual na história de Mary Shelley. Ao revelar o seu propósito de vingança, a criatura diz a Frankenstein: “estarei com você na sua noite de núpcias” (SHELLEY, 2019, p. 245) e, referindo-se a Elizabeth, morta pela criatura, Frankenstein diz: “a cama nupcial se tornara o seu esquife” (SHELLEY, 2019, p. 282). Prometeu impediu a união carnal.

muito provavelmente, também um *mundo sem gênese* que pretende ser, ademais, um *mundo sem fim* (HARAWAY, 2013, p. 37-8). Mas, afinal, o que é o ciborgue e por que ele representa antes uma ameaça à natureza cósmica da humanidade? De início, é bom nos precaver porque “o principal problema com os ciborgues é, obviamente, que eles são filhos ilegítimos do militarismo e do capitalismo patriarcal, isso para não mencionar o socialismo de estado” (HARAWAY, 2013, p. 40).

Para Donna Haraway, o ciborgue é, antes de tudo, uma junção das realidades ficcional e social. Ela explora a força ficcional da imagem do ciborgue para elaborar uma mitologia ciborguiana que pudesse fertilizar as imaginações futuras com o propósito de realizar uma utópica revolução social e política. O ciborgue é comumente conhecido como “um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo”, ou um mosaico de órgãos biológicos e de elementos pós-biológicos. Se eles são simultaneamente animal e máquina, essas quimeras tecnológicas “habitam mundos que são, de forma ambígua, tanto naturais quanto fabricados” (HARAWAY, 2013, p. 36). Os ciborgues quebram o dualismo clássico entre o natural e o artificial e, em última instância, entre o orgânico e o inorgânico, pondo em questão a nitidez das fronteiras entre o vivo e o morto. O ciborgue questiona, com a mesma contundência, a figura clássica da identidade ocidental que se consolidou como forma racional ou como substância individual e pensante. Ao invés desta identidade logocêntrica, “o ciborgue é um tipo de eu – pessoal e coletivo – pós-moderno, um eu desmontado e remontado” (HARAWAY, 2013, p. 63)¹¹. E a negação ciborguiana de uma identidade substancial que pode ser tanto filosófica quanto teológica ocorre também quando consideramos o corpo do ciborgue, porque o seu corpo “não é inocente”, visto que “ele *não nasceu* num Paraíso; ele não busca uma identidade unitária” (HARAWAY, 2013, p. 96; grifo nosso). O ciborgue não nasceu, ele foi fabricado e, sendo assim, ele não é capaz de reconhecer nenhum Jardim do Éden, e também não tem nenhuma memória do cosmo.

Oposicionista, utópico e nada inocente, “o ciborgue é uma criatura de um mundo pós-gênero: ele não tem qualquer compromisso com a bissexualidade, com a simbiose pré-edípica, com o trabalho não alienado” (HARAWAY, 2013, p. 38). O ciborgue não é uma força reprodutiva revolucionária, no sentido dado por Karl Marx, ele não está preocupado com a estrutura orgânica que modela a família humana, e não é o seu objetivo lutar ideologicamente pela manutenção dos gêneros e da bissexualidade. E neste último caso, a medicina moderna do ciborgue já com-

11 Considerando a ontologia pós-moderna do ciborgue que possibilita tanto a remodelação dos corpos quanto os rearranjos dinâmicos da identidade, da raça, do sexo, e até da classe social, os ciborgues são igualmente o resultado da substituição de Deus pela microeletrônica. E a partir dessa substituição que dissolveu a figura cósmica e modelar da identidade original, a identidade ontológica ciborguiana é apenas um simulacro, isto é, uma cópia sem original. Se já somos ciborgues, como pretende Haraway, então não somos mais do que imagens copiadas sem nenhum original e sem a consciência dessa repetição indefinida e sofisticada das nossas meras cópias. Enfim, somos apenas cópias que se sucedem sem a consciência da sua origem.

preende o *sexo-ciborgue* pós-humano e pós-biológico como um poder absolutamente novo na história da sexualidade, uma vez que o sexo-ciborgue pós-gênero “restabelece, em alguma medida, a admirável complexidade replicativa das samambaias e dos invertebrados” (HARAWAY, 2013, p. 36). E esse retorno da sexualidade às suas formas pré-humanas e à sua dinâmica assexuada é visto, paradoxalmente, como uma evolução, pois esses magníficos seres orgânicos – as samambaias e os invertebrados – nos assinalam a possibilidade de uma verdadeira “profilaxia contra o heterossexismo”. Trata-se então da constituição de uma nova sexualidade que nos previne e nos protege do heterossexismo. Neste sentido, é oportuno ressaltar que, de acordo com Haraway, “o processo de replicação dos ciborgues está desvinculado do processo de reprodução orgânica” (2013, p. 36).

A identidade pós-modernista do ciborgue anuncia e acelera o fim do homem porque ela pressupõe não apenas a fusão entre o homem e a máquina, mas ela exige também a fusão do homem e do animal. Com isto, “talvez possamos, ironicamente, aprender, a partir de nossas fusões com animais e máquinas, como não ser o Homem, essa corporificação do logos ocidental” (HARAWAY, 2013, p. 83). E, neste caso, rejeitar o *logos* significa igualmente rejeitar o Paraíso, a sacralidade do homem e a das suas possíveis interfaces, a identidade originária como modelo, a memória do cosmo, a heterossexualidade, e qualquer nostalgia de uma inocência perdida. Por isso, sendo o *telos* apocalíptico dos processos de dominação ocidental, o ciborgue carrega em si a condição do “eu último” (HARAWAY, 2013, p. 38) e, desta forma, “diferentemente das esperanças do monstro de Frankenstein”, o ciborgue “não espera que seu pai vá salvá-lo por meio da restauração do Paraíso, isto é, por meio da fabricação de um parceiro heterossexual” (HARAWAY, 2013, p. 39). A restituição do Paraíso implica a preservação cósmica da heterossexualidade bio-orgânica negada e infertilizada pelo ciborgue.

Então podemos dizer que “o ciborgue é nossa ontologia” (HARAWAY, 2013, p. 37). Isto é, antes da realização do ciborgue nós não dispomos de condições seguras para sabermos quem somos. Precisamos do ciborgue para que possamos encontrar nele a nossa realidade ontológica como se a humanidade não fosse suficiente para mostrar ao homem quem ele é. Desta forma, somente seremos e saberemos quem somos quando, irrealizando a nossa humanidade, nos tornarmos pós-humanos ou acósmicos, quando dessacralizarmos todas as realidades cósmicas, quando nos castrarmos e infertilizarmos a nossa sexualidade, enfim, se o ciborgue é a nossa ontologia, somente alcançaremos a nossa realidade ontológica definitiva quando, rompendo o nosso parentesco cósmico com a Terra, rejeitarmos a nossa origem e filiação. Então a nossa ontologia nos impõe que neguemos e esqueçamos a narrati-

va do Jardim do Éden e nos livremos de qualquer nostalgia de termos habitado um *mundo sagrado* que é ontologicamente o extremo oposto de um *mundo monstruoso*, sem gênero, sem gênese e sem fim.

Como vimos, o ataque prometeico ao elo natural entre humanidade e reprodução biossexual tem por resultado a produção artificial de algo que, desde o seu surgimento, se põe como ameaça e como inimigo da humanidade. Com efeito, podemos ver em Mary Shelley como o roubo prometeico que usurpa, especialmente da mulher, o poder da reprodução biológica da vida, produz uma monstruosidade que revela, em contrapartida, a natureza catastrófica dessa produção científica e técnica que é, antes, uma degeneração, pois ela entrega o poder do útero biológico feminino nas mãos do homem, visto que foi um homem, Victor Frankenstein, que trouxe à vida um ser independentemente da participação de uma mulher. Isto confirma o caráter e o poder patriarcais que orientam o prometeísmo. A criação frankensteiniana representa também uma luta para excluir *Eros* do processo civilizatório da humanidade, e esta exclusão pode terminar este próprio processo civilizatório e dar início a uma pós-civilização. Em conformidade com isto, Mary Shelley nos revela a natureza, a presença e a atuação modernas de Prometeu e, ao mesmo tempo, nos alerta para as consequências possíveis do espírito prometeico da modernidade.

Se em termos naturais a reprodução biossexual favorece a evolução e a perpetuação da humanidade, Mary Shelley nos mostra como a desumanização ou a pós-humanização da reprodução pode estabelecer uma ruptura decisiva em nosso processo evolutivo cujas consequências podem se configurar como uma extrema violência talvez irreversível. Mas o que acontece quando não é mais a mulher e sim o Prometeu Patriarcal que é o útero da vida? Primeiramente, a substituição da gestação pela fabricação é uma busca egoísta e antissocial que nos torna assassinos, ao menos simbolicamente. Quem se dedica a esse propósito anseia adquirir poder e imortalidade provenientes da aquisição do conhecimento que nos torna capazes de animar a matéria sem vida. Esse conhecimento prometeico é perigoso porque ele embaralha propositadamente as fronteiras da vida e da morte. Prometeu pretende tomar posse da origem da vida. Com efeito, o cientista se pergunta: “qual era a origem do princípio da vida?” (SHELLEY, 2019, p. 76). E se ele for impulsivamente prometeico, dirá o seguinte: “Para examinar as causas da vida, precisamos primeiro recorrer à morte” (SHELLEY, 2019, p. 77), porque, para ele, não basta se familiarizar com a ciência da anatomia. Este cientista egoísta, antissocial e impulsivo, diz para si mesmo que ele precisa “também observar a decadência natural e a corrupção do corpo humano” (SHELLEY, 2019, p. 77) a fim de extrair vida do não-vivo. E, assim, procurando o princípio da origem da vida na decadência e na decomposição orgâ-

nicas, esse cientista transforma a sepultura numa espécie de útero. No entanto, o que acontece se, porventura, ele obtém êxito, não é um milagre ou um benefício à humanidade e à própria vida, e sim, uma catástrofe.

Foi em uma noite sombria de novembro que contemplei a realização de meus esforços. Com uma ansiedade que beirou a agonia, coletei os instrumentos da vida ao meu redor para que pudesse infundir uma centelha de ser na coisa sem vida que jazia aos meus pés (...); vi o olho amarelo opaco da criatura aberto. Ela respirava com dificuldade e um movimento convulsivo agitava seus membros. Como posso descrever minhas emoções no que diz respeito a essa catástrofe, ou retratar o infeliz que com tantas dores e cuidados infinitos eu me empenhara em formar? (...). Meu Deus! Sua pele amarela mal cobria os músculos e as artérias (SHELLEY, 2019, p. 85).

O ser que a ciência prometeica extrai do não-ser é apenas um “monstro desgraçado”, um “cadáver demoníaco”, que causa horror e repulsa. Eis o que é produzido pelo útero patriarcal. Então, o que são todas as promessas e todos os produtos específicos da desbiologização prometeica que desvia e compromete a reprodução? Enquanto criaturas de um cientista criador baconiano, tudo isso não passa de um “monumento vivo de presunção e ignorância” (SHELLEY, 2019, p. 115).

Entretanto, para obter êxito em seu propósito, Prometeu deverá enfrentar e infertilizar também a *alma do poeta*. Assim como o ventre de Pandora – e sua maternidade – a alma do poeta é o abrigo ou moradia onde ainda vive resguardado o *Bíon* sob a forma do espírito ou do próprio Sagrado. Há uma equivalência e ligação íntima entre maternidade e poesia. Ambas são ventre, gestação e abrigo que mantêm o elo e a relação entre os homens e o Sagrado. Do mesmo modo que Zeus se refugiou e se ocultou no ventre da mulher a fim de que a própria vida humana continuasse sendo possível como vida humana, o Sagrado, atuando no mesmo sentido de proteger a humanidade do homem, fez da alma do poeta o seu ventre, templo e esconderijo. Por meio da sua maternidade poética, os poetas sabem ou pressentem, em suas almas, o chegar e o rebentar do Sagrado como a intensa claridade de uma aurora que os envolve e à qual eles pertencem. Essa Aurora presente na alma do poeta é o fogo – o espírito ou o *Bíon* – do qual brota e viceja a inspiração e o canto afortunado do poeta. Neste sentido, conforme explica Heidegger, “porque a alma do poeta preserva o Sagrado, é-lhe dada a fortuna do canto, e este último significa agora: da palavra que só deve dizer o Sagrado” (2013, p. 81). A “fortuna do canto” consiste em que, como dizer poético, ele assume a condição e a função de ventre do Sagrado. Esta é a criação mais excelente da inspiração. E esta é um *raio de luz* que *inflama* a alma do poeta doando-lhe a graça, o entusiasmo e a dignidade suficientes para que esta alma possa corresponder adequadamente à sua tão nobre destinação. Sobre essa doação, manifestação e auxílio divinos, Heidegger esclarece:

Mesmo que a alma do poeta possa preservar em si a presença do vindouro, o poeta não consegue nunca, por si mesmo e imediatamente, nomear o Sagrado. O ardor do luzir, nutrido tranquilamente na alma do poeta, necessita ser inflamado. Só um raio de luz que fosse enviado, mais uma vez, pelo próprio Sagrado seria forte o suficiente para isso. Portanto, é necessário que alguém lance o raio que inflamará a alma do poeta – alguém ainda mais alto e próximo ao Sagrado, e que, justamente por não ser o Sagrado – se lhe subordine – isto é, um Deus (2013, p. 82).

Estando a serviço do Sagrado, Deus o transforma num raio inflamante que entusiasma, converte, desafia. Deus condensa o Sagrado, “dando-lhe a agudeza e a contundência de um único raio que ‘envia’ ao homem, como um presente divino” (HEIDEGGER, 2013, p. 82). Ao receber e acolher esse raio em sua alma poética, como uma Aurora que o desperta, o homem se eleva em chamas, e é como fogo que sua alma se converte em ventre e abrigo do Sagrado.

Entendido como guardião e servidor do Sagrado, o poeta se apresenta como alguém capaz de resistir à fúria e à utopia anticósmica de Prometeu. Sendo assim, o titã irá se opor não apenas à maternidade, mas também à poesia. E uma das estratégias do titã para realizar seu desejo de soberania será oferecer aos homens um modelo técnico civilizatório que, sobretudo e ininterruptamente, os convença da inutilidade e da ineficácia civilizatórias da poesia e da maternidade. Diante disto, e a fim de mulher e poeta resistirem e se fortalecerem reciprocamente, cabe à mulher servir à maternidade e cabe ao poeta cantar o ventre da mulher, revelando a natureza e a matricialidade poéticas que se ocultam e persistem em Pandora.

Pandora, a primeira mulher da humanidade, é uma estátua *fabricada*, isto é, ela não existia sequer oculta na natureza, que não lhe trouxe à luz e, portanto, Pandora começou a existir sem um nascimento. Pandora é uma obra técnica, artificial, que não existia previamente natureza. Diversas divindades do Olimpo participaram da sua fabricação doando-lhe capacidades, habilidades, talentos, e uma beleza, cuja resplandecência e fulgor, tornavam-na absolutamente sedutora e irresistível. Zeus ordena a Hefesto (HESÍODO, *Erga*, vv. 60-63) que faça uma estátua de argila e água, dando-lhe força e voz humanas, na qual deveria ser inscrita a imagem da *parthénos*, a figura da donzela virgem pronta para o casamento. Sim, trata-se também da fabricação do casamento. A voz especificamente humana, a linguagem dos homens, surge propriamente com Pandora. Isto é também uma marca da ruptura entre os imortais e os mortais, pois anteriormente deuses e homens se comunicavam com uma outra linguagem. Neste caso, a audição humana se adaptará à distância das palavras dos deuses.

Atena e Afrodite vestem Pandora, envolvem-na com uma *Kháris*, um charme infinito, com ornamentos maravilhosos e com um brilho enfeitiçador. Afrodite deu-lhe “terrível desejo e preocupações devoradoras de membros” (HESÍODO, *Erga*, v. 66). E o vínculo aí presente entre *Eros* e *Thánatos* traz uma inquietude que atormenta. Também as Graças e as Horas ajudam nessa fabricação técnica. Hermes Mensageiro Argifonte deu a Pandora “espírito de cão e dissimulada conduta” (HESÍODO, *Erga*, v. 67) e, por isso, ela é mordaz, lasciva, insaciável, e tem a habilidade de esconder tudo isso por meio de um fingimento encantador. “Então em seu peito, Hermes Mensageiro Argifonte/ mentiras, sedutoras palavras e dissimulada conduta/ forjou, por designios do baritonante Zeus” (HESÍODO, *Erga*, vv. 77-79)¹². Em Pandora se entrelaçam sedução e ocultamento. Ela tem uma capacidade de esconder que seduz, que é tanto um mal quanto uma promessa, e que, assim como o fogo, devora e anima. Eis “o íngreme invencível ardil” (HESÍODO, *Erga*, v. 83). “Está esplêndida, *thaûma ídesthai*, uma maravilha que deixa qualquer um estarecido de assombro e completamente apaixonado” (VERNANT, 2000, p. 69). Zeus ordena que Hermes, o veloz mensageiro dos deuses, leve a Epimeteu esse dom que é um mal. Mesmo alertado por Prometeu para rejeitar qualquer dom enviado por Zeus, Epimeteu aceitou. Infelizmente, apenas “depois de aceitar, sofrendo o mal, ele compreendeu” (HESÍODO, *Erga*, v. 89):

Antes vivia sobre a terra a grei dos humanos
a recato dos males, dos difíceis trabalhos,
das terríveis doenças que ao homem põem fim;
mas a mulher, a grande tampa do jarro alçando,
dispersou-os e para os homens tramou tristes pesares.
Sozinha, ali, a Expectação (*Elpís*) em indestrutível morada
abaixo das bordas restou e para fora não
voou, pois antes repôs ela a tampa no jarro,
por desígnios de Zeus porta-égide, o agrega nuvens.
Mas outros mil pesares erram entre os homens;
plena de males, a terra, pleno, o mar;
doenças aos homens, de dia e de noite,
vão e vem, espontâneas, levando males aos mortais,
em silêncio, pois o tramante Zeus a voz lhes tirou.
Da inteligência de Zeus não há como escapar! (HESÍODO, *Erga*, vv. 90-105).

Em termos simbólicos, a mulher é vaso, ventre e, portanto, intimidade e profundidade. Personificando a inteligência de Zeus, da qual não há como escapar, a mulher é uma “indestrutível morada” onde ele escondeu o que torna humano o homem, o que lhe possibilita uma consciência da sua humanidade, e o que, sendo-lhe mais valioso e insubstituível, abriga a continuidade da sua humanidade. Nesse

12 Se o homem tem sua origem associada a Prometeu, a mulher tem sua origem associada a Hermes. Temos aqui, em outros termos, a oposição entre a técnica e a hermenêutica. A mulher aparece mediante a atividade hermenêutica, e esta é a busca e a revelação de um ventre no qual a vida se oculta e espera. A partir da origem hermenêutica da mulher temos o elo entre hermenêutica e esperança. A principal mensagem que nos chega de Hermes é a de que precisamos desocultar o ventre.

ventre que é uma “indestrutível morada”, onde o próprio *Bíon*, confundido com a intimidade e a profundidade, opera como uma matriz, Zeus entregou ao homem o modo humano de viver que é o viver segundo a *Elpís* que apresenta ao homem dois horizontes que, anexados à “indestrutível morada”, são ambos promessas que configuram a condição humana, quais sejam esses horizontes: o nascimento e a morte. Nesses termos, a possibilidade da humanidade, o homem que nasceu e o que ainda vai nascer, estão abrigados nessa “indestrutível morada”, símbolo de um fogo eterno, na qual adentra todo homem que honesta e corajosamente busca por si mesmo. Mas adentrar nessa “indestrutível morada” na qual tanto o nascimento quanto a morte nos acolhem e iluminam exige a capacidade de, mesmo perdendo o chão e os seus limites próprios, perseverar no enfrentamento crítico das aparências tecidas por pesares, doenças e males espontâneos, frequentes e silenciosos. É assim que Zeus, presenteando-os com um “belo mal” (*kalón kakón*) e concluindo a separação entre eles e os deuses, transforma definitivamente os homens em humanos. A humanidade é a nova condição, boa e má, dos homens que, antes de Pandora, não sofriam essa ambiguidade que ela também apresenta.

A *parthénos* é também a imagem das deusas imortais. Antes da existência da mulher, o feminino já existia como divindade. Pandora tem a imagem fascinante das divindades femininas. Ela possui a aparência e a beleza das deusas imortais. Porém ela encarna igualmente a sedução com finalidade maliciosa. Em sua ambiguidade, Pandora é luminosa como Afrodite, mas também é semelhante a uma filha da Noite (VERNANT, 2000, p. 70). Ela ora traz a consciência ora traz o sono. Os seus dotes, ambíguos e mesmo contraditórios, encarnam a oscilação entre os efeitos do despertar e do adormecer. Pandora então foi um golpe fulminante de Zeus desferido contra Prometeu, o benfeitor e guardião da humanidade. No entanto, podemos nos perguntar: em que medida Pandora representa a derrota de Prometeu? Esta derrota é definitiva e irreversível?

Pandora se casa com Epimeteu e se torna a primeira esposa da humanidade, que agora é dupla, constituída por dois gêneros sexualmente diferentes e ambos necessários para a descendência humana. A partir da criação da mulher, “os homens já não estão no mundo espontaneamente, mas *nascem das mulheres*” (VERNANT, 2000, p. 71; grifo nosso). Doravante, o homem é aquele que *nasce da mulher*. Esta passa a ser a condição fundamental, junto com a mortalidade e a hospitalidade, para que a humanidade continue sendo humanidade. Sem a mulher não há nascimento e se não houver nascimento a humanidade corre o risco de se impor uma desfiguração monstruosa. Para Zeus, a mulher tinha o mesmo estatuto do fogo. Pandora tinha um apetite feroz e um espírito de insatisfação constante. Pandora

é um fogo ambíguo e contraditório. Assim, por meio da sua ferocidade desordenada ela ameaça, destrói e traz o medo, mas por meio da sua luz e calor, ela afasta as trevas e o frio, ela acolhe, traz conforto, segurança, comodidade, bem-estar. É por causa dessas características indispensáveis à vida cotidiana que Pandora é uma maravilha absolutamente sedutora e irresistível. Os homens se encantam facilmente por essas características fascinantes que concretizam valores de uma civilização orientada tecnicamente. Considerando sua origem fabricada e o seu serviço em prol da continuidade da artificialização civilizatória, Pandora é a técnica (e a tecnologia). A técnica é uma mulher à qual os homens não resistem porque ela lhes promete a civilização como abrigo, proteção, progresso, inovação, felicidade. Devido à sua origem, Pandora representa um *outro* uso da técnica, orientado pela tarefa hermenêutica. Ela abriga em si a possibilidade de usarmos a técnica contra Prometeu e suas artimanhas insidiosas.

Esse *outro* uso da técnica, fundamentado em valores maternos, comuns e coletivos, se configura como uma luta histórica para dominar e transformar o titã patriarcal e, por esse meio, trazer a verdadeira libertação para o homem real. E essa libertação que realiza o homem, dissolvendo sua alienação escravista, é assumida e trazida por Pandora, que começa por lutar contra as fraseologias, isto é, contra os aspectos ideológicos e mesmo teológicos usados para impor e justificar o prometeísmo patriarcal. Nesses termos, julgamos que Marx e Engels se referem e descrevem esse *outro* uso quando afirmam o seguinte:

[...] só é possível conquistar a libertação real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*, nem a servidão sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas condições da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 29).

A libertação do homem necessita da revivescência e da atividade da dimensão erótica da histórica. É o *eros* da história, abrigado em Pandora, que faz da história humana a história da realização e da libertação do homem. Essa história entendida como processo de humanização do homem, que não ocorre sem o *Eros*, representa um grande perigo para Prometeu.

Se, por um lado, Pandora nos traz males, por outro, ela não nos retira a esperança. O seu estatuto é duplo. Além da voracidade que destrói, Pandora é a fecundidade que produz, ela traz nascimentos novos, e através desses nascimentos ela promete a imortalidade ou a continuidade indefinida à humanidade. Misto de mulher e de terra, Pandora encarna a função de fecundidade presente tanto na produção do

alimento quanto na reprodução da vida. Todavia, ela entrega a sua fecundidade somente ao homem que trabalha; o homem precisa se esforçar, precisa trabalhá-la assim como ele trabalha a terra, para fazê-la germinar e para merecer a graça do nascimento (VERNANT, 1973, p. 29). Porém, a partir desse nascimento gestado no ventre de uma mulher, o homem é igualmente definido pela suscetibilidade ao envelhecimento e à morte. Antes desse nascimento que tanto o fragiliza quanto o sustém, o homem não nasceu, ele surgiu provavelmente do ventre de Gaia, a Deusa-Mãe, a Terra primordial, num “tempo antes do tempo”, no qual, portanto, o homem não envelhecia e não morria. Nesse *tempo originário* que não é tempo, o homem vivia a sua Idade de Ouro, quando ainda não existia a mulher e o nascimento humanos.

Na Idade de Ouro, os homens permaneciam jovens e fortes, e os seus corpos não se alteravam. Eles viviam misturados aos deuses e iguais a eles. “Não havia trabalho, nem doença, nem sofrimento” (VERNANT, 2000, p. 57). Em Mecona – a versão grega do Éden hebraico-cristão – onde os homens, juntos com os deuses, banquetavam-se e festejam ininterruptamente, o fogo celeste, os alimentos, os animais, e tudo o que era necessário à vida, estava à disposição dos homens. A natureza lhes era uma verdadeira Mãe. Os homens conheciam a felicidade. Acreditamos que podemos supor que nós, homens nascidos que envelhecem e morrem, simbolizamos uma ruptura com o homem semelhante aos deuses, *não-nascido* no tempo antes do tempo, de tal forma que não podemos imaginar – talvez para nossa sorte – qual era a imagem desse Homem de Ouro, que não é certamente a que nos foi dada a partir do nosso nascimento. A humanidade traz em si uma cisão profunda, uma ferida invisível. Incomodado com essa mistura entre deuses e homens foi que Zeus deu a Prometeu a tarefa de os separar. Entre as consequências dessa separação, como vimos acima, destacamos o fato que, agora, constituímos um tipo de humanidade cuja existência é definida, essencialmente, por dois extremos, a saber, o nascimento e a morte. Estes são igualmente extremos não apenas existenciais, mas também civilizatórios, isto é, sem o nascimento e a morte a civilização humana deixa de existir humanamente enquanto tal.

Lembremos ainda uma vez mais da duplicidade ígnea de Pandora. Ela personifica a técnica, a tecnologia, a inteligência por trás do desenvolvimento científico, e exatamente por causa da sua fecundidade que traz à luz nascimentos que continuam e intensificam a renovação, Pandora sustenta a nossa civilização promovendo a progressiva substituição da ideia de envelhecimento pela ideia de inovação continuada. E é assim que ela ainda seduz irresistivelmente os homens, pois, naquela substituição, há a promessa de reconquista da imortalidade perdida. É por causa dessa promessa fascinante e maravilhosa, que Pandora, se, por um lado, traz so-

frimentos, doenças, envelhecimento, por outro, traz ciências, remédios, terapias e cuidados diversos; se, por um lado, ela traz voracidade, instabilidade, escassez, por outro, ela potencializa o trabalho e traz tecnologias voltadas para o autocontrole; enfim, se, por um lado, Pandora traz o nascimento e a morte, por outro, ela traz tecnologias e o desenvolvimento de ciências capazes tanto de produzir corpos quanto de descartá-los. Finalmente, assim como Prometeu, “Pandora também é dupla em vários aspectos. Ela é um mal, mas um mal amável” (VERNANT, 1973, p. 210). E tendemos naturalmente a nos assemelhar àquilo que amamos e, por isso, neste caso, terminamos por nos assemelhar ao mal que nós amamos porque ele, sofisticadamente, esconde as suas ameaças sob as suas promessas. E, como sabemos, em seu ateísmo a sofística é anticósmica. Mas, quanto a isto e insuflando-nos tanto esperança quanto temor, extraímos do pensamento cosmológico e cosmogônico de Hans Jonas a seguinte orientação:

A ordem é mais bem-sucedida do que o caos. O que não tem lei, não é regular, e não obedece às leis da conservação, poderia muito bem ter existido sob várias formas, mas, como algo momentaneamente fugaz, desaparece mais cedo ou mais tarde, ao passo que o regular sobrevive, permanecendo por fim quase que exclusivamente. O transitório dá lugar ao duradouro (...) e depois quase não encontra mais lugar para si mesmo na expansão e solidificação daquilo que é duradouro (JONAS, 2010, p. 15).

Conforme veremos, Rousseau também nos alertou mostrando que quando o mal cria a sua criação é degeneração que, por sua vez, representa a passagem da ordem para o caos. Há uma criação que não é verdadeiramente criação, trazendo, sub-repticiamente em si mesma, a degeneração, a monstruosidade, o mal. O maior perigo vigora não apenas quando o mal se torna criação, mas também quando não entendemos que esta criação é antes degeneração. Todavia, para o nosso consolo, o que sai das mãos do homem é fugaz e vai desaparecer (inclusive a imagem monstruosa de si mesmo imersa na opacidade de um lugar anticósmico), porque o acosmicismo prometeico não consegue reproduzir, em suas leis, a justiça, a harmonia e a estabilidade cósmicas, que proporcionam ao homem a consciência de si, da sua força e dos seus limites, assim como a saúde, a virtude e a felicidade.

CAPÍTULO 5

A UTOPIA CUJO TRIUNFO TRAZ O NIILISMO

No prometeico associam-se inteligência autotriunfante e niilismo. Mediante essa associação, o prometeico é imediatamente e indefinidamente insatisfação e rejeição do presente e do real. Nesses termos, ele atrofia o sentimento de pertencimento coletivo e isto pode levar a desastres prefigurados numa fragmentação e descontinuidade que enfraquecem a sociedade. Esses elementos constituem um dos sentidos da *utopia* pensada por Francis Wolff (2018, p. 7-31), de cuja análise nos valem, aqui, para apontarmos algumas características do prometeico. Este é então utopia que, por sua vez, significa fundamentalmente desenraizamento e desterro, uma vez que, para ela, o melhor não está aqui e agora e o bem consiste apenas numa luta indefinida contra o mal, que é imprecisamente pensado como o impuro, o desigual, o desconhecido¹.

Para Wolff, a utopia não é apenas nociva, mas sim, são nocivos os seus desvios, pois, nestes ela se torna autoritarismo e terror. Para nós, o que mais revela o caráter ameaçador e catastrófico da utopia é a sua cumplicidade com o processo de artificialização, pois, neste caso, se a utopia define que o mal é o nascimento, então, a realização do bem, controlando e infertilizando, por exemplo, o *eros* e a sexualidade, consiste na substituição artificial dos recém-nascidos. Mas o cósmico é nascimento. Nesses termos, se a utopia prometeica usurpa o nascimento, ela instaura um processo de realização do anticósmico – ou do extraterrestre – entendido como alienação, desumanização e exílio.

1 Entendida como desenraizamento e desterro, a utopia prometeica manifestou o seu aspecto mais caótico: “O ariano é o Prometeu da humanidade (...); ele sempre (...) mostrou ao homem o caminho que deveria percorrer para tornar-se o mestre dos outros seres vivos sobre a terra; se o fizessem desaparecer, uma escuridão profunda desceria sobre a terra, em alguns séculos a civilização humana acabaria e o mundo se tornaria um deserto” (HITLER apud WOLFF, 2018, p. 17).

CAPÍTULO 6

A MATRIZ FILOSÓFICA DA CONVERGÊNCIA FUTURA ENTRE UTOPIA E DISTOPIA

Podemos dizer que, em certo sentido, a utopia prometeica estará inteiramente implantada quando o *eros* for finalmente tecnicizado ou tecnicamente dominado e purificado. Por trás da luta contra o *eros* e a sexualidade – luta dissimulada pela promessa utópica de conforto, de glória e de felicidade – encontra-se o prometeísmo agindo no sentido da sua imposição, realização e domínio, desfazendo a realidade, subjugando-a a um desaparecimento triunfante e substituindo-a por uma artificialidade apresentada como realidade verdadeira. O *eros* e a sexualidade são, simultaneamente, um obstáculo e uma força de resistência aos impulsos utópicos do prometeísmo. Sem que, neste instante, possamos enquadrá-lo como prometeico, todavia, Platão sem dúvida é uma referência filosófica, fundamental e imprescindível, para pensarmos e caracterizarmos a utopia, e isto por dois motivos que nele encontramos e destacamos primeiramente: 1) a rejeição e o exílio da poesia mimética então sem direito de cidadania e de habitação na República, e a 2) rejeição e a verdadeira condenação de *eros*, acusado de desvirtuar a *polis*, tornando-a suscetível à perda de forma, à corrupção e à consequente infelicidade. Mas como o próprio Platão justifica essa dupla rejeição que, para nós, o insere no percurso teórico de surgimento, de consolidação e de sobrevivência da utopia?

Como se sabe, em sua obra *A República*, Platão empreende uma fundamentação filosófica – metafísica e ao mesmo tempo ética – da *polis* que a sobreleva à *polis* política à medida que, assim fundamentada em termos extra-políticos, a *polis* é uma construção da inteligência (*Noûs*), antes da qual ela não é ainda real, mas somente uma *polis* aparente, dóxica, ou somente o fantasma da cidade modelo cuja realidade e verdade pressupõem a ciência da ideia do Bem. Através de um longo e árduo exercício dialético que a torna temperante e corajosa, a alma individual vai em busca do ser da bondade, da beleza e da justiça, que concedem e asseguram, em última instância, a virtude e a felicidade, desde que a alma alcance a contemplação dialética da ideia do Bem que, iluminando-a com a verdade das formas, torna-a sábia e justa. Iluminada pela verdade e pelo Ser e sabendo que a essência sempre idêntica e incólume à geração e à corrupção é a realidade verdadeira, a inteligência, ou o filósofo possuidor da mais alta das ciências que é a ciência dialética da ideia do Bem, pode agora modelar extra-politicamente a cidade virtuosa, boa, justa e feliz, como se ela fosse uma escultura ou uma estátua que, uma vez purificada do inchaço dos humores tirânicos, obscuros e corruptores, permanece inalterável e contrária às novidades que podem abalar as suas leis fundamentais. Então, modelar ou esculpir filosoficamente a cidade significa purificá-la e ordená-la. Ora, a purificação e a ordenação são também argumentos usados pela utopia para ela se impor e se autojustificar.

Se a virtude, beleza e justiça da *polis* surgem, crescem e vigoram sob a luz da verdade e do Ser, o seu fundamento, ao mesmo tempo metafísico e ético, é realmente a sabedoria, pois é esta que possibilita que a prática da justiça, como doação da realidade verdadeira, realize afinal a felicidade como um prazer puro e real, como um prazer da alma que, por um lado, ultrapassa os apetites, os desejos, os prazeres falsos e tirânicos e, por outro, retire-nos de uma caverna de sombras dentro da qual nós mesmos, ignorantes da nossa verdadeira natureza, não passamos de fantasmas. A cidade boa, justa e feliz é aquela na qual a sabedoria, vencendo e dominando os apetites e os prazeres falsos e tirânicos que trazem a injustiça e a infelicidade, exerce livre e soberanamente o governo e a guarda das leis e dos costumes da *polis* em conformidade com a ciência da verdade do que existe absolutamente. É através da verdade absoluta concedida à inteligência pelo Bem que a *polis* se torna real, que ela é ordenada e purificada sobretudo da tirania que contraria e obstaculiza a realização filosófica da sociedade pós-política educada e orientada pelo Bem. A tirania é aquilo que, ignorando o saber dialético e mantendo e se alimentando da escravidão, se constitui como uma prisão para si mesma em oposição absoluta à temperança, coragem e justiça da sabedoria que repousa e usufrui livremente da amizade consigo mesma. O tirano é aquele que se encontra o mais distante da ideia do Bem e, portanto, ele é o mais infeliz e o mais injusto porque o seu olhar, preso, viciado e poluído pelo esquecimento e pelos fantasmas do mundo-caverna, é incapaz de ver a realidade verdadeira que, iluminada pela verdade e pelo Ser, proporciona o prazer real e verdadeiro, o prazer da liberdade da existência pura que vive em conformidade e ligada ao imutável, imortal e verdadeiramente divino. Em última instância, o tirano se encontra – em termos ontológico e epistêmico, metafísico e ético – numa oposição e distância temerárias em relação ao divino dialeticamente supra-hipotético e supraessencial. O tirano é, em suma e precisamente, *eros*.

A vida erótica, vivida impuramente sem dialética, não passa de um sonho assombrado que irá terminar, finalmente, no Hades. Há então uma associação íntima entre *eros* e morte e, neste sentido, a rejeição e a condenação de *eros* a fim de purificar e ordenar a *polis* representam também uma luta contra a morte que, por sua vez, assinala uma impureza e fragilidade metafísica e ética à *polis*. A cidade real, inteligente e científica, objetivando secar toda lágrima e promover e assegurar o bem-estar feliz, busca extirpar de si as raízes eróticas que mantêm presente o Hades, que é o destino escatológico dos tiranos.

No homem tirânico, a parte racional da alma, cordata e superior, encontra-se dormindo e, por isso, ao invés de dominar e governar, ela se apresenta sujeita à parte inferior, animal e selvagem, da alma, desenfreada e sempre insatisfeita. Esse

desequilíbrio próprio do fato de que o que é governado deveria antes governar, e vice-versa, caracteriza, e simultaneamente descaracteriza, a alma tirânica desposuída da luz divina dos raciocínios e da beleza dos pensamentos que têm por fonte uma temperante e corajosa meditação interior diante da ideia do Bem. Quem se entrega à tirania, escravizado por um desejo terrível, selvagem e sem leis, só pode estar vivendo aprisionado ao sono e sua vida é só um sonho ou um fantasma da vida verdadeira. Em sua alma deseducada, soberba e afastada da inteligência, há somente a anarquia e, portanto, a intemperança, a injustiça e a infelicidade que refletem a sua insolência e a sua *hýbris*. A alma tirânica não suporta em si a temperança e os desejos honestos e verdadeiros, ela se move antes por certa loucura e frenesi imprudente. Essa embriaguez é a marca da mentalidade tirânica que é, igualmente, a mentalidade erótica. *Eros* é tirano porque sua embriaguez é sonho e escravidão, porque ele, tomado pela *hýbris*, quer mandar tanto nos homens quanto nos deuses. Desse modo, experimentando e vivendo para festas, orgias, festins, concubinas e diversões destrutivas, o homem se torna rigorosamente um tirano, um ébrio, apaixonado e louco, em cuja alma habita *eros* governando-a inteiramente. A tirania se instala na alma, por natureza ou por hábito, quando a alma, ao invés de ser inteiramente governada pela razão, vive em si o desequilíbrio e a dissensão causados pela prevalência de *eros* sobre a razão, e é devido a essa prevalência desonrosa que a alma tirânica ou despótica, sem ter em si paz e tranquilidade, vive sem jamais experimentar a verdadeira liberdade e amizade.

Para se satisfazer, *eros* faz uso da violência e implanta, assim, o terror, lançando-se inclusive contra as amizades e a sua própria família, não importando se é a honestidade ou a desonestidade que orienta as suas ações, normalmente desenfreadas, que pretendem somente despojar e dissipar. Desta maneira, o *eros* culmina numa perversidade que faz desgraçados e infelizes tanto o homem quanto a *polis* tirânica. Esta é escrava porque, assim como ocorre com a alma individual, a sua parte superior e de maior valor, que devia governar, está submetida a uma desafortunada e miserável escravatura. Por isso, é preciso controlar e até extirpar o desejo do seio da cidade, pois, em sua dimensão aparente, o desejo se correlaciona com aquilo que se altera e que não tem uma existência pura, saudável e verdadeira. Na escultura filosófica da cidade o desejo é ocultado e pretensamente substituído pela essência, de tal modo que a essência é filosoficamente considerada como aquilo que atrofia e infertiliza o desejo.

Consideremos a correspondência entre a tripartição da *polis* e a da alma (*República*, IX, 580d-583a). Há três espécies de prazer, de desejo e de poder, que são específicas de cada uma das três partes da alma. A parte inferior é marcada pela

concupiscência e pela violência dos seus desejos, ela é amiga do dinheiro, sobre o qual ela deposita, ultimamente, o seu prazer. Há a parte irascível que, sendo amiga da vitória e das honras, exerce o seu impulso no sentido de dominar, vencer e ter fama. E há a parte superior eminentemente racional pela qual aprendemos, que é marcada pela tendência a buscar o conhecimento da verdade e que, sem se importar com as riquezas e com a fama, é amiga do aprender e do saber. Os prazeres das duas primeiras partes da alma, às quais correspondem, respectivamente, o homem interesseiro e o homem ambicioso, são prazeres falsos que, apegados à irre realidade e à inexistência da pluralidade mutável, são antes causas de sofrimento e de morte, ou simplesmente sombras ou fantasmas do verdadeiro prazer, que é o prazer da sabedoria e da verdade, o prazer do filósofo, o tipo de homem no qual vigora e governa a parte superior da alma cuja inteligência contemplou, dialeticamente, a incorruptibilidade metafísica e ética da essência desde sempre idêntica a si mesma. Se, conforme dissemos acima, é a essência que purifica e ordena a *polis* trazendo-lhe a sabedoria, a justiça e a felicidade, precisamente ao ocultar e infertilizar *eros* até extirpá-lo filosoficamente da cidade, então, esta deve ter por guardião e governante o próprio filósofo, que cultiva, de modo honesto, corajoso e ordenado, o prazer da inteligência e bloqueia e esteriliza em si o prazer de *eros*. Assim feliz, amigo e senhor de si, o filósofo se liberta do despotismo e da tirania das aparências eróticas que povoam os dias que não são dias, mas sonhos vividos no interior da caverna de *eros*. Nesses termos, uma cidade fundada e governada por *eros* é antes uma caverna.

A cidade que é uma caverna de *eros* é também e por isso mesmo uma *caverna poética* à medida que a poesia, preservando-se como a pátria onde *eros* habita e vive clandestinamente, apresenta-se diametralmente oposta à inteligência dialética e filosófica que habita e vive a existência pura, insuscetível à dor, ao sofrimento e à morte, na cidade das essências incorruptíveis fundamentada, em termos metafísico e ético, de acordo com o princípio ingênito do Bem. A poesia, que não conheceu a causalidade, posiciona-se muito distante do Bem, que é Causa. Se a poesia não auxilia na fundamentação da *polis* através da causalidade, então, ela não tem, para o filósofo fundador, guardião e governante, nenhuma utilidade metafísica, ética, política, pedagógica e legislativa, pois, insubmissa às exigências da inteligência dialética, a poesia não serve ao processo civilizatório entendido como purificação e ordenação do homem que, por meio de uma educação criteriosa, deve buscar sua identidade ingênita, assim como sua saúde e felicidade, numa elevação que lhe revele sua imortalidade incorruptível e supraterrênea. Nesses termos, cedendo aos seus impulsos racionalmente utópicos, Platão nega à poesia uma participação relevante no processo de socialização e de civilização. Uma sociedade, assim como uma

civilização, para ser boa, saudável, justa e feliz não pode acolher em si a poesia que, assim, parece já abrigar em si o germe de uma subversão ou de uma potencialidade para a dessocialização e para a destruição dos ideais e dos paradigmas civilizatórios. Vejamos então a modelação antipoética da *polis* platônica, que é uma escultura cujos limites formais são os limites inteligíveis da essência que se opõe e exclui os traços poéticos de qualquer realidade. Isto é, a partir da essência e de acordo com ela, para ser verdadeiramente real uma realidade não pode ser poética.

De antemão e em termos gerais, excluir a poesia significa não aceitar a presença e a vigência de um princípio que sustente e conceda realidade à geração, à alteração e à morte, que são fenômenos intrinsecamente associados ao corpo. A utopia antipoética se configura como uma rejeição do corpo, porque este é extremamente dessemelhante do divino transcendente para o qual devemos aprender a olhar e com o qual devemos conviver a fim de nos tornarmos homens melhores e bons cidadãos. A utópica desqualificação da poesia é justificada com o argumento de que ela não torna os jovens mais temperantes, corajosos, justos e felizes porque a poesia não lhes ensina o melhor modo possível de passar a existência de tal forma que quando eles acordarem escatologicamente não o façam no interior do Hades. Por isso, é preciso proteger os jovens das pessoas socialmente desnecessárias que se ocupam com desenhos, cores e com a arte das Musas, visto que essas ocupações podem propagar a desonestidade, a maldade e, inclusive, a impiedade (*República*, III, 386b-396e). Acusada de fragilidade ética e ontológica, a poesia não se apresenta como um conjunto adequado de experiências e de conhecimentos elevados que possam constituir uma teologia real e verdadeira. Esta teologia é essencialmente racional, uma vez que é a dialética que nos permite ver, sem os olhos e no limite do cognoscível, a divindade essencialmente boa de Deus. Uma teologia real e verdadeira não pode se satisfazer com uma bondade divina simplesmente poética (*República*, II, 377d-381d). Nessas condições, tendo contemplado dialeticamente o ser divino e se tornado o guardião e o sacerdote científico do Bem, Sócrates diz claramente: “Ó Adimanto, de momento, nem eu nem tu somos poetas, mas fundadores de uma cidade” (*República*, II, 379a). Eis que a fundamentação poética de uma cidade – assim como a sua conservação – é categoricamente repelida.

A inadequação e a desaprovação pedagógicas da poesia, e seu consequente repúdio e proscrição sociais, são explicados, em grande medida, pelo fato de que ela não consegue entender e nos fazer entender que “Deus é absolutamente simples e verdadeiro em palavras e atos, e nem ele se altera nem ilude os outros, por meio de aparições, falas ou envio de sinais, quando se está acordado ou em sonhos” (*Re-*

pública, 382e-383a)¹. Neste sentido, vale ressaltar que a fundação filosófica da *polis* não pode descurar e se eximir da questão teológica, pois os valores verdadeiros e virtuosos que orientam, estabelecem e preservam a harmonia e a felicidade sociais são valores que possuem uma fundamentação teológica. Sendo assim, cabe primeiramente ao filósofo purificar a teologia dos excessos e das fantasias poéticas que oferecem apenas imitações e aparências de virtudes. Isto significa que a educação poética não torna virtuosos os jovens e, por essa razão, a poesia não deve ser usada na educação dos jovens “se queremos que os nossos guardiões sejam tementes aos deuses e semelhantes a eles, na máxima medida em que isso for possível ao ser humano” (*República*, II, 383c). Temer adequadamente aos deuses e se assemelhar comedidamente a eles levam inevitavelmente à prática sábia, justa e feliz, da boa cidadania que, por isso, também tem em sua formação um significativo elemento teológico cuja observação traz, portanto, expressivos e imensuráveis benefícios à *polis*. Quanto a isso, a impiedade da poesia é um grande e tradicional obstáculo para a realização da boa cidadania porque ela, em algumas situações, figura os seus deuses suscetíveis a metamorfoses e os seus heróis arrebatados pela *hýbris* e impiedade.

A poesia é destituída do Ser e da sua luz que revela a verdade a partir da qual as leis da *polis* devem ser promulgadas e guardadas. A poesia não se constitui como ontologia em razão do seu caráter mimético, que é o oposto do caráter dialético da filosofia. A mimese não nos entrega o Ser que nos orienta no entendimento e na prática virtuosa da justiça, visto que o poeta é um artífice que se encontra três pontos afastado da ideia, da realidade, da verdade. Contemplando a ideia – aquilo que é sem artífice e que não pode ser feito porque já existe desde sempre em sua unidade autoidêntica – o poeta apenas a imita para fazer as suas obras, que são só imagens que representam fantasmas, aquilo que não existe no sentido inteligível. E, por isso, a poesia mimética mantém a alma numa das suas partes inferiores, desmedida, impulsiva e afastada da sua parte temperante, justa e racional que se aproxima, assemelha-se e se une ao Ser e à verdade ontológica. Quanto a isso, e reforçando a necessidade de recusar em absoluto a mimese poética a fim de fundar uma cidade boa, sábia, justa e feliz, Platão expõe o seu juízo rigoroso acerca da poesia mimética, cujas obras se lhe afiguram “ser a destruição da inteligência dos ouvintes, de

1 Para a teologia filosófica platônica, Deus não pode estar presente na variação das suas formas ou quando ele muda o seu aspecto, pois a alteração significa tanto a perda de forma quanto a perda de unidade que caracterizam a autoidentidade pura, imutável e eterna da verdadeira divindade. Para Platão, Deus “é um Ser simples e o menos capaz de todos de sair da sua própria forma” (*República*, II, 380d). O que é melhor é o menos sujeito a metamorfoses que, neste caso, em vez de um poder, representam uma fraqueza e, por isso, se porventura Deus sair da sua forma ele se transforma em algo inferior, pior e mais feio, visto que se alterar equivale a mentir, enganar, imitar e fazer o mal (*República*, II, 381c-382a). Portanto, atribuir a capacidade de metamorfoses aos deuses dissolvendo sua unidade causal primordial, como o faz a poesia, representa uma impiedade, pois a perda de forma é antes a característica da monstruosidade. Na teologia poética, afinal, as divindades serão assinaladas pela monstruosidade.

quantos não tiverem como antídoto o conhecimento da sua verdadeira natureza” (*República*, X, 595b)²

O homem poético, sempre em desacordo consigo mesmo, é só uma imitação do homem. A poesia tem a sua materialidade na alma irascível que ela eleva à soberania psicológica juntamente com suas paixões e fantasias inadequadas a um bom governo, e é assim que ela instaura um desacordo dentro do homem, porque, anárquica e afastada da razão, a poesia mimética aprisiona e apenas defronta o indivíduo com as suas trevas fantasmáticas que lhe ocultam e bloqueiam o acesso dialético à sua essência e identidade inteligível que correspondem às suas mais elevadas possibilidades epistêmicas, éticas e ontológicas, que são portadoras do seu maior prazer e felicidade. E o mais feliz, que tem autodomínio e é amigo de si mesmo, é quem deve governar, visto que a felicidade consiste no acolhimento jubiloso, em sua alma, da verdade, do justo, do belo e do bom, e, simultaneamente, na recusa, no ódio e no rechaço da mentira, da falsidade, da desonestidade e da injustiça. Apresentando-se despossuída da verdade inteligível e da felicidade que a esta acompanha, a poesia nos mantém nas paixões da nossa infância e não nos auxilia, assim, no maior dos nossos combates, aquele que consiste em nos tornarmos bons ou maus (*República*, X, 608b-c). Travar esse combate, que não temos o direito de recusar se pretendemos viver a existência pura em conformidade com o princípio do melhor, consiste em buscar sua identidade e unidade intelectuais suportando, sem desviar o olhar da sua forma, todos os bens e todos os males, seguindo sempre o caminho para o alto e sempre praticando a justiça com sabedoria. Sem a sabedoria não é possível a prática virtuosa da justiça, e a felicidade é, primeiramente e ultimamente, a prática virtuosa e constante da justiça com sabedoria (*República*, X, 621c-d). Por isso é que o filósofo, vivendo uma existência pós-política que lhe foi propiciada pela ciência da ideia do Bem, é o mais feliz, e exatamente porque ele é o mais feliz que ele deve ser o governante da *polis*.

Portanto, tendo sido corajoso, moderado e firme no longo e exigente aprendizado da dialética, o filósofo se torna então a sua própria alma contemplando o Ser que a tudo ilumina. Após ter visto o Bem em si em todo o seu esplendor divino, o filósofo tem o poder e o dever de usá-lo como paradigma para ordenar e purificar a *polis* e os cidadãos. Deste modo, por amor à cidade, o filósofo estará pronto para governar, não por vaidade, mas porque é necessário. Ao final, depois de ter formado os guardiões que o sucederão no bom governo, o filósofo irá se retirar para habitar

2 A esse juízo, acrescentamos a seguinte advertência referente à administração da cidade e à educação humana: “Se, porém, acolheres a Musa apazível na lírica ou na epopeia, governarão a tua cidade o prazer e a dor, em lugar da lei e do princípio que a comunidade considere, em todas as circunstâncias, o melhor” (*República*, X, 607a-b). Se a Musa poética deve ser expulsa da *polis*, porque ela não serve, tanto à fundação e preservação de uma cidade boa e reta quanto ao cuidado da alma individual dos cidadãos, a Musa filosófica, por sua vez, sobrelevada à política, deve governar, pois ela conhece e realiza o melhor princípio tanto na cidade quanto na alma individual

nas Ilhas dos Bem-Aventurados. Então a cidade irá erigir-lhe monumentos e sacrifícios públicos, pois ele alcançou a qualidade de divindade (*República*, VII, 540a-c). A dialética precisa ser assumida e vivida como um exercício de escultura de si mesmo, e, assim, ao enformar cientificamente a escultura, o filósofo alcança a condição de uma nova divindade cuja estátua deve estar num lugar acessível a todos que lhe devem render cultos e sacrifícios. A dialética cria um novo ídolo e a partir daí a idolatria, fundamentada em termos metafísico e ético, adentra a política e se torna indispensável para a realização de um bom governo capaz de proporcionar prazeres reais e puros, virtuosos e sábios, em conformidade com a justiça, a felicidade e o Bem, que é o melhor revelado como princípio de tudo e que se situa divinamente muito além de qualquer hipótese e até mesmo das essências.



CAPÍTULO 7

A POSSIBILIDADE DE UMA POETIZAÇÃO DA CIVILIZAÇÃO

No entanto, há ainda algo mais para dizer acerca da fundamentação metafísica e ética da cidade, da sociedade e da civilização. Platão privilegiou e nos falou somente da natureza filosófica dessa fundamentação. Com efeito, para ele é exclusivamente a visão dialética da Ideia do Bem que proporciona ao filósofo a condição e a tarefa de fundar e de governar a *polis*, posto que essa Ideia lhe doa a sabedoria dos valores mais adequados para o bom direcionamento da sociedade rumo à virtude e à felicidade. Todavia, não é absolutamente impossível concebermos e praticarmos a natureza poética da fundamentação metafísica e ética da cidade, da sociedade e da civilização. É Dante Alighieri que, contrapondo-se às consequências civilizatórias do platonismo, nos permite pensar as condições nas quais a poesia se apresenta como um caminho metafísico e ético de renovação possível da nossa civilização. O poeta florentino nos concede o benefício de indagarmos como seriam a cidade e a sociedade poéticas ou fundadas, governadas ou orientadas segundo os valores civilizatórios nela germinados, cultivados e promovidos pela poesia. Se a mera visão científica da Ideia do Bem se traduz numa instauração saudável de uma civilização, como conceber a civilização que pode ser fundada e vivificada pelo poeta, que contemplou o próprio Deus e que teve a experiência da Suprema Beatífica Visão? Se a cidade, a sociedade e a civilização platônicas se fundam em elevados valores concedidos pela simples visão da Ideia do Bem, qual a altura, a profundidade e a força dos valores que a visão de Deus doou ao poeta? Enquanto guardião e mensageiro desses valores, o poeta é potencialmente e indefinidamente o fundador e o guia de uma outra civilização, de uma outra sociedade, de uma outra cidade. Mas como o poeta experimentou, para além da simples Ideia, a beatitude suprema dessa Visão maximamente dadivosa?

Essa beatitude suprema vivida pelo poeta não teria acontecido sem a caridade e o auxílio de Maria, a Rainha do Céu, “virgem mãe, filha de Teu filho, humilde e superior a toda criatura” (ALIGHIERI, 1979, p. 325), humildade com a qual ela combate o orgulho prometeico da humanidade. Sem a mulher não é possível acontecer a poetização renovadora da civilização. Por causa dela, mulher e abrigo, “se enobreceu tanto a natureza humana que o Criador não desdenhou tomar a forma de criatura”. E em oração a ela, Dante declara: “No Céu, és a meridiana luz da caridade; na Terra, a fonte viva da esperança para a frágil humanidade” (ALIGHIERI, 1979, p. 325). Isto é, a esperança escolheu a mulher como o seu lar e abrigo. E, auxiliado por São Bernardo de Claraval, o poeta prossegue em sua oração: “Este mortal que do mais baixo desvão do mundo subiu a esta altura, observando, passo a passo, os degraus da vida espiritual, de ti suplica a graça de receber virtude suficiente para, com os olhos, elevar-se à Suma Virtude” (ALIGHIERI, 1979, p. 325). E assim aconteceu:

E eu, que me aproximava do Termo de Todos os Desejos, sentia cessar em mim – nem de outro modo poderia ser – o ardor de todos os desejos (...). Depurada que ia sendo, minha vista penetrava cada vez mais os raios da Luz Altíssima que por si mesma existe, verdadeira. A partir daquele instante, tudo quanto me foi dado ver resultou superior a qualquer possibilidade de ser descrito pela voz humana e de ser reavivado pela memória (ALIGHIERI, 1979, p. 325).

E vivendo o arrebatamento dessa experiência o poeta só pôde rogar para que ele pudesse guardá-la e transmiti-la às futuras gerações, assim conservando a experiência humana da Divindade que nos liberta de todos os desejos, pondo em seu lugar a esperança que tem casa e abrigo na mulher.

Ó Suprema Luz, que tanto sobrepujas o entendimento humano! fazes com que o meu próprio entendimento recorde agora como foi que a ele Te revelaste. Sublima bem alto a minha voz, para que ao menos uma centelha da Tua glória eu possa legar às gerações futuras, pois ainda que um mínimo de lembranças me seja concedido, será suficiente para que os pósteros entendam melhor a Tua vitória, em meus versos celebrada! (...). Recordo-me, sim, que ao fixá-lo ganhei fortaleza tal que meus olhos, alfim, devassaram a Deus – a Suprema Perfeição! Por Ti mesma auxiliado, ó Graça Altíssima, ousei fixar com meus olhos mortais a Luz Eterna, e ali fruí o divinal milagre! (...). Internado em tão ardente foco, vi unido pelo amor em um ser único tudo quanto contém o universo (ALIGHIERI, 1979, p. 325-6).

Essa visão é igualmente uma integração entre o poeta e o universo. A partir da fruição desse milagre, o poeta restitui em seus versos o elo primordial e espiritual entre a humanidade e o cosmo. Se o poeta vê o que ultrapassa o entendimento ele se eleva mais e vai além do filósofo. Por esse motivo, contrariamente à concepção platônica do processo civilizatório, a civilização da qual o poeta é o mensageiro não pode ser compreendida, aceita e vivida através do entendimento. Essa outra civilização pressupõe que o poeta recorde algo que está para além do seu entendimento e, neste sentido, ela existe como possibilidade na voz do poeta sublimada pelo Alto.

De qualquer forma, Dante Alighieri nos mostra por que podemos pensar na poesia como a portadora de sementes de renovação metafísica e ética da nossa civilização. Através de Dante Alighieri podemos igualmente pensar a poesia como atividade de recuperação de valores espirituais e morais e, portanto, como atividade civilizatória continuamente fundante e iluminadora. Temos assim a possibilidade sempre presente de uma poetização transformadora da nossa civilização.

7.1 POESIA, SOCIEDADE E CIVILIZAÇÃO

Para Platão, como vimos, a poesia não tem qualidades pedagógicas e éticas que sirvam para a formação do bom cidadão da República ideal essencialmente filosófica. Já Dom Quixote que não é, como Platão, homem de razão, e sim é homem de aventura, valoriza a poesia e, por considerá-la guardiã das virtudes, não vê nela

nenhum perigo pedagógico e civilizatório. Pelo contrário, como veremos, para Dom Quixote a poesia tem uma função pedagógica e ética, e se apresenta, portanto, como uma atividade de configuração humana e social que seria imprudente desprezar. Mas introduzimos a exposição da visão quixotesca de poesia com o seguinte conjunto de questões: o que Dom Quixote fala sobre a poesia é suficiente para duvidarmos da sua reconhecida loucura? A poesia é um caminho para a lucidez ou é ela acessível à loucura? Ela é outra forma de consciência? Enfim, para se alcançar a real importância moral e civilizatória da poesia é preciso sair fora da razão?

Estando a caminho, Dom Quixote e Sancho Pança encontram um cavaleiro fidalgo chamado Dom Diogo de Miranda, a quem Dom Quixote se apresenta como cavaleiro, dizendo:

Saí da minha pátria, empenhei a minha fazenda, deixei os meus regalos e entreguei-me nos braços da fortuna, que me levasse aonde fosse servida. Quis ressuscitar a já morta cavalaria andante, e há muitos dias que, tropeçando, caindo, despenhando-me aqui, levantando-me acolá, cumpro, em grande parte, o meu desejo, socorrendo viúvas, amparando donzelas e favorecendo casadas, órfãos e pupilas, ofício próprio e natural de cavaleiro andante (...). Finalmente, para tudo resumir em breves palavras, ou numa só, digo que sou Dom Quixote de la Mancha, por outro nome chamado o Cavaleiro da Triste Figura (CERVANTES, 2003, p. 416).

Dom Diogo ficou maravilhado com esta apresentação e bendisse a Deus por ter encontrado um verdadeiro cavaleiro andante que, ali, parecia desfazer a má fama das fantasiosas histórias de cavalarias. Mas, como se nota, a loucura quixotesca não anula a capacidade de desejar e de se orientar por seu desejo que, no caso do cavaleiro andante, levava-o a buscar aventuras que lhe possibilitassem a realização comunitária da justiça. Para Dom Quixote o sentido da sua existência estava em seu desejo de luta em prol da justiça e da esperança. É por meio dessa entrega que ele se compreendia e, sem o seu desejo, a própria realidade lhe revelava um conforto ordinário e insuportável. Ao invés de permanecer lucidamente desfrutando de uma realidade pobre que atrofiava o seu espírito, o da Triste Figura se entregou, desajudadamente, às aventuras do destino. Assim, através da loucura do seu desejo, Dom Quixote substituiu a posse pelo destino e a suposta segurança do comodismo pelos braços da fortuna. Ele se dispôs a servir ao destino. Apesar de tudo, Dom Diogo, que não tinha em casa livros de cavalaria, começou a suspeitar que ele estava diante de um mentecapto. O cavaleiro andante lhe perguntou se ele tinha filhos, ao que Dom Diogo respondeu:

[...] tenho um filho e, se o não tivesse, talvez me julgasse mais ditoso (...). Terá dezoito anos de idade: estive seis em Salamanca, aprendendo a língua latina e a grega, e quando quis que passasse a estudar outras ciências, achei-o tão embebedado na da poesia (se se pode chamar ciência), que não é possível fazer-lhe arrostar a das leis, que eu queria que estudasse, nem a rainha de todas, a teologia (...).

Passa o dia todo a averiguar se disse bem ou mal Homero neste verso da *Ilíada*, se Marcial foi ou não desonesto naquele epigrama, se se hão de entender de uma maneira ou de outra tais e tais versos de Virgílio” (CERVANTES, 2003, p. 418).

Então Dom Diogo revela a Dom Quixote a sua preocupação com a formação do seu filho, sobretudo porque este se encontrava absorto pela poesia. Para o pai, preocupado em assegurar uma boa posição social para o seu filho, um conhecimento que não tinha o estatuto de ciência não era digno de receber tanta atenção e dedicação, principalmente porque, nesse momento, a poesia não gozava da mesma aceitação e valorização sociais observadas na ciência das leis e na teologia. No entanto, para Dom Quixote a entrega dedicada e apaixonada à poesia proporcionava a realização de algo muito semelhante àquilo que ele mesmo buscava com as aventuras da cavalaria andante. Isto significa que, ao menos em termos quixotescos, a poesia tem alguma coisa das aventuras daquele que se dispõe a guardar e a promover as virtudes. É por essa razão que Dom Quixote responde:

Os filhos, senhor (...) são pedaços das entranhas de seus pais, e sejam bons ou maus, sempre se lhes há de querer como às almas que nos dão vida; aos pais cumpre encaminhá-los desde pequenos pela senda da virtude, da boa criação e dos bons e cristãos costumes (...); e em quanto a forçá-los que estudem esta ou aquela ciência não o tenho por acertado, ainda que o persuadir-lho não será danoso; e quando não se tem de estudar para *pane lucrando*, sendo o estudante tão venturoso que recebesse do céu pais que lhe deixem haveres, seria eu de parecer que não o impedissem de seguir a ciência para que se inclina, e ainda que a da poesia é menos útil do que deleitosa, não é das que desonram os que a possuem (CERVANTES, 2003, p. 418).

De início, podemos duvidar que essas palavras tão lúcidas e tão bem ordenadas tenham sido ditas por um mentecapto. Porém, é absolutamente surpreendente a associação e a equivalência, estabelecidas por Dom Quixote, entre os filhos e a alma dos pais. Neste caso, os filhos representam a encarnação exterior da alma dos pais que, antes, era interior e desta interioridade dava vida aos pais, inclusive, mantendo-os unidos. De acordo com as palavras de Dom Quixote, podemos pensar que não apenas a alma dos pais se exterioriza nos filhos, mas também que os filhos se interiorizam nos pais. A partir de então os pais devem viver para os seus filhos e cuidar deles como se eles estivessem cuidando das suas próprias almas. É por verem em seus filhos as suas próprias almas que os pais se esforçam para bem educá-los nos caminhos das virtudes, não desistindo e não abandonando, inclusive, o filho mal, porque, mesmo neste, está a alma do pais que, por isso, devem viver também em prol do seu filho mal, que é o filho das suas entranhas. Além disso, revelando uma boa consciência do que é socialmente valorizado, Dom Quixote reconhece que a poesia não proporciona aos seus adeptos e cultivadores condições confortáveis e favoráveis à subsistência social. Contudo, isso não o impede de elogiá-la:

A poesia, no meu entender, senhor fidalgo, é como uma donzela meiga, juvenil e formosíssima, que se desvelam em enriquecer, polir e adornar muitas outras donzelas, que são todas as outras ciências, e todas com ela se hão de autorizar; mas esta donzela não quer ser manuseada, nem arrastada pelas ruas, nem publicada nas esquinas das praças, nem pelos desvãos dos palácios. É feita por uma alquimia de tamanha virtude, que quem souber tratá-la pode mudá-la em ouro puríssimo; não a há de deixar correr quem a tiver por torpes sátiras e desalmados sonetos; não se há de vender de nenhum modo, a não ser em poemas heroicos, em lamentáveis tragédias ou em comédias alegres e artificiosas; não se há de deixar tratar pelos truões, nem pelo vulgo ignorante, incapaz de conhecer nem de estimar os tesouros que nela se encerram. E não penseis, senhor, que chamo aqui vulgo somente à gente plebeia e humilde (...); e assim, quem cuidar a poesia com estes requisitos, terá fama e nome estimado em todas as nações civilizadas do mundo (CERVANTES, 2003, p. 418).

Difícilmente a razão alcançaria a beleza desse elogio que a loucura fez à poesia e, se ela o fizesse, haveria certamente alguma loucura nessa razão, ou, se isto não procede, então o nosso cavaleiro andante não é ininterruptamente desvairado. A profundidade do elogio quixotesco à poesia é, sem dúvida, desconcertante e desafiadora. De início, nos chama a atenção a comparação entre a poesia e a feminilidade e, neste aspecto, o elogio à poesia reflete uma corajosa e respeitosa valorização da feminilidade cujo sentido não se objetiva nos lugares ordinários e cujo comportamento não se mistura aos interesses corriqueiros e mesquinhos. Nessa donzela há uma alquimia virtuosa que abriga valores capazes de proteger a sociedade. Em sua alquimia, ela transforma em ouro o que não pode ser manuseado. Mas ela não expõe e não entrega facilmente o seu ouro puríssimo que enriquece e autoriza as ciências. Contudo, em sua pureza, esse ouro não tem valor e, por isso, se não houver uma dedicação heroica, não se descobrirá o tesouro que nela se oculta. Nesses termos quixotescos, justamente por causa da sua feminilidade, e tal como um ventre, a poesia sempre traz consigo a possibilidade de uma alquimia da sociedade mediante a qual a sociedade se tornaria capaz de valorizar o não-valor do ouro puríssimo, que são as virtudes capazes de orientar, inclusive, as ciências. Separadas dessa feminilidade poética e alquímica, as ciências correm o risco de se enveredar por caminhos nocivos à própria humanidade.

Quanto ao elogio ao poeta, Dom Quixote recorre inicialmente a Ovídio, e afirma que o poeta nos testemunha que “Deus está em nós”. Para ele, o poeta perfeitíssimo é a junção da natureza e da arte, ele é a encarnação desse elo que traduz uma harmonia profunda. E, continuando o seu conselho a Dom Diogo sobre a educação do filho deste, Dom Quixote acrescenta:

Em conclusão, senhor fidalgo, entendo que Vossa Mercê deve deixar seguir seu filho à estrela que o chama (...). Ralhe Vossa Mercê com seu filho, se fizer sátiras que prejudiquem as honras alheias, e castigue-o e rasgue-lhas; mas, se fizer prédicas à moda de Horácio, em que repreenda os vícios em geral, como ele tão elegantemente o fez, louve-o, porque é lícito ao poeta escrever contra a inveja e

dizer nos seus versos mal dos invejosos, e contra os outros vícios, sem designar pessoa alguma (...). Se o poeta for casto nos seus costumes, sê-lo-á também nos seus versos; a pena é a língua da alma: como forem os conceitos que nela se gerarem, assim serão os seus escritos; e quando os reis ou príncipes veem a milagrosa ciência da poesia em sujeitos prudentes, virtuosos e graves, honram-nos, estimam-nos e enriquecem-nos, e ainda os coroam com as folhas da árvore que o raio não ofende, como em sinal de que por ninguém hão de ser ofendidos os que virem com os seus lauréis honrada e adornada a sua fronte (CERVANTES, 2003, p. 419).

Essas palavras se opõem enfaticamente à desqualificação e rejeição platônicas da poesia e dos poetas como aqueles que corrompem os jovens entregando-os a uma tirania sobre si mesmos e impedindo-os de se tornar bons cidadãos na cidade filosófica cuja harmonia ideal é conquistada e mantida através da separação entre pedagogia e ciência, de um lado, e poesia e *eros*, de outro. Essa separação ora se traduz, em boa medida, na oposição entre Platão e Dom Quixote. E se escolhemos, neste momento, apresentá-la é porque acreditamos na possibilidade e na pertinência de uma moralidade pensada e extraída diretamente da própria poesia. Todavia, diante do conflito com o qual ora nos deparamos, a defesa da convergência e do vínculo entre poesia e moralidade exigiu-nos caminharmos num intervalo impreciso delimitado não apenas pela desconfiança na eficiência da razão, mas também pela desconfiança na incoerência da loucura, como se a razão se revelasse, em certo sentido, mais nociva do que a loucura. Mas voltemos ao aconselhamento do cavaleiro andante que se traduz, por fim, num grande elogio ao poeta.

Dom Quixote aconselha o fidalgo que deixe o seu filho se entregar ao cultivo da poesia porque esta enobrece, engrandece e honra, visto que ela exige dos seus praticantes e servidores a pureza de alma que os protege das más ações e dos comportamentos desviantes dos valores morais que bem direcionam a sociedade e a civilização. Para o cavaleiro andante não há a tão nociva associação que Platão afirmou haver entre poesia e *eros* que, na visão do filósofo, afastava a poesia da imortalidade e da verdade, tornando-a indigna e corruptora da alma humana. Ao contrário, conforme Dom Quixote, ao se apresentar disponível para combater os vícios sem denegrir as pessoas, a poesia também se mostra indispensável para a busca e a manutenção da saúde, da harmonia e da felicidade de uma determinada sociedade, que não se estabelece necessariamente dentro da cidade filosófica. Para o nosso cavaleiro andante, a virtude alquímica da poesia é capaz de, por exemplo, extirpar da sociedade o posse, a cobiça e o egoísmo, conduzindo-a à valorização e à prática da abnegação, do altruísmo e do desapego. Nesses termos, a poesia não é em si mesma uma doidice que traz grandes malefícios sociais, mesmo porque os poetas não são os portadores da tirania e da escravidão da alma. Diferentemente do juízo platônico, o juízo quixotesco avalia que o poeta é alguém que possui auto-

domínio, autarquia e circunspeção. Ou seja, o poeta não age de modo precipitado e imprudente, mas antes com solenidade suficiente para não macular e desfazer a sua elevação e nobreza. E por isso, tendo reconhecidos o seu serviço moral e a sua importância pedagógica na sociedade, o poeta é estimado, honrado e coroado de tal modo que ele permanece protegido e acima de qualquer ofensa.

Enfim, nessa reflexão quixotesca que se dá fora da razão, constatamos que a poesia, intimamente associada com a aventura e com o heroísmo, diz respeito a uma luta por justiça e esperança que se faz valorizando e mantendo a honra, a seriedade e as virtudes, pois essa luta é também contra os vícios que desespirtualizam e desorientam a sociedade e o processo civilizatório que se tornaram imprudentes.

CAPÍTULO 8

ARISTÓTELES E O IMPULSO MODERNO DA CIVILIZAÇÃO PROMETEICA

De início, dizemos que, a partir de uma análise do significado geral da ciência aristotélica, da sua constituição e dos seus propósitos últimos, julgamos que ela é consideravelmente antiprometeica, e isto significa que 1) há nela um cultivo e exercício da inteligência que beneficia, protege e fortalece não apenas a razão, mas também a existência e o ser do homem que se compreende como parte e cuidador do cosmo; além disso, considerando a sua natureza teleológica, contemplativa e imitativa, a ciência aristotélica 2) se apresenta como uma referência teórica que pode ser usada para a elaboração de uma ética cósmica que não seria completa sem a devida consciência do estatuto ontológico e teológico do próprio cosmo. Como complemento, essa ciência teleológica 3) se constitui como uma fundamentação metafísica e teológica do geocentrismo e, com isto, podemos dizer que, se desde a modernidade o geocentrismo deixou de existir cientificamente, no entanto, em termos metafísicos e teológicos, ele não foi superado. E precisamos reconhecer isto urgentemente. E a poesia nos ajuda nesse reconhecimento que é em si mesmo tão ético, pois, ao nos mostrar o elo entre o Bem e o Belo, o Prazer e a Felicidade, a Inteligência e a Vida, a ciência aristotélica, cultivando em si mesma temas que são tão caros à grande poesia, 4) olha para esta como uma auxiliar ilustre e importante da metafísica e da teologia. A modernidade irá romper com essa ciência cosmo-anropológica através, sobretudo, da intensa e integral cientificização que quantificou e homogeneizou o cosmo tornando-o, praticamente, ora um Grande Objeto ora um Reservatório a ser exaustivamente explorado, um Reservatório cheio de ofertas e de promessas nocivamente utópicas de satisfação, de enriquecimento, de bem-estar, de segurança e de uma vida futura equilibrada e feliz. Como veremos, essa cientificização moderna acelerou o impulso pós-civilizatório porque ela separou e contrapôs o cósmico e o antropológico identificando este como uma espécie de agente nadificador do cosmo. Então, desde a modernidade e sob o ponto de vista prometeico, o antropológico se estabelece, se identifica e só se compreende como o filho e o servo de uma gigantesca Operação que se apresenta como nadificação científica do cosmo. Foi essa nadificação civilizatória que nos retirou o geocentrismo deixando em seu lugar um niilismo gigante.

Em seu momento moderno o processo de realização da pós-civilização ganha um impulso e aceleração intensamente utópicos, triunfantes e grandemente irreversíveis. Com isto, podemos dizer que, com o impulso moderno, a pós-civilização afinal se revela como uma espécie de história do fim, sobretudo, porque a modernidade tornou possível, inadvertidamente, a fabricação científica do mal através da construção e prática de uma ciência intervencionista e transformadora da matéria e da realidade sensível. E, como bem afirmou Rousseau, o que sai das mãos do

homem é a própria degeneração como fonte do mal. Nesses termos, se desde o impulso moderno a ciência é igualmente marcada pelo estigma da produção do mal, então é a própria ciência que, em seu desenvolvimento e complexificação, se tornou a portadora da história do fim. Esta história surgiu como um começo que ainda continua e que trouxe consigo uma proposta de renovação radical da compreensão da ciência que se configurou como uma ruptura drástica e decisiva com a ciência aristotélica. Nesse contexto, consideramos que o impulso moderno iniciou a história do fim quando Francis Bacon, ansiando construir “no intelecto humano as fundações de um templo sagrado à imagem do mundo” (BACON, 2014, p. 101), afirmou: “Precisamos de um novo começo”, de uma *Instauratio Magna* que exige, desde o início, “deixar de lado todas as ciências e todos os autores” (BACON, 2014, p. 103) para que, nessa absoluta ausência de pressupostos e de julgamentos, podermos “começar a partir de Deus (...), que é o autor do bem e o Pai das luzes” (BACON, 2014, p. 88). Essa *Instauratio* tem uma primeira parte destrutiva constituída por três refutações: “a refutação da *Razão Humana Nativa* deixada a si mesma, a refutação das *Demonstrações* e a refutação das *Teorias* ou das filosofias recebidas e doutrinas comumente aceitas” (BACON, 2014, p. 98). Como se percebe, Aristóteles devia ser refutado, mas por quê?

Aristóteles empreende, fundamentalmente, uma investigação acerca da existência possível de uma realidade além das realidades particulares e sensíveis. Nesses termos, a sua ciência deverá ser, em última instância e por excelência, uma ciência da existência de uma substância separada que se encontra além das substâncias deste mundo. Sua investigação se fundamenta e se justifica em relação a uma *outra* substância que é por si separada, pois, afinal, conforme indaga Aristóteles, “como poderia haver uma ordem se não existisse um ser eterno, separado e imutável?” (*Met.*, K 2, 1060 a 25). Para a ciência aristotélica é incontestável a existência de uma ordem cósmica que pode ser demonstrada em termos metafísicos e teológicos. E essa ordenação tem uma explicação teleológica.

Em Aristóteles é importante destacarmos a associação entre ciência e finalidade. A finalidade é, em última análise, não apenas aquilo que torna científica certa atividade de conhecimento, mas também é aquilo que eleva e permite à ciência alcançar sua máxima cognoscibilidade. A finalidade liberta a ciência de toda prática e utilidade materiais e concretas que a mantém presa, pequena e submissa à apresentação de resultados que, em Bacon, substituem os fins. A ciência baconiana é uma atividade prática que se justifica como uma ciência de resultados cujo progresso se revela e se legitima com a renovação indefinida dos efeitos artificiais que ela é capaz de produzir através da sua operatividade e manuseabilidade transformadora da

matéria. Ao passo que, em Aristóteles, a finalidade revela e nos insere numa dimensão qualitativa e hierárquica e, com isto, ela permite que a ciência ouse voos que o Lorde qualifica de heréticos e, por isso, ele diz que “nós não precisamos dar asas ao entendimento dos homens, mas sim chumbo e pesos” (BACON, 2014, p. 93). O voo consiste em alcançar e viver a liberdade e a felicidade prometidas pela finalidade. Neste sentido, ao ter proposto e executado a substituição dos fins pelos resultados, Bacon desistiu, de certa forma, de uma ciência elevada daquilo que é maximamente cognoscível e, sendo assim, ele realizou e praticou um apequenamento da ciência. Isto significa que a cientificidade elaborada pelo Lorde é apenas uma propriedade da ciência elevada aristotélica, pois, somente esta, considerada em sua orientação e limites definidos em termos metafísicos e teológicos, é capaz de nos mostrar o bem e de nos proteger do mal despertado pela operatividade material da ciência baconiana. Já para Aristóteles a ciência cujo fim é o próprio saber independente de toda utilidade, e livre da apresentação de resultados que a justificariam, é a que de modo mais excelente se constitui como ciência das causas e dos princípios. Quanto a isto, argumenta Aristóteles:

Ademais, o saber e o conhecer cujo fim é o próprio saber e o próprio conhecer encontram-se sobretudo na ciência do que é maximamente cognoscível. De fato, quem deseja a ciência por si mesma deseja acima de tudo a que é ciência em máximo grau, e esta é a ciência do que é maximamente cognoscível. Ora, maximamente cognoscíveis são os primeiros princípios e as causas (...). E a mais elevada das ciências, a que mais autoridade tem sobre as dependentes é a que conhece o fim para o qual é feita cada coisa; e o fim em todas as coisas é o bem e, de modo geral, em toda a natureza o fim é o sumo bem (*Met.*, A 2, 982a 30 – 982b 5).

A ciência livre e superior só pode ser a ciência do que é maximamente cognoscível. E só assim ela pode beneficiar verdadeiramente e proteger a humanidade. Os primeiros princípios e as causas – que são precisamente o maximamente cognoscível – só podem ser alcançados por uma ciência do saber que se torna fim para si mesmo e que não tem outra finalidade. Em um outro sentido, podemos pensar essa ciência como a ciência da finalidade, pois, evidentemente, o conhecimento dos primeiros princípios e das causas se desdobra no conhecimento do fim. E o fim é ou o bem em todas as coisas ou o sumo bem na natureza. Orientando-se pela finalidade qualitativa, a ciência elevada e livre traz o bem para a humanidade e evidencia a presença do sumo bem *na* natureza. Nesses termos, essa ciência alcança o maximamente cognoscível porque, em última instância, ela revela, nas coisas e na natureza, a presença e a influência do bem, que é precisamente o que há nelas de admirável. A finalidade é admirável, e é por isto que ela provoca e inicia o filosofar que deseja a liberdade e a superioridade científicas que são oferecidas pelo conhecimento do bem. Como se percebe, Aristóteles nos apresenta uma ciência que só se realiza como

investigação do elo entre a finalidade e o bem entendido como superação segura e última do não saber.

A ciência que é fim para si mesma é tão elevada que ela só pode ser possuída, de modo próprio e adequado, pela divindade. Não cabe ao homem a posse de uma ciência divina, “a mais digna de honra”. Isto é, a natureza da investigação que é, por excelência, pertinente a esta ciência diferencia e separa, ultimamente, Deus e os homens, de tal modo que a vivência e o cultivo adequados desta ciência dão ao homem a consciência de que ele não pode ser para si mesmo o seu próprio Deus. Acerca dessa ciência divina, eis o que diz Aristóteles:

Mas uma ciência só pode ser divina nos dois sentidos seguintes: a) ou porque ela é ciência que Deus possui em grau supremo, b) ou porque ela tem por objeto as coisas divinas. Ora, só a sapiência possui essas duas características. De fato, é convicção comum a todos que Deus seja uma causa e um princípio, e, também, que Deus, exclusivamente ou em sumo grau, tenha esse tipo de ciência. Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior (*Met.*, A 2, 983a 5-10).

Aristóteles pensa uma ciência livre e superior cuja finalidade consiste na compreensão do modo como Deus tem ciência de si mesmo. Trata-se de uma ciência que não pode ser feita desvinculada dessa sua finalidade, que é a de saber como o Bem é um puro saber de si. Nas atividades sem ciência desse puro saber de si o Bem ainda permanece oculto e desconhecido. Neste sentido, a ciência baconiana se faz e se apresenta como progresso ao perpetuar o ocultamento e o desconhecimento da realidade desse saber puro pelo qual o Bem se manifesta. Em sua pureza, este é um saber simplesmente e teologicamente contemplativo que devemos apenas imitar com admiração e verecúndia ao invés de distorcê-lo por meio das nossas intervenções e fabricação sempre renovada de descobertas e de resultados práticos e úteis. Isto significaria aprisionar e reduzir o Bem ao nosso bem-estar e, neste gesto ímpio e idólatra, terminaríamos por substituí-lo pela satisfação das nossas necessidades.

“Portanto, é preciso adquirir a ciência das causas primeiras”, afirma Aristóteles, que complementa:

Com efeito, dizemos conhecer algo quando pensamos conhecer a causa primeira. Ora, as causas são entendidas em quatro diferentes sentidos. 1) Num primeiro sentido, dizemos que causa é a substância ou essência. De fato, o porquê das coisas se reduz, em última análise, à forma e o primeiro porquê é, justamente, uma causa e um princípio; 2) num segundo sentido, dizemos que a causa é a matéria e o substrato; 3) num terceiro sentido, dizemos que causa é o princípio do movimento; 4) num quarto sentido, dizemos que causa é o oposto do último sentido, ou seja, é o fim e o bem: de fato, este é o fim da geração e de todo movimento (*Met.*, A 3, 983a 25-30).

Aristóteles atribui um estatuto metafísico às causas que, em conjunto, nos dão o ser das coisas. Através da investigação da causalidade o que obtemos é a iluminação científica do ser das coisas que acontece exatamente quando alcançamos o bem que justifica e que põe fim à investigação. Já Francis Bacon vai mudar a natureza das causas assim como o sentido e a dinâmica da investigação.

Criticando a natureza contemplativa e meramente imitativa da ciência aristotélica, que não se justificava por descobertas marcadas pela utilidade, Bacon propôs uma ciência operativa capaz de intervir experimentalmente na natureza e também manipular e transformar materialmente os corpos com o objetivo caritativo de trazer o bem para a raça humana. Portanto, a ciência baconiana deveria se traduzir em poder sobre a natureza a fim de assegurar à humanidade bem-estar, conforto e felicidade. Com efeito, o Lorde afirma que “a tarefa e o propósito do Poder humano é gerar e sobrepor sobre determinado corpo uma nova natureza ou novas naturezas” (BACON, 2014, p. 111) e, assim, “dentro dos limites do possível”, difíceis de definir e mais ainda de respeitar, o poder humano consiste na liberdade científica de manipular e transformar a natureza dos corpos. A ciência baconiana justifica e legitima a rejeição da naturalidade dos corpos como se esta naturalidade não fosse a única e a melhor realidade dos corpos. O exercício científico do poder humano voltado para o domínio e o controle outorga aos corpos uma natureza artificial que pretende ser superior devido à sua capacidade de melhor satisfazer às necessidades humanas. Mas, para que o exercício do poder humano possa ser maximamente potencializado, era preciso reescrever e modernizar a teoria das quatro causas de Aristóteles.

Em Bacon, a descoberta da forma responsável pela verdadeira diferença dos corpos tornava possível a intervenção e a manipulação, mas, antes disso, era preciso descobrir, em toda geração e movimento, o “*processo oculto* e contínuo que vai da causa Eficiente manifesta e da matéria observável até a Forma obtida; e, do mesmo modo, a descoberta da estrutura latente dos corpos em repouso e não em movimento” (BACON, 2014, p. 111). Ao valorizar a operatividade e a descoberta, ao invés da contemplação e da imitação puramente teóricas, Bacon rejeita como inútil a causa final aristotélica afirmando que ela distorce as ciências. Assim ele desfaz o elo aristotélico entre ciência e finalidade. Este gesto baconiano representa uma ruptura na história das ciências que traz consigo grandes e ameaçadoras consequências que modernizaram o nosso processo civilizatório.

De modo coerente e moderno, Bacon rejeitou, de início, aquilo que, na teoria aristotélica das quatro causas, não podia ser descoberto e, com isto, continuava afirmando a existência de uma realidade científica que transcendia e não se submetia

aos limites, ao controle e ao poder manipulador da ciência baconiana. Então renovando a teoria das quatro causas, o Lorde associou às causas eficiente e material, para torná-las menos inúteis e menos superficiais, a existência e a atuação de um *processo latente* responsável por nos conduzir à forma. Buscando alcançar uma melhor eficiência da produção científica de efeitos e aperfeiçoando o poder humano, o Lorde assim relaciona as causas, as descobertas e o poder:

E aquele que conhece apenas as causas Eficiente e Material (que são variáveis e funcionam apenas como veículos capazes de carregar formas apenas em algumas coisas) podem fazer novas descobertas em algum material bastante semelhante e antes preparado, mas não chegam a tocar as extremidades profundamente enraizadas das coisas. Mas quem conhece as formas compreende a unidade da natureza em materiais que são muito diferentes uns dos outros. E assim pode descobrir e trazer à luz coisas que nunca foram realizadas e nunca se tornaram existentes nem pelas vicissitudes da natureza, nem pelos esforços experimentais, nem mesmo pelo acaso; coisas improváveis de serem cogitadas pelas mentes dos homens. Por isso, o verdadeiro Pensamento e a livre Operação são resultados da descoberta das Formas (BACON, 2014, p. 112).

As formas dão a diferença que permite a divisão e a separação entre as coisas, inclusive fragmentando-as e, por esse meio, as formas permitem a descoberta e a realização de uma *outra* realidade e de uma *outra* existência que não são dadas na manifestação e no curso ordenados da natureza. Por essa razão, enquanto não alcançarmos o verdadeiro Pensamento e a livre Operação estaremos dentro de um teatro, de um mundo falso e fictício concebido pelo entendimento humano que não conseguiu se libertar dos seus ídolos inatos e adquiridos. Mas, ao se fundamentar na *descoberta das Formas*, a ciência baconiana se faz e se estabelece como *livre Operação*. De acordo com essa manuseabilidade essencial da ciência baconiana, a ação humana adquire uma prescrição e uma justificação científicas.

Por tudo isso nossa declaração sobre o preceito verdadeiro e perfeito da operação é então o seguinte: *ela deve ser certa, livre e favorável, ou tender, à ação*. E o mesmo acontece na descoberta da verdadeira Forma. Pois a forma de uma natureza é de tal modo que, se ela estiver presente, inevitavelmente a natureza dada também estará. Daí, ela está sempre presente quando a natureza também estiver; ela a afirma universalmente e está em sua totalidade. A mesma forma é tal que, quando é retirada, a natureza dada inevitavelmente desaparece. E, portanto, está sempre ausente quando a natureza está ausente, sua ausência implica sempre a ausência daquela natureza e ela só existe naquela natureza (BACON, 2014, p. 113).

A forma torna possível a ação precisamente enquanto aquilo que deve ser alcançado pela própria ação que, nesses termos, poderá operar livremente. E nessa liberdade a ação humana exerce plenamente o seu poder que se torna capaz, inclusive, ou de retirar a forma de uma determinada natureza, fazendo-a desaparecer, ou impedir o desenvolvimento de uma forma e conseqüentemente o surgimento e a existência da sua natureza correspondente.

Procurando se libertar da natureza abstrata da forma aristotélica, Bacon definia a forma como uma lei que se refere e se vincula aos atos puros e individuais responsáveis pela existência, na natureza, dos corpos individuais. “Tal lei em si, juntamente com a investigação, a descoberta e a explicação dessa, é tomada como base tanto do saber como do fazer. Chamamos essa lei e suas *cláusulas* pelo termo Formas” (BACON, 2014, p. 112)¹. A forma associa e unifica o saber e o fazer, a teoria e a prática, a razão e a experiência, tornando possível o desenvolvimento da arte das descobertas e, conseqüentemente, o progresso científico que promete a instauração de um utópico *reino do homem* na Terra. Considerando a pertinência científica desse casamento, “devemos fazer uma análise e separação completa de uma natureza, não pelo fogo, mas com a mente, que é uma espécie de fogo divino” (BACON, 2014, p. 135), a fim de descobrirmos e provocarmos o que está latente.

Além da própria forma, há um *processo latente* que escapa aos sentidos e que está presente na geração e na transformação de um corpo. Esse processo assinala as possibilidades de transformação e de movimento e, por isso, o domínio e a modificação da natureza repousam na descoberta do *processo latente*. Associada a este processo, Bacon fala de uma *estrutura latente* dos corpos que também torna possível o exercício científico do poder humano. A esse respeito, Bacon afirma: “Mas ninguém consegue conferir uma nova natureza a um determinado corpo ou, com sucesso e de forma adequada, transmutá-lo em um novo corpo sem antes possuir um bom conhecimento a respeito da alteração ou transformação de corpos” (2014, p. 116). Neste caso, a ciência deve ser conhecimento da *estrutura latente* e este conhecimento deve estar a serviço da criação artificial de uma nova natureza corpórea. Em outros termos, o porquê do conhecimento baconiano deve se traduzir em resultados práticos e úteis que beneficiem a civilização e reforcem e protejam a superioridade humana diante da natureza e das demais criaturas de tal modo e com tal poder que o homem se veja diferente do cosmo e se constitua como uma espécie de ser acósmico. Ao passo que Aristóteles, já a partir da teoria das quatro causas, busca a superação de todo porquê que assegure ao homem um poder anticósmico.

Com efeito, em Aristóteles, as quatro causas revelam conjuntamente o próprio ser que só pode ser conhecido e imitado, e não possuído, controlado e inadvertidamente transformado. O ser das coisas é aquilo que as explica. O ser das coisas é definido pelo seu porquê e é sobre este que se debruça a ciência que, no entanto, se encaminha para aquilo que não se submete a nenhum porquê. Essa ciência nos mos-

¹ Então permitindo a celebração do casamento eterno, verdadeiro e legítimo entre as faculdades empíricas e racionais, através do qual nos pomos a serviço de Deus, as formas asseguram a eficácia da operação do poder humano. Quanto a isto, diz Bacon: “E o poder humano não pode ser liberado e libertado do curso comum da natureza, nem aberto e elevado a uma nova eficácia e novas formas de operação, exceto pela descoberta e desvelo de tais formas” (2014, p. 137). As formas tornam possíveis a aquisição e o exercício de um poder capaz de se desprender do curso comum da natureza. É neste sentido que Bacon afirma que “todo grande poder depende das formas e é produzido em ordem a partir delas” (2014, p. 158).

tra que tudo aquilo que tem um porquê deseja, sem que talvez o saiba, libertar-se de todo porquê. O que desfruta dessa felicidade suprema é uma Inteligência que, sendo causa do bem e do belo, é não só causa da ordem e da harmonia de todas as coisas, mas também é o princípio sem porquê dos seres.

Aquilo sem nenhum porquê é o puramente teórico no qual a verdade se encontra presente de modo puro e absoluto. O puramente teórico é o eterno que não tem causa e que não é verdadeiro apenas algumas vezes. Nele encontramos o que é primeiro e não precisamos, então, buscar algo além, ao infinito, em nossa investigação das causas dos seres. Alcançar esse fim significa alcançar algo que, de acordo com Aristóteles, “não existe em vista de outra coisa, mas aquilo em vista de que todas as outras coisas existem” (*Met.*, α 2, 994 b 10), pondo fim a um processo infinito de investigação. É porque existe um primeiro princípio inteligível e incausado que podemos compreender a existência individual das outras coisas. Se não fosse assim não haveria a possibilidade da ciência. Ademais, se não houvesse nada de eterno e de imóvel, sequer o devir poderia existir, visto que o que é gerado advém de algo que, por sua vez, não pode ter sido gerado, “dado não ser possível um processo ao infinito e dado ser impossível que algo se gere do não-ser” (*Met.*, B 4, 999b 5). O sem porquê puramente teórico é aquilo para o que tendem e aquilo que termina toda geração e todo movimento. Não existe movimento infinito. “E também não é verdade”, acrescenta Aristóteles, “que tudo esteja às vezes em repouso e às vezes em movimento, e que não exista nada de eterno. De fato, existe algo que sempre move o que está em movimento, e o primeiro movente é, por si, imóvel” (*Met.*, Γ 8, 1012b 30). O primeiro movente, eterno e imóvel, é um puro sem porquê divino que impede o não-ser de existir como condição de fonte da geração e do movimento e como simples presença cósmica. Portanto, a razão que busca a contemplação e a imitação do princípio sem porquê puramente teórico não se traduz numa tendência prática que torna as ações humanas as portadoras de consequências acósmicas. Para se libertar da influência do porquê que separa o cósmico e o antropológico, Aristóteles busca e privilegia uma ciência anterior e mais fundamental do que a ciência baco-niana.

Aristóteles desvela a existência de uma ciência anterior à física e à matemática como a ciência mais excelente e mais apropriada para investigar a realidade do eterno, do imóvel e do separado, e ele chama essa ciência de *filosofia primeira* ou *teologia*, que é a ciência da existência do divino e à qual compete o estudo do *ser enquanto ser* e dos atributos que lhe pertencem *enquanto ser* (*Met.*, E 1, 1025b – 1026a 30). O ser enquanto ser tem muitos significados, mas o primeiro deles é a essência indicativa da substância. Separada das outras categorias, a substância – a essência

e o substrato – é o ser primeiro em virtude do qual os próprios predicados têm ser. Nesses termos, a investigação da substância é o que melhor nos proporcionará uma compreensão do ser enquanto ser. Inicialmente, precisamos destacar que as características que definem de modo privilegiado a substância são a sua separabilidade e a sua determinidade. Além disso, a substância é um princípio e uma causa, a forma pela qual há determinação, ou o porquê das coisas e, neste sentido, a investigação da substância nos permite descobrir porque a coisa é ela mesma. Aqui, busca-se sempre, de acordo com Aristóteles, a causa do pertencimento, isto é, “a razão pela qual alguma coisa pertence a outra” (*Met.*, Z 17, 1041a 10). Agora, se a investigação da substância enquanto forma fundamenta uma ciência do ser da coisa, então, uma ciência que rejeita a substância não alcança as propriedades ontológicas da coisa e, neste último caso, podemos falar de uma ciência que se mantém em estado de potência, rejeitando se tornar ciência em ato, que é verdadeiramente a ciência fecunda e benéfica, a ciência que está acordada e não dormindo, que é vidente ao invés de se recusar a ver, que é, enfim, imaterial, qualitativa, elaborada, ordenada.

Em sua investigação metafísica de uma ciência livre de todo porquê, Aristóteles busca então esclarecer o significado metafísico do ato a fim de compreendermos melhor a própria potência, pois, de acordo com ele, o que é em potência é o que por natureza pode mover outro ou pode ser movido por outro, enquanto que “o ato é o existir de algo, não porém no sentido em que dizemos ser em potência” (*Met.*, Θ 6, 1048a 25-30)². Mas quando as coisas são em potência e quando o são em ato? Referindo-se às coisas que dependem da razão, Aristóteles argumenta que “elas passam do ser em potência ao ser em ato quando são queridas e quando não intervem obstáculos exteriores”, e também quando não houver mais nada que se lhes deva acrescentar, tirar ou mudar. E o Estagirita acrescenta: “As coisas que têm em si o princípio da geração serão em potência por virtude própria, quando não houver impedimentos exteriores” (*Met.*, Θ 7, 1049a 15)³. A potência se refere ao que existe ainda em estado de indeterminação. No entanto, Bacon afirma como cientificamente inútil essa distinção aristotélica entre ato e potência.

Para o Lorde, essa distinção teórica de Aristóteles foi o resultado da influência de ídolos (ilusões) que povoam e contaminam a mente ou o entendimento humano. Esses ídolos que obstaculizam as descobertas, o progresso científico e, em última instância, a própria ciência operativa, podem ser artificiais ou inatos⁴. Esses ídolos

2 Diferenciando ato e potência, Aristóteles afirma: “E o ato está para a potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, que está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos fechados mas tem a visão, e o que é extraído da matéria para a matéria e o que é elaborado para o que não é elaborado. Ao primeiro membro dessas diferentes relações atribui-se a qualificação de ato e ao segundo a de potência” (*Met.*, Θ 6, 1048b).

3 Neste sentido, “o esperma, por exemplo, ainda não é o homem em potência, porque deve ser depositado em outro ser e sofrer uma mudança; ao contrário, quando em virtude do seu próprio princípio já tiver passado tal estágio, então será o homem em potência: no presente estágio ele precisa de outro princípio” (*Met.*, Θ 7, 1049a 15).

4 “Os ídolos artificiais entraram nas mentes dos homens a partir de doutrinas e seitas dos filósofos ou de regras perversas de demonstração. Os ídolos inatos são inerentes à natureza do intelecto em si que, conforme reconhecido, está muito mais

não deixam que aconteça o casamento da mente e do universo e, desse modo, impedindo que a mente humana esteja a serviço de Deus, para lidar com esses ídolos é preciso ter, de acordo com Bacon, o escrúpulo religioso de um exorcista. Trata-se de limpar a mente humana das suas próprias ilusões que a afastam da criação de Deus. Contra esses ídolos da vaidade a única alternativa é tentar tudo de novo e “promover uma Renovação geral das ciências, das artes e de todo conhecimento humano, a partir de fundamentos corretos” (BACON, 2014, p. 18) que seriam alcançados através de um ensino fundamentado nas refutações das filosofias, das provas e da razão humana natural.

Quanto ao teatro dos ídolos⁵, o problema de Aristóteles era que ele, de acordo com o Lorde, orientava-se por uma dialética sofística afastada da realidade e, por isso, o Estagirita “tirava conclusões de antemão e não consultava devidamente a experiência como base de suas decisões e axiomas” e, além disso, “depois de tomar suas decisões de forma arbitrária”, Aristóteles “exibia seu experimento distorcido para conformar-se às suas opiniões, como quem desfila um escravo” (BACON, 2014, p. 64). Portanto, é preciso refutar a dialética inútil do ato e da potência porque ela não passa de um ídolo que aprisiona a mente às suas próprias noções erroneamente elaboradas através de um afastamento dos sentidos experimentalmente orientados. E como alternativa, Bacon propõe a obtenção renovada e circular de causas e axiomas a partir de resultados e experimentos, e de resultados e experimentos a partir de causas e axiomas, com o objetivo de adentrar, transformar e vencer a natureza. Bacon substitui a dialética do ato e da potência pela extração indutiva de axiomas exatamente porque os axiomas, liberando a Operação científica que se justifica pela obtenção de resultados, possibilitam a dissecação, a transformação e a dissolução dos corpos⁶. E isto não é possível na ciência qualitativa aristotélica porque o ato é uma forma anterior imutável para a qual se orienta e confirma a própria transformação da matéria potencial. Precisamos então avançar um pouco mais nesse ponto da teoria aristotélica e entender como ela está a serviço de uma ciência verdadeiramente livre.

propenso a erros do que os sentidos. Pois, independentemente de quanto os homens vangloriem-se e mergulhem na admiração e quase veneração da mente humana, é quase certo que, assim como um espelho irregular altera os raios das coisas em sua boa forma e imagem, a mente também o faz quando é afetada por coisas por meio dos sentidos, ela não os preserva fielmente, mas insere e mistura a sua própria natureza com a natureza das coisas à medida que ela forma e elabora suas próprias noções” (BACON, 2014, p. 31).

5 A respeito desse teatro que Aristóteles tanto herdava quanto continuava, Bacon diz que ele é constituído por “ilusões que construíram sua morada na mente dos homens a partir dos dogmas de várias filosofias diferentes e até mesmo das errôneas regras de demonstração” (2014, p. 55). São assim os *ídolos do teatro*, “pois todas as filosofias que os homens aprenderam ou desenvolveram são, em nossa opinião, como uma variedade de peças teatrais produzidas e executadas que criam mundos falsos e fictícios” (BACON, 2014, p. 55).

6 Instrumentos importantes da Grande Renovação baconiana, os axiomas restauram a relação da mente com a natureza, possibilitando, com isto, o progresso de uma ciência baseada na produção renovada de descobertas que devem gerar, por sua vez, a renovação dos experimentos que usam e controlam os sentidos. Os axiomas são indutivamente elaborados, pois eles devem ser extraídos “de forma gradual, passo a passo, para que se obtenha os mais gerais apenas no final” (BACON, 2014, p. 30). Ao funcionar como exorcismo, os axiomas limpam e equilibram o intelecto e, neste sentido, eles funcionam como uma luz que dissipa a escuridão das profundezas da natureza. Mas, julgamos importante ressaltar que, ao instrumentalizar os axiomas, Bacon está em busca da esperança como se esta fosse a sua última conquista necessária para a construção utópica do seu reino científico, visto que ele confessa que “quando esses axiomas entram em uso, então, finalmente, veremos surgir uma verdadeira e bem fundamentada esperança” (BACON, 2014, p.94).

O ato e a potência se diferenciam também quanto à relação de anterioridade. Segundo a noção e o conhecimento, o ato é anterior à potência entendida como “princípio de mudança em outro ou na mesma coisa enquanto outra”, pois, nesses termos, a existência em potência é o que tem que passar ao ato. Também num sentido temporal, o ato é anterior à potência quando, de acordo com Aristóteles, “o ser em ato é considerado especificamente idêntico a outro ser em potência da mesma espécie” (*Met.*, Θ 8, 1049b 15-20). De antemão, precisamos ressaltar que “o ser em ato deriva do ser em potência sempre por obra de outro ser já em ato (...), em suma, existe sempre um movente que precede, e o movente já deve ser em ato” (*Met.*, Θ 8, 1049b 25).

Mas o ato também é anterior pela substância. Em primeiro lugar, porque as coisas que na ordem da geração são últimas, na ordem da forma e da substância são primeiras: por exemplo, o adulto é antes da criança e o homem é antes do espermatozoide: de fato, um já possui a forma em ato, enquanto o outro não. Em segundo lugar, é anterior porque tudo o que advém procede na direção de um princípio, ou seja, na direção de um fim. De fato, o fim constitui um princípio e o devir ocorre em função do fim. E o fim é o ato e graças a ele se adquire também a potência (*Met.*, Θ 8, 1050a – 1050a 10).

Porque ele pertence à ordem da forma e da substância, o ato é anterior à geração que, de modo progressivo e qualitativo, deverá chegar a ele ou revelá-lo. Ao mesmo tempo que o ato está na geração sem ser transformado por ela, ele é o que estimula e explica a transformação que ocorre a partir da geração. Nesses termos, o ato é da ordem do princípio e do fim. O ato nos mostra que o fim tem a realidade e a atividade de um princípio que é sempre ato, e isto significa que o fim é fonte originária de fertilidade, de possibilidade e de realidade. E é nesses termos que podemos chamar o ato, de modo mais apropriado, de Movente primeiro eterno, e “o que é Primeiro e plenamente em ato é Causa de tudo” (*Met.*, Λ 5, 1071a 35). Ao rejeitar toda finalidade metafísica e teológica, a ciência baconiana substitui a atividade do princípio por uma operacionalidade técnica e instrumental e, assim, ela perde o que é primeiro e se prende ao que é último.

A potência também rege as realidades corruptíveis constituídas pela presença dos contrários ou da possibilidade de ser e de não ser, ao passo que as coisas eternas, que são em ato, são incorruptíveis em sentido absoluto⁷. Assim, tendo mencionado a incorruptibilidade da substância, podemos falar então dos entes ou dos seres necessários. Os seres necessários, que são primeiros, não podem existir em potência; “de fato, se eles não existissem, nada existiria” (*Met.*, Θ 8, 1050b 20). Na ordem da necessidade, até o movimento eterno é ato e não em potência. Livre da corruptibilidade

⁷ Sobre a associação entre potência e contrariedade, Aristóteles afirma: “Tudo o que é dito em potência é potencialmente ambos os contrários: por exemplo, aquele de quem se diz que pode ser sadio é o mesmo sujeito que também pode ser enfermo, e ele tem potência de ser sadio e enfermo ao mesmo tempo (...). A potência dos contrários, portanto, existe ao mesmo tempo na mesma coisa, enquanto não é possível que os próprios contrários existam juntos. E também é impossível que atos opostos existam juntos: por exemplo, o ser sadio e o ser enfermo” (*Met.*, Θ 9, 1051a 5-10).

dade e da contrariedade da matéria e da potência, esse movimento em ato não sente fadiga e, portanto, não deseja parar. Ele é o movimento dos seres incorruptíveis, primordiais e eternos, que as coisas que estão em movimento como, por exemplo, a terra e o fogo, tendem a imitar para, assim, se libertarem do mal, pois há mal apenas onde há falta e corrupção.

Como temos visto, para Aristóteles, “o ser é ou só em ato, ou é em potência, ou é, ao mesmo tempo, em ato e em potência” (*Met.*, K 9, 1065b 5), e onde há potência há igualmente movimento e mudança. Entretanto, o que significa mudar e como ocorre a mudança? “O que muda, muda”, conforme admite Aristóteles, “ou passando a) de um sujeito a outro sujeito, ou b) de um não-sujeito a um não-sujeito, ou c) de um sujeito a um não-sujeito, ou d), enfim, de um não-sujeito a um sujeito, sendo que por sujeito entendo o que é expresso em forma positiva (*Met.*, K 11, 1067b 15). De imediato, Aristóteles exclui a realidade da mudança de um não-sujeito a um não-sujeito, visto que, para haver mudança é preciso que haja oposição. A geração é a mudança de um não-sujeito a um sujeito que é o seu contraditório. A corrupção é a mudança de um sujeito a um não-sujeito⁸. Mas quanto ao movimento, é impossível que ele esteja no não-ser e, “se é assim, a geração não pode ser movimento, porque na geração gera-se o que não é (...). De modo semelhante, o não-ser também não pode estar em repouso” (*Met.*, K 11, 1067b 30). É importante perceber, aqui, que a geração não pode ser fonte de movimento. “E tampouco a corrupção é movimento”. Em suma, o movimento não é a mudança de um contraditório em outro, como acontece na geração e na corrupção, mas, ele é antes e somente a mudança de sujeito a sujeito. Nessas condições, Aristóteles é levado a estabelecer que “o movimento e a geração devem ser mudança de algo a partir de algo em direção a algo. E como será possível isto?” (*Met.*, K 12, 1068b 10-15)⁹. Assim como o movimento, a mudança é a passagem de um modo de ser a outro modo de ser e, com isto, Aristóteles exclui assim qualquer possibilidade para o não-ser em sentido absoluto, e ele o faz, em termos fundamentais, através da investigação acerca da substância.

O objeto sobre o qual versa nossa pesquisa é a substância: de fato, os princípios e as causas que estamos pesquisando são os das substâncias. E, com efeito, se considerarmos a realidade como um todo, a substância é a primeira parte; e se a considerarmos como a série das categorias, também assim a substância é primeira, depois vem a qualidade, depois a quantidade. Antes, falando em sentido absoluto, estas últimas nem sequer são seres, mas qualidades e movimentos da substância (...). Ademais, nenhuma das categorias pode separar-se da substância (*Met.*, Λ 1, 1069a – 1069a 25).

⁸ Aristóteles também pensa a relação entre mudança e matéria e, quanto a isto, ele declara: “Todas as coisas que mudam têm matéria: porém, diferente segundo os casos” (*Met.*, Λ 2, 1069b 23); todavia, “também têm matéria as coisas eternas” que, não sendo geradas, têm apenas movimento de translação. A matéria das coisas eternas é suscetível unicamente de movimento local, e não de mudança.

⁹ Em um outro momento, considerando os modos de ser em ato e em potência, Aristóteles afirma o seguinte: “E dado que existem dois modos de ser, tudo o que muda, muda passando do ser em potência ao ser em ato (...). Portanto, não só podemos dizer, em certo sentido, que tudo deriva do não-ser, mas também que tudo deriva do ser: evidentemente, do ser em potência e do não-ser em ato” (*Met.*, Λ 2, 1069b 15-20).

A substância possui o estatuto de um substrato primeiro. Há uma substância sensível que se distingue em eterna e corruptível e há uma outra substância que é imóvel e separada. Esta última constitui o objeto de uma ciência teórica superior. Lembramos que, de acordo com Aristóteles, três são as substâncias:

a) uma é a matéria, que é algo determinado só aparentemente (de fato, tudo o que é por contato e não por íntima união natural é matéria e substrato); b) outra é a natureza das coisas, que é algo determinado, e é um estado determinado que constitui o fim da geração; c) a terceira é a que deriva da união dessas duas, ou seja, o indivíduo, Sócrates ou Cálidas (*Met.*, Λ 3, 1070a 10).

Como se percebe, indo da indeterminação à determinação que põe fim à geração, a substância compreende a matéria, a forma e a união entre elas. Mas entendidas como princípios últimos, tanto a matéria quanto a forma não se geram, visto que, como destacamos anteriormente, “tudo o que muda é algo, muda por obra de algo e muda em algo”, e aquilo que faz a mudança ser passagem de algo a algo é o motor próximo. Neste processo, então, “o que muda é a matéria; aquilo a que tende a mudança é a forma”.

A substância separada, eterna e imóvel, é o próprio ato incorruptível como Princípio ou como Causa movente de todo o universo. Temos aí uma Atividade imutável cujo movimento não se gera e nem se corrompe porque ele sempre é. É por causa da permanência constante e da atuação inalterável desse Ato movente que a realidade é sempre a mesma ciclicamente em relação às mesmas coisas que sempre existiram. Aristóteles quer nos dizer que, se há movimento, há antes algo que move sem ser movido, e esse Primeiro movente é uma substância eterna e ato puro que, enquanto objeto primeiro, move o desejo e a inteligência. O objeto do desejo e do pensamento é o belo. E este é equivalente ao ótimo. Nesses termos, o Primeiro movente “move como o que é amado” (*Met.*, Λ 7, 1072 b 5) e, sem se diferenciar de si em nenhum sentido, ele é um Ser que existe necessariamente e, neste sentido, ele existe como Bem. E é como Bem que o Primeiro movente é Princípio. Desse Princípio, cuja vida é toda em ato, dependem o céu e a natureza. “E seu modo de viver é o mais excelente: é o modo de viver que só nos é concedido por breve tempo. E naquele estado Ele está sempre. Isso é impossível para nós, mas para Ele não é impossível, pois o ato de seu viver é prazer” (*Met.*, Λ 7, 1072b 15). Na vida segundo o ato, que é a vida mais excelente, está o verdadeiro prazer. E não podemos desejar, pensar e amar nada além do que a unidade primeira e última do ato e da vida, que é o próprio Bem. Devemos buscar viver essa coincidência segundo a qual não podemos encontrar prazer numa vida diferente que se passa fora do ato. E esse prazer proporcionado pelo Bem é vivido através da inteligência ou contemplação pura.

A inteligência pensa a si mesma captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente (*Met.*, Λ 7, 1072b 20-25).

Ao passo que na ciência baconiana há uma outra inteligência, não contemplativa, prática e instrumental, que se afastou da vida mais excelente cuja atividade verdadeiramente prazerosa é o que mais nos beneficia enquanto seres humanos. Há uma inteligência elevada cuja atividade puramente contemplativa e teórica é propriamente vida. Por isso, a ciência desta inteligência é um prazer verdadeiro que desejamos e pelo qual existimos e somos. Assim, lutando contra o apequenamento baconiano da inteligência, a vida que devemos desejar e amar como o nosso fim é essa da inteligência que se tornou inteligível para si mesma e que, atualizando-se por meio da aquisição dessa coincidência, possui em si algo de divino.

Se, portanto, nessa feliz condição em que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se Ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E Ele se encontra efetivamente nessa condição. E Ele também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade, subsistente por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isto, portanto, é Deus (*Met.*, Λ 7, 1072b 25-30).

Há uma vida maravilhosa e feliz que coincide com a atividade da inteligência, e se Deus é perenemente essa atividade, então, Ele é a Vida em ato, “perenemente contínua e eterna”, ou o Princípio entendido como “vivente, eterno e ótimo”. Por isso, em Deus está a suma beleza e o sumo bem que são a manifestação da Vida como Princípio. No seu pensamento em ato, essa Inteligência pensa maximamente o que é mais divino e mais digno de honra e, nesses termos, porque o seu pensamento tem que ser ato máximo, essa Inteligência deve pensar apenas a sua própria Vida, que é, para ela, o mais divino e o mais digno de honra. “Se, portanto, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento” (*Met.*, Λ 9, 1074b 35). O Ato do Primeiro movente é o mais puro pensamento pensando puramente a si mesmo. E é essa imobilidade que desejamos e que nos move como o ser amado. Se somos assim movidos por amor, o que nos move é o Belo e o Bem. E quanto a isso há poetas que podem nos proporcionar um vislumbre do Princípio, precisamente, “os poetas que unem à poesia raciocínios filosóficos, na medida em que não exprimem tudo em linguagem mitológica – como por exemplo Ferécides e alguns outros – afirmaram o sumo bem como princípio gerador” (*Met.*, Λ 4, 1091b 10). Ao recorrer ao amor para qualificar o nosso desejo pelo Bem, Aristóteles reconhece que essa relação salvífica e ontológica possui tam-

bém uma natureza poética e, neste sentido, o filósofo estabelece um emblemático e salutar ponto de contato entre a metafísica e a poesia. A partir deste pequeno ponto de contato, podemos dizer que a metafísica alimenta a poesia e a poesia pode ser também um caminho para a metafísica.

CAPÍTULO 9

REVOLUÇÃO COPERNICANA: SEU SENTIDO E SEUS DESDOBRAMENTOS CIVILIZATÓRIOS

Vamos descrever e analisar agora, em termos preliminares, o “não-lugar prometeico” considerando a diferença entre a imanência cósmica e a exterioridade artificial de uma transcendência pós-cósmica. E foi a *revolução copernicana* que se configurou, de modo mais sistemático, consistente e fecundo, como a realização insinuante daquele não-lugar pós-cósmico que é pensado e proposto como afastamento, subjugação e progressiva substituição tanto da Natureza quanto da Terra entendidas ora como Mãe ora como Lar da humanidade e da vida enraizada. Desde já é oportuno mencionar que a revolução copernicana realizou o heliocentrismo não apenas cientificamente, mas o trouxe também para o âmbito da vida humana mais cotidiana. Constatando essa heliocentrização da vida cotidiana, Thomas Kuhn é levado à seguinte ponderação: “devemos compreender como a solução, dada por um cientista, a um problema altamente técnico e aparentemente insignificante pode (...) alterar fundamentalmente as atitudes do homem para com os problemas básicos da vida diária” (2017, p. 20-1). Para nós, isso significa que a revolução copernicana deu início a um processo de heliocentrização que, longe de ficar restrito a uma construção científica da nova imagem do cosmo, acabou por se espalhar, alterar e dirigir não apenas a vida diária, mas inclusive a própria subjetividade humana, seus sentimentos e seus pensamentos. Arrebatado por tamanha transformação antropológica trazida pela revolução científica, deixando de ser geocêntrico, o homem teve que reaprender a andar olhando para si e para sua vida sob o ponto de vista do heliocentrismo que transtornou todas as suas relações, as que ele estabelecera consigo mesmo, com os outros homens, seres e realidades terrestres assim como com o Deus geocêntrico. A heliocentrização destituiu o lugar cósmico de Deus, isto é, num cosmo matematizado e construído tecnicamente, Deus é sem-lugar. De início, o copernicanismo tornou Deus acósmico. Este ato científico pôs em questão os valores que orientavam a existência humana. E Thomas Kuhn não deixou de perceber isso, mas, neste ponto, ele o fez para lembrar a inclusão das obras de Copérnico, acusado de heresia, no *Index* da Igreja Católica. Quanto a isto, Kuhn afirmou que “o drama da vida cristã e a moralidade que dela dependia não se adaptariam prontamente a um universo no qual a Terra fosse apenas um dos muitos planetas” (2017, p. 208), terminando por destacar que “o copernicanismo exige uma transformação na análise do homem e da sua relação com Deus e das bases da sua moral” (KUHN, 2017, p. 209). A planetarização copernicana atacou as raízes teológico-geocêntricas da moralidade vigente.

O heliocentrismo copernicano delas o afastou e retirou do homem suas certezas fundamentais, a começar por sua identidade, tanto quanto lhe retirou seus privilégios, sobretudo, a posição cósmico-teológica do seu Lar, a Terra, do qual o

copernicanismo o separou dando início, assim, a uma transformação científica do homem. Nesses termos, por desenraizar o homem e lhe usurpar o chão, o copernicanismo conduz o homem e o localiza num *planeta*, e não mais na Terra, e sendo uma realidade científica heliocêntrica, o planeta é extraterrestre, ele é o não-lugar anticósmico. Se, a partir da revolução copernicana, o homem passa a viver uma vida diária que acontece agora numa realidade científica heliocêntrica, então, sua existência e identidade se encontram orientadas por princípios e valores que estão a serviço da realização concreta e histórica do não-lugar extraterrestre. Quanto a essa realização, Hannah Arendt destaca a “assombrosa capacidade humana de empregar as leis cósmicas como princípios orientadores da ação terrestre” (2020, p. 327). E, assinalando essa alienação copernicana da Terra, Arendt se refere ao ponto arquimediano como instrumento de uma ciência extraterrestre que olha para a Terra sob o ponto de vista do universo. Neste sentido, sem deixar de dizer como o ponto arquimediano nos faz perder a realidade, Arendt afirma:

[...] o que quer que façamos hoje em física (...) sempre manejamos a natureza a partir de um ponto do universo, fora da Terra. Sem efetivamente nos posicionarmos onde Arquimedes desejava se posicionar (*dos moi pou stō*), presos ainda à Terra pela condição humana, descobrimos um meio de atuar sobre a Terra e dentro da natureza terrena como se pudéssemos dispor dela a partir de fora, do ponto arquimediano. E mesmo com o risco de ameaçar o processo vital natural, expomos a Terra a forças universais e cósmicas alheias ao lar da natureza (2020, p. 324-5).

O que nessas palavras nos é mais importante é que as leis dessa nova ciência extraterrestre são *alheias ao lar da natureza*. Isto significa que essa ciência que se faz fora da Terra, que precisa não ser terrestre para atuar sobre a Terra e para manejar objetivamente a natureza, é uma ciência que separa e afasta o homem da Terra e do mundo. Referindo-se a essa alienação que caracteriza essa nova ciência da era moderna, Arendt afirma que a álgebra, através do simbolismo matemático, promoveu uma homogeneização entre o celeste e o terrestre e, com isto, “a moderna matemática libertou o homem dos grilhões da experiência terrestre e o seu poder de cognição dos grilhões da finitude” (ARENDT, 2020, p. 328). A libertação científica do terrestre e da finitude é a libertação da própria condição humana fundamental do *ser habitante* da Terra e do mundo. Mas é preciso entender que é de modo astucioso e paradoxal que essa liberdade se apresenta como antropocêntrica. Esse antropocentrismo científico então promete ao homem se libertar da sua condição humana. E sem perceber a ameaça por trás dessa liberdade, o homem se regozija e se entrega aos direcionamentos de um eclipse trazido pela moderna revolução científica.

[...] mesmo se admitirmos que a era moderna iniciou com um súbito e inexplicável eclipse da transcendência, da crença em um além, disso não se segue absolutamente que essa perda tenha lançado o homem de volta ao mundo. Ao contrário, a evidência histórica mostra que os homens modernos não foram arremessados

de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos. uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna desde Descartes, e talvez a mais original contribuição moderna à filosofia, foi uma preocupação exclusiva com o si-mesmo (ARENDT, 2020, p. 314).

O resultado do eclipse da transcendência foi o surgimento filosófico da subjetividade moderna do si-mesmo, e esse processo filosófico de subjetivação é tanto a consequência quanto a intensificação da alienação da Terra e do mundo.

A subjetividade cartesiana nasce já fora da Terra. Ela é extraterrestre, visto que, conforme Arendt analisa, Descartes transfere o ponto arquimediano para a mente humana permitindo, com isso, que o homem “se libertasse inteiramente da realidade dada – isto é, da condição humana de ser um habitante da Terra” (ARENDT, 2020, p. 353). A subjetividade cartesiana se filiava ao copernicanismo. Sendo assim, o que chamamos de heliocêntrico ou de extraterrestre é também uma forma de subjetividade, de inteligência, ou de fazer uso das suas faculdades como se elas não fossem terrestres e finitas.

Através do copernicanismo – e como heliocentrismo – o extraterrestre, tomado em seu impulso prometeico, se infiltrou na nossa vida cotidiana, nos nossos hábitos e relações, manipulando nossos pensamentos e sentimentos tanto quanto a nossa capacidade e disposição para valorar tudo isso. Essa planetarização copernicana da astronomia – que heliocentralizou a subjetividade humana e deu início a um desvio das ações humanas – planetarizou igualmente a existência do homem que, desde então, começou a se artificializar, a se afastar da Terra e a se autoexilar nas estruturas, realidades e dinâmicas planetárias cada vez mais cotidianizadas que lhe ofuscam suas raízes, seu lar e seu ser telúricos¹. E isto pode ser compreendido como um intenso processo de dessacralização do cosmo, da natureza, do homem, da vida. A planetarização científica sufoca e atrofia a presença cósmica do sagrado, sobretudo, a partir da modernidade. Quanto a isso, Mircea Eliade ressalta o seguinte:

O homem moderno a-religioso assume uma nova situação existencial: reconhece-se como o único sujeito e agente da História e rejeita todo apelo à transcendência (...). O homem *faz-se* a si próprio, e só consegue fazer-se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência à sua liberdade. O homem só se tornará ele próprio quando estiver radicalmente desmistificado. Só será verdadeiramente livre quando tiver matado o último Deus (2018, p. 165-6)².

1 Essa intensa alienação causada pela planetarização copernicana vai oferecer as condições para o imperialismo, e este, de acordo com Hannah Arendt, está entre os acontecimentos originários que explicam as catástrofes totalitárias do século XX. Nesses termos, o que está por trás desses totalitarismos é a própria planetarização prometeica enquanto movimento de desenraizamento e alienação.

2 Diante do humanismo fortemente antropocêntrico da modernidade, Eliade afirma que a mitologia e a religião foram ocultadas por essa mudança antropológica trazida pela revolução científica, mas permanecem presentes e vivas no inconsciente do homem moderno. Aqui, ele está se valendo da psicanálise para dizer que a experiência religiosa é ainda possível na profundidade da subjetividade humana. Isto é, no mais profundo do seu ser há o Homem primordial, o antepassado imemorial do homem moderno do qual ele descende. Nesse Homem primordial há ainda resquícios da inteligência capaz de reencontrar os traços de Deus visíveis no Mundo (ELIADE, 2018, p. 173).

A condição moderna do humanismo é própria de um humanismo prometeico – potencialmente pós-humanista – porque ela repousa na dessacralização cientifista que disfarça muito mal sua impiedade, sua autoidolatria e seu niilismo. O homem moderno tem a consciência de que ele não é ainda uma realidade, de que algo presente em sua história civilizatória o está impedindo de realizar-se, de tal modo que ele não se sente e não se vê acabado e completo. A partir da aquisição privilegiada dessa consciência, o homem moderno luta contra a irreabilidade histórica da humanidade, mas, infelizmente, ele busca equivocadamente se realizar através da superação da condição da sua própria humanidade. Assim, ele busca o seu acabamento e a sua completude através de um perigoso desenraizamento que lhe exige trocar o sagrado pelo planeta, o cosmo pela geometria, a casa pelo caos profano.

Conforme mencionado antes, o heliocentrismo defendido e afirmado pela revolução copernicana representou inicialmente um desenraizamento e um afastamento do homem em relação à Terra considerada em sua unicidade qualitativa de lugar matricial e de moradia. E reforçamos que a revolução copernicana transformou, radicalmente, a relação do homem com o cosmo, e até mesmo com Deus, de tal modo que o homem, começando a desacreditar de algumas velhas certezas que lhe serviam de solo e de orientação, e diante da lástima da sua nova situação cósmica, passou a se questionar sobre qual seria o seu lugar nesse novo universo científico que lhe retirava os seus velhos privilégios antropocêntricos fundados no geocentrismo. O heliocentrismo começou por usurpar do homem o seu lugar cuja unicidade cósmica, além de lhe assegurar uma posição privilegiada na ordem dos seres, também lhe possibilitava o autoconhecimento e lhe oferecia naturalmente as condições favoráveis para viver uma vida complexa.

De acordo com Kuhn (2017, p. 111), ao afirmar o movimento da Terra e ao destitui-la da sua centralidade cósmica absoluta, homogeneizando cientificamente o universo, Copérnico também destitui a majestade e o poder dos céus que, no universo aristotélico qualitativo e hierárquico, eram realidades divinas que ocupavam posições cósmicas superiores irredutíveis e inassimiláveis às leis do mundo sublunar. Então, por meio dessa homogeneização científica, “a Terra perdera a sua posição astronômica única, passando a ser um dos muitos planetas móveis” (KUHN, 2017, p. 17) que circulam cegamente por entre uma infinidade de estrelas. Copérnico dissolveu a condição da Terra ser o centro cósmico único criado por Deus e, em seu lugar, optou por uma maior exatidão e simplicidade astronômicas tanto quanto por uma maior capacidade de previsão científica do comportamento dos astros e das suas posições. A mesma homogeneização que reduziu a Terra a um planeta extraterrestre tornou possível a previsão entendida como uma técnica a serviço da

heliocentrização matemática. Uma vez dissolvidas as fronteiras qualitativas da velha astronomia teológica de Aristóteles, a homogeneização copernicana trouxe o extraterrestre científico e prometeico para dentro da Terra que, agora, passou a ter uma realidade e um comportamento planetários.

É oportuno dizermos que o extraterrestre trazido pela revolução científica possibilitou também a germinação planetária da grande indústria, e esta, por sua vez, impulsionou o apatridismo mediante a circum-navegação, a descoberta e a colonização das Américas. Nesses termos, a planetarização assumiu as rédeas de uma radical transformação civilizatória baseada na associação entre revolução científica e industrialização. E encontramos em Karl Marx e em Friedrich Engels uma análise rigorosa desse apatridismo planetário civilizatório. Com efeito, eles afirmaram o seguinte:

A grande indústria criou o mercado mundial, preparado pela descoberta da América. O mercado mundial acelerou enormemente o desenvolvimento do comércio, da navegação, dos meios de comunicação. Esse desenvolvimento reagiu, por sua vez, sobre a expansão da indústria; e, à medida que a indústria, o comércio, a navegação e as vias férreas se desenvolviam, crescia a burguesia, multiplicando seus capitais e colocando num segundo plano todas as classes legadas pela Idade Média (MARX; ENGELS, 2010, p. 41).

Assim a própria planetarização vai se naturalizando e se confundindo com a civilização, e esta aceita e impõe como necessários o surgimento e o desenvolvimento da grande indústria, que tem em sua estrutura e dinâmica, não apenas a força de um gigante mitológico, mas também uma natureza marcadamente extraterrestre.

Nesse momento, o apatridismo extraterrestre da planetarização se encontra com o ímpeto egoísta da burguesia que então se apresenta como uma nova classe social que passa a direcionar os rumos impulsivos da nossa civilização. Acerca da natureza prometeica da burguesia – e sua cumplicidade com a planetarização copernicana – Marx e Engels dizem:

A burguesia, em seu domínio de classe de apenas um século, criou forças produtivas mais numerosas e colossais do que todas as gerações passadas em conjunto. A subjugação das forças da natureza, as máquinas, a aplicação da química na indústria e na agricultura, a navegação a vapor, as estradas de ferro, o telégrafo elétrico, a exploração de continentes inteiros, a canalização dos rios, populações inteiras brotando da terra como por encanto – que século anterior teria suspeitado que semelhantes forças produtivas estivessem adormecidas no seio do trabalho social? (2010, p. 44).

Isso revela que a burguesia se tornou cúmplice de Prometeu. E com o auxílio da burguesia, o titã consolida a produtividade como paradigma civilizatório. A burguesia leva a produtividade apátrida para todos os lugares da terra e, desse modo, ela realiza uma homogeneização civilizatória que, refletindo e sendo coextensiva à

homogeneização astronômica, contribui com a substituição prometeica da terra pelo planeta³. Sob o paradigma da produtividade – reforçado pela junção entre ciência e capitalismo – ocorre uma generalização indiscriminada da homogeneidade que se sobrepõe e busca dissolver as diferenças históricas e geográficas. Enfatizamos que a homogeneização coincide com um processo de dessacralização anticósmica.

Tendo em vista o que acabamos de dizer, e indo em busca de caminhos alternativos de resistência, é bom não esquecer que, antes do espaço homogêneo, geométrico e profano, há um espaço habitado, cósmico e consagrado que continua ainda a ser o Centro e o verdadeiro mundo dado e fundado ontologicamente pela própria manifestação do sagrado cuja experiência precede toda reflexão sobre o mundo (ELIADE, 2018, p. 26-27). O sagrado, que resiste e contraria a homogeneização planetária, forma um espaço qualitativo e não-homogêneo que chamamos cosmo, mundo, casa, centro, e também mãe, ventre, corpo, organismo. Temos, aqui, ao contrário do que ocorre com o humanismo prometeico da modernidade, a compreensão e o respeito pela sacralidade do homem, da vida, da natureza, do cosmo. Trata-se, portanto, da experiência de um homem religioso em vias de extinção sobretudo a partir do humanismo cientificista moderno. Esse homem é ainda capaz de descobrir no mundo, por meio da contemplação, “os múltiplos modos do sagrado e, por conseguinte, do Ser” (ELIADE, 2018, p. 99). Ao contrário do seu substituto moderno, o *homo religiosus* apreende e vivencia a identidade cósmica entre o sagrado e o Ser. E por causa dessa equivalência e indissociabilidade entre o sagrado e o Ser, Eliade afirma: “e mesmo a religião mais elementar é, antes de tudo, uma ontologia” (2018, p. 171). E, neste sentido, lutando por uma existência marcada pela busca da revelação de uma realidade absoluta que o orienta e o torna habitante, o homem religioso entende que “os ritmos cósmicos manifestam a ordem, a harmonia, a permanência, a fecundidade” (ELIADE, 2018, p. 100). E movido por sua inextinguível sede ontológica de existir num mundo sagrado, para o homem religioso, o cosmo é, em seu conjunto, “ao mesmo tempo um organismo *real, vivo e sagrado*” (ELIADE, 2018, p. 100) porque, antes, o sagrado que o cria e o funda por meio da sua própria manifestação, “é o *real* por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade” (ELIADE, 2018, p. 31)⁴. Então o cosmo se constitui de tal modo

3 A desfiguração burguesa da terra instaura a civilização como homogeneização, e esta se coloca acima da história e de qualquer moral baseada na existência do sagrado. O que lhe importa é a universalidade. “Pela exploração do mercado mundial, a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. Para desespero dos reacionários, ela roubou da indústria sua base nacional. As velhas indústrias nacionais foram destruídas e continuam a ser destruídas diariamente (...), indústrias que já não empregam matérias-primas nacionais, mas sim matérias-primas vindas das regiões mais distantes, e cujos produtos se consomem não somente no próprio país, mas em todas as partes do mundo” (MARX; ENGELS, 2010, p. 43). Enfim, a burguesia, associada a Prometeu, instaura a civilização da produtividade e do consumo, e este ciclo homogeneizado, a-histórico e a-moral, acelera a desfiguração ou a desumanização do homem.

4 A desfiguração burguesa da terra instaura a civilização como homogeneização, e esta se coloca acima da história e de qualquer moral baseada na existência do sagrado. O que lhe importa é a universalidade. “Pela exploração do mercado mundial, a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. Para desespero dos reacionários, ela roubou da indústria sua base nacional. As velhas indústrias nacionais foram destruídas e continuam a ser destruídas diariamente (...), indústrias que já não empregam matérias-primas nacionais, mas sim matérias-primas vindas das regiões mais distantes, e cujos produtos se consomem não somente no próprio país, mas em todas as partes do mundo” (MARX; ENGELS, 2010, p. 43). Enfim, a burguesia, associada a Prometeu, instaura a civilização da produtividade e do

que através da sua forma de se apresentar ele “revela as modalidades do Ser e da sacralidade. Ontofania e hierofania se unem” (ELIADE, 2018, p. 100), e essa união, que tanto consagra quanto cosmiciza toda habitação, faz do mundo todo um mundo sagrado, isto é, o Centro-Casa que nos protege da não-realidade da homogeneidade profana da geometria, da desorientação e da massa amorfa da extensão homogênea e infinita, e da extinção que me espera no espaço acósmico, planetário e dessacralizado.

Assim, contra a sofisticação racionalista e cientificista do humanismo moderno, para o qual o cosmo deixou de ser um organismo vivo que se renova periodicamente, Eliade volta ao homem religioso das sociedades arcaicas e extrai desse retorno um ensinamento imprescindível:

O primeiro fato com que deparamos ao adotar a perspectiva do homem religioso das sociedades arcaicas é que o *Mundo existe porque foi criado pelos deuses*, e que a própria existência do Mundo *quer dizer* alguma coisa, que o Mundo não é mudo nem opaco, que não é uma coisa inerte, sem objetivo e sem significado. Para o homem religioso, o Cosmos “vive” e “fala” (ELIADE, 2018, p. 135).

Já o homem de ciência, ímpio e autoidólatra, ao recusar deduzir a existência do mundo a partir da manifestação do sagrado, transforma o cosmo num Grande Objeto morto, sem sentido e finalidade intrínseca, e que, portanto, não nos fala nada. A recusa do sagrado significa também a recusa da vida e do Ser. E através dessa série de recusas, a cientificidade moderna proveniente da revolução científica, por meio da homogeneização, nos entrega o planeta, que é o espaço profano, acósmico e amorfo do não-ser absoluto, e no qual o homem encontra apenas a ameaça da sua própria extinção. A revolução copernicana trouxe uma radical transformação antropológica que, sufocando e ocultando na subjetividade humana a sua religiosidade, promoveu igualmente uma perigosa descosmização da humanidade, ao longo da qual a própria subjetividade humana tem se tornado a portadora do germe do extraterrestre cuja manifestação anuncia e traz consigo a pós-humanidade⁵. Então a pós-humanidade já se encontrava anunciada na descosmização ou dessacralização promovida já pela revolução copernicana que começava a realizar, assim, primeiramente dentro da subjetividade humana, o extraterrestre. Essa radical mutação antropológica foi a verdadeira Revolução.

consumo, e este ciclo homogeneizado, a-histórico e a-moral, acelera a desfiguração ou a desumanização do homem.

5 Para Eliade, falar da cosmicização é falar da sacralidade das realidades cósmicas. E essas realidades consagradas estão sempre no Centro, pois são realidades absolutas cujo ser é indissociável do próprio sagrado. Para Eliade, não apenas a habitação terrestre é cosmicizada, mas também o próprio homem, seu corpo, sua fisiologia e suas funções orgânicas, como, por exemplo, a sexualidade, o nascimento, a morte. Diante da cosmicização do homem, temos um elo indissolúvel – que foi apenas ocultado na modernidade – entre as funções do organismo humano e os ritmos do organismo cósmico de tal modo que o homem ora vê o cosmo como um corpo, ora vê o seu próprio corpo como uma casa (ELIADE, 2018, p. 139-144).

É oportuno vermos a avaliação que Kuhn faz, não somente sobre o significado e o alcance da revolução copernicana, mas também sobre o potencial revolucionário do *De Revolutionibus*, de Copérnico.

Pelas suas consequências, o *De Revolutionibus* é, sem dúvida, uma obra revolucionária. Dele resulta uma abordagem fundamentalmente nova à astronomia planetária, a primeira solução exata e simples do problema dos planetas e, finalmente, com outras fibras acrescentadas ao padrão, uma nova cosmologia. Mas, para qualquer leitor avisado deste resultado, o próprio *De Revolutionibus* deve ser um problema constante e um paradoxo, pois, avaliado em termos das suas consequências, é um trabalho relativamente sério, sóbrio e não revolucionário. A maioria dos elementos essenciais pelos quais conhecemos a Revolução Copernicana – cálculos fáceis e exatos da posição dos planetas, a abolição dos epiciclos e dos excêntricos, a dissolução das esferas, o Sol sendo uma estrela, a expansão infinita do universo – estes e muitos outros não são encontrados em parte alguma da obra de Copérnico (...). A importância do *De Revolutionibus* reside, então, menos naquilo que ele próprio diz do que no que levou os outros a dizer. O livro deu origem a uma revolução que apenas enunciara (...). Tais textos são um fenômeno relativamente frequente e extremamente significativo no desenvolvimento do pensamento científico (KUHN, 2017, p. 152).

Apesar das suas restrições teóricas inerentes, a astronomia planetária copernicana apresentou um caminho irrecusável para o desenvolvimento do pensamento científico. E, como veremos a seguir, o caráter revolucionário do copernicanismo se deveu, em grande medida, ao aperfeiçoamento das técnicas matemáticas que Copérnico realizou com o objetivo de alcançar uma satisfatória planetarização da astronomia. Essa planetarização revolucionária foi uma consequência do novo uso que Copérnico fez da matemática, algo que, antes dele, era inaudito. Com efeito, ele construiu um outro sistema matemático baseado no movimento da Terra. Quanto a essa planetarização matemática, Kuhn afirma:

Copérnico foi o primeiro a perceber que o movimento da Terra podia resolver um problema astronômico existente ou mesmo um problema científico de qualquer tipo. Mesmo incluindo Aristarco, foi o primeiro a desenvolver uma explicação pormenorizada das consequências astronômicas do movimento da Terra. A matemática de Copérnico distingue-o dos seus predecessores, e foi em parte devido à matemática que o seu trabalho inaugurou uma revolução, o que não acontecera com os dos outros (2017, p. 161).

Ao realizar a máxima relativização da Terra, a planetarização cotidianizada leva o homem a se esquecer da Terra e, habituando-se assim ao extraterrestre e perdendo a consciência do sentido e da importância do telúrico, esse homem desenraizado e alienado, que já vive sem a Terra e fora dela, torna-se suscetível a outras alienações potencialmente perigosas à condição humana.

Em certos termos, a planetarização não apenas deu início, de certa forma, a uma guerra, mas ela mesma se apresenta, em alguma medida, como um conflito e, neste sentido, podemos comparar as suas consequências com as de uma guerra,

mas esta tem que ser uma guerra mundial inédita. Sendo assim, uma breve exposição das consequências da Primeira Guerra Mundial nos permitirá vislumbrar a natureza prometeica da planetarização. Para Hannah Arendt, a Primeira Guerra Mundial aconteceu como uma explosão que “dilacerou irremediavelmente a comunidade dos países europeus”, destruindo a economia, trazendo a alta da inflação e o imenso número de desempregados. A Primeira Explosão pariu outras menores, as guerras civis e, com estas, teve início a migração de grupos humanos que não eram bem-vindos “e não podiam ser assimilados em parte alguma”. A planetarização torna o homem um migrante sem raízes que se torna, de modo estigmatizado, inassimilável. Sobre esses homens planetarizados por uma Guerra, Arendt afirma que, “uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refugio da terra” (2012, p. 369). Então o prometeísmo da revolução copernicana torna os homens apátridas, destituídos de direitos, e completamente desamparados. Entre suas consequências mais monstruosas – típica das consequências de uma grande guerra – a planetarização se configura como um crime contra a humanidade, isto é, ela empobrece tanto o homem que faz dele um mero *refugio da terra*. E se o homem é assim tão supérfluo, ele pode ser exterminado em massa, visto que a massa é composta por indivíduos solitários alienados do mundo comum. Este mundo comum e humano foi o alvo da Guerra Mundial Copernicana que, em seu lugar e com a ajuda do telescópio e do laboratório, colocou o planeta. Eis a monstruosa alienação com a qual teve início a era moderna, que escondeu a sua declaração de guerra sob a aparência de uma revolução científica que, entusiasticamente, apresentava o seu maior produto e já antecipava o seu Grande Resultado: o progresso prometeico. Se a revolução copernicana instaurou na Terra o acosmicismo extraterrestre, então o extraterrestre é um elemento fundamental e essencial dessa guerra planetária. A natureza do extraterrestre é sempre a de uma grande ameaça à humanidade. Em suma, o extraterrestre sempre está em guerra com tudo o que é terrestre.

De acordo com Arendt, a era moderna “começou por alienar do mundo certas camadas da população” (ARENDT, 2020, p. 313). A alienação do mundo então coincide com a expropriação. Portanto, a planetarização vai produzir e justificar a expropriação que, por sua vez, contribuiu para o acúmulo original de riqueza que será transformada em capital mediante trabalho (ARENDT, 2020, p. 315). Isto significa que a planetarização resultante da revolução copernicana se configurou como uma preparação necessária para o estabelecimento das condições básicas para o surgimento de uma economia capitalista que, desde o seu início e para se manter, precisa

sacrificar tanto a mundanidade do mundo quanto a humanidade do homem. Se a planetarização se apresentou como uma condição fundamental para o surgimento e o desenvolvimento de uma economia capitalista, podemos afirmar que há uma associação íntima, crônica e indissolúvel entre o prometeísmo e o capitalismo. Arendt nos permite ver que o capitalismo não é apenas um braço de Prometeu, ou parte da sua mentalidade, mas é também um dos modos de manifestação – talvez o mais monstruoso e anticósmico – do titã benfeitor e filantropo. Atuando mutuamente e com cumplicidade, o prometeísmo e o capitalismo operam no sentido de apequenar a Terra em termos científicos e econômicos e, assim, eles produzem a expropriação e o despojamento da terra, da família, dos valores, do lugar social, alienando e empobrecendo os homens, então transformados em trabalhadores que, diante da exploração alheia que lhes é imposta, se convertem em fator de crescimento e de acúmulo de riqueza para os exploradores.

Sendo assim, e uma vez que ela é entendida como desenraizamento, apatridismo e civilização, para a planetarização tecnocientífica seguir adiante em sua cumplicidade com o capitalismo nascente era preciso fazer o camponês desaparecer, submeter a agricultura à indústria e o campo à cidade, sobretudo, porque o camponês é ainda o homem enraizado na Terra, de quem ele recebe a sua existência. Isto lhe permite se compreender como filho e como um habitante cuja vida pressupõe uma relação saudável e equilibrada com a natureza. Mas, além disso, trazendo em si a possibilidade da insurreição, o camponês encarna e abriga o elo entre a humanidade e o cosmo e, exatamente por isso, ele traz consigo as condições de preservação da humanidade do homem. Nesses termos, o camponês é um elemento de resistência e um obstáculo ao impulso pós-civilizatório do prometeísmo. Desse modo, é a planetarização que está por trás do ataque burguês ao camponês. Vejamos, em termos breves, alguns fatos dessa história da desumanização planetária e capitalista do camponês que começou e se desdobrou como desenraizamento, expatriação ou exílio desse homem cuja forma de vida era em si mesma potencialmente revolucionária.

A respeito dessa história da desumanização do camponês, vista como incontornável pela civilização prometeica, Marx e Engels afirmam:

A burguesia submeteu o campo à cidade. Criou grandes centros urbanos; aumentou prodigiosamente a população das cidades em relação à dos campos e, com isso, arrancou uma grande parte da população do embrutecimento da vida rural. Do mesmo modo que subordinou o campo à cidade, os países bárbaros ou semibárbaros aos países civilizados, subordinou os povos camponeses aos povos burgueses, o Oriente ao Ocidente (2010, p. 44).

A planetarização usa a grande indústria – essa espécie de novo gigante nascido da cumplicidade entre Prometeu e o capitalismo – para revolucionar a agricultura e, com isso, desenraizar e desumanizar o camponês. Com efeito, Marx afirma que “é na esfera da agricultura que a grande indústria atua do modo mais revolucionário, ao liquidar o baluarte da velha sociedade, o ‘camponês’, substituindo-o pelo trabalhador assalariado” (2017, p. 572).

Através desse desdobramento civilizatório da revolução copernicana, tão hostil ao camponês cuja vida só tem sentido em sua habitação e guarda da Terra, “o método de produção mais rotineiro e irracional cede lugar à aplicação consciente e tecnológica da ciência” (MARX, 2017, p. 572). A grande indústria substitui a irracionalidade da relação harmônica e equilibrada com a Terra pela tecnologia e pela ciência cuja racionalidade se traduz na intensificação da urbanização, cuja natureza produtivista e predatória “desvirtua o metabolismo entre o homem e a terra” e dissolve a “eterna condição natural da fertilidade permanente do solo”. Mas, além disso, ao destruir as condições favoráveis desse metabolismo, a produção prometeico-capitalista “aparece a um só tempo como martirológio dos produtores”, visto que o meio de trabalho aparece “como meio de subjugação, exploração e empobrecimento do trabalhador” (MARX, 2017, p. 573). Nessas circunstâncias, Marx afirma:

Assim como na indústria urbana, na agricultura moderna o incremento da força produtiva e a maior mobilização do trabalho são obtidos por meio da devastação e do esgotamento da própria força de trabalho. E todo progresso da agricultura capitalista é um progresso na arte de saquear não só o trabalhador, mas também o solo, pois cada progresso alcançado no aumento da fertilidade do solo por certo período é ao mesmo tempo um progresso no esgotamento das fontes duradouras dessa fertilidade (2017, p. 573).

Desenraizado, o trabalho é pobre, infértil e predatório. Desenraizado, o trabalho é um instrumento de realização prática da insignificância e do niilismo. A racionalidade capitalista, junto com sua ciência e tecnologia, substitui a irracionalidade da produção camponesa e, por esse meio, a produção capitalista se apresenta como um gigante que preda, saqueia e infertiliza o solo. Como vimos anteriormente, para Prometeu, a infertilização do solo é imprescindível e fundamental, visto que, através dela, o que ele consegue é, simbolicamente, o roubo do útero de Pandora que abriga a possibilidade de permanência da humanidade. Logo, ao explorar e empobrecer o solo através da produção capitalista que esvazia e aniquila o trabalho, Prometeu pretende obter o controle e a subjugação do feminino como fonte duradoura de uma fertilidade que sustenta um cosmo no qual a humanidade é ainda possível. Assim se revela o caráter impulsivo e catastrófico da racionalidade do progresso capitalista, pois, conforme diz Marx, “a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social na medida em que solapa os

mananciais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador” (2017, p. 574). Em suma, onde havia natureza, o progresso prometeico-capitalista traz a cidade, onde havia Terra e cosmo, ele traz o extraterrestre e o acósmico, enfim, onde havia equilíbrio, exuberância e fertilidade, o progresso prometeico-capitalista traz devastação, esgotamento e esterilidade.

Esse é o resultado civilizatório do desenraizamento, do apatridismo e da desumanização do homem instaurados pela planetarização realizada, por sua vez, pela revolução copernicana, que se mostrou afinal cúmplice do que Marx chamou de acumulação primitiva do capital. Então a acumulação primitiva do capital pode ser lida como um desdobramento civilizatório da própria planetarização.



CAPÍTULO 10

OS VISIONÁRIOS E A LUTA: LOUCURA, DIALÉTICA E POESIA

Pretendemos aqui apresentar a nossa compreensão acerca da consciência inquieta através da descrição e da análise do seu surgimento, das suas experiências e do seu desenvolvimento histórico. Ressaltamos, de início, o caráter histórico da consciência inquieta, pois se trata de investigar e de pensar os modos e a natureza das relações que a consciência entreteve com a realidade. E justamente por possuir uma historicidade, a inquietude como capacidade da consciência passou por uma evolução cujo início foi a consciência de Dom Quixote, na qual não eram tão nítidas e confiáveis as fronteiras entre a lucidez e a loucura, depois a consciência inquieta se torna dialética em Karl Marx e, por fim, o seu desenvolvimento atinge o seu ápice em Carlos Drummond de Andrade, quando a consciência inquieta se torna poética e a própria consciência poética se torna, inclusive, autocrítica. Nesses termos, a poesia vai se apresentar como a realização privilegiada da consciência crítica. Mas a passagem entre os momentos dessa consciência – o quixotesco, o marxiano e o drummondiano – não se dá por meio de superações lineares e irreversíveis que acontecem como rupturas, descontinuidade e abandonos. A inquietude crítica da consciência não pode coincidir com uma história dos abandonos acumulados ao longo do seu processo de desdobramento. Para nós, o desenvolvimento crítico da consciência inquieta pode ser descrito através da dinâmica fenomenológica e dialética da *Aufhebung* hegeliana na qual cada superação é também conservação. Neste caso, a superação é ao mesmo tempo abandono só do inessencial e conservação do que possibilita a continuidade e o enriquecimento espiritual das experiências da consciência. Entretanto, se em Hegel a *Aufhebung* abre o caminho para a afirmação absoluta da Razão, no nosso caso, será afirmada, por fim, a potencialidade crítica da consciência poética mais livre e autêntica, que é, justamente, a que tem consciência da dinâmica de atuação e das possibilidades e dos efeitos socioculturais dos seus momentos quixotesco e marxiano.

No entanto, precisamos dizer que, diferentemente de Hegel (2008), que se propôs fazer uma ciência das experiências da consciência rumo ao Saber Absoluto, não propomos aqui uma ascese, orientada pelo conceito, que resultaria na separação da razão ante sua dimensão fenomenológica. Para nós, a transcendência de si da consciência consiste na sua transformação dialética pela qual a consciência assimila a sua não-identidade. Sendo assim, para nós a história, antes de ser o desenvolvimento e a revelação da razão, é o processo em que a identidade, perdendo-se em sua transcendência dialética, se reencontra e se reconhece como não-identidade não reconciliada conceitualmente consigo mesma. E é essa irreconciliação que caracteriza os momentos quixotesco, marxiano e drummondiano da nossa consciência inquieta. Aqui pensamos numa consciência que se forma ao se transformar mediante

a interiorização da história da sua perda de identidade, tornando-se, assim, através da sua não-identidade, uma consciência que se dispõe, incansavelmente, a descobrir e a denunciar a ameaça do não-histórico que impulsiona a nossa civilização. Neste sentido, a não-identidade da consciência consigo mesma se manifesta concretamente como uma atividade de resistência e de crítica à decadência e à violência dos valores civilizatórios e, complementarmente, como ventre de novos valores que serão os valores daqueles que se dispõem ao serviço de renovação da civilização com o objetivo de salvaguardar a humanidade. Defendemos, com isso, que a humanidade precisa, de certa forma, perder a identidade para que ela se liberte da razão prometeica que a escraviza e a ameaça. Em outros termos, para se preservar o ser humano precisa de uma outra identidade que não é a identidade dada por Prometeu, uma vez que esta nos afasta da consciência da nossa própria humanidade.

Entendemos que, em sua historicidade fenomenológica, essa consciência se volta contra a racionalidade e a filosofia que qualificamos de extraterrestres. Filhas da revolução planetária copernicana, essa racionalidade e essa filosofia se revelam, afinal, niilistas. Consideramos que o niilismo cientificista, racional e filosófico está muito bem representado pelo *Micrômegas*, de Voltaire (2012). Personificando exemplarmente o sentido do extraterrestre e nos mostrando o elo racional, científico e filosófico entre o extraterrestre e o niilismo, esse imenso gigante planetário é o grande adversário da consciência fenomenológica cuja historicidade abarca as figuras de Dom Quixote, Karl Marx e Carlos Drummond de Andrade.

O *Micrômegas* é a manifestação do impulso extraterrestre da racionalidade e da filosofia herdeiras da revolução científica copernicana. Essa grande ficção científica expressa, de um lado, o sonho do filósofo de se libertar da Terra e descobrir sua origem divina e, de outro lado, satisfaz tanto a sua vaidade de se considerar demasiadamente importante quanto o seu desejo de possuir uma estatura mais elevada do que a real. Além de matemático, *Micrômegas* é um filósofo. Agora, se esse gigante extraterrestre tem uma existência matemática e filosófica, segue que, em boa medida, a matemática e a filosofia têm fortes tendências extraterrestres. O *Micrômegas* é o filho de uma razão desenraizada que se planetarizou e, então, por meio do seu gigantismo extraterrestre, ela põe em risco o equilíbrio natural e a vida na Terra. A razão moderna acredita que ela só pode alcançar a sua estatura máxima se ela se libertar dos limites cósmicos da Terra. Ela busca no extraterrestre o seu próprio agigantamento ante o qual o telúrico e a própria humanidade se tornam insignificantes e desprezíveis. No final, antes de ir embora, *Micrômegas* presenteia os homens com o extraterrestre. Ele “prometeu-lhes escrever um belo livro de filosofia (...), para uso deles, e disse que, com esse livro, iam entender as coisas a fundo” (VOLTAIRE,

2012, p. 60). Mas o livro só tinha páginas em branco. Assim, Micrômetros deixou aos homens o niilismo, pois entender a fundo o que é insignificante e desprezível é próprio de uma sabedoria que é, antes, loucura. Contra esta loucura e o niilismo dessas páginas em branco, erguem-se as três figuras que personificam a consciência fenomenológica, que é, como se vê, absolutamente oposta à racionalidade planetária, extraterrestre e niilista¹. A luta também se dá contra esse *nada a dizer* de páginas em branco cujo vazio opera a nossa aniquilação.

10.1 DOM QUIXOTE VÊ O NADA: A LUTA DA LOUCURA

Quando nisto iam, descobriram trinta ou quarenta moinhos de vento, que há naquele campo. Assim que Dom Quixote os viu, disse para o escudeiro: “ – A aventura vai encaminhando os nossos negócios melhor do que o soubemos desejar; porque vês ali, amigo Sancho Pança, onde se descobrem trinta ou mais desaforados gigantes, com quem penso fazer batalha, e tirar-lhes a todos as vidas, e com cujos despojos começaremos a enriquecer; que esta é boa guerra e bom serviço faz a Deus quem tira tão má raça da face da terra” (CERVANTES, 2003, p. 59).

Antes mesmo da aventura começar nos impressiona o fato de Dom Quixote, orientando-se pela falta de consciência dos limites entre a realidade e a ilusão, ter sido capaz de perceber e de assinalar a *insolência* como a característica dos gigantes que inicialmente mais se sobressaiu. A insolência revela a natureza prometeica desses gigantes. Portanto, é a luta contra o prometeísmo que irá definir essa aventura. De imediato e ainda à distância, o que mais chama a atenção e incomoda Dom Quixote são o excesso de orgulho e a arrogância excessiva daqueles gigantes. A natureza prometeica dos gigantes é também revelada quando Dom Quixote afirma que “bom serviço faz a Deus quem tira tão má raça da face da terra”, visto que, como sabemos, se o prometeísmo está em catastrófico conflito com o telúrico, então a luta contra ele consiste em livrar a Terra de todos os gigantes a fim de salvaguardar as condições favoráveis à sobrevivência da humanidade e do conjunto de toda a vida terrestre. Mas, ante as palavras de Dom Quixote que havia avistado e assimilado a aventura, o seu sentido e a sua importância, Sancho Pança apenas responde: “Quais gigantes?” E Dom Quixote reforçou: “Aqueles que ali vês (...), de braços tão compridos, que alguns os têm de quase duas léguas”. Todavia, apegando-se à estreiteza da sua racionalidade passiva, Sancho retrucou: “Olhe bem Vossa Mercê (...), que aquilo não são gigantes, são moinhos de vento; e o que parecem braços não são senão as velas, que tocadas pelo vento fazem trabalhar as mós” (CERVANTES, 2003, p. 59).

¹ O cartesianismo será um exemplo privilegiado dessa racionalidade e, neste sentido, ele cultiva e pratica uma racionalidade que se volta contra o próprio homem, pois, do ponto de vista do prometeísmo, do qual Descartes é servo, sacerdote e profeta, a racionalidade é técnica e, por isso, ao definir a racionalidade como essência do homem, Descartes está afirmando, indiretamente, que a essência do homem é a técnica, ou seja, que sua *essência* é a de ser superado, é inclusive a obsolescência racional. Neste caso, é oportuno recordar que o prometeísmo altera o sentido de essência e, sendo assim, dentro do prometeísmo, ao contrário do que ocorre na metafísica e na teologia, a essência define e determina o desaparecimento necessário e a nadificação. Nesses termos, o cartesianismo cultiva uma racionalidade cujo exercício tem resultados que se voltam contra ela mesma, que deve, portanto, desaparecer e ser nadificada em benefício, talvez, do surgimento de uma outra racionalidade não mais humana.

Mas, julgando que o seu fiel escudeiro tinha dificuldades para discernir entre aventuras e realidades, conformando-se a estas últimas, Dom Quixote, montando o seu Rocinante, investiu corajosamente contra os gigantes que, para ele, se assemelhavam a Briareu. Então, aquela aventura lhe trouxe Briareu, uma criatura mitológica e, assim, através da aventura Dom Quixote ultrapassava a fronteira entre realidade e mitologia lutando a favor da justiça da ordenação cósmica diante da ameaça da presença do caos. Precisamos então retornar à mitologia grega. De acordo com Hesíodo, Briareu e seus irmãos tiveram grande importância no desfecho da Titanomaquia favorável a Zeus contra o seu pai Crono. Eis como Hesíodo, na *Teogonia*, nos refere esta importância:

Tão logo o pai lhes teve ódio no ânimo
prende em poderosa prisão Briareu, Coto e Giges
admirado da bem-armada bravura, aspecto
e tamanho, e meteu-os sob a terra de amplas vias.
Aí, doloridos sob a terra habitando
jaziam nos confins e fronteiras da grande terra
com longas angústias e grande mágoa no coração.
Mas o Cronida e os outros Deuses imortais
que Réia de belos cabelos pariu amada por Crono
restituíram-nos à luz por conselhos da Terra.
Ela lhes revelou clara e plenamente:
teriam com eles vitória e renome esplêndido (*Teogonia*, vv., 617-628)

Neste momento da Titanomaquia, a Terra se une ao Olimpo, o qual irá estabelecer, posteriormente, a justa ordenação e a bela harmonia cósmicas. No entanto, além de libertar Briareu e seus irmãos, Zeus lhes ofereceu alimentos especiais, néctar e ambrosia, que só os Deuses podiam comer. E assim os três irmãos, com lealdade, se colocaram ao lado de Zeus na luta contra os Titãs. Briareu tinha cem braços e cinquenta cabeças. Ele e seus irmãos lançaram os Titãs sob a terra e finalmente os prenderam em prisões dolorosas. E Zeus os recompensou:

Os ínclitos aliados de Zeus estrondante
habitam um palácio no alicerce do Oceano,
Coto e Giges, a Briareu por sua bravura
o gravitroante Treme-terra fez seu genro,
deu-lhe por esposa sua filha Anda-onda (HESÍODO, *Teogonia*, vv., 815-819).

A comparação que Dom Quixote faz entre o moinho e Briareu então nos assinala a assustadora e terrível grandiosidade do desafio que a sua aventura, desprendida da realidade, lhe trouxe e lhe revelou. A aventura, entendida como não aceitação da realidade, permite a Dom Quixote ir além da manifestação imediata da realidade, aparentemente inofensiva e até benéfica, e nela identificar a presença de uma ameaça gigantesca e potencialmente destrutiva. Nesses termos, a capacidade

quixotesca de discernir aventura e realidade é própria de uma mentalidade aguda, inquieta e inconformada que é capaz de ver, na própria realidade, as aventuras que precisam ser vividas como lutas contra as ameaças ocultas nas ofertas que nos são feitas pela realidade. A aventura nos mostra que o inaceitável *na* realidade é gigantesco. Isto nos exige uma melhor caracterização do inaceitável hediondo e perigoso que está ocultamente presente nos moinhos de vento.

A natureza violenta, destrutiva e guerreira dos gigantes pode ser confirmada a partir da consideração da sua origem. E esta foi um ato de violência e de altiva estultícia. Esta origem foi a castração de Urano realizada por seu filho Crono. Eis como Hesíodo nos narra o episódio que originou os gigantes:

Da tocaia o filho alcançou com a mão
esquerda, com a destra pegou a prodigiosa foice
longa e dentada. E do pai o pênis
ceifou com ímpeto e lançou-o a esmo
para trás. Mas nada inerte escapou da mão:
quantos salpicos respingaram sanguíneos
a todos recebeu-os a Terra; com o girar do ano
gerou as Erínias duras, os grandes Gigantes
rútilos nas armas, com longas lanças nas mãos,
e Ninfas chamadas Freixos sobre a terra infinita (*Teogonia*, vv., 178-187).

Por trás do nascimento dos gigantes temos então a violência, a dor, a altivez e a tolice. De acordo com sua origem, e marcados pela soberba, os gigantes são criaturas voltadas para a guerra e, tendo uma natureza violenta e belicosa, eles são forças impulsivas que portam em si a morte e a destruição. Foram essas forças ameaçadoras que Dom Quixote viu presentes nos moinhos que eram, portanto, os sinais de uma guerra catastrófica que se anunciava. Para ele, os moinhos tinham o aspecto de criaturas orgulhosas e insubmissas e, por isso, aquela aventura representava, fundamentalmente, um grande serviço a Deus. Entretanto, ainda não dissemos tudo sobre os gigantes. Precisamos falar sobre os Ciclopes e como eles se apresentam como uma aventura para o ser humano.

Na *Teogonia*, os Ciclopes, de “soberbo coração” e de “violento ânimo”, foram gerados a partir da união de Gaia e de Urano. Eles eram comparáveis aos Deuses e em sua frente repousa um “circular olho sozinho”. Além disso, “vigor, violência e engenho possuíam na ação” (HESÍODO, *Teogonia*, vv., 139-146). Eles eram criaturas ardilosas e violentas que possuíam grande força física. Na ação dos Ciclopes se configura uma atividade que se volta contra o ser humano. Isto é, a ação intrínseca aos moinhos pode atrofiar e até aniquilar as ações humanas que, tornadas infensas a aventuras, se acomodam numa passividade prática e crônica que aprisiona o ho-

mem e impregna a sua consciência com uma insignificância temerária. Dom Quixote luta também contra esse aprisionamento na insignificância trazida aos homens pelos Ciclopes. O que nos moinhos é gigantesco e ameaçador, violento e ardiloso, é essa insignificância que quer se impor e controlar a mente e as ações humanas, retirando do homem a capacidade de identificar aventuras e o ânimo corajoso para se entregar a elas. Nessas condições, a loucura da consciência quixotesca é definida, em grande medida, pela capacidade de perceber a presença da insignificância que ameaça nos nadificar. Na verdade, o cavaleiro andante viu ocultado pelo conforto prometido pelos moinhos um niilismo devastador. Sua loucura lhe revelou o terrível niilismo que nela se enraíza e se alimenta da *hýbris* prometeica. Esse niilismo é a consequência do prometeísmo. Dom Quixote viu que os moinhos traziam a aceleração da dissolução dos mais altos valores que protegiam ainda a humanidade. Ele viu que os moinhos eram os condutores, os servos e os arautos de um grande niilismo que trazia consigo a insignificância que exige do homem a aceitação da sua própria nadificação. Essa compreensão da loucura como capacidade de perceber o niilismo também está em Nietzsche. Vejamos como este filósofo apresenta a loucura como consciência do niilismo. Para isto vamos recorrer ao aforismo 125 de *A gaia ciência*, intitulado *O homem louco*.

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? (...) Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? (...) Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã?” (NIETZSCHE, 2012, p. 137)².

O niilismo traz desorientação, escuridão, instabilidade e insegurança. Ele é a perda da luz, do fogo, do sentido fundamental e, com isto, o niilismo dissolve as referências, os valores, o chão firme e os refúgios, introjetando em nossa consciência a ideia da nossa insignificância que nos paralisa, controla e nos prepara para aceitarmos resignadamente como guia, líder e pai, algum novo ídolo que tem, entre as suas práticas de governo, a tarefa de nos manter separados e inconscientes das

2 E o louco continua sua indignação: “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuíra sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? (...) Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. ‘Eu venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens (...) Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!’” (NIETZSCHE, 2012, p. 138).

aventuras mais necessárias. Esse lugar de guia, líder e pai, é ocupado por Prometeu, que igualmente acumula em si mesmo as figuras de ídolo e de governante. Nesses termos, fica claro que o fogo prometeico – símbolo da racionalidade por trás do processo histórico da nossa civilização – é a fonte desse niilismo anticósmico. Porém, precisamos mencionar que esse funesto elo entre gigante e niilismo nos foi revelado por Ulisses que, antes de Dom Quixote, enfrentou um Ciclope, chamado Polifemo, que impôs ao herói precisamente a nadificação de si mesmo. Diante de um gigante só podemos sobreviver se aceitarmos nos tornar *ninguém*. Mas, além disso, o que esta outra aventura mítica nos ensina sobre o sentido, a necessidade e a amplitude da aventura de Dom Quixote?

Quanto a Ulisses, a aventura lhe revela e lhe põe em contato com uma dimensão extra-humana e sub-humana da realidade marcada pela invisibilidade, pelo insólito e pelo noturno. A aventura retira Ulisses do mundo humano, mas é apenas através dela que ele conseguirá retornar para casa. Isto é, sem a aventura o herói permaneceria distante e separado da sua terra natal, da sua família e dos seus amigos, mergulhado num profundo esquecimento de si. A aventura é um confronto com o desconhecido. Ela traz o desafio de uma realidade cuja dinâmica e ordenação obedecem a uma outra lógica estranha e desestabilizadora. A partir de então Ulisses já não sabe mais onde está. Em certo sentido, ele “sai das fronteiras do mundo conhecido, do *oikóúmenos* humano, para entrar num espaço de não-humanidade, um mundo de outro lugar” (VERNANT, 2000, p. 100). É nesse espaço de não-humanidade, que é o próprio espaço de aventura, que Ulisses e sua tripulação chegam a uma ilha invisível imersa na escuridão e na noite e onde moram gigantes monstruosos que são precisamente os Ciclopes, entre os quais está Polifemo. Junto com doze homens, Ulisses sai pela ilha. Eles encontram uma grande caverna, entram nela em busca de mantimentos. Polifemo, que era o morador daquela imensa gruta, logo chega, descobre a presença de Ulisses e seus companheiros. A entrada da caverna já havia sido fechada com uma pesada rocha. Já neste primeiro contato, o gigante “agarra pelos pés dois companheiros de Ulisses, arremessa-os contra a parede do rochedo, explode a cabeça dos dois e os engole, crus” (VERNANT, 2000, p. 103). Sim, eis o mais profundo terror, o gigante come carne humana. “No dia seguinte, o mesmo roteiro se repete, o Ciclope come mais quatro homens, dois de manhã e dois de noite. Já engoliu seis, a metade da tripulação” (VERNANT, 2000, p. 103). De modo astucioso, Ulisses disse ao gigante, após presentear-lhe com vinho, que se chamava *Oútis*, ou seja, Ninguém. O Ciclope então lhe respondeu: “já que és Ninguém, também vou te dar um presente. Vou comer-te por último” (VERNANT, 2000, p. 104). Para os nossos propósitos, não precisamos descrever detalhadamente

como Ulisses escapou do gigante e sobreviveu. Basta-nos dizer que, para que isto ocorresse, foi necessário, ainda que momentaneamente, Ulisses ter deixado de ser herói e ter se feito de Ninguém.

A aventura mítica de Ulisses nos revela que os moinhos comem carne humana. Quando os moinhos surgem eles trazem consigo uma realidade extra-humana, noturna e hostil que, desumanizando-nos, primeiro nos torna Ninguém, isto é, nos faz insignificantes para, depois, se alimentar da nossa carne. Descobrimos, afinal, a potencialidade máxima da ameaça identificada por Dom Quixote: o niilismo nos desumaniza enquanto Prometeu come a nossa carne.

Porém, num outro sentido, mas seguindo a mesma linha de raciocínio, qual outro gigante estava presente nos moinhos, um gigante que intensificou as sombras do niilismo e que também come carne humana? Este outro gigante ainda mais assustador e devastador contra o qual insanamente lutou Dom Quixote é a própria Revolução Científica marcadamente copernicana. Este outro gigante que torna insignificante a humanidade e se alimenta da carne de “ninguéns” civilizados é a planetarização ou heliocentrização do universo, da existência, da mentalidade, da moralidade e de todo conhecimento humano. Já nesse alvorecer da modernidade, quando também foi escrito *Dom Quixote*, cuja primeira parte foi publicada em 1605, a presença e a atividade de planetarização ou heliocentrização se refletiram e passaram a dominar as práticas, as relações e a vida mais cotidiana. Tudo isso é engolido – ou tornado insignificante – quando um gigante desses come carne humana. Portanto, os moinhos prometeicos são igualmente um modo técnico e maquinico de manifestação da Revolução Científica anticósmica e, por esta razão, os moinhos são, eles mesmos, planetários, heliocêntricos e modernos. Sendo assim, os moinhos se apresentam como gigantes anticósmicos ou artifícios extraterrestres. É, afinal, o extraterrestre prometeico que, na forma da modernização científica, técnica e maquinica, nos ameaça com a nadificação máxima que devora a nossa carne, a nossa existência, o nosso autoconhecimento e a compreensão das nossas possibilidades.

Baseada na Revolução Científica, no desenvolvimento técnico e maquinico, a modernidade prometia à humanidade maior poder de controle, mais conforto, estabilidade, segurança, bem-estar, tudo isso embutido na sua promessa mais persuasiva, a saber, o progresso como processo contínuo de geração de si mesmo até à sua totalização máxima. Porém, a partir da sua loucura, Dom Quixote foi capaz de ver ameaças intrínsecas a essas promessas de modernização e de ver já na atividade nascente do progresso a sua tendência de produzir o contrário de si mesmo. Em sua loucura, o cavaleiro andante, defensor das virtudes e portador da justiça comutativa-

va e distributiva, se deu conta de que ele tinha que interromper aquele processo e desfazer o nó moderno entre o progresso científico e técnico e o niilismo. Essa luta exigia realmente a loucura. Ao longo da sua aventura, que transformou a sua existência, Dom Quixote alcançou a condição de poeta, pois o poeta é aquele que, sabendo encontrar as lutas necessárias, extrai das aventuras o sentido e a justificação da sua própria existência. Assim, ele nos mostrou que, sem aventura, a existência não alcança a sua justificação poética. Essa poesia capaz de sobreviver fora dos seus parâmetros e limites estéticos, como um modo de existência e de ação, é aquela que aceita a luta e, parecendo tomada por insanidade, ela luta contra o extraterrestre que está presente nas promessas da modernização e que se intensifica à medida que essas promessas consolidam a ideia de progresso como paradigma de uma civilização que deposita o seu próprio melhoramento nos artefatos e nos produtos que ela é capaz de fabricar artificialmente.

Dom Quixote então se insurgiu contra a racionalidade moderna basilarmente niilista, isto é, ele nos mostrou que a confrontação com o niilismo é igualmente a confrontação com uma certa racionalidade. E o niilismo da racionalidade moderna foi muito bem exposto através da figura do Gênio Maligno de René Descartes. Sendo o condutor do niilismo, o Gênio Maligno é anticósmico e, por isso, ele adquire uma função absolutamente fundamental de perpetuação e de condução da civilização prometeica. No âmbito do prometeísmo, o Gênio Maligno será uma forma de racionalidade a serviço da insubmissão, da vingança e do impulso de dominação por parte de Prometeu. Agora, se ele é uma espécie de deus que quer ocultar e aniquilar Deus, ou um ídolo do pensamento, então o Gênio Maligno pode ser considerado como uma das máscaras de Prometeu. Descartes o apresenta como uma condição para a racionalidade moderna adquirir a consciência de si na forma de um *ego* que, nesses termos, não viria a existir sem a substituição moderna de Deus pelo Gênio Maligno e da bondade e da verdade pela malignidade e mentira. Eis como Descartes nos apresenta esse novo Ídolo da racionalidade moderna:

Suporei, portanto, que há não um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas algum gênio maligno, e ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda a sua indústria em que me engane: pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas nada mais são do que ludíbrios dos sonhos, ciladas que ele estende à minha credulidade. Pensarei que sou eu mesmo desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, de sentido algum mas, tenho a falsa opinião de que possuo tudo isso (DESCARTES, 1999, p. 25-26)

É esse niilismo devastador personificado na figura do Gênio Maligno que possibilitará a descoberta do *ego* como paradigma da racionalidade moderna para a qual o mundo externo tem o mesmo estatuto inconsistente e duvidoso dos sonhos pré-egológicos. E Descartes aprofunda a descrição desse processo corrosivo do nii-

lismo que está por trás do surgimento da consciência moderna então marcadamente prometeica:

Suponho, portanto, falsas, todas as coisas que vejo: creio que nunca existiu nada do que a memória mendaz representa; não tenho nenhum dos sentidos todos; corpo, figura, extensão, movimento e lugar são quimeras. Que será, então, verdadeiro? Talvez isto somente: nada é certo (DESCARTES, 1999, p. 37).

O niilismo incide também sobre a interioridade do sujeito que, aprendendo a duvidar de si mesmo, das suas faculdades psicológicas, vai aceitando a sua insignificância, mas, precisamente então o sujeito descobre a existência do seu ser enquanto *ego*. Todavia, isto não desfaz a correspondência entre insignificância e *ego*. O *ego* não conseguirá apagar essa marca de nascença. Mas, vejamos como o seu nascimento está incrustado e atado ao *gênio do engano*:

Mas, há um enganador, não sei quem, sumamente poderoso, sumamente astucioso que, por indústria, sempre me engana. Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também, se me engana: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo. De sorte que, depois de ponderar e examinar cuidadosamente todas as coisas é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado eu, eu sou, eu, existo (*ego sum, ego existo*) é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente (DESCARTES, 1999, p. 39).

Enfim, a verdade do enunciado *ego sum, ego existo* – e se trata somente de um enunciado mental – repousa na racionalidade que, antes e por princípio, aceitou sua cumplicidade com a malignidade e a mentira, tal como Fausto. Contudo, apesar disso, o que precisamente esse *ego* pensa que ele é? Ora, Descartes o compara com o ponto arquimediano: “Arquimedes não pedia mais que um ponto, que fosse firme e imóvel, para poder remover a terra inteira de seu lugar” (DESCARTES, 1999, p. 37). A este ponto que é o *ego*, opomos as perguntas indignadas de um *homem louco*: “Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? (...) Não vagamos como que através de um nada infinito”? Assim como o ponto arquimediano que planetariza a terra, deslocando-a inteira do seu lugar e lançando-a como poeira cósmica no espaço infinito, o *ego* representa também uma grande ameaça à terra. Resultado e herdeiro de um processo niilista que começa e se mantém substituindo a terra por realidades e atividades extraterrestres, o *ego* é anticósmico e, neste sentido, ele é prometeico, ele é um servo de Prometeu. Por isso, não é possível lutar contra Prometeu afirmando e mantendo o *ego* e, neste sentido, se a loucura – ou a poesia – desfaz o *ego*, então, ela se torna indispensável para a constituição e para a atuação prática e simbólica do herói antiprometeico. Em virtude disto é que Dom Quixote assumia a luta para a salvaguarda do elo cósmico-teológico entre a terra e o seu sol, tentando impedir que a terra fosse transformada

num planeta que trazia consigo uma queda continua no nada infinito intrínseco ao ponto de Arquimedes.

10.1.a Progresso e decadência: a loucura contra a doença

Porque a modernidade depositou o progresso sobre a descoberta do ponto arquimedianos que trazia consigo o niilismo, Nietzsche vai definir esse progresso moderno como um *andar para trás* ou um “*passo a passo adiante na *décadence**” (NIETZSCHE, 2006, p. 93). De modo perspicaz, Nietzsche vê intrínseca ao progresso moderno a marcha da decadência. Isto significa, então, que por trás desse progresso arquimedianos se encontrava um julgamento sobre a vida, a saber, a de que ela não vale nada. Esse julgamento, vindo de homens sábios, mal disfarçava o seu tom de dúvida, de melancolia, de cansaço e de resistência à vida, levando Nietzsche a se perguntar: “Talvez a sabedoria apareça na Terra como um corvo, que se entusiasma com um ligeiro odor de cadáver?...” (2006, p. 17). É a busca por experimentar esse entusiasmo que alimenta o movimento do progresso e, ao mesmo tempo, assinala a sua decadente marcha para trás. Mas que sabedoria é assim tão decadente para se satisfazer “com um ligeiro odor de cadáver”? Para Nietzsche é a sabedoria socrática cuja interioridade racional prefigurou, podemos dizer, o ponto arquimedianos do *ego* moderno. Vejamos, portanto, como pode ser entendida a continuidade entre socratismo e niilismo assim como a cumplicidade entre socratismo e prometeísmo.

Para Nietzsche, em certo sentido, os grandes sábios são *tipos da decadência*. Nesses termos, ele percebeu Sócrates e Platão “como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos” (NIETZSCHE, 2006, p. 18). Sócrates e Platão simbolizam e testemunham a existência de uma sabedoria ou racionalidade niilista que traz o declínio e a dissolução. Nietzsche supõe mesmo que Sócrates seria o exemplar de uma evolução antropológica *descendente* e, por essa razão, ele seria a personificação de uma monstruosidade e de um crime antropológicos. A monstruosidade de Sócrates não estava apenas em sua aparência, mas também dizia respeito aos vícios e apetites ruins que ele abrigava. Como vimos acima, o niilismo tem uma natureza monstruosa. Ele se manifesta como monstruosidade e, em virtude disto, o niilismo se configura como uma marcha para trás que come carne humana. Então, a partir de Sócrates, começou a decadência. Com efeito, Nietzsche afirma que “não apenas a anarquia e o desregramento confesso dos instintos apontam para a *décadence* em Sócrates: também a superfecundação do lógico e a *malvadez de raquítico* que é sua marca” (2006, p. 19). Há aqui um exercício exagerado da lógica que contribui para algum tipo de atrofia que carrega consigo certa malvadez. E isto nos permite suspeitar da equação socrática razão = virtude = felicidade,

mesmo considerando as alucinações auditivas relacionadas ao “demônio de Sócrates”. E Nietzsche continua:

Mas Sócrates intuiu algo mais. Ele enxergou *por trás* de seus nobres atenienses; entendeu que seu próprio caso, sua idiossincrasia de caso já não era exceção. A mesma espécie de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim. – E Sócrates entendeu que o mundo inteiro dele *necessitava* – de seu remédio, de seu tratamento, seu artifício pessoal de autopreservação... Em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte se estava a poucos passos do excesso: o *monstrum in animo* era o perigo geral (2006, p. 21).

Em Sócrates a razão se torna uma profunda tirania. Esta é a monstruosidade da alma. E é em sua monstruosidade que a alma racional é a portadora do ponto de Arquimedes. Sendo assim, se há um momento socrático na monstruosidade, é porque Sócrates nos apresenta uma característica dela, a saber: a monstruosidade é uma dinâmica que surge não para interromper, impedir ou lutar contra o fim, mas, pelo contrário, ela se aproveita oportunamente do fim para se apresentar, disfarçadamente, como necessidade e remédio. Isto nos permite dizer que os moínhos não eram os sinais de um começo, mas eram antes os portadores e os anunciadores de um fim que começava com a modernidade e, em especial, pela Revolução Científica, cuja luz racional não era, portanto, a de uma aurora, e sim a de um ocaso crepuscular.

Então, desde que os monstros inseriram o fim no tempo o que acontece historicamente é a própria preservação do fim. Diante disto, o processo civilizatório se torna o registro de uma história da decadência sempre pronta para se tornar a ausência de história. Mas, além disso, é oportuno ressaltar que a decadência é igualmente o sintoma de que um fim acometeu a alma que, para se autopreservar, assume a condição de ponto arquimediano. Todavia, quando a autopreservação se tornou aceita e praticada como tratamento então se instaurou entre nós a decadência refletida na indiferença generalizada acerca da transformação do *monstrum in animo* em modelo e valor morais e civilizatórios. Esta situação revela que a reflexão grega se perdeu num fanatismo da racionalidade que vai culminar num moralismo patológico expresso na equação razão = virtude = felicidade. Porém, de acordo com Nietzsche, essa equação “significa tão-só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão” (2006, p. 22). Dito de outro modo, “é preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo*...” (NIETZSCHE, 2006, p. 22)³. Entretanto, na *luz diurna* da razão, em seu iluminismo

³ Esse momento socrático do iluminismo da razão começa e define a decadência: “Os filósofos e moralistas enganam a si mesmos, crendo sair da *décadence* ao fazer-lhe guerra. Sair dela está fora de suas forças: o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da *décadence* – eles *mudam* sua expressão, mas não a eliminam. Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido*... A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo

moralista, frio e doente, há a presença do niilismo à espreita da nossa própria carne. Precisamente na *imitação de Sócrates* vamos entregar a nossa carne ao niilismo, pois, conforme interpreta Nietzsche, ele queria morrer. Deste modo, não foi Atenas, mas o próprio Sócrates que, dominado por sua sabedoria niilista, deu veneno a si mesmo, “ele forçou Atenas ao veneno... ‘Sócrates não é um médico’, disse para si em voz baixa, ‘apenas a morte é médico aqui... Sócrates apenas esteve doente por longo tempo...’” (NIETZSCHE, 2006, p. 23). Portanto, de modo ainda mais assustador e monstruoso, a sabedoria socrática come a sua própria carne humana. O homem socrático traz dentro de si mesmo, em sua interioridade arquimediana e prometeica, um gigante, a Razão. E contra esta se insurgiu a loucura de Dom Quixote, que foi capaz de ver a doença da racionalidade definida por um ascetismo que se desdobra em um niilismo cuja moralidade se orienta por valores da *décadence*. Porque ela é acentuadamente ascética, a racionalidade socrática enseja a vivência de uma moralidade cuja finalidade é a *melhora* do homem. Mas, como será dito, esse ascetismo que vincula racionalidade, moralidade e niilismo, significa antes o enlaçamento da civilização e da doença. E é Nietzsche que nos revela esse enlaçamento fundamentado no propósito racional e moral de *melhorar o homem*. Com efeito, ele diz o seguinte:

Sempre se quis “melhorar” os homens: sobretudo a isso chamava-se moral. Mas sob a mesma palavra se escondem as tendências mais diversas. Tanto o *amansamento* da besta-homem como o *cultivo* de uma determinada espécie de homem foram chamados de “melhora”: somente esses termos zoológicos exprimem realidades – realidades, é certo, das quais o típico “melhorador”, o sacerdote, nada sabe – nada *quer* saber... Chamar a domesticação de um animal sua “melhora” é, a nossos ouvidos, quase uma piada. Quem sabe o que acontece nas *ménageries* duvida que a besta seja ali “melhorada”. Ela é enfraquecida, tornada menos nociva; mediante o depressivo afeto do medo, mediante a dor, fome, feridas, ela se torna uma besta *doentia*. – Não é diferente com o homem domado, que o sacerdote “melhorou” (NIETZSCHE, 2006, p. 49-50).

E reforçando a ideia de melhora como adoecimento, Nietzsche ainda afirma que “a moral do *cultivo* e a moral da *domesticação* são inteiramente dignas uma da outra” e, por isso, se ainda insistirmos em pensar e em agir em termos morais, deveríamos partir da “vontade incondicional do oposto” ao modo de imposição dessas morais. Nessas condições, se a racionalidade que impulsiona o processo civilizatório apresenta uma condição doentia, então, a doença é uma marca congênita e crônica da nossa civilização. A loucura de Dom Quixote se apresentou como enfrentamento e alternativa a essa doença racional, moral e ascética que determina os nossos rumos civilizatórios.

custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à ‘virtude’, à ‘saúde’, à ‘felicidade’... Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto” (NIETZSCHE, 2006, p. 22).

Mas se tratou também de uma loucura porque o cavaleiro da justiça tentou impedir que o moinho braçal fosse desenvolvido e se transformasse no moinho a vapor que, por sua vez, possibilitou o advento de um novo gigante, o capitalismo. Opondo-se já ao que estava surgindo, Dom Quixote transmitiu sua loucura, sua consciência e sua luta para Karl Marx que, então, como bom herdeiro, disse: “O moinho braçal vos dará a sociedade com o senhor feudal e o moinho a vapor a sociedade com o capitalista industrial”. O capitalismo aconteceu porque Dom Quixote foi derrubado pelo moinho. E este anunciou a chegada desse gigante monstruoso, sofista e anticósmico contra o qual Marx irá se voltar, juntamente com seu fiel escudeiro Friedrich Engels.

10.2 A FACE NIILISTA DO PROGRESSO: A CIVILIZAÇÃO COMO DESUMANIZAÇÃO

Karl Marx nos mostra mais claramente a associação, a convergência e a cumplicidade entre Prometeu e o capitalismo. Mais do que isso, ele nos permite ver como o capitalismo, ao favorecer e fortalecer o prometeísmo, pode ser compreendido como um modo privilegiado de atuação civilizatória por parte de Prometeu. O capitalismo é a forma mais evoluída, a-histórica e talvez final do impulso pós-civilizatório da nossa civilização. Consequentemente, a crítica ao capitalismo se desdobra e se configura como uma luta contra o titã filantropo. Através dessa crítica, trata-se, igualmente, de revelar e de denunciar a natureza sofística do capitalismo cuja dinâmica civilizatória é, na verdade, um impulso pós-civilizatório marcado pela desfiguração, degradação e desumanização da humanidade. O capitalismo é a prática do niilismo uma vez que dele resulta a realização concreta do nada a-histórico ou a materialização imoral e generalizada da insignificância.

Para Marx, quando utilizada de modo capitalista, a maquinaria prometeica desenvolvida sobretudo a partir da revolução científica não tem por finalidade auxiliar e aliviar a dura rotina do trabalhador. A força produtiva aplicada ao trabalho opera apenas no sentido de intensificar a exploração capitalista do trabalhador. Ou seja, “a maquinaria é meio para a produção de mais-valor” (MARX, 2017, p. 445).

Inicialmente, Marx empreende uma espécie de genealogia histórico-evolutiva da maquinaria, começando pela diferenciação entre ferramenta e máquina e analisando como a máquina precisa se tornar um mecanismo capaz de se automover independentemente da força motriz humana (MARX, 2017, p. 445-455)⁴. Através dessa história darwinista da tecnologia vemos que a progressiva fusão entre a má-

4 Com efeito, Marx afirma que “a partir do momento em que a ferramenta propriamente dita é transferida do homem para um mecanismo, surge uma máquina no lugar de uma mera ferramenta” (2017, p. 448). É fácil notar que a evolução tecnológica, ao desnudar os limites orgânicos do ser humano, torna o homem um elemento progressivamente inútil e dispensável.

quina, o trabalho e a produção vai anulando o ser humano como elemento central do processo produtivo pelo qual se orienta a nossa civilização. Antes de ser completamente inutilizado pela máquina o homem é também mecanizado e se torna uma mera força motriz. Mas, precisamente nesse momento em que a força de trabalho se reduz a movimentos musculares mecânicos, o vento, a água, o vapor, podem substituir o homem. Marx então extrai uma consequência parcial e necessária da sua análise do caráter histórico da tecnologia, a saber: “a máquina da qual parte a Revolução Industrial substitui o trabalhador que maneja uma única ferramenta por um mecanismo que opera com uma massa de ferramentas” (MARX, 2017, p. 449). Até mesmo como simples força motriz o homem se apresenta bastante limitado. O desenvolvimento e a aplicação capitalistas da maquinaria dependem de uma força motriz mais regular e eficiente. Apesar dessa limitação, Marx não hesita em afirmar que a manufatura, embora não tenha encontrado essa força motriz mais produtiva, “desenvolveu os primeiros elementos científicos e técnicos da grande indústria” (MARX, 2017, p. 451). Isto é, já a manufatura enxergava os benefícios produtivos da absorção e do uso da ciência e da tecnologia integrando-as, progressivamente, ao processo de trabalho. Marx chega mesmo a dizer que a grande indústria criou a ciência da tecnologia (MARX, 2017, p. 556). Desde então a ciência e a tecnologia desempenham um papel fundamental nessa história da desumanização do trabalho que, às vezes, se confunde com a missão civilizatória do capitalismo.

Ao longo dessa história darwinista da tecnologia a própria força motriz foi maquinizada e, uma vez tornada máquina, o organismo humano pôde ser dispensado. O capitalismo desvaloriza e inutiliza o organismo humano, pois ele é um gigante que come carne humana:

Foi somente depois que as ferramentas se transformaram de ferramentas do organismo humano em ferramentas de um aparelho mecânico, isto é, em máquina-ferramenta, que também a máquina motriz adquiriu uma forma autônoma, totalmente emancipada dos limites da força humana. Com isso, a máquina-ferramenta individual, que examinamos até aqui, foi reduzida a um simples elemento da produção mecanizada. Uma máquina motriz podia agora mover muitas máquinas de trabalho ao mesmo tempo. Com o número das máquinas de trabalho movidas simultaneamente, cresceu também a máquina motriz, e o mecanismo de transmissão se transformou num aparelho de consideráveis proporções (MARX, 2017, p. 452).

Sob o seu uso capitalista a máquina se desenvolve a fim de se emancipar do próprio homem e, sob o capitalismo, o próprio homem busca projetar máquinas cujo desenvolvimento irá torná-las independentes da necessidade de intervenção humana. Em suma, a mecanização – ou a desumanização da produção – dá início a um agigantamento dos aparelhos produtivos de tal modo que o indivíduo humano orgânico começa a ser substituído por gigantes técnicos em algumas atividades

produtivas. Através dessa desumanização produtiva, “o operário torna-se um mero apêndice da máquina e dele só se requer o manejo mais simples, mais monótono, mais fácil de aprender” (MARX; ENGELS, 2010, p. 46).

A mecanização da produção possibilita o surgimento da fábrica que, com o auxílio da mecânica, da química, etc., busca eliminar todo elemento subjetivo da divisão do trabalho no processo produtivo⁵. Em outros termos, de acordo com Marx e Engels, “o crescente emprego de máquinas e a divisão do trabalho despojaram a atividade do operário de seu caráter autônomo, tirando-lhe todo o atrativo” (2010, p. 46). Na fábrica, fica bastante restrita a relação trabalhador-máquina, uma vez que nela tem primazia a relação máquina-máquina, visto que essa automação assegura a continuidade e a intensidade da produção. Nesses termos, através da resolução das interrupções entre as fases do processo produtivo é elaborado um “sistema de maquinaria” que se apresenta como um “grande autômato”. A fábrica é uma espécie de ventre civilizatório de gigantes maquinicos que operam como um sistema automático que, por princípio, rejeita a intervenção humana. Assim, “a produção mecanizada atinge sua forma mais desenvolvida como sistema articulado de máquinas de trabalho movidas por um autômato central através de uma maquinaria de transmissão” (MARX, 2017, p. 455). Nessa história da utilização capitalista do desenvolvimento da máquina podemos ver como o capitalismo, desvirtuando e desumanizando o trabalho, se converte numa atividade civilizatória de fabricação de monstros. Em outras palavras, surge, aqui, por meio da mecanização realizada pela fábrica, “um monstro mecânico, cujo corpo ocupa fábricas inteiras e cuja força demoníaca (...) irrompe no turbilhão furioso e febril de seus incontáveis órgãos de trabalho propriamente ditos” (MARX, 2017, p. 455). A civilização capitalista, por meio da fábrica enquanto realidade anticósmica, traz de volta Briareu e Polifemo. A fábrica é movida por uma atividade monstruosa e impulsiva voltada para a produção técnica de outras realidades anticósmicas que se espalham, invadem e dominam o cotidiano da nossa existência. Neste sentido, a fabricação monstruosa do anticósmico se impõe como a civilização prometida pelo capitalismo.

A grande indústria revoluciona e precisa revolucionar de tal forma o modo de produção que ela foi capaz de usar a máquina para produzir máquinas. Nesse momento de espantoso desenvolvimento da maquinaria foram produzidas máquinas ciclópicas. Os ciclopes modernos são produtos maquinicos. E, agora, são esses ciclopes maquinicos que devoram a carne humana dos trabalhadores, que passam por um árduo processo de degradação física, moral e existencial. Na fábrica, o tra-

⁵ Isso acontece, sobretudo, no âmbito da indústria moderna que possui uma base técnica cuja dinâmica é revolucionária. “Por meio da maquinaria, de processos químicos e outros métodos, ela revoluciona continuamente, com a base técnica da produção, as funções dos trabalhadores e as combinações sociais do processo de trabalho” (MARX, 2017, p. 557).

balhador serve à máquina, é ele que tem que acompanhar o ritmo da máquina, que é só um mecanismo morto, mas ao qual o trabalhador é incorporado como mero apêndice vivo (MARX, 2017, p. 494). Além disso, o trabalho se torna um meio de tortura, “pois a máquina não livra o trabalhador do trabalho, mas seu trabalho de conteúdo” (MARX, 2017, p. 495). O trabalhador é submetido a uma disciplina de quartel no interior da fábrica através da qual o capital exerce seu poder autocrático sobre os trabalhadores, como se a legislação que rege essa disciplina fabril tão somente substituísse o “chicote do feitor de escravos”⁶.

Se, agora, a máquina adquiriu as dimensões ciclópicas, então ela se converteu num concorrente do trabalhador cujas condições de existência são muito prejudicadas pela atuação ciclópica da máquina. Como exemplo disso, a mecanização da indústria têxtil causou a extinção de muitos tecelões manuais. “Muitos deles morreram de fome, enquanto outros vegetaram por muitos anos com suas famílias” (MARX, 2017, p. 503). E isto mostra claramente a natureza sofística, violenta e injusta das promessas civilizatórias inerentes ao progresso prometeico. Na Índia, a maquinaria algodoeira produziu uma tal miséria que “as ossadas dos tecelões de algodão alvejam as planícies” (MARX, 2017, p. 504). Isto nos testemunha como o impulso pós-civilizatório, potencializado e acelerado pela manifestação capitalista de Prometeu, representa uma ameaça para a própria humanidade, uma vez que, sob o capitalismo, “o meio de trabalho liquida o trabalhador” (MARX, 2017, p. 504). Nesses termos, é como se a grande indústria fosse uma caverna na qual vive um ciclope maquinico, e os trabalhadores, tais como Ulisses e seus tripulantes, tivessem que se tornar “ninguém” a fim de sobreviver. Mas qual a dignidade em sobreviver como “ninguém”?

O capital, esse gigante que nos transforma em “ninguém”, usurpa de nós o tempo para nosso crescimento, nosso desenvolvimento e para a manutenção da saúde do nosso corpo. O capital, para satisfazer a sua ânsia prometeica de produção anticósmica, “não se importa com o tempo de vida da força de trabalho”. Isto acontece porque “o capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo ele suga” (MARX, 2017, p. 307). Ou seja, como uma espécie de gigante extraterrestre ávido por carne humana, o que interessa ao capitalismo prometeico “é única e exclusivamente o máximo de força de trabalho que pode ser posta em movimento numa jornada de trabalho” (MARX, 2017, p. 338). Assim, além de produzir “a debilitação da força humana de trabalho, que se vê roubada de suas condições normais, morais e

6 Dentro da indústria moderna, “como soldados rasos da indústria”, as massas de operários, “amontoadas na fábrica, são organizadas militarmente (...), estão sob a vigilância de uma hierarquia completa de oficiais e suboficiais. Não são apenas servos da classe burguesa, do Estado burguês, mas também, dia a dia, hora a hora, escravos da máquina, do contramestre e, sobretudo, do dono da fábrica” (MARX; ENGELS, 2010, p. 46).

físicas, de desenvolvimento e atuação” (MARX, 2017, p. 338), a produção capitalista também produz “o esgotamento e a morte prematuros da própria força de trabalho”. Enfim, o capitalismo que nos promete a civilização transforma a maquinaria em arma contra a humanidade do trabalhador, como se não fosse possível haver ou sequer pensar numa civilização que não promovesse a exploração, a degradação e o aniquilamento dos trabalhadores. Eis como Marx reflete sobre o modo em que o processo civilizatório capitalista, visto como uma atividade niilista que desvirtua e infertiliza o trabalho, empreende o esvaziamento, o empobrecimento e a violência sobre o trabalhador:

Mas a maquinaria não atua apenas como uma poderosa concorrente, sempre pronta a tornar “supérfluo” o trabalhador assalariado. O capital, de maneira aberta e tendencial, proclama e maneja a maquinaria como potência hostil ao trabalhador. Ela se converte na arma mais poderosa para a repressão das periódicas revoltas operárias, greves etc. contra a autocracia do capital (MARX, 2017, p. 508).

Contra toda essa violência civilizatória sofrida pelos trabalhadores, é preciso pensar nas possibilidades materiais de uma revolução. Agora, a consciência quixotesca precisa se compreender e se fazer consciência revolucionária. A possibilidade da revolução material aparece naturalmente como desdobramento histórico, dialético e insurrecional da luta quixotesca.

De antemão, é preciso dizer que essa consciência revolucionária não é *pura*, visto que, para Marx e Engels, “o ‘espírito’ sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria” (2007, p. 34). Por um lado, isto significa que a consciência deve se reconhecer em seu próprio processo de constituição material, dialética e social e, por outro lado, significa que a revolução não existe fora da sua materialidade histórica, como se ela fosse possibilitada apenas por leis metafísicas, eternas e imutáveis. “Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens” (MARX; ENGELS, 2007, p. 35). A possibilidade da revolução está dada na consciência que o proletário adquire de si mesmo como classe social oposta à classe material e espiritualmente dominante. Em outros termos, a consciência das condições materiais da sua classe pode fazer surgir no proletário a consciência revolucionária.

Em seu desenvolvimento, as forças produtivas podem surgir, numa dada fase, como forças de destruição (maquinaria e dinheiro, moinhos e capitalismo) que trazem somente malefícios e, vinculado a isso, surgem historicamente os trabalhadores, que surgem como “uma classe que tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens e que, expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outras classes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 41). Quando

eles surgem como classe, os trabalhadores surgem como classe de oposição dada a sua condição de extremo desfavorecimento social. Além disso, a classe trabalhadora “configura a maioria dos membros da sociedade” e dela “emana a consciência da necessidade de uma revolução radical, a consciência comunista” (MARX; ENGELS, 2007, p. 41). Mas, diante da necessidade da revolução, é preciso entender seu sentido, sua orientação e seus fins e, por isso, Marx e Engels esclarecem:

[...] as condições sob as quais determinadas forças de produção podem ser utilizadas são as condições da dominação de uma determinada classe da sociedade, cujo poder social, derivado de sua riqueza, tem sua expressão prático-idealista na forma de Estado existente em cada caso; é essa a razão pela qual toda luta revolucionária dirige-se contra uma classe que até então dominou (...); em todas as revoluções anteriores a forma da atividade permaneceu intocada, e tratava-se apenas de instaurar uma outra forma de distribuição dessa atividade, uma nova distribuição do trabalho entre outras pessoas, enquanto a revolução comunista volta-se contra a *forma* da atividade existente até então, suprime o *trabalho* e supera (*aufhebt*) a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes, pois essa revolução é realizada pela classe que, na sociedade, não é mais considerada como uma classe, não é reconhecida como tal, sendo já a expressão da dissolução de todas as classes, nacionalidades, etc., no interior da sociedade atual (2007, p. 42)

Antes de tudo, é necessário que os trabalhadores, lutando contra a gigantesca opressão civilizatória que os esmaga, impeçam que as forças produtivas se transformem e sejam usadas como instrumentos de dominação e de exploração de classe. As forças de produção, bem como o seu uso, devem propiciar, antes, a emancipação e a humanização dos trabalhadores e dos homens em geral. Nesses termos, a revolução proletária precisa se voltar também contra a configuração prometeica do Estado, e revolucionar, sobretudo, a forma da atividade ou o modo de produção, de tal modo que possa ocorrer uma radical transformação da sociedade classista. Entendida como uma luta contra a dominação e a ameaça de Prometeu, a revolução proletária deverá dissolver o trabalho tal como ele é praticado no sistema capitalista, no qual ele serve como instrumento de exploração, alienação e aniquilamento da humanidade do trabalhador. Enquanto contestação desse produtivismo prometeico vazio, predatório e destrutivo, a revolução consiste em restaurar a humanidade que se encontra oculta e ainda preservada na figura do trabalhador. Por isso, a libertação do trabalhador é também a libertação da humanidade. Mas a humanidade só pode ser libertada – e permanecer humana – numa civilização na qual não mais ocorra a exploração e a alienação do trabalho. Por isso Prometeu se vale do capitalismo que, escondendo sofisticamente sua face niilista, instaura e desenvolve uma civilização baseada num progresso cuja monstruosidade vai comendo carne humana e, assim, desumanizando o homem. Afinal, a luta é necessária porque o capitalismo, enquanto criatura da criatura, é como Frankenstein que se volta contra a humanidade.

10.3 DRUMMOND CONTRA PROMETEU: A EXISTÊNCIA LIVRE DOS PACTOS FÁUSTICOS

Olhos sujos no relógio da torre:
Não, o tempo não chegou de completa justiça.
O tempo é ainda de fezes, maus poemas, alucinações e espera.
O tempo pobre, o poeta pobre
fundem-se no mesmo impasse.
(...)
Pôr fogo em tudo, inclusive em mim.
Ao menino de 1918 chamavam anarquista.
Porém meu ódio é o melhor de mim.
Com ele me salvo
e dou a poucos uma esperança mínima.

Uma flor nasceu na rua!
Passem de longe, bondes, ônibus, rio de aço do tráfego.
Uma flor ainda desbotada
ilude a polícia, rompe o asfalto.
Façam completo silêncio, paralistem os negócios,
garanto que uma flor nasceu.

Sento-me no chão da capital do país às cinco horas da tarde
e lentamente passo a mão nessa forma insegura.
Do lado das montanhas, nuvens maciças avolumam-se.
Pequenos pontos brancos movem-se no mar, galinhas em pânico
É feia. Mas é uma flor. Furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio (DRUMMOND, 2000, p. 15-17).

Nesse poema, *A flor e a náusea*, Carlos Drummond de Andrade nos fala de uma extrema precariedade que nos causa náusea. Essa precariedade diz respeito, sobretudo, ao fato de que ainda não chegou a “completa justiça”, porventura a mesma pela qual também lutaram Dom Quixote e Karl Marx, e sem a qual o tempo é pobre e nauseante. O poeta conjectura combater a ausência da “completa justiça” com o fogo, como se lhe fosse possível criar e manusear um fogo capaz de queimar o próprio fogo de Prometeu, a partir do qual se constituiu e persiste esse tempo “ainda de fezes”. Trata-se de rejeitar as regras, as normas, a gramática e a moralidade estabelecidas entendendo-as como forças pós-civilizatórias responsáveis pela formação de um eu no qual, por isso mesmo, é preciso também pôr fogo a fim de libertá-lo da náusea civilizatória. O poeta tem consciência de que é necessário odiar o que em nós nos formou para a pós-civilização, pois esse ódio não é estéril, já que dele brota uma mínima esperança, tal como uma flor frágil, visionária e utópica. Essa flor combate a náusea e a precariedade da falta da “completa justiça”. Ela rompe o ritmo acelerado da precariedade mercantil libertando-nos não apenas do nojo e do tédio, do desespero e do niilismo, mas também do nosso próprio ódio, assim expurgando e transmutando os nossos afetos doentios e ressentidos em afetos saudáveis, fortes e esperançosos. Desse modo, contra a náusea da civilização prometeica o poeta ainda

acredita e oferece a sua esperança na forma de uma flor que traz consigo e representa novos valores e novos rumos para uma outra civilização possível.

Carlos Drummond de Andrade faz da existência a sua matéria lírica da qual brota o seu sentimento moral com o qual o poeta se posiciona no mundo. Drummond representa para nós o momento poético da consciência inquieta que é a consciência crítica capaz de ver aventura onde há só comodismo, catástrofe onde há só promessa, violência onde há só progresso, desumanização onde há só civilização, monstruosidade onde há só conforto e bem-estar. Isto é o que José Miguel Wisnik chamou de “potência da poesia como instrumento de percepção alargada e de criação de mundos, de vislumbres antecipatórios” (WISNIK, 2018, p. 20). Então o olhar do poeta, fertilizado e inquietado pela poesia, é capaz de rasgar o véu do imediato e revelar as ilusões, as mentiras e as ameaças dos acontecimentos nauseantes que se repetem de modo sucessivo e estratégico. Em seu livro, Wisnik analisa como a vida e a obra de Carlos Drummond de Andrade foram se configurando, e podem ser compreendidas, através do conflito com a indústria da mineração, esse novo gigante tão violento e anticósmico quanto os seus parentes: Briareu, Polifemo, os moinhos, a planetarização. A exploração das jazidas de ferro de Itabira antecipa e se insere no processo da “maquinaria totalizante dos dispositivos de dominação e exploração intensiva do planeta” (WISNIK, 2018, p. 19) e, nesse processo de degradação da natureza e da vida afetadas pela atividade mineradora, “o mundo vai engolindo o mundo, movido pela geoeconomia e pela tecnociência” (WISNIK, 2018, p. 19), assim como Polifemo engolia crus e devorava a carne dos companheiros de Ulisses, e assim como a grande fábrica devorava a dignidade e todas as forças físicas e morais dos trabalhadores. Mas de modo visionário, crítico e infatigável Drummond se colocou como “uma pedra no meio do caminho” do gigante persuasivo que trazia a modernização, uma pedra cuja voz, mais do que ser uma resistência incontornável e uma triste profecia ainda válida, advertia e antecipava as catástrofes anticósmicas, devoradoras de carne humana e da vida terrestre, que efetivamente aconteceram⁷.

Drummond não apenas foi capaz de ver intuitivamente a natureza gigantesca, monstruosa e destrutiva da indústria da mineração, mas, encarnando em si a convergência inquieta de Dom Quixote e Karl Marx, o poeta também se insurgiu e

⁷ Referimo-nos aos desastres humanitários e ecológicos de Mariana (2015) e Brumadinho (2019) que foram causados pela cobiça e negligência das gigantes mineradoras a serviço do impulso anticósmico do Prometeu capitalizado e planetário. Em Mariana, a empresa Samarco não se preocupou em impedir o acontecimento da maior catástrofe ambiental do Brasil, na qual 35.000.000m³ de lixo tóxico matou 19 pessoas e deixou um rastro de 600km de destruição, além de alterar drasticamente as condições de vida em torno da bacia do Rio Doce. Já em Brumadinho, a empresa Vale, tal como um voraz gigante mitológico governado por seu impulso bélico e destrutivo, comeu a carne de aproximadamente 272 pessoas, além das desaparecidas, ao permitir que a barragem se rompesse e liberasse 14.000.000m³ de rejeitos que deixou um rastro de devastação de 10km, praticamente inviabilizando a vida do Rio Paraopeba. Mas as catástrofes causaram também uma devastação existencial, psicológica e afetiva nos sobreviventes que, além da dor da perda, perceberam como são insignificantes e menosprezados pelos gigantes. As catástrofes lhes trouxeram a experiência de uma dor irreparável, que é precisamente a dor que interrompe e paralisa o tempo. 25/01/2019, sexta-feira, é um dia que não acabou e que não passa, um dia cujo acontecimento se repete e não deixa nada mais acontecer livremente numa novidade específica e restauradora.

denunciou a potencialidade catastrófica da associação entre Prometeu, capitalismo e guerra inerente às promessas de modernização que seria trazida e realizada pela indústria mineradora. Sobre essa apreensão poética da catástrofe intrínseca à modernização, Wisnik argumenta:

Em suma, quis o acaso que a síndrome da mineração itabirana, ponto obscuro e doloroso, ao mesmo tempo nevrálgico, do enviesado processo da modernização brasileira, fosse captada de dentro, e desde o seu nascedouro, por uma intuição poética que não só testemunha e reproduz o acontecimento, mas se agrega a ele e o *produz*, dando-lhe a dimensão da força da poesia (2018, p. 70).

Através da sua poesia, Drummond retrata, em termos dramáticos e trágicos, as consequências da cumplicidade entre mineração, prometeísmo e capitalismo.

Essa cumplicidade será um dos elementos potencializadores da Segunda Guerra Mundial cujas consequências planetárias, afetando profundamente Drummond, levou-o a escrever poemas de denúncia e de protesto. Entre esses poemas temos *Carta a Stalingrado*, no qual a cidade, apesar de estar em escombros, além de gestar a esperança de um novo mundo, tem em suas ruínas heroicas uma beleza admirada pelas cidades mais belas do mundo, “mesquinhas no seu esplendor de mármore salvos e rios não profanados,/ as pobres e prudentes cidades, outrora gloriosas, entregues sem luta,/ aprendem contigo o gesto de fogo” (DRUMMOND, 2000, p. 164). Um novo mundo pulsa sob os escombros de uma cidade que não se entregou. No poema *Telegrama de Moscou*, o poeta fala da reconstrução da cidade, com outros homens e outras casas continuando a mesma certeza: a sobrevivência fantasmática da antiga cidade animando, como uma alma, o corpo da nova cidade (DRUMMOND, 2000, p. 166). Depois de uma guerra, a cidade deve ser capaz de se reconstruir como abrigo, inclusive, do seu próprio fantasma. *Mas viveremos*, escreve o poeta, apesar de então não ser mais possível distinguir na voz do vento “(Trabalhadores, uni-vos...) a mensagem/ que ensinava a esperar, a combater,/ a calar, desprezar e ter amor” (DRUMMOND, 2000, p. 168). Quando é maior a pobreza do tempo, quando o tempo é mais nauseante, corremos o risco de nos perdermos na solidão. “Mas viveremos”, apesar da solidão, pois “a dor foi esquecida/ nos combates de rua, entre destroços./ Toda melancolia dissipou-se/ em sol, em sangue, em vozes de protesto” (DRUMMOND, 2000, p. 169). E vencendo toda amargura trazida por uma guerra “já nos vemos/ em plena força de homens libertados”. Para o poeta as ruínas heroicas não são o término da vida, mas anúncio de uma renovação, da mesma forma que a promessa da liberdade transforma os escombros em matéria de uma esperança capaz de enriquecer e de restituir o tempo. Já no poema *Visão 1944*, Drummond mostra toda a dificuldade de vermos tanto o cenário catastrófico trazido pela guerra quanto um novo mundo surgindo desse cenário, “onde retra-

tos,/ cartas, dedos de pé boiam em sangue” em “milhares de casas invisíveis”. No entanto, apesar de tamanho drama, o poeta insiste em ser aquele que atravessa as trevas trazendo um anúncio, assim como a poesia atravessa o tédio, o nojo e o ódio trazidos, também, por esse impulso pós-civilizatório⁸. E ele pode anunciar, ele pode trazer uma rosa se abrindo, porque ele foi capaz de escutar o que estava em segredo.

O progresso, a modernização e a riqueza prometidos pela indústria mineradora trouxe para Itabira a desfiguração e a ausência. Há muito a montanha do Cauê não está mais lá:

Explorada pela Companhia Vale do Rio Doce, que foi criada *especificamente* para isso em 1942, quando da entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial, e com sua escavação recrudescida a partir dos anos 1950, visando o mercado mundial do aço, a montanha, de excepcional teor ferrífero, foi roída pela atividade mineradora, ao longo das décadas, a ponto de ter se transformado numa inominável cratera que cava o seu perfil em negativo no fundo da terra (WISNIK, 2018, p. 35; grifo nosso).

Então o poeta, no qual se misturam Dom Quixote e Marx, tinha diante dos seus olhos atônitos e revoltados o elo e o compromisso prometeicos e capitalistas entre a indústria mineradora que prometia a modernidade e a indústria bélica que trazia a morte e a destruição. Essas duas funções industriais se entrelaçam, se confundem e são intercambiáveis. Por meio da sua poesia, Drummond denunciava a barbárie da razão e revelava o impulso pós-civilizatório da nossa civilização. Mas como definir o mercado, que é estratégico e tão cúmplice de Prometeu? Em seu caráter anticósmico e extraterrestre, o mercado é a substituição de uma montanha por uma cratera inominável. E isto foi relatado no poema *A montanha pulverizada*:

Chego à sacada e vejo a minha serra,
a serra de meu pai e de meu avô,
(...)
De longe nos revela o perfil grave.
A cada volta de caminho aponta
uma forma de ser, em ferro, eterna,
e sopra eternidade na fluência.

Esta manhã acordo e
não a encontro.
Britada em bilhões de lascas
deslizando em correia transportadora
entupindo 150 vagões
no trem-monstro de 5 locomotivas
– o tem maior do mundo, tomem nota –
foge minha serra, vai
deixando no meu corpo e na paisagem
mísero pó de ferro, e este não passa.
(DRUMMOND apud WISNIK, 2018, p. 40-1)

⁸ “A rosa do povo despetala-se,/ ou ainda conserva o pudor da alva?/ É um anúncio, um chamado, uma esperança embora frágil,/ [pranto infantil no berço?/ Talvez apenas um ai de seresta, quem sabe./ Mas há um ouvido mais fino que escuta, um peito de artista/ [que incha,/ e uma rosa se abre, um segredo comunica-se, o poeta anunciou,/ o poeta, nas trevas, anunciou” (DRUMMOND, 2000, p. 193).

A associação entre o prometeísmo e o capitalismo cria monstros – a indústria mineradora, o trem-monstro – que rejeitam e combatem a eternidade da natureza, substituindo a natureza por uma realidade negativa inominável. A total pulverização de uma montanha mostra todo o caráter anticósmico do prometeísmo capitalista que o poeta denuncia e contra o qual ele se insurge buscando frear o desaparecimento da natureza e a substituição da eternidade pela imortalidade dos ídolos artificialmente fabricados.

De modo oportuno e consistente, Wisnik ainda nos fala mais sobre a cumplidade e os conchavos entre Prometeu e o capitalismo predatório e anticósmico, mostrando como o poeta foi capaz de intuir, na modernização, a presença iminente da catástrofe local e deslindar o seu vínculo com a tragédia mundial. Com efeito, ao pensar uma associação possível entre os acontecimentos de Itabira e Mariana, Wisnik conclui o seguinte:

Embora diferentes, no entanto, o acontecimento catastrófico de Mariana, com tudo que tem de fragoroso e letal, pode ser visto como o raio que ilumina o que há de silencioso e invisível na catástrofe de Itabira. Ambos envolvem a mesma região, a mesma empresa, e fazem parte da mesma história, que começa na altura de 1910 com a corrida de empresas inglesas, norte-americanas, alemãs e francesas ao quadrilátero ferrífero mineiro, com a instalação da Itabira Iron Ore Company (...), tomando impulso com a entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial, em 1942, e a correspondente exportação do minério de ferro itabirano para a indústria bélica aliada, acelerando-se exponencialmente, com a articulação dessas jazidas à produção mundial do aço no pós-guerra (...). Ambos expõem as maquinações sem peias que vão convertendo compactas montanhas de minério em precárias e periclitantes montanhas de rejeitos (2018, p. 38).

O mais silencioso e invisível foi o compromisso entre a nascente indústria mineradora brasileira e a indústria bélica internacional. Havia uma correspondência entre os horrores ecológicos da mineração predatória e os horrores humanitários da Segunda Guerra Mundial. A atividade mineradora no Brasil era um subproduto capitalista da era atômica. Foi assim que o Brasil participou do impulso pós-civilizatório e abasteceu a natureza bélica e destrutiva do prometeísmo. A modernização brasileira, que devia ser realizada com a criação de gigantes, tais como a Vale, trouxe consigo e potencializou catástrofes locais e mundiais que, no entanto, não foram apenas intuídas e denunciadas por Drummond, mas também já tinham sido detectadas nos moinhos e nas fábricas e enfrentadas por Dom Quixote e Karl Marx.

Em certo sentido, foi a guerra que impulsionou a pulverização do pico do Cauê deixando em seu lugar, como se fosse o resultado de uma grande explosão, uma inominável cratera, uma desfiguração, uma ferida aberta cujo silêncio mal dissimulava um grito que o poeta foi capaz de ouvir e integrar em seus versos descobrindo assim que o seu drama existencial se tornou cronicamente inseparável

do drama cósmico. O poeta passou a encarnar o elo, a equivalência e a convergência entre a existência e o cosmo. Através da sua poesia ele restituiu a cosmicidade essencial da existência humana e, nesta condição, o poeta encontrou e enfrentou, como jamais alguém o fez antes, o próprio Prometeu. Esse encontro e embate épico vivido pessoalmente aconteceu numa estrada de Minas pedregosa e solitária, e foram relatados no poema *A máquina do mundo*. Eis alguns aspectos da luta quixotesca e dantesca da poesia contra a razão prometeica:

(...)
a máquina do mundo se entreabriu
para quem de a romper já se esquivava
e só de o ter pensado se carpia.

(...)
Abriu-se majestosa e circunspecta,
sem emitir um som que fosse impuro
nem um clarão maior que o tolerável
(...)
assim me disse, embora voz alguma
ou sopro ou eco ou simples percussão
atestasse que alguém, sobre a montanha,

a outro alguém, noturno e miserável,
em colóquio se estava dirigindo:
“O que procuraste em ti ou fora de

teu ser restrito e nunca se mostrou,
mesmo afetando dar-se ou se rendendo,
e a cada instante mais se retraindo,

olha, repara, ausculta: essa riqueza
sobrante a toda pérola, essa ciência
sublime e formidável, mas hermética,

essa total explicação da vida,
esse nexo primeiro e singular,
que nem concebes mais, pois tão esquivo

se revelou ante a pesquisa ardente
em que te consumiste... vê, contempla,
abre teu peito para agasalhá-lo.”

As mais soberbas pontes e edifícios,
o que nas oficinas se elabora,
o que pensado foi e logo atinge

distância superior ao pensamento,
os recursos da terra dominados,
e as paixões e os impulsos e os tormentos

e tudo que define o ser terrestre
ou se prolonga até nos animais
e chega às plantas para se embeber

no sono rancoroso dos minérios,
dá volta ao mundo e torna a se engolfar
na estranha ordem geométrica de tudo,

e o absurdo original e seus enigmas,
suas verdades altas mais que todos
monumentos erguidos à verdade;

e a memória dos deuses, e o solene
sentimento de morte, que floresce
no caule da existência mais gloriosa,

tudo se apresentou nesse relance
e me chamou para seu reino augusto,
afinal submetido à vista humana.

(...)

baixei os olhos, incurioso, lasso,
desdenhando colher a coisa oferta
que se abria gratuita a meu engenho.

(DRUMMOND apud WISNIK, 2018, p. 191-4)

Foi assim que Carlos Drummond de Andrade rejeitou a razão constituída por impulsos que se voltam perigosamente contra ela mesma, a razão incapaz de se dar conta da natureza autodestrutiva da sua atividade fechada em si própria, foi assim que o poeta, vivenciando o mais difícil dos combates pessoais e solitários (que sequer Fausto soube recusar ou foi capaz de enfrentar dignamente), conseguiu vencer e se libertar da tradição fáustica do pacto sedutor e civilizatório. Tal como uma flor que fura o asfalto e paralisa e nos liberta do fluxo entediante e nauseabundo da rotina e da ordem estabelecida, o poeta, ao recusar a maravilhosa oferta indissociável do pacto fáustico, anuncia um segredo que desfaz as trevas e fertiliza o deserto, a saber: há a possibilidade de uma outra civilização fora desse pacto. Ao se libertar da tradição fáustica, rejeitando a razão cuja atividade, em si mesma entediante e nauseante, a torna suscetível e submissa aos pactos, o poeta se apresenta como o mensageiro que nos traz uma rosa se abrindo e conservando ainda o pudor da alva, uma rosa que é simbolicamente uma outra civilização possível. Enfim, o poeta nos mostra que a existência humana, revigorada em sua cosmicidade, pode ser vivida livremente sem se comprometer servilmente com nenhum pacto que ameace sua dignidade e sua liberdade.



CAPÍTULO 11

A POÉTICA DA CRIAÇÃO: O POETA NÃO USA RELÓGIO

A poética que aqui procuramos pensar se opõe à concepção mecanicista da natureza ou do universo como relógio e de Deus como o seu relojoeiro. Essa correspondência que instrumentaliza e maquiniza a natureza se vincula ao desenvolvimento da ciência experimental na modernidade que, através da matematização e da intervenção técnica, se dedicava a controlar e a forçar violentamente a natureza a revelar os seus segredos ocultos. É esse programa científico de manipulação da natureza que promoverá a junção da física e da mecânica, possibilitando, com isto, o surgimento da compreensão da natureza ou do universo como uma grande máquina cujo engenheiro projetista foi Deus. Tratava-se de analisar rigorosamente o que podia ser salvo nos fenômenos, isto é, o que neles podia ser medido e quantificado. Assim ganhava impulso a revolução mecanicista e o cientista tornava-se, com isto, um engenheiro capaz de entender e de reconstruir as engrenagens e as funções da máquina-natureza. Portanto, de acordo com Pierre Hadot, “doravante é a máquina, e não mais o organismo vivo, o modelo que serve para conceber e explicar a natureza, e Deus aparece, nessa perspectiva, como o construtor da máquina do mundo e exterior a ela” (2006, p. 147), como “o grande engenheiro, o grande arquiteto, o grande relojoeiro”. Assim, o cientista se torna engenheiro e o engenheiro se eleva à condição de Deus. Isto significava que “o mecanismo dos fenômenos podia muito bem ser estudado pondo-se Deus entre parênteses” (HADOT, 2006, p. 155). Deus era só um instrumento que “punha em marcha o processo de constituição da máquina do mundo e seu funcionamento” sem nenhum poder de intervenção posterior. “Assim, pouco a pouco, Deus tornar-se-á uma hipótese inútil”, visto que a ciência mecanicista se prendia aos fenômenos e não se preocupava com as causas e os fins. Embora a ciência mecanicista tenha, por algum tempo, convivido bem com a ideia da liberdade absoluta da vontade do Deus transcendente, acaba por se revelar, afinal, o ateísmo intrínseco dessa ciência prometeica.

A partir da Revolução Científica da modernidade, “os segredos da natureza não são mais as qualidades ocultas e invisíveis, as forças escondidas, as possibilidades insuspeitadas que ficam por trás das aparências e que a natureza nos subtrai” (HADOT, 2006, p. 149), como se a natureza tivesse uma personalidade marcada por certo pudor, mas, longe disso, os segredos da natureza “são os mecanismos e seu funcionamento oculto por trás das aparências”, em relação aos quais instrumentos podem ser desenvolvidos sobretudo graças “à experimentação e ao cálculo matemático”. E este último “permite formular as equações que regem o movimento da matéria” e, assim, é possível “reproduzir os efeitos causados pelas máquinas que compõem a grande máquina do mundo” (HADOT, 2006, p. 150). É contra essa ma-

quinização ateísta do mundo que buscamos então apresentar os elementos fundamentais de uma *poética da Criação* como forma e dinâmica discursivas da Natureza.

Pierre Hadot pensa o estatuto do poético como realidade e como modo de relação em oposição radical àquilo que ele chama de *atitude prometeica*, que é aquela que “deseja descobrir com astúcia e violência os segredos da natureza” (HADOT, 2006, p. 117). Para Hadot, é Orfeu que inicialmente personifica a atividade poética, e esta é pensada como meio privilegiado de descoberta dos segredos da natureza porque, segundo a lenda, o canto e a lira de Orfeu tinham enorme poder de sedução sobre os seres vivos e os não-vivos. “Não é pois com violência, mas com melodia, ritmo e harmonia que Orfeu penetra os segredos da natureza” (HADOT, 2006, p. 118). Desse modo, Orfeu era capaz de narrar “a genealogia dos deuses e do mundo e portanto o nascimento (*phýsis*) das coisas”. A poesia traz consigo essa genealogia e o seu canto é o abrigo do nascimento das coisas. É precisamente isto que é perdido pela atitude prometeica do homem que busca exercer um direito de dominação sobre a natureza. Quanto à oposição entre as duas atitudes, “enquanto a atitude prometeica é inspirada pela audácia, pela curiosidade sem limites, pela vontade de poder e pela busca da utilidade, a atitude órfica, ao contrário, é inspirada pelo desinteresse e pelo respeito ao mistério” (HADOT, 2006, p. 118).

A atitude poética empreende uma relação de respeito para com a Natureza, diferente do espírito explorador e da curiosidade científica da atitude prometeica. Esta atitude é perigosa porque ela é capaz de produzir efeitos cujas causas ela desconhece. Mas, apesar disso, é ela que mais orientou a nossa civilização. “A atitude prometeica, que consiste em utilizar procedimentos técnicos a fim de arrancar à Natureza seus ‘segredos’ para a dominar e explorar, teve uma influência gigantesca. Ela engendrou nossa civilização moderna e a expansão mundial da ciência e da indústria” (HADOT, 2006, p. 123). Então a nossa civilização não conhece com segurança e suficientemente as causas dos efeitos técnicos que ela produz, consome e renova para se manter. Para enfrentar esse gigantesco risco da separação entre os efeitos e as causas que pode retirar todo sentido e todo porquê da nossa civilização, é preciso recuperar e fortalecer a atitude poética e sua dinâmica genealógica e criadora.

Desde a mais alta Antiguidade considerou-se que o poeta era o verdadeiro intérprete da natureza, que conhecia seus segredos na mesma medida, precisamente, em que se imaginava que a natureza age como um poeta e que o produto da natureza é um poema. Dissemos que o *Timeu* era uma espécie de poema, um jogo artístico imitando o jogo artístico desse poeta do universo que é a divindade. Se o deus Mundo pode renascer no discurso de Platão, é porque o universo é uma espécie de poema composto por Deus (HADOT, 2006, p. 223)¹.

¹ Pierre Hadot ainda lembra que “o neoplatônico Proclo fala, por seu lado, de Apolo como do grande Poeta do Universo. A

A natureza – ou o universo – se manifesta como uma forma de discurso e a dinâmica desse discurso é a de um jogo artístico que imita a *poiesis* da Criação. Nesses termos, a natureza é um *poema primordial* que nos permite acreditar na existência de um *Poeta primordial*. Essa forma discursiva especificamente poética de manifestação da natureza preserva os segredos da criação.

O *Timeu* é modelo por excelência daquilo que chamei de atitude órfica. O nascimento do mundo e todos os processos naturais são segredos divinos. O homem só pode compreender o que pode produzir por sua própria arte. Portanto, não tem qualquer meio técnico para descobrir os segredos da fabricação operada pelos deuses (HADOT, 2006, p. 176).

Se o nascimento do mundo e de todos os processos naturais é apresentado como um poema primordial, é precisamente a poesia, contrária a outras técnicas de fabricação, que melhor nos aproxima dos segredos divinos dessa *escrita criadora*. Dito de outro modo, é o discurso especificamente poético que nos permite encontrar “o movimento da gênese das coisas”. É por isso que, para Hadot, “o *Timeu* se apresentará como uma *poiesis*, ao mesmo tempo um discurso e um poema” (2006, p. 176). A elaboração poética desse discurso é acompanhada e testemunhada pelo nascimento da natureza².

Mas Platão, é oportuno lembrar, permanece reticente quanto à natureza verossímil desse discurso. Isto é compreensível porque, aquilo sobre o que Platão refletia, a saber, o nascimento do universo e dos seres que ele abarca, atribuíva inevitavelmente ao seu discurso a marca da verossimilhança e, neste sentido, se nos restringirmos ao ponto de vista poético, o sobredito nascimento não foi realmente e exatamente reproduzido em termos discursivos pelo filósofo, que escreveu apenas uma poesia intitulada *Timeu*. Antes de prosseguirmos, convém ressaltar que o Deus de Platão é um geômetra que, inclusive, terá uma forte presença na época das Luzes. “Portanto, a estrutura da realidade será matemática. Mas o que não passava de hipótese inverificável em Platão tornar-se-á cálculo rigoroso com os mecanicistas” (HADOT, 2006, p. 179).

Para Hadot, se a natureza é um poema, isto nos permite supor que ela possui ou é ela mesma uma linguagem. Trata-se de uma linguagem hieroglífica cujos sinais e símbolos representam os diferentes seres que compõem a natureza. Neste sentido, Hadot lembra que, para Jacob Boehme, “a Natureza inteira é a linguagem de Deus, e cada ser particular é de algum modo uma palavra dessa linguagem, uma palavra

imagem será reencontrada, por exemplo, em Boaventura, na Idade Média. Da metáfora do poema passa-se facilmente à do livro do mundo, que irá reaparecer muitas vezes desde a Renascença até os tempos modernos” (2006, p. 224).

2 Quanto a esse processo discursivo de revelação poética da natureza, Hadot afirma: “Encontramos aqui pela primeira vez o tema que desempenhará um grande papel em nosso relato, o da obra de arte, discurso ou poema, que é um modo de conhecimento da Natureza, conhecimento (*connaissance*) que, nas palavras de Paul Claudel, não passa de um ‘co-nascimento’ (*co-naissance*), porque o artista desposa o movimento criador da natureza e o nascimento da obra de arte, enfim, não passa de um momento do nascimento da natureza” (2006, p. 176).

que se apresenta sob a forma de um sinal, de uma figura” (HADOT, 2006, p. 224). Há aí uma harmonia entre a linguagem e as palavras que a compõem. Não há neste caso uma desconexão entre as palavras. Sem as palavras a linguagem se desvanece, mas sem a linguagem as palavras não têm sentido. Se a natureza é uma linguagem, assim como a linguagem ela é constituída por uma significação intrínseca que exige interpretação e respeito. Portanto, não apenas a natureza nos fala, mas ela é igualmente um modelo para a criação e a relação entre nossas palavras. No entanto, não é simples compreendê-la auditivamente porque, conforme Hadot, na natureza se elevam duas vozes, “duas espécies de oráculos, que enunciam a atitude que se deve ter com relação aos hieróglifos da natureza”. É preciso atentarmos para o que elas dizem:

A primeira diz: o erro é procurar compreender; a linguagem da natureza é, pode-se dizer, expressão pura: ela fala por falar, a palavra é seu próprio ser e sua alegria. A outra diz: a escritura verdadeira é um acordo na sinfonia do universo. Poder-se-ia dizer que as duas vozes no fundo afirmam a mesma coisa: o hieróglifo não deve ser compreendido de modo discursivo, mas percebido como uma forma desenhada ou como uma melodia (HADOT, 2006, p. 226).

A natureza é constituída por uma expressividade cuja pureza se entrega apenas a hieróglifos que, por sua vez, é uma fala que se subtrai à compreensão discursiva. Embora o sentido desse Poema permaneça sempre o mesmo, os seus hieróglifos se renovam incessantemente trazendo o divino para a ordem da interpretação e da compreensão. Os hieróglifos mantêm o segredo da natureza e, neste sentido, eles deixam em silêncio aquilo que é fundamentalmente sério, aquilo que é o próprio poético.

Se o Universo é um poema, o poeta pode revelar sua significação e seu segredo compondo por sua vez um poema que será de algum modo o Universo. Porque, segundo uma representação arcaica, e que permaneceu viva no curso das idades, o artista tem o poder de recriar aquilo que canta. A palavra do poeta é criadora. Émile Benveniste mostrou como, entre outros, o verbo grego *krainô* tem um sentido muito forte. Ele significa: executar, efetivar, fazer vir à existência (HADOT, 2006, p. 227).

Chama a atenção a força criadora do canto através da qual o poeta pode ter acesso à significação e ao segredo do Universo, porque este também é poema, isto é, força criadora. Ao fazer vir à existência ou ao trazer à luz por meio do canto o poeta vivencia a experiência de compor, tal como Deus, um universo. Em alguma medida, isto está presente na composição do *Timeu* e, quanto a isto, Hadot declara:

Para Platão o discurso do *Timeu* é um novo nascimento do Cosmos, ele é um Universo-Poema, porque imita, por sua estrutura, a gênese e estrutura do Cosmos. O papel do filósofo é imitar, tanto quanto possível, na *poiesis* do discurso a *poiesis* do Universo. Essa ação é uma oferenda poética, a celebração do Poeta do Universo” (2006, p. 230).

O canto do poeta traz em si o nascimento do cosmo e, ao imitar a *poiesis* do universo, o canto se torna oferenda e celebração poéticas diante do esplendor e da beleza desse nascimento. E esse poder genealógico da escrita criadora também foi considerado por Marcel Detienne.

Analisando a eficácia do discurso poético – ou mágico-religioso – a partir do verbo grego *Kraínein*, Detienne afirma que esse discurso torna-se um poder, uma força, uma ação, e, alcançando assim o domínio do irrevogável, “pelo poder de seu verbo poético”, o canto “institui as potências do mundo invisível”. Cheio de eficácia, o discurso poético “não está separado de sua realização; já de início é uma realidade, uma realização, uma ação” (DETIENNE, 2019, p. 63). Quando consideramos sua eficácia realizadora, percebemos que “o louvor poético suscita uma realidade da mesma ordem”, que não é exterior a ele, mas foi realizada por ele mesmo tomado em sua condição de ato. Isto mostra que o discurso poético “é uma coisa viva, uma realidade natural que brota e cresce” (DETIENNE, 2019, p. 58). Brotar e crescer constitui a vida da poesia que, através do seu louvor, faz brotar e crescer. Por isso o *Timeu* é um louvor poético, oferenda e celebração. Então, se o hino poético é o que brota e cresce em direção à luz fazendo aparecer a realidade cantada, “o discurso é realmente concebido como uma realidade natural, uma parte da *phýsis*” (DETIENNE, 2019, p. 59). Ao trazer à luz uma realidade que não está fora dele, assim como a *phýsis*, o discurso poético se torna o portador da *Alétheia*, a Verdade. É a presença da *Alétheia* que o torna eficaz, pois ela o vincula à justiça, dotando-o com as qualidades da confiança, fidelidade, compromisso, persuasão e engano suave ou grave. Detienne não deixa de chamar a atenção para essa ambiguidade do discurso poético, que é positivo e negativo, no entanto, é certo que no plano poético-religioso *Alétheia* está ao lado de *Dike*, a Justiça, “que acentua e reforça o aspecto ‘realização’ do discurso mágico-religioso” (DETIENNE, 2019, p. 66). Sendo assim há uma verdade e uma justiça no canto platônico sobre o nascimento do Universo.

E, tal como o poeta que inicialmente invoca as Musas para que elas o inspirem, para falar sobre a origem do universo, Platão admite a necessidade de invocar deuses e deusas, “se não quisermos caminhar inteiramente sem rumo – orando para que tudo aquilo que dissermos comece por ter a aprovação deles” (*Timeu*, 27 c-d). O filósofo-poeta então começa a realizar o nascimento discursivo do universo.

Penso que temos que começar com a seguinte distinção: o que é aquilo que sempre é e não tem *vir a ser* e aquilo que é *vir a ser* e jamais é? Um desses é apreendido pelo pensamento graças ao discurso racional, visto que é sempre uniformemente existente; quanto ao outro, constitui objeto da opinião graças à sensação irracional, visto que se mantém num processo de transformação (o *vir a ser*), parece e nunca é realmente (*Timeu* 28 a).

Platão continua afirmando que todo vir a ser tem uma causa responsável por seu vir a ser, e passa então a falar da causa personificada pela figura do artífice.

Quando o artífice de uma coisa, ao criar sua forma e função, conserva seu olhar, empregando um modelo, no que é perpetuamente imutável, a coisa criada resultante é necessariamente bela; todavia, toda vez que contempla aquilo que vem a ser e utiliza um modelo criado, a coisa resultante não é bela (*Timeu*, 28 a-b).

Platão então estabelece a condição da criação da beleza que consiste em contemplar, como modelo, tão somente aquilo que é imutável, que sempre é e existe sempre uniformemente, uma vez que não podemos encontrar e extrair a beleza daquilo que, vindo a ser, nunca é realmente. O modelo da beleza é a realidade superior e imutável do Ser, a partir da qual o céu ou o universo ordenado foi criado.

O universo ordenado criado é visível, tangível e possui um corpo, isto é, ele tem uma dimensão sensível à qual corresponde a opinião. No entanto, apesar disso, esse universo que veio a ser teve por causa um *bom* artífice porque ele é *belo*. Nesses termos, o seu artífice usou como modelo o que permanece idêntico a si mesmo e imutável. Para criar o universo ordenado em toda a sua beleza, o seu artífice fixou o olhar no eterno e, por essa razão, de tudo o que veio a ser, esse universo é o mais belo e o seu artífice é a melhor das causas porque, em sua construção, ele usou o discurso racional e a inteligência (*Timeu*, 29 a). Essa presença da beleza revela a *poiesis* da Criação. Não podemos dissociar beleza e Criação. Esta é necessariamente poética.

O artífice, criador e pai desse universo que é imagem do modelo, desejou que tudo fosse o mais semelhante possível a si mesmo, que é bom e jamais malevolente. Em outros termos, Platão nos diz que “o deus quis que todas as coisas, na medida do possível, fossem boas e não más”. O deus artífice trouxe concórdia e ordenação onde antes havia somente discórdia e desordem e, procedendo desta forma sumamente boa, ele realizou o maximamente belo³. Onde não houver a presença da inteligência e da alma não há o sumamente bom e nem o maximamente belo. Por isso, o artífice, criador e pai, “instalou a inteligência na alma e esta no corpo à medida que construía assim o universo”. Por essa razão, “conforme esse nosso discurso provável”, admite Platão, “é forçoso que declaremos que este universo ordenado verdadeiramente veio a ser como um *ser vivo* dotado de alma e de inteligência por força da providência divina” (*Timeu*, 30 c). Aquilo que é belo é também vivo. A Criação estabelece a correspondência, a associação e a harmonia entre a beleza e a

³ Isto significa que o universo foi criado pelo raciocínio divino, o que nos é declarado por Platão: “Tal foi, então, o fluxo de raciocínio do deus eterno com relação ao deus que era para um dia existir, pelo que ele o fez liso, regular e igual em todos os lados a partir do centro, um corpo inteiro e perfeito composto de corpos perfeitos. E no seu centro ele instalou [uma] alma, estendida por ele por todo o corpo, e com a qual envolveu o exterior do corpo; e como um círculo girando num círculo, ele estabeleceu um céu único e solitário, cuja própria existência o capacita a conservar sua própria companhia, prescindindo de qualquer outra coisa ao seu lado, bastando-se a si mesmo como familiar e amigo. E, em função de tudo isso, ele o gerou para ser um deus bem-aventurado” (*Timeu*, 34 b-c).

vida e, pelo menos no plano da Criação, permanecem indissociáveis, e essa indissociabilidade constitui a experiência primordial da *poiesis*. Por isso, ao construir o universo, o construtor o fez assemelhar-se ao mais completo porque este, bem mais do que as partes que o compõem, possui uma vida superior à vida dos demais seres vivos. Em sua bondade, o construtor fez o universo ordenado assemelhar-se ao ser vivo que “abrange e contém dentro de si a totalidade dos seres vivos inteligíveis, tal como este universo contém a nós e todos os demais seres vivos visíveis que foram criados” (*Timeu*, 30 c-d). Enfim, quanto a essa criação de uma imagem semelhante ao modelo sumamente bom, belo e vivo, Platão conclui:

Na medida em que o deus quis construir o universo o mais estreitamente semelhante ao mais belo dos seres inteligíveis, completo em todos os aspectos, o construiu como um ser vivo, único e visível, encerrando dentro de si todos os seres vivos naturalmente aparentados a ele próprio (*Timeu*, 30 d).

Além de uno e único em sua espécie, esse ser vivo criado é também autossuficiente, amigo de si mesmo e um deus bem-aventurado. Em sua criação se associam, portanto, beleza, vida e felicidade. Mas essa associação é prejudicada ou desfeita se lhe faltar, por exemplo, um dos seres vivos que lhe são aparentados e que lhe são partes imprescindíveis. Se ocorrer essa falta, que é igualmente desequilíbrio e desarmonia, a vida do deus criado ficará ameaçada, sua beleza diminuirá e ele sentirá em sua alma os indícios inéditos de uma incompreensível tristeza que o assombrará com a inimizade.

Então a atividade poética da Criação cria uma Imagem bela, viva e feliz que é uma celebração, verdadeira oferenda ou verdadeiro “monumento aos deuses eternos”:

E quando o pai que o gerou o percebeu em movimento e vivo, um monumento aos deuses eternos, também ele se regozijou; e estando ele efetivamente satisfeito, pensou em torná-lo ainda mais estreitamente semelhante ao seu modelo. Assim, vendo que esse modelo é um ser vivo eterno, ele empreendeu consumir sua criação, na medida do possível, de um tipo semelhante. Mas mesmo que fosse eterna a natureza do Ser Vivo, era impossível conferi-la plenamente a qualquer coisa que é gerada; portanto, ele concebeu produzir uma imagem móvel da eternidade, e à medida que ordenava o céu ele produziu, simultaneamente, uma imagem eterna daquela eternidade que permanece na unidade (*Timeu*, 37 d-e).

Mesmo que o Ser Vivo eterno não esteja plenamente presente nas coisas criadas, mesmo que estas apenas componham uma imagem móvel da eternidade, há nelas uma causa divina e necessária que devemos buscar se pretendemos viver uma vida de felicidade (*Timeu*, 69 a). Em sua atividade poética, a Criação não nos privou das condições de alcançarmos a felicidade em nossas vidas e, entre essas condições está a experiência da beleza na Natureza porque, assinalando um estado de gênese

ou uma ordem nascente, a beleza nos testemunha a presença primordial e a atuação providente do Poeta do Universo.

A partir disso não é difícil alguém propor que, em vez da razão e da inteligência, podemos usar o nosso coração como meio de acesso e de relação com a beleza presente na Natureza. Com efeito, será com o seu coração que Jean-Jacques Rousseau irá mergulhar na Poesia da Natureza, antecipando uma atitude que encontraremos posteriormente no romantismo.



CAPÍTULO 12

A MATRIZ DO MONISMO FENOMENOLÓGICO

O que aqui pensamos como monismo fenomenológico se refere à realidade do cosmo, que é sinônimo de Terra e de natureza (*phýsis*). Consequentemente, ao definirmos o cosmo, a Terra ou a natureza, estaremos caracterizando a fenomenalidade desse monismo, cujas significações básicas expomos, agora, brevemente. De antemão, pensamos o monismo vinculado ao modo como Husserl (1989, p. 21-3) compreende a Terra. Esta é, para ele, um arquilugar genealógico entendido como *Lar*, como um arquiteerritório cuja unidade pré-espacial, anterior a toda unidade objetiva, é constituída por uma arqui-imanência. A Terra é um Lar imanente a si mesmo, fora do qual há apenas inospitalidade e hostilidade. A Terra é um solo único, indômito e obscuro, sem o qual a humanidade desaparece. O cosmo é circunscrito pela imanência de um arquilugar fenomenologicamente inultrapassável. Já Merleau-Ponty (1999, p. 19) nos mostra que não há nenhuma Razão anterior e exterior ao cosmo cuja fenomenalidade coincide com as possibilidades do próprio Logos. Essas possibilidades fenomenológicas, também imanentes à Natureza, são pensadas através das noções de carne e de mãe, marcadas pela fecundidade de uma autoprodutividade selvagem e primacial que se encontra em estado de gestação incoativa de nascimentos (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 321). Definida por essa matricialidade fértil, incoativa e inacabada, a Terra, a *Matrix* (útero) da nossa filiação, é associada à imagem da Mãe (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 233-4). Eis que a fenomenalidade do cosmo circunscreve a nossa *Matrix*.

É interessante observar que existe uma compreensão cristã de Maria como deusa-Terra. Quanto a isto, “Ambrósio disse que *ex terra virgine Adam, Christus ex virgine*; identificava Maria com a terra virgem sobre a qual havia caído a palavra criadora de Deus” (PAREDES, 2011, p. 179). A mariologia ainda destaca que “não poucos cristãos viam em Maria o que os pagãos viam na deusa-terra que dá a vida, o feminino sublime” (PAREDES, 2011, p. 179), mas “com a enorme ressalva de que Maria era pensada não como uma deusa-terra, e sim como parte integrante da nova criação feita por Deus” (PAREDES, 2011, p. 179). Maria faz parte do projeto divino de renovação da criação e, por isso, podemos pensar que, “na concepção, ela foi a Terra com a qual o Céu se uniu. Ela foi o componente feminino do divino (...). Seu filho e filho de Deus é a primeira pessoa da nova humanidade” (PAREDES, 2011, p. 179). Essa grande reunificação de céu e terra restabelece e renova a humanidade. Nessa reunificação simbolizada por Maria se inicia o drama escatológico que deverá eliminar a distância entre o céu e a terra e a separação entre Deus e o homem. “Tudo isso se produzirá através de uma mulher” (PAREDES, 2011, p. 161), e esta, aparecendo como um grande sinal no céu, é “uma mulher que vai dar à luz”, anunciando,

assim, a chegada do Reino, visto que, no anúncio de Gabriel, é comunicado a Maria “que seu filho reinaria pelos séculos dos séculos” (PAREDES, 2011, p. 158).

Agostinho também destaca uma correspondência primordial entre a Terra e a Mãe. E, neste sentido, Eliade lembra que “num hino do século XII, a Virgem Maria é glorificada como *terra non arabilis quae fructum parturiit*” (2018, p. 136)¹. Com efeito, trabalhando com um sentido alegórico e simbólico, o bispo de Hipona vê a presença da Virgem Maria no livro do Gênesis. Agostinho recorda inicialmente que Jesus Cristo proveio da estirpe de Davi segundo a carne, e isto significa que ele foi modelado do limo da terra. Na sequência, referindo-se ao livro do Gênesis, ele afirma:

“(Não havia ainda nenhum arbusto sobre a terra), porque não havia homem para cultivar o solo” (Gn 2,5). Isto é, nenhum varão tocara a Virgem, da qual nasceria Cristo. “E uma fonte brotava da terra e regava toda a sua superfície” (Gn 2,6). “A superfície da terra”, ou seja: “A face da terra”, ou ainda: “A dignidade da terra” significa muito justamente, a mãe do Senhor, a Virgem Maria, a quem o Espírito Santo irrigou (AGOSTINHO, 1996, p. 27).

Conforme as palavras do bispo, pelo menos em termos alegóricos e simbólicos, Maria representa e personifica igualmente a condição virginal da terra paradisíaca. Ela estava presente no momento da Gênese, da qual ela não apenas jamais se separou, como também, tendo se tornado a portadora dessa Gênese virginal regada ou fecundada pelo Espírito, Maria se fez de guardiã e de revelação dessa condição paradisíaca da Terra, que é a de ser Matriz para o Nascimento de Deus, através do qual ele mesmo tornou-se fenomenológico adotando a figura do seu Filho, Jesus Cristo. Ao preparar a Terra como paraíso virginal propício à Fecundação que traz o nascimento, Deus preparava ademais o ventre ou a moradia do seu próprio Filho, cuja encarnação e nascimento significam a realização e a consagração do monismo fenomenológico. Nesses termos, esse monismo veio do ventre virginal da Mulher que nos revela e nos reconduz à gênese paradisíaca, que se perde, definitivamente, sem o Nascimento. Essa mulher que aceita a Maternidade, esse ventre humilde que tanto o aceita quanto é consagrado pelo Nascimento, é o meio pelo qual Deus se mistura à Terra e, compondo assim um monismo, nela permanece imanente, enviando-nos sinais ou rastros fenomenológicos².

1 Essa associação íntima e mística entre a mulher e a Terra é também dita nos seguintes termos: “O profeta indiano Smohalla, da tribo Unatilla, recusava-se a trabalhar a terra. ‘É um pecado’, dizia, ‘ferir ou cortar, rasgar ou arranhar nossa mãe comum com trabalhos agrícolas’. E acrescentava: ‘Vós pedis-me que trabalhe o solo? Iria eu pegar uma faca e cravá-la no seio de minha mãe? Mas então, quando eu já estiver morto, ela não me acolherá mais em seu seio. Pedis-me que cave e desenterre pedras? Iria eu mutilar-lhe as carnes a fim de chegar a seus ossos? Mas então já não poderei entrar em seu corpo para nascer de novo. Pedis-me que corte a erva e o feno, e que o venda, e que enriqueça como os brancos? Mas como ousaria eu cortar a cabeleira de minha mãe?’” (ELIADE, 2018, p. 116).

2 Em outros termos, de acordo com Eliade, “a mulher relaciona-se, pois, misticamente com a Terra; o dar à luz é uma variante, em escala humana, da fertilidade telúrica (...). A sacralidade da mulher depende da santidade da Terra. A fecundidade feminina tem um modelo cósmico: o da *Terra Mater*, da Mãe universal” (2018, p. 120). Por isso, todo tipo de intervenção técnica que nega a sacralidade da Terra não apenas desrespeita e fere a mulher, mas também atua no sentido de usurpar a fecundidade feminina. Esse processo – como o que está presente na ciência baconiana – desencadeia uma produtividade artificial e impulsiva que desperta e mantém viva a possibilidade do mal. Esse roubo do útero – cósmico e feminino – é atualmente o grande projeto em curso de Prometeu.

Num outro sentido, pensamos esse monismo fenomenológico assinalado também, só que em outros códigos, na definição biossemiótica de *Umwelt* (meio próprio) elaborada por Uexküll (1965, p. 58-73; p. 85-97). Sem ser material ou física, a *Umwelt* é um espaço delimitado por significações. Numa *Umwelt* não há acesso a um universo em si exterior a essas biossignificações que constituem sua fenomenalidade. Então, sem ultrapassar a sua fenomenalidade, a *Umwelt* permanece imanente a si e, precisamente nessas condições, ela se apresenta como um lugar familiar, propício e favorável, que deixa viver, se alimentar e se reproduzir, e que é, enfim, tal como uma casa, um lugar que abriga e protege. A vida, a alimentação, a reprodução, o abrigo, a proteção, são circunscritos pela fenomenalidade imanente a si do monismo. Considerando o sentido de casa, o cosmo tem para nós, diferentemente do que foi pensado por Sliogeris (2009, p. 87-97), o mesmo sentido que Ítaca tinha para Odisseu. Para nós, o cosmo inteiro é uma Ítaca para toda a humanidade. Rejeitamos a interpretação metafísica de Sliogeris quando ele substancializa tanto Odisseu quanto a pátria como lugar do Ser que se opõe ao não-ser bárbaro da natureza primordial, mas admitimos a pertinência do sentido e da importância da pátria conforme ressaltados por Sliogeris. De acordo com ele, o que manteve vivo e preservou a identidade humana de Odisseu, fazendo com que este recusasse a imortalidade e escolhesse a morte, foi o amor e a memória da sua Terra natal. Sem esse amor e essa memória, o homem perde os seus traços humanos, preferindo os paraísos artificiais próprios do esquecimento de si mesmo. O que distinguiu Odisseu, o que o tornou digno da ajuda dos deuses, foi o seu desejo sincero e a sua disposição heroica de retornar para casa. A Terra natal é onde a nossa sexualidade pode ser agraciada com a reprodução, é onde temos família, valores, identidade; a Terra natal acolhe o nosso nascimento, o nosso crescimento biocultural, e nela nos salvamos. Do mesmo modo, a nossa morte é morte apenas em nossa Terra natal. O espaço fora dela não acolhe a nossa morte, e sem esse acolhimento terminamos descaracterizados. A morte humana não realiza o acósmico. Pelo contrário, ela é enraizamento telúrico. Não acontece morte humana no extraterrestre que representa, antes, a desumanização da morte humana que conduz à superação da própria humanidade.



CAPÍTULO 13

O DEVANEIO OU UMA OUTRA CONSCIÊNCIA DA INTIMIDADE

Pensamos também a imanência monista do cosmo através da noção de *intimidade* em Gaston Bachelard, no qual a intimidade tem igualmente o sentido de *profundidade*, *habitação* e *maternidade*. Em termos oníricos, a intimidade se correlaciona com um repouso ontológico e enraizado. Além disso, as imagens do repouso, do refúgio e do enraizamento, são perpassadas por uma tendência de retorno que se afirma nos seguintes termos: “A casa, o ventre, a caverna, por exemplo, trazem a mesma grande marca da volta à mãe” (BACHELARD, 1990, p. 4). Como se percebe, adentrar na intimidade significará também mergulhar numa afetividade profunda que irá nos revelar as sementes e os embriões de experiências indefinidamente abertas e dinâmicas.

Para entrarmos na intimidade das criaturas e das coisas, precisamos de uma visão transformada que, motivada por uma curiosidade ativamente agressiva e violenta, seja capaz de violar o segredo ocultado nessa intimidade. A visão é transformada por uma curiosidade infantil que não se contenta ludicamente com a exterioridade, mas que destrói para ver dentro, pois, comumente, a criança busca o mais lúdico na profundidade, como se fosse a intimidade que melhor a entretece e a encantasse. Em sua infância, a curiosidade tem necessidade de destruir e de quebrar para escapar da passividade da visão e, assim, abandonando os aspectos exteriores para ver outra coisa, ela se torna capaz de ver por dentro. Devemos identificar e nos libertar dos obstáculos que atrofiam a curiosidade que se direciona para o interior das coisas e das criaturas, assim como, por outro lado e proporcionalmente, devemos valorizar e cultivar a nossa capacidade de experimentar a profundidade, que se entrega, por exemplo, à nossa inocência infantil, à nossa imaginação e aos nossos devaneios. Nesses termos, a experiência da intimidade nos exige a coragem e o esforço para sairmos da comodidade intelectual da nossa consciência passiva e trilharmos as nossas zonas psíquicas mais tenebrosas.

Para Bachelard, a profundidade da matéria representa, inicialmente, organização e beleza, e requer um trabalho onírico que se empenhe para alcançar o sonho de toda raiz cuja expressão inicia a poesia. É por isso que Bachelard assinala que “todo conhecimento da intimidade das coisas é imediatamente um poema” (1990, p. 10). Por lidar com imagens, a poesia é um meio de acesso à intimidade. A poesia nos conduz à experiência de estarmos dentro das coisas, despertando-nos a sensação de sermos acolhidos e protegidos pela profundidade. O que a poesia expressa é a afetividade profunda que nos vincula indissociavelmente à maternidade e à nossa habitação ancestral. É nessa matricialidade íntima e poética que o princípio das coisas se encontra com o princípio do verbo. É a esse encontro das coisas e do verbo, anterior à sua separação, que a poesia nos conduz.

Uma vez transpostos os limites exteriores, “quão espaçoso é esse espaço interno; quão repousante essa atmosfera íntima!” (BACHELARD, 1990, 11). Mediante essa transposição onírica e imaginante, estamos dentro daquilo que pomos diante de nós. Buscamos encontrar nas coisas um ventre, uma casa, um abrigo. O que está diante de nós não é um simples objeto marcado por uma exterioridade inóspita e hostil, mas é também, muito além disso, uma intimidade onírica que podemos habitar. Mas essa intimidade não é pequena demais para nos acolher adequadamente? As referências foram poeticamente desfeitas e, por isso, “os fenômenos do infinitamente pequeno assumem um aspecto cósmico” (BACHELARD, 1990, p. 12). Na intimidade poética, o infinitamente pequeno é todo um cosmo. Nesses termos, a experiência da realidade do cosmo coincide com a experiência da imanência do infinito naquilo que é pequeno. Esse universo de intimidade que nos é poeticamente revelado nos permite ver o avesso das coisas que, em sua imensidão interior, mostram-se invertidas. Ou seria antes a exterioridade a inversão das coisas?

Um infinito poético que não é assustador, mas que se encontra na intimidade do pequeno, desperta-nos, de início, o valor de uma felicidade primitiva, pois sentimo-nos acolhidos e bem protegidos por um pequeno dentro, hospitaleiro apesar de inesgotável. Importa-nos saber, por ora, que a poesia nos restitui o sentido de uma felicidade primitiva que perdemos a capacidade de valorizar e de cultivar exatamente porque nos afastamos e infertilizamos a intimidade poética, na qual a felicidade tem a matéria e a forma de um *germe*. Mas saibamos que se trata de “uma grande felicidade porque é uma felicidade *oculta*” (BACHELARD, 1990, p. 14). Nesses termos, o infinito imanente ao pequeno é o símbolo de uma grande felicidade oculta no cosmo. Essa felicidade oculta dinamiza e fertiliza a própria matricialidade poética da casa e do ventre cósmicos, porém, para vê-la é preciso olhar com os olhos da imaginação, “que é uma louca esperança de ver sem limite” uma germinação subjacente e indefinida que nos extasia e nos deixa felizes. Esse oculto tem mais realidade do que o manifesto, o oculto no devaneio da intimidade é o negro, e este é a solidez substancial da profundidade sem luz. Ele anula os olhos e dissolve suas imagens. O negro não é a cor do vazio e do nada, embora seja a cor do abismo, ele “é a morada íntima das cores” que faz sobressair a substância profunda. “Assim o poeta moderno reencontra o antigo devaneio do negro dos alquimistas, que buscavam o negro mais negro que o negro: ‘*Nigrum nigris nigrum*’” (BACHELARD, 1990, p. 22). Esse obscuro onírico é como um sol primitivo, ele é o avesso do fogo que guarda a verdade do fogo, de tal modo que não é arbitrário imaginar que este mundo de luz onde vivemos é o avesso dele. Enfim, o negro é germinação indefinida e magnânima que nos revela maravilhas, esculturas belas, espontâneas, cristalinas e desenhos

íntimos de belezas adormecidas: eflorescências, arborescências, luminescências. Temos assim, em devaneio, uma aquarela da Natureza que impulsiona e alimenta a potencialidade estética do onirismo¹. Por isso, a grande pintura é frequentemente a imitação de uma realidade anteriormente sonhada por alguém que adentrou o infinitamente pequeno onde a germinação se converte em impulso estético.

O devaneio da intimidade é um poder misterioso e contínuo de mergulhar no infinitamente pequeno das substâncias para, livrando-se das imagens realistas impuras, encontrar a imagem pura. Temos assim, em termos alquímicos, um exorcismo físico e moral da impureza das imagens imediatas e invertidas e, ao mesmo tempo, uma mística da limpeza e da purificação que se cumpre como uma atividade indefinida e infinita de descer ao recôndito da substância para encontrar a imagem pura e verdadeira. Em relação a esse empreendimento, tenhamos presente que há uma isomorfia entre as imagens da profundidade e as nossas imagens. Neste caso, “ao sonhar com a virtude secreta das substâncias, sonhamos com nosso ser secreto” (BACHELARD, 1990, p. 39). Os nossos segredos ontológicos estão escondidos de nós mesmos, eles estão, de acordo com Bachelard, “no segredo de nossas profundezas”.

Quanto mais descemos nesse abrigo ontológico que é a intimidade matricial, quanto mais nos aproximamos dos segredos do nosso ser em suas raízes profundas, mais nos sentimos aquecidos por um calor como deve ser o calor de uma casa e de um ventre. A Matriz é um fogo que é ventre e moradia, todavia, o seu calor é oculto. Com efeito, Bachelard ressalta que “o interior sonhado é cálido, jamais ardente. O calor sonhado é sempre suave, constante, regular. Pelo calor, tudo é *profundo*” (1990, p. 40). Sendo o signo e o sentido da profundidade, o calor tem a intensidade de uma beleza pequena e íntima que condensa as belezas de todo um universo, e é por isso que podemos ver o verão inteiro germinando no coração suave de uma rosa que emoldura e junta com o seu perfume o céu e o mundo. Essa rosa é, do ponto de vista do sujeito do devaneio, a sua casa ou mãe. Ele quer retornar ao primitivo, e essa *volta à mãe* é a manifestação da tendência da *involução psíquica* que, conforme a psicanálise, opera o recalçamento das imagens (BACHELARD, 1990, p. 42). A volta à mãe então exige essa *torção psíquica* que podemos encontrar e padecer com a leitura dos grandes poetas, pois eles “sabem nos fazer voltar a essa intimidade primitiva de formas muito indecisas” que podem nos mostrar, inclusive, a maternidade da Morte: “Um céu, por certo, que teria a palidez dos limbos, uma morte que teria a doçura de um seio, uma comunhão numa vida mais tranquila, numa vida

1 O onirismo também revela a estética da Natureza: “Essa escultura descoberta na intimidade da pedra e do minério, essas *estátuas naturais*, essas pinturas íntimas naturais representam as paisagens e as personagens exteriores ‘fora de sua condição habitual’. Essas obras íntimas maravilham o sonhador da intimidade das substâncias” (BACHELARD, 1990, p. 23). Há uma potencialidade e um trabalho estético na intimidade da Natureza.

pré-natal” (BACHELARD, 1990, p. 43-4). Desse modo, nessa via da intimidade, as próprias imagens não suportam a potência da imaginação que, desprendendo-se das imagens familiares, chega à pura intensidade onírica da intimidade profunda das substâncias, e atinge os arquétipos mais arcaicos aos quais se confiam valores primordiais remotamente enraizados no inconsciente.

O devaneio da intimidade também nos reconduz para a nossa casa natal que é, em grande medida, a casa da nossa lembrança que revela a falta de sentido das casas citadinas que atrofiam os sonhos. Essa casa onírica está distante, não a habitamos mais e será difícil habitar novamente essa casa onde se condensam os mistérios da felicidade. Quando habitamos uma casa, habitamos uma imagem. A casa está entre as imagens mais arcaicas, puras e verdadeiras. Habitar oniricamente é mais profundo do que habitar pela lembrança e, por isso, habitamos na casa onírica antes mesmo de habitar a casa natal; esta se constrói sobre aquela, que é a sua cripta. A casa onírica é a raiz da habitação. Habitar oniricamente é ter o infinito por casa. Mas esse infinito está enraizado na Natureza. Neste caso, recordamos que Bachelard explora a ideia de que o simples caminhar pelo campo nos desperta o desejo de habitar a Natureza, perguntando-se entusiasmado: “Por que a página de Rousseau é tão popular, tão psicologicamente verdadeira?” (BACHELARD, 1990, p. 78). E imediatamente Bachelard pondera: “Nosso devaneio deseja sua casa de retiro e a deseja pobre e tranquila, isolada no pequeno vale” (1990, p. 78). Uma casa que é um retiro pobre, tranquilo e isolado, é um sonho habitante fundamental, e é a esse sonho de habitar na simplicidade, e mesmo na rusticidade, que Bachelard chama a *casa onírica*.

A casa é um domicílio íntimo e, por isso, ela não rompe com a profundidade. Por este motivo, sendo uma dimensão da casa, a profundidade se une à rusticidade que simboliza, apropriadamente, o enraizamento da casa. Uma habitação sem raízes não sobrevive como imagem e, por esta razão, ela falha em sua função maternal de proteção. É oportuno dizer que se a casa não sobrevive como imagem pré-pessoal, isto significa que ela não vive em nós como a nossa proteção mais remota ou como o nosso primeiro abrigo. Este primeiro abrigo, a casa simples, é um longe onírico que nos conecta ao cosmo. Encarnando o sentido e a imagem arcaica da nossa proteção mais remota, o cosmo é também a nossa casa. E mediante essa associação, podemos dizer que o cosmo “é um refúgio, um retiro, um centro”, e que, por sua vez, a casa oniricamente completa tem poderes cósmicos. Nessa casa arquetípica nos é permitido viver os devaneios da intimidade. Nela igualmente se revela a nossa solidão noturna. Esse desejo pré-pessoal de habitação pode ser também o reflexo do impulso de se recolher numa célula. Tomado pela noturnidade dos seus

devaneios, o sonhador sonha habitar uma célula. É como se a casa estivesse em seu próprio corpo, misturada ao seu organismo. Em alguma medida, a casa reconduz o sonhador de volta ao seu corpo permitindo-lhe descobrir o seu corpo como abrigo e proteção e se sentir acolhido em sua própria intimidade. A casa está dentro de nós, remotamente. Quando entramos nela estamos no cosmo, quando ela nos ilumina e nos protege, descobrimos nossas raízes no cosmo. Habitar é enraizar e permanecer.

Bachelard reconhece que a psicanálise caracteriza a volta à terra natal, o regresso à casa natal, tomados oniricamente, como uma *volta à mãe*, que também representa uma volta às origens e à nossa infância. Já na poesia há inúmeras passagens que refletem a relação intercambiável entre os arquétipos Mãe e Casa. Ambas oferecem uma intimidade que resguarda o repouso. Neste caso, se sonhamos com a intimidade, sonhamos com o repouso peculiar à habitação inocente do ventre materno, ao qual se associam igualmente as imagens do rejuvenescimento e da cura. O ventre materno, esse subterrâneo secreto sem nada mais abaixo, esse local escuro da mais profunda solidão, é “onde a vida recobra seus valores germinativos” (BACHELARD, 1990, p. 95). Sobretudo o ventre materno é incoativo e germinativo, mas também o são as imagens íntimas da casa e da raiz². O ventre materno, assim como a casa e a raiz, não sai do seu começo e está continuamente germinando. Assim permanece a intimidade com sua profundidade. A descida na profundidade ora se configura como uma *meditação* para reviver o ventre nos objetos que vemos, indo além dos nossos olhos e dissolvendo, desta forma, os objetos realistas. Quando transformamos nossos pensamentos e nossos olhos em ventres, ao invés de vermos os objetos, vemos a *gravidez* dos objetos; e esses objetos *barrigudos* e *fecundos* que a profundidade revela não são mais objetos.

O que é sempre começo e germinação nos chama para descer e, deste modo, ao adentrarmos a casa, também descemos a um passado sem data, a um passado quase fora do tempo, quase fora de nós, mas, inegavelmente, essa descida nós fazemos simultaneamente em nós mesmos. Na profundidade desse passado sem história, o sonho parece brotar do próprio corpo, e então o sonhador tem a experiência da ligação do seu corpo e da sua casa. Neste sentido, tomado pelo sonho de viver realmente em casa, o sujeito busca o repouso no centro do seu próprio ser, secretando em si mesmo e se transformando em seu próprio ventre. Ele é ao mesmo tempo Jonas e a Baleia, e nesse círculo primitivo que representa o ventre, no qual ainda estão brotando os primeiros repousos, encontra-se um “bem-estar suave, cálido, *já* *jamais* *ata-*

2 Quanto a isso, Bachelard faz a devida ressalva: “Se prestássemos mais atenção às imagens incoativas, imagens certamente muito ingênuas, que ilustram os primeiros valores, nos lembraríamos melhor de todos aqueles cantos sombreados da grande morada onde nossa pessoa ‘lucífuga’ encontrava o seu *centro* de repouso, lembrança do repouso pré-natal” (1990, p. 95). Os nossos devaneios devem nos encaminhar para uma pequena casa dentro da grande para recobramos as seguranças primárias da vida, afirma Bachelard, que conclui: “Nos cantinhos recuperamos a sombra, o repouso, a paz, o rejuvenescimento. Como iremos ver, todos os lugares de repouso são maternais” (1990, p. 95).

cado. É um verdadeiro absoluto de intimidade, um absoluto do inconsciente feliz” (BACHELARD, 1990, p. 116). Mas repousar no absoluto do ventre materno implica, indissociavelmente, em dormir bem, abrigado e protegido. Repousar no *jamais atacado* significa dormir profundamente antes das datas e das histórias pessoais. Nessas condições, o onirismo do abrigo ideal – o regresso ao lar, a volta à cavidade do ventre materno – também torna compreensível a maternidade onírica da morte. A casa e a morte são contíguas e reversíveis porque o ventre materno e o sarcófago, a habitação e o túmulo, são apenas momentos diferentes da mesma imagem³. “A morte, o sono, é a mesma entrada em crisálida de um ser que deve despertar e ressurgir renovado. Morrer, dormir, é fechar-se em si mesmo” (BACHELARD, 1990, p. 125). Há um sono que é despertar e há uma morte que é renovação, porque ambos representam a busca e a absorção corajosas das metamorfoses que repousam e que chamam de dentro dos seus momentos justos e férteis.

De antemão, ressaltamos que o devaneio da crisálida tem um fundo ético, visto que ele quer dizer que o nascimento, a vida e a morte da pessoa lhe pertencem inalienavelmente, porque, antes de tudo, a pessoa se pertence, isto é, ela é indefinidamente uma crisálida para ela mesma. Portanto, nada nem ninguém têm o direito de tirar da pessoa o seu nascimento, a sua vida e a sua morte. À medida que tamanha desapropriação mutiladora implica uma subjugação inescrupulosa e tirânica, ela se configura como a violência mais extrema, escandalosa e irremediável. Contra esse perigo, o homem deve fazer de si uma crisálida, transformando o seu interior num ventre que trará à luz alguém que irá negá-lo. O homem-crisálida segrega em si o ventre da sua própria negação, porque ele entendeu que o seu desenvolvimento completo é só o ventre da sua mais importante metamorfose. Quando o homem entende que o seu desenvolvimento completo não é ainda o seu desenvolvimento total e último, ele transformou o seu corpo em túmulo para si mesmo e em casa e ventre para a verticalidade ascendente, semelhante ao modo como a crisálida segrega a partir de si uma almofada de seda que abriga, acolhe e protege sua metamorfose em borboleta. O ventre incoativo e germinativo ao qual chegamos oniricamente é a fonte da continuidade da vida, embora o apego à mãe possa se traduzir numa obsessão da morte, conforme o mistério da intimidade onírica intensamente afetiva, diante da qual Bachelard nos deixa uma ressalva: “o sarcófago é um ventre e o ventre é um sarcófago. Sair do ventre é nascer, sair de um sarcófago é renascer” (1990, p. 137). A equivalência entre nascer e renascer legitima a congruência entre ventre e

3 Em sua obra *Frankenstein – ou o Prometeu moderno*, de 1817, Mary Shelley nos apresenta uma singular e perigosa variação dessa associação entre o ventre e o túmulo, pois, como sabemos, o experimento não teria sido possível sem a violação científica e antiética dos túmulos e dos cadáveres. De modo antiético, a ciência transformou o túmulo em ventre artificial da criatura. Essa imagem literária nos traz um importante alerta: quando a ciência busca retirar de nós a nossa condição onírica de ventre ela acaba por fabricar túmulos. Os ventres técnicos, não incoativos e não germinativos, produzem uma vida que ameaça a própria vida. A imagem do ventre pertence aos nossos sonhos, e não ao construtivismo científico potencialmente antiético.

sarcófago. Nesses termos, “Jonas, que permanece no ventre da baleia três dias como Cristo permanece no túmulo, é pois uma imagem de ressurreição” (BACHELARD, 1990, p. 137). Em suma, nas profundezas há um morto, mas esse morto está vivo, ele é como uma *raiz* que tem uma vida subterrânea. A raiz nos mostra que no subterrâneo há vida, ela nos mostra que o subterrâneo não é impossibilidade, mas, antes, fertilidade, porque ele é também intimidade.

A raiz é a casa da esperança, visto que ela alimenta e assegura a florescência. Na raiz estão o elo e a continuidade entre a terra e o céu, o corpo e o espírito, a finitude e o infinito, e a sua descida, que é também crescimento, vai desfazendo as fronteiras entre o reino dos mortos e o reino dos vivos. Ao mesmo tempo cosmológica e espiritual, a raiz é a síntese da vida e da morte. Ela é um princípio de vida que nos dá, igualmente, o que faz rejuvenescer. A raiz é o símbolo de uma profundidade além da pessoa, e então, em nossas raízes, quando nos encontramos antes de nós mesmos, somos *filhos da terra*. E essa maternidade nos ensina que devemos viver como uma árvore. E de acordo com Bachelard, a árvore é normalmente uma *obra de arte* e, por isso, viver como uma árvore significa viver esteticamente, mas, não somente, pois essa estética é indissociável de valores éticos. Já que, de acordo com Bachelard (1990, p. 243), “a árvore é um estabilizador, um modelo de retidão e firmeza”, devemos então viver enraizados ou levar a vida das nossas raízes, uma vez que elas abrigam e cultivam os valores do crescimento, da decência, da obstinação, ensinando-nos a honestidade, a dignidade e a elevação equilibrada, corajosa e matricialmente fértil.

Viver como uma árvore! Que crescimento! Que profundidade! Que retidão! Que verdade! No mesmo instante, dentro de nós, sentimos as raízes trabalharem, sentimos que o passado não está morto, que temos algo a fazer, hoje, em nossa vida obscura, em nossa vida subterrânea, em nossa vida solitária, em nossa vida aérea. A árvore está em toda a parte ao mesmo tempo. A velha raiz – na imaginação não existem raízes jovens – vai produzir uma flor nova. A imaginação é uma árvore. Tem as virtudes integrantes da árvore. É raiz e ramagem. Vive entre o céu e a terra. Vive na terra e no vento. A árvore imaginada é insensivelmente a árvore cosmológica, a árvore que resume um universo, que faz um universo (BACHELARD, 1990, p. 230).

Encontramos a moradia real e verdadeira no *entre* que une o céu e a terra que somos nós, quando aprendemos que o velho é fonte de renovação e de rejuvenescimento e que a nossa obscuridade subterrânea é gestação das nossas asas. Habitar é viver como uma árvore e, portanto, é desfazer as fronteiras que nos desenraizam e nos exteriorizam do cosmo, adquirindo, por fim, uma identidade cosmológica. Nesses termos, antes de nossa identidade egológica moderna, nós somos uma identidade habitante e enraizada comparável a uma árvore em conexão e harmonia com o mundo aéreo e celeste.

O *ego* moderno surge sem habitação e sem raízes telúricas. Ele é uma atividade acósmica de pensamento e, por essa razão, o *ego* moderno, cujo modelo inicial é o *cogito* cartesiano, representa um grande obstáculo em nosso caminho de retorno para casa. Para que isso ocorra precisamos ir além do pensamento acósmico rumo a uma intimidade profunda que coincide com a *casa* ‘em nós’ com sua realidade pré-egológica, que é igualmente antieológica. Antes de tudo, em nossa intimidade mais profunda, onde estão nossas raízes cósmicas pré-egológicas, somos casa para nós mesmos. Antes de sermos identificados pelo *ego* somos uma subjetividade que atua como uma casa. Esta é, portanto, uma intimidade profunda cujas dimensões, marcadas por uma imensidão contemplativa, permanecem contrárias e inacessíveis aos poderes acósmicos do pensamento puramente egológico. Sobre essa subjetividade pré-egológica que opera como casa, Bachelard diz o seguinte: “Nossa alma é uma morada” (2000, p. 20). O nosso ser íntimo possui uma topografia cuja análise, devendo ir além de toda psicologia, tem que nos revelar e restituir a “função original do habitar”, da qual o *ego* mantém-se afastado e esquecido. Por isso, propondo a passagem do pensamento puro para o devaneio, Bachelard realiza o retorno do *ego* acósmico para a alma que se configura como casa íntima. Ao empenhar-se nesse retorno, o filósofo constata que “a alma inaugura”, isto é, ele percebe que “ela é aqui potência inicial. É dignidade humana (...). Mas a alma vem inaugurar a forma, habitá-la, comprazer-se nela” (BACHELARD, 2000, p. 6). Antes de lidarmos com as formas já formadas, como o faz o *ego*, a nossa casa íntima é inauguração, gênese, formação e, por essa razão, ela se encontra enraizada numa dimensão pré-egológica à qual chegamos através do devaneio entendido como “contemplação primordial” cujo exercício nos exige passarmos do *ego* para o poeta. O devaneio é uma atividade subjetiva do *eu poético*. E “o poeta fala no limiar do ser” (BACHELARD, 2000, p. 2). Sua expressão, livre da identidade gramatical, confirma e manifesta a existência cósmica do inesperado e do novo.

Conforme vimos, o devaneio representa um meio de acesso ou um retorno para casa porque ele é uma atividade subjetiva antieológica capaz de nos conduzir aos repousos ante-humanos onde o ser encontra e coincide com o seu bem-estar mais próprio e verdadeiro. E só podemos experimentar isso como imensidão. E esta exige o ser puro da imaginação pura, quando não há mais nenhum objeto, apenas o imenso que nos doa a dignidade da admiração. Se “essa imensidão é a conquista da intimidade”, conforme afirma Bachelard, então a admiração da imensidão exige um aprofundamento que se traduz em luta contra o *ego*. Mas esta é uma luta própria do sonhador, porque este, “quando vive realmente a palavra *imenso*”, experimenta a liberdade e a leveza. Isto é, “o sonhador se vê libertado de suas preocupações, de

seus pensamentos, libertado de seus sonhos. Já não está enclausurado em seu peso. Já não é prisioneiro de seu próprio ser” (BACHELARD, 2000, p. 200). E, através deste processo onírico e antiecológico de retorno para casa, o que se revela é a ontologia da profundidade humana, que Bachelard exprime nos seguintes termos: “Para Baudelaire, o destino poético do homem é o de ser o espelho da imensidão; ou, mais exatamente ainda, a imensidão vem tomar consciência de si mesma no homem” (2000, p. 201). Se o homem encontra na poesia o seu destino ontológico é sobretudo porque, “em poesia, o não-saber é uma condição prévia” (BACHELARD, 2000, p. 16). O saber nos desaloja do nosso ser íntimo. O *ego* é uma subjetividade expatriada da sua própria alma, pois sua atividade acósmica o direciona ao autoexílio.

Os valores da dignidade humana ainda estão guardados nessa casa onírica e profunda, valores que nos despertam dos nossos automatismos que nos orientam para uma mera adaptação fácil à realidade objetiva mais imediata e pobre. A casa em nós, que nos desperta e protege, tem uma realidade poética plena de um onirismo fiel ao nosso ser. Nesses termos poéticos, a casa não se separa do nosso ser mais próprio. “Para além das lembranças, a casa natal está fisicamente inserida em nós. Ela é um grupo de hábitos orgânicos” (BACHELARD, 2000, p. 33). E isto significa que, sem a casa enraizada ou sem o nosso organismo, “o homem seria um ser disperso”, pois a casa “mantém o homem através das tempestades do céu e das tempestades da vida. É corpo e é alma. É o primeiro mundo do ser humano” (BACHELARD, 2000, p. 26). E esse primeiro mundo também tem o estatuto de uma maternidade que acolhe, abriga, e na qual ainda vive a nossa infância que se encontra imóvel no Imemorial, numa região longínqua na qual não se dissociam memória e imaginação (BACHELARD, 2000, p. 25), e à qual chegamos através dos sonhos que têm muito de infância. A associação entre casa e devaneio mantém viva e atuante a infância como um elemento poeticamente útil. Mas em que consiste essa utilidade? Na criança, o devaneio da primitividade da casa – símbolo do bem-estar específico do devir do ser – intensifica a solidão que transforma a casa numa “cabana perdida na floresta”. A solidão nos mostra a cosmicidade e as raízes da casa:

A cabana é a solidão centralizada (...). A imagem nos conduz. Vamos à solidão extrema. O eremita está só diante de Deus (...). Em torno dessa solidão centrada irradia um universo que medita e ora, um universo fora do universo. A cabana não pode receber a menor riqueza “deste mundo”. Tem uma feliz intensidade de pobreza. De despojamento em despojamento, ela nos dá acesso ao absoluto do refúgio (BACHELARD, 2000, p. 49).

A solidão retoma e restaura a primitividade e a felicidade da pobreza do eremita. E ao nos tornarmos eremitas através do devaneio da intimidade profunda, alcançamos a solidão extrema que é a de estar só diante de Deus. Eis o benefício

poético da infância que pulsa em nossos devaneios. No entanto, o que significa estar só diante de Deus?

Essa solidão extrema de uma infância feliz significa ser habitante e enraizado antes de ser um *ego* acósmico, significa encontrar bem-estar ontológico e felicidade na pobreza, significa, enfim, alcançar o refúgio absoluto que nos exige o total despojamento. É nesse refúgio absoluto, imemorial e não psicológico, que se encontra a infância da subjetividade poética. Esse refúgio absoluto já não é encontrado nas grandes cidades, nas quais as casas não conhecem a solidão extrema. Nas grandes cidades não conseguimos ficar só diante de Deus. “Em Paris, não existem casas. Em caixas sobrepostas vivem os habitantes da grande cidade (...). A casa não tem raízes” (BACHELARD, 2000, p. 44), ela não conhece a felicidade do despojamento do refúgio absoluto e, assim, os seus valores não são verdadeiros valores e, “à falta de valores íntimos de verticalidade, é preciso acrescentar a falta de cosmicidade da casa das grandes cidades. As casas, ali, já não estão na natureza” (BACHELARD, 2000, p. 45). Elas são apenas realidades artificiais que alimentam vidas maquinais. E, nessas condições, “a casa já não conhece os dramas do universo” (BACHELARD, 2000, p. 45). O refúgio absoluto nos proporciona a nossa integração no universo, quando o real e o sonho formam uma unidade e a casa se converte num ser da natureza, manifestando, assim, sua solidariedade com as árvores, as águas, as montanhas, a terra, o ar, e os demais seres vivos. Neste momento estamos no limiar do ser, quando a imagem poética, considerada em sua autonomia, novidade e imprevisibilidade, se manifesta como devir ontológico. O refúgio absoluto abriga o bem-estar primitivo e a felicidade cósmica do devir heroico do ser cuja expressão é tarefa da poesia. Nessa expressão a poesia nos retira dos espaços geométricos e homogêneos e nos leva para os espaços vividos e maternos, nos quais a matéria não impede a experiência e a vivência de um paraíso.



CAPÍTULO 14

A HABITAÇÃO DO HOMEM

A Terra, para Heidegger, é uma *habitação poética* que a nossa alma busca¹. Para ele, a Terra é revelada e resguardada pela arte. A fenomenalidade cósmica tem uma dinâmica poética. A poesia, cuja palavra é o Sagrado, nos diz que a pátria é o lugar em que podemos habitar próximos aos deuses (HEIDEGGER, 2013, p. 11). A poesia nos reconduz à habitação porque, primeiramente, ela é um jogo livre e inventivo que permanece no âmbito do imaginado e que, por isso, é sem culpa, inofensiva e ineficaz (HEIDEGGER, 2013, p. 45). Nesses termos, a rejeição e a proscricção da poesia nos tornam apátridas sem raízes que, imprudentemente, elegem o inóspito utópico como ideal orientador. Sem a arte, a Terra desaparece e, junto com ela, desaparecem também, desvigorados e inessencializados, o mundo, os homens e os deuses. Em sua essência poética, a arte não apenas nos reconduz a uma manifestação pré-técnica do cosmo, mas também nos mostra o perigo da despoetização da técnica, que assim se torna uma ameaça à vida, pois, nesses termos utópicos, a técnica tende a definir a vida reduzindo-a primeiramente ao maquínico.

É necessário, portanto, retornar a ela e restaurar a dimensão pré-técnica do cosmo como uma forma de resistir e de lutar contra Prometeu. E é também a arte, considerada em sua produtividade poética, que nos permite pensar na recondução do homem para a Terra e, assim, restituindo as raízes e a habitação do homem, a arte nos mostra como enfrentar o processo civilizatório do capitalismo prometeico e planetário que desenraizou, alienou e desumanizou o camponês. Se, em seu impulso extraterrestre e pós-civilizatório, o capitalismo atacou e extinguiu o camponês, separando o homem da Terra, a arte, revalorizando a figura do camponês, possibilita a restituição e a preservação da natureza cósmica da humanidade. Neste sentido, a fim de vermos como a arte se apresenta como um lugar e uma atividade de resistência ao impulso prometeico da nossa civilização, é oportuno começarmos já pela admirável descrição que Heidegger faz da pintura de Van Gogh, na qual este traz à luz um par de sapatos de camponês. Mas, antes disso, parece-nos pertinente ressaltar que, para Heidegger, esse par de sapatos pintado não é de um camponês, e sim de uma camponesa. Novamente a mulher aparece aqui como quem é capaz de restituir e de salvaguardar a humanidade do homem. Vejamos agora a descrição feita por Heidegger:

Na escura abertura do interior gasto dos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a humidade e a fertilidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite que cai. No apetrecho para calçar impera o apelo calado

¹ Contrastando Platão, para quem a alma é supraterrânea, e o poeta, para quem a alma é o estranho que está em travessia rumo ao que lhe é próprio, Heidegger admite, então, que, para o poeta, “a alma não foge da terra. A alma *busca* a terra. A alma realiza o seu modo de ser quando, numa travessia, busca a terra para nela construir e habitar poeticamente e assim poder salvar a terra *como terra*” (HEIDEGGER, 2003, p. 31).

da terra, a sua muda oferta do trigo que amadurece e a sua inexplicável recusa na desolada improdutividade do campo no Inverno. Por este apetrecho passa o calado temor pela segurança do pão, a silenciosa alegria de vencer uma vez mais a miséria, a angústia do nascimento iminente e o tremor ante a ameaça da morte. Este apetrecho pertence à *terra* e está abrigado no *mundo* da camponesa (1992, p. 25).

Os sapatos são propriamente o elo entre a Terra e a mulher. Nos sapatos estão o campo, o vento, a solidão, o frio, a fertilidade do solo. Em sua descrição, Heidegger conseguiu apreender e iluminar a mais profunda dimensão poética da pintura de Van Gogh. O filósofo nos mostrou como o pintor foi poeta e como a pintura é também poesia.

O próprio Van Gogh, numa carta a Émile Bernard, nos revela sua afinidade e preferência pela natureza, por sua primitividade, acolhimento e fertilidade mística, assim como pelas figuras de pessoas simples que nela vivem. Nessa carta, depois de dizer que trabalhava no meio dos campos de trigo, Van Gogh escreve:

Anexo vai um esboço de um semeador: um grande campo arado, cheio de torrões de terra, na sua maior parte francamente roxos. Um campo de trigo maduro, em uma tonalidade ocre-amarelada, com um toque de carmim. O céu é de um amarelo-cromo, quase tão brilhante quanto o próprio sol (...). A camisa do semeador é azul, e suas calças, brancas (...). Há muitas sugestões de amarelo no solo, tons neutros resultantes da mistura de roxo com amarelo; mas eu fiz algumas travesuras com a fidelidade das cores (...). Eu não vou esconder que gosto do campo, uma vez que foi no campo que fui criado – eu ainda me encanto com a magia de exércitos de lembranças que me brotam do passado, que me despertam um anseio pelo infinito, do qual o semeador e as gavelas de trigo são os símbolos – tanto agora como antigamente (2004, p. 240-1).

Por que Van Gogh enxerga dignidade pictórica na figura rude e primitiva do semeador? O semeador vive do contato com a fertilidade mística da Terra. Nessa simplicidade o pintor encontra sempre a presença do místico. Para o pintor, o campo traz consigo a infância e esta, por sua vez, lhe mantém vivo o anseio pelo infinito. De alguma forma, ao expressar o elo místico da subjetividade com a Terra, o pintor procura pintar a intimidade primordial entre o campo, a infância e o infinito. Em suma, ele não apenas quer nos dizer que o campo lhe recorda a infância e o infinito, mas também que no campo há sempre uma infância que ainda anseia pelo infinito.

Na biografia de Van Gogh, escrita por sua cunhada, Johanna Bongers, também encontramos passagens que registram como o pintor se dedicava à natureza e às pessoas nela enraizadas. Entre essas passagens, Bongers nos fala que “incessantemente, Vincent prosseguiu seu trabalho nas cabanas miseráveis dos tecelões e camponeses” (2004, p. 72). Em certo sentido, Van Gogh pintava e denunciava o processo civilizatório de alienação e de desumanização próprio da planetarização em pleno curso, assim como a miséria dos camponeses e dos tecelões igualmente denunciada

por Marx e Engels. Nesses quadros de Van Gogh, sob certos aspectos, nós contemplamos o rosto monstruoso de Prometeu.

Nos momentos em que ele pintava a vida dos camponeses, as cabanas dos tecelões ou as plantações, Van Gogh “se achava em harmonia consigo mesmo e com tudo quanto o cercava” (BONGER, 2004, p. 73). E foi num desses momentos que, após enviar a seu irmão Théo a sua primeira obra-prima, *Os comedores de batatas*, Van Gogh “podia afirmar com plena razão que ela brotara ‘do coração da vida camponesa’” (BONGER, 2004, p. 73). Assim, o pintor também lutava contra os moinhos planetários e os gigantes extraterrestres que portavam em si o desaparecimento da vida camponesa e, conseqüentemente, o empobrecimento da infância e o afastamento do infinito, que são tão típicos do capitalismo. Mas os camponeses ainda vivem na pintura de Van Gogh, que igualmente nos recorda das nossas raízes telúricas. A pintura de Van Gogh preserva, guarda e transmite à posteridade as condições de continuidade da própria humanidade porque, nessa pintura, nos encontramos em nossa simplicidade, primitividade e fertilidade mística, uma vez que o próprio pintor não deixa de estabelecer uma correspondência entre a sua criação e a tarefa crística. Neste caso, eis as palavras de Van Gogh:

Somente Cristo – dentre todos os filósofos, magos, etc. – afirmou, como sua principal certeza, a vida eterna, a infinitude do tempo, a insignificância da morte, a necessidade e a razão de ser da serenidade e da devoção. Ele viveu serenamente, *como um artista maior que todos os demais*, desprezando tanto o mármore como a argila, do mesmo modo que as cores, porém trabalhando com carne viva. Isso quer dizer que esse artista sem par, dificilmente concebível pelo instrumento obtuso de nossos cérebros modernos, nervosos e estupidificados, não fez nem estátuas, nem quadros, nem livros: ele proclamou em alto e bom som que fez... com que os *homens vivos* se tornassem imortais (2004, p. 247).

Assim como Cristo buscou immortalizar os homens vivos, acolhendo e salvaguardando a humanidade, o pintor buscava immortalizar a humanidade dos camponeses, mantê-los vivos em sua pintura. E quanto a essa tarefa, Van Gogh arremata:

Essas considerações, meu querido camarada Bernard, nos levam muito longe, nos conduzem realmente muito longe; elas nos erguem acima da própria arte. Elas nos fazem ver a arte de criar a vida, a arte de ser imortal e um ser vivo e mortal ao mesmo tempo. E tudo isso está ligado à arte da pintura (2004, p. 247).

Ao buscar expressar e restituir o elo e a afinidade do homem com a Terra, ao fazer da sua pintura uma espécie de habitação imortal da humanidade do homem, Van Gogh se ergueu artisticamente acima da própria arte e, dessa altura, lhe foi revelada a arte de criar a vida. Nesse momento, elevado pela arte e reconduzido à infância cheia de infinito, ele se reencontra com sua mãe, de uma forma que nos faz recordar, com júbilo e entusiasmo, o encontro de Dante com Beatriz.

A arte de criar a vida é a arte da maternidade. É na mulher que a arte se torna vida e a vida se torna arte. É a mulher que é capaz dessa arte que se eleva acima da arte mesma. E Van Gogh ansiou possuir essa arte, nem que para isso ele tivesse que se elevar acima de si mesmo, desdobrando-se para incorporar em si a sua mãe e, desse modo, fazendo atuar em si a maternidade. Então, ao pintar, Van Gogh queria se fazer maternal e, com isso, sua pintura, lutando para criar a vida, se configurava como acolhimento e cuidado. Os biógrafos não deixaram de mencionar esse impressionante fato de Van Gogh buscar uma fusão e quase identificação pictóricas com sua mãe Anna.

Vincent era profundamente afeiçoado à mãe. No futuro, sentiria os olhos “se umedecerem” e “o coração se derreter” à vista de qualquer mãe e filho. As atividades e as imagens que associava à maternidade – fazer arranjos florais, costurar, embalar um berço, e até simplesmente sentar junto ao fogo – tomavam conta dele na vida e na arte. Agarrou-se a um afeto materno de tipo infantil, e seus respectivos símbolos, até os vinte e tantos anos de idade. Era com frequência tomado (na verdade, acometido) pela necessidade de ganhar, ou recuperar, as boas graças da mãe. Sentia profunda afeição por figuras maternas *e um desejo igualmente forte de desempenhar um papel de mãe na vida dos outros*. Dois anos antes de morrer, ao pintar um retrato da mãe “como a vejo em minha memória”, Vincent pintou ao mesmo tempo um autorretrato usando exatamente a mesma paleta de cores (NAIFEH; SMITH, 2012, p. 61; grifo nosso).

Como podemos ver, Van Gogh restituiu e preservou muito viva em sua pintura a maternidade e, com isso, contradizendo a nossa civilização prometeica, sua obra se oferece como matriz de valores cujo cultivo nos ensina a cuidar da humanidade. Em Van Gogh vemos, enfim, que a humanidade precisa da maternidade física e mística da Terra. Neste sentido, ao confundir pintura e maternidade, o pintor se elevou acima da pintura e, aí, ele só podia produzir a Terra – a Mãe primordial capaz da arte de criar.

Ao trazer à luz a própria Terra, ao fazê-la levantar-se através de um par de sapatos simples e rude, Van Gogh apreendeu e pintou a própria dinâmica poética da *phýsis*, pois é a *phýsis* que entrega ao homem a Terra como aquilo “sobre o qual (*worau*) e no qual (*worum*) o homem funda o seu habitar”. Neste sentido é que, para Heidegger, “a terra é isso onde o erguer alberga (*bergen*) tudo o que se ergue” (1992, p. 33). Deste modo é que a Terra advém como o que “dá guarida” ao propiciar o erguimento. Nesses termos, a arte preserva e mostra a Terra como habitação para a humanidade. Dito de outro modo, conforme afirma Heidegger, “a terra é o infatigável e incansável que está aí para nada”, isto é, ela é uma resistência que não pode ser capturada por qualquer utilidade. Sendo assim, “na e sobre a terra, o homem histórico funda o seu habitar no mundo”, e isto é possível porque, lembrando-nos a *phýsis*, ocorreu a produção poética da terra na obra, pois, “na medida em que a obra

instala um mundo, produz a terra (...). A obra move a própria terra para o aberto de um mundo e nele a mantém. *A obra deixa que a terra seja terra*" (HEIDEGGER, 1992, p. 36). Através da arte podemos recuperar a terra *como* terra. A arte desoculta a Terra para nós ao nos revelar e nos reconduzir à manifestação pré-técnica do cosmo. Enfim, por meio da arte ainda é possível experimentar e vivenciar a terra *enquanto* terra antes dela ter sido tecnicizada, planetarizada e mercantilizada. Em sua simplicidade, obscuridade e fertilidade a Terra é um elemento indomável, rebelde e insurgente que resiste e ameaça o projeto pós-civilizatório de Prometeu.

Só se mostra quando permanece oculta e inexplicada. A terra faz assim despedaçar em si a tentativa de intromissão nela. Leva toda a impertinência calculadora a transformar-se em destruição (...). A terra só aparece abertamente iluminada como ela própria onde é guardada e salvaguardada como a que é essencialmente insondável (*Unerschliessbar*), que recua perante toda a exploração (*Erschliessung*), a saber, a que se mantém fechada (*verschlossen*) (HEIDEGGER, 1992, p. 37).

Por isso é importante ao homem manter lúcida a consciência de que a Terra é constitutiva do seu próprio ser e do seu modo de existir. Se somos terra, algo do nosso ser e da nossa existência deve permanecer oculto e inexplicado e, por isso, não podemos nos entregar às prisões explicativas. Algo de nós resiste à atividade calculadora, pois, assim como a Terra, somos também insondáveis e não podemos permitir que sejamos explorados, da forma como foram e ainda são os trabalhadores analisados por Marx e Engels.



CAPÍTULO 15

O PRODUZIR DA *POIESIS* E A FABRICAÇÃO PLANETARIZADA

A seu modo, Martin Heidegger apresenta e medita o conflito entre Prometeu e a poesia. Ele também tinha diante dos seus olhos as monstruosas consequências da planetarização, que não apenas desenraizou e desumanizou o homem, mas também ocultou para nós a terra *enquanto* terra. Contra essa planetarização, impulsionada pela industrialização por ele denunciada, Heidegger vai recuperar a poesia como essência da arte. Com efeito, ele afirma que “a essência da arte é a Poesia. Mas a essência da Poesia é a instauração da verdade” (HEIDEGGER, 1992, p. 60). Em sua essência poética, a arte se mostra como o pôr-em-obra-da-verdade. E a preservação histórica dessa verdade, considerada em sua dimensão poética, se desdobra na salvaguarda histórica da própria humanidade futura (HEIDEGGER, 1992, p. 60). Nesses termos, em seu pôr-se-em-obra na obra de arte, a verdade poética funda e assegura uma história projetando-se rumo àqueles que, no futuro, deverão recebê-la e transmiti-la. Portanto, para Heidegger, “a arte é histórica e, enquanto histórica, é a salvaguarda criadora da verdade na obra” (1992, p. 62). Mas o que isto quer dizer?

Isto não significa apenas: a arte tem uma história, no sentido exterior de ela ocorrer também na mudança dos tempos, ao lado de muitos outros fenômenos, e de aí se ver sujeita a transformações e perecer, oferecendo à história aspectos mutáveis. A arte é histórica, no sentido essencial de que funda a História e, mais propriamente, no sentido indicado (HEIDEGGER, 1992, p. 62).

Eis porque a arte se mostra tão importante na luta contra Prometeu. Ela revela e salvaguarda a verdade e, por esse meio, a arte funda a História como um projeto aberto que nos mostra como o homem se torna histórico em contato com a Terra, sobre a qual ele funda o seu habitar. Em suma, a verdade que se-põe-em-obra na arte funda e sustenta a história da humanização do homem. Mas vejamos agora como o filósofo restaura o produzir poético opondo-o à fabricação prometeico-capitalista própria da Indústria.

Para Heidegger (2007, p. 376), a essência (*Wesen*) da técnica não é de modo algum algo técnico e, por isso, a correspondência à essência da técnica através do pensamento questionador estabelece uma relação livre entre a nossa existência (*Dasein*) e a técnica. Mas, de antemão, convém cuidar que há uma essência negativa, que mostra a nossa negatividade, e que, para dizer o nosso ser, ela precisa negar quem somos. Essa essência (*Wesen*) é um processo de essencialização e de surgimento que se renova permanentemente. Ao passo que, na metafísica ou na “linguagem escolar da filosofia”, “a ‘essência’ significa o que algo é, em latim: *quid*” (HEIDEGGER, 2007, p. 391). Então a técnica será metafisicamente definida por meio da *quidditas*. Dentro deste horizonte, compreendida como um fazer humano caracterizado pela relação indissociável entre meio e fim, a técnica é um *instrumentum* (HEIDEGGER, 2007,

p. 376) ou, em termos mais amplos, em sua definição metafísica convergem as determinações antropológica e instrumental. Nessas condições, se pensarmos apenas tecnicamente a técnica não compreenderemos o perigo das raízes humanistas dessa instrumentalização. Somente o pensamento não técnico é apto para nos mostrar o que se dá como puro desocultamento que será ocultado pela instrumentalização metafísico-humanista da técnica.

A definição instrumental da técnica se fundamenta na noção metafísica de “causalidade”. No entanto, Heidegger (2007, p. 377-80) rejeita essa fundamentação metafísica. Para ele, não é a metafísica que melhor nos revela a essência da causalidade, pois ele entende que o fundamento da causalidade não é algo de causal. Heidegger então é conduzido da causa (*quid*) para a causalidade (*Wesen*). Neste percurso meditativo, o filósofo descobre que causa – *Ursache* ou *aition* – significa o que compromete uma outra coisa. Entre as quatro causas há um compromisso ou, dito de outra forma, há uma destinação recíproca entre elas. Consideradas a partir do seu destino, as quatro causas se reúnem e juntas circunscrevem e identificam uma realidade: a *hylé* é cúmplice do *eidos*, ambos pressupõem o *telos* que os compromete e, juntando os três, o *legein* ou o *logos*, através da reflexão da causalidade eficiente, leva à luz ou traz à frente uma presença (HEIDEGGER, 2007, p. 378). Mas o comprometer-se recíproco que unifica as quatro causas é prévio a elas e não é, portanto, algo metafísico. Já no comprometimento há o surgir de uma presença. Dito mais claramente, “os quatro modos de comprometimento fazem com que algo apareça. Eles deixam algo surgir na pre-sença (*An-wesen*), liberam algo e com isso situam num completo surgir” (HEIDEGGER, 2007, p. 379). Nesses termos, recuperada como um processo (*Wesen*), a causalidade é um deixar aparecer a pre-sença como um surgir primordial e, neste sentido, ela não é fundamento para a instrumentalização. O comprometimento é caracterizado por esse deixar situar (*An-lassen*) no surgir a pre-sença e, por isso, ele é um ocasionamento (*Ver-an-lassen*), aquilo que os gregos experimentaram por meio da palavra *aitia*. No ocasionar está a essência da causalidade pensada de modo grego (HEIDEGGER, 2007, p. 379). O ocasionar, ao nos mostrar como uma pre-sença se antecipa e transborda numa presença, revela-se como *poiesis*, produzir (*Her-vor-bringen*). Assim, antes das quatro causas há o produzir ou a proveniência poética. É a *poiesis* que unifica e mantém a unidade entre as causas, é o que faz com que elas sejam reciprocamente comprometidas. A *poiesis*, que não é uma causa, é uma realidade pré-metafísica que Heidegger utilizou para compreender a causalidade. Para Heidegger, não compreendemos a causalidade se apenas encontramos no fundo da causa uma outra causa que, no fim, teria a realidade de um ser supremo. A *poiesis* nos mostra que no fundo da causa há somente o fundo, e

não um ser supremo entendido como causa primeira e última que fundamenta toda possibilidade da verdade.

Ao insistir na fundamentação metafísica da causalidade, a técnica moderna se torna um instrumento antropomórfico de desafio. Assim, em seu modo de desabrigar segundo o desafio, a técnica moderna nos separa da terra enquanto terra e, no período da sua vigência, não mais andamos sobre o solo enquanto solo. Antigamente o camponês *preparava* o campo, isto é, ele cuidava e guardava o campo apresentando-se como o guardião humilde das forças naturais do crescimento e do desenvolvimento elementares nos quais ele confiava e dos quais ele acreditava receber a salvação. O camponês acreditava que a sua salvação consistia no acolhimento e na hospitalidade do crescimento e do desenvolvimento das forças naturais às quais ele mesmo servia humildemente. O fazer do camponês não desafiava o solo do campo (HEIDEGGER, 2007, p. 381). Entretanto, a partir do desafio há uma preparação diferente da do camponês, uma preparação progressivamente maquinizada. Essa preparação maquinizada não está a serviço da natureza, pois ela serve à indústria e, por isso, ela põe (*stellt*) a natureza apenas como reserva de riquezas e de energias a ser explorada e esgotada. A indústria que se enraíza no desafio altera e atrofia o surgimento, o crescimento e o desenvolvimento do puro trazer à luz do desabrigar que acolhe. Ao passo que o desabrigar industrializante quer apenas se aproveitar das energias naturais e, deste modo, importa-lhe não a árvore, mas o carvão que a árvore fornece, e, se em seu crescimento, a árvore precisou armazenar o sol, a indústria põe o carvão somente para extrair o calor solar que nele está estocado. A industrialização do sol o transforma em calor estocado. Em última instância, o desafio substitui a energia oculta na natureza por produtos de consumo, porque, antes, ele substitui o surgimento, o crescimento e o desenvolvimento poéticos pela fabricação mecanizada e instrumentalizada.

O desafio inicialmente desabriga para exigir, explorar, saquear e armazenar a energia oculta na natureza. O que é armazenado a partir do desafio é o que é conservado apenas para ser usado, gastado e consumido. No armazém do desabrigo desafiante não encontramos a verdade da conservação. Este armazém não é abrigo que protege, guarda, cuida e vela. Nesses termos, o desafio que impera na técnica moderna objetiva explorar, saquear e armazenar, por exemplo, a energia que está oculta dentro do sopro do vento sem se preocupar minimamente com o próprio sopro do vento. Desse modo, a industrialização da energia, neste caso, afasta-nos do sopro do vento. Porém, esse sopro é *physis*, *poiesis* e criação a partir da *alétheia* na qual se ilumina o emergir a partir de si do vento. O desafio ataca, oculta e atrofia a

poiesis dos elementos naturais olhando-os como produtos industrializáveis destinados ao consumo. O desafio vem da *armação*.

A “armação” é o nome para a essência da técnica moderna (HEIDEGGER, 2007, p. 385), ela junta e concentra as características da técnica moderna. A armação, que reúne o homem ao pôr desafiante, “desafia para desocular a realidade no modo do requerer enquanto subsistência. Armação significa o modo de desabrigar que impera na essência da técnica moderna e não é propriamente nada de técnico” (HEIDEGGER, 2007, p. 385; grifo nosso). O desabrigar da armação é diferente do desabrigar poético, uma vez que o pôr (*stellen*) da armação é um desafio, ao passo que o desabrigar poético é um trazer à luz que também resguarda. Ao mesmo tempo que ela desabriga, a *poiesis* põe ao abrigo deixando vir à frente no descobrimento o que está presente. A armação (*Ge-stell*) provém do produzir (*Her-stellen*) e do ex-pôr (*Dar-stellen*) no sentido da *poiesis* cuja ressonância a armação deve guardar. De acordo com Heidegger (2007, p. 385), a armação e a *poiesis* são modos da *alétheia*.

A armação (*Ge-stell*) é a essência da técnica moderna. Na armação está em perigo a relação do homem consigo mesmo e com tudo o que é, porque o desabrigar da armação é a expressão do requerer que, uma vez imperante, apaga toda outra possibilidade de desabrigar algo além da subsistência. “Sobretudo, a armação oculta aquele desabrigar que no sentido da *poiesis* deixa surgir-à-frente no aparecer aquilo que se apresenta” (HEIDEGGER, 2007, p. 390). O desabrigar requerente da armação separa o aparecer e o que se apresenta. “A armação impede o aparecer e imperar da verdade”, assevera Heidegger (2007, p. 390). Em seu pôr desafiante, a armação “encobre não somente um modo de desabrigar anterior, o produzir (*Her-vor-bringen*), mas encobre o desabrigar enquanto tal e, com ele, aquilo por onde acontece o descobrimento, isto é, a verdade” (HEIDEGGER, 2007, p. 390). Quando a armação encobre a *poiesis*, ela também encobre a verdade (*alétheia*) e, por isso, ela termina por nos afastar da *phýsis*. Portanto, se a armação é a essência da técnica, “a essência da técnica, enquanto um destino do desabrigar, é o perigo” (HEIDEGGER, 2007, p. 390). Contra esse perigo, a *poiesis* é o caminho para a salvação.

O que salva precisa ter uma essência superior à do perigo, apesar do seu parentesco ancestral. Para avistarmos a salvação ao olharmos para o perigo precisamos de um desabrigar mais inicial e durável, e poderemos alcançá-lo retomando o sentido grego de *techné*. De acordo com Heidegger, “outrora *techné* era também chamado aquele desabrigar que produz a verdade no brilho do que aparece” (2007, p. 395). Temos aí a indissociabilidade poética entre a verdade e o aparecer, entre o mistério da primeira e o brilho do segundo. E continuando, Heidegger acrescenta:

“outrota, o produzir do verdadeiro no belo também era chamado *techné*. A *poiesis* das belas artes também era chamada de *techné*” (2007, p. 395). Associada à *poiesis*, a *techné* mostra o vínculo entre verdade e beleza e, neste sentido, as belas artes apreendem a pre-sença da verdade no brilho do aparecer. Por isso, “no começo do destino do Ocidente, na Grécia”, as artes elevaram-se às maiores alturas do desabrigoar que lhes foi consentido, e foi assim que elas deixaram brilhar a presença dos deuses e o diálogo entre o destino humano e o destino divino. Em relação à *techné* das belas artes, que concedia ao homem a presença dos deuses, o homem atrelava o seu destino ao destino dos deuses, e isto significava que o desaparecimento dos deuses representava igualmente o desaparecimento da essência do homem. A *poiesis* da beleza revelava que os próprios deuses tinham um destino que lhes era consentido. Em suas alturas, a arte, que era somente *techné*, “era devota”, isto é, “adequada ao imperar e à guarda da verdade” (HEIDEGGER, 2007, 395; grifo nosso). A *techné* artística era o âmbito no qual a verdade exercia o seu poder supremo, porque essa *techné*, como guardiã da revelação da verdade, era inspirada por um zelo religioso, sincero e fervoroso àquela revelação que ela servia com piedade. Esse modo de servir elevou dignamente as belas artes. Nelas se encontrava o cuidado piedoso do sopro criador da verdade, o desabrigoar mais inicial e durável que nos consente a superioridade essencial da salvação em relação ao perigo extremo. Devido a tudo isso, a arte pertencia à *poiesis*. “Este nome assumiu, por fim, aquele desabrigoar enquanto nome próprio, que perpassa toda a arte do belo, a poesia (*Poesie*), o poético (*Dichterische*)” (HEIDEGGER, 2007, p. 395).

Resta-nos dizer que o poético, que se forma no cuidado devoto, retira-nos para fora da cultura e, neste processo, concede ao homem uma habitação: a Terra¹. O poético é um modo de habitar que desvela o vínculo essencial entre o homem e a Terra. Assim, o desabrigoar poético dá um abrigo para a humanidade. E *dar abrigo* – ou consenti-lo – é propiciar o nascimento, o crescimento, a salvação. Desta forma impera o poético porque ele leva o verdadeiro ao brilho daquilo que “mais puramente vem-à frente-brilhando (*Hervorscheinende*)” (HEIDEGGER, 2007, p. 395). E com isto estamos dentro do belo que, em conformidade com o cultivo do crescimento do que salva, suscita e funda de novo o olhar e a confiança naquilo que consente. Através da beleza, o nosso olhar é novo, nascente e confiante. A beleza nos restitui o nascimento e a confiança cujo testemunho é já o nosso próprio olhar. E é através da sua manifestação poética que a beleza nos propicia a visão da verdade².

¹ Heidegger se refere ao seguinte dizer de Hölderlin: “... poeticamente habita o homem sobre esta terra”.

² Com efeito, Heidegger afirma o seguinte: “A verdade é a desocultação (*die Unverborgenheit*) do ente como ente. A verdade é a verdade do Ser. A beleza não ocorre ao lado desta verdade. Se a verdade se põe em obra na obra, aparece. É este aparecer, enquanto ser da verdade na obra e como obra, que constitui a beleza. O belo pertence assim ao autoacontecimento da verdade (*das Sichereignen der Wahrheit*)” (1992, p. 66-7).



CAPÍTULO 16

A AUTONOMIA POÉTICA DA VIDA E O PERIGO DA TÉCNICA DESPOETIZADA

A técnica despoetizada, ou desenraizada da *poiesis*, se encerra em seu impulso de artificializar aquilo sobre o que ela incide, com o objetivo de dominar, controlar e domesticar. Esse “doméstico”, construído por uma técnica que se separou da *poiesis*, não é propriamente um abrigo que aceita a manifestação ontológica da autoprodução matricial da natureza. Em sua definição e dinâmica utópicas, a técnica ameaça extinguir a fenomenalidade da vida, absorvendo-a num processo de fabricação que transforma a vida numa realidade extracósmica. Mas essa violência ontológica e ética pode ser denunciada e combatida pela demonstração da irreducibilidade entre o orgânico e o maquínico, entre o órgão e o instrumento utensiliário, empreendida por Heidegger (2011, p. 273-295). Para ele, o organismo é peculiar ao vivente. Então, se o ser vivo é um organismo, isto significa que o vivente não tem uma matéria ou substância. A unidade da vida não é material, substancial, e não é também a de uma célula, antes dessas, sua unidade é a totalidade essencial do organismo (HEIDEGGER, 2011, p. 272-3). Em sua unidade, o organismo possui órgãos que já os gregos entendiam por “instrumentos”. Então o organismo seria um complexo de instrumentos? Neste caso, como diferenciá-lo do maquínico?

De imediato, Heidegger afirma que o instrumento, ou algo do gênero do utensílio, assim como a máquina, são caracterizados por sua serventia e por terem sido *produzidos* pelo homem. A serventia do que é produzido é definida por sua utilidade estrita. Já a serventia dos órgãos é definida por funções que vão além do maquinal. Enquanto utensílio, a máquina é um produto de fabricação cuja construção se orientou por um “para quê” previamente estabelecido que determinou antecipadamente os seus movimentos então reduzidos a uma propulsão mecânica. Talvez esse movimento maquínico seja antes uma inércia, pois sua fonte não é nenhuma interioridade. Não podemos adentrar na interioridade da máquina. Já o vivente, ou o animal, está em movimento desde os seus processos interiores. Em virtude da mobilidade fundamental e específica da vida, o organismo é antes um processo, e não apenas um complexo de instrumentos (HEIDEGGER, 2011, p. 279).

Irredutível ao maquínico, “o organismo é algo mais, algo por detrás e para além”. A natureza supremaquinal do organismo revela a *possibilidade* como sua essência. Essa possibilidade é um excesso em relação à utilidade do instrumento, cuja fabricação lhe conferiu uma *prontidão*. Mas o instrumento não é apto para estar pronto. Diferentemente, a possibilidade orgânica é, ela mesma, *aptidão*. A prontidão restringe as possibilidades do instrumento enquanto a aptidão tem mais poder para as possibilidades. Há uma fertilidade incomparável na aptidão, sem a qual os próprios órgãos não seriam possíveis. Agora, se o ser possível dos órgãos repousa na aptidão, o ser-apto não pertence primeiramente aos órgãos, uma vez que são estes

que pertencem ao organismo. O ser-apto orgânico, o excesso anterior aos órgãos, não produz prontidão, mas receptividade à sua própria possibilidade (HEIDEGGER, 2011, p. 284). E, assim, diferentemente da máquina que precisa de um construtor diferente dela, o organismo é marcado pela aptidão para a autoprodução, autodireção e autorrenovação. Nesses termos, a fabricação técnica do organismo se configuraria como um desrespeito à autonomia ontológica da vida.

Diferentemente da prontidão das coisas produzidas e utilizáveis, a aptidão nos indica a existência de uma interioridade vital, visto que ela “é um *trasladar-se e um trasladar-se para diante de si mesmo, para o interior do para-quê próprio*” (HEIDEGGER, 2011, p. 290). Essa interioridade circular é *pulsional*. “Só há aptidão onde há pulsões”, que são o manter-se impelido para o interior do seu para-quê e, assim, alcançar de modo não mecânico e não matematizável, a sua realização. Em sua circularidade pulsional, através da qual ela não se afasta de si mas alcança e ganha a si mesma, a aptidão se traduz no processo mesmo de *autoconservação*. A aptidão conquista a sua propriedade (*eigen-tümlich*) sobre si mesma. Neste sentido, em seu ímpeto pulsional, o animal não se perde, mas, ao invés, mostra-se apto à sua propriedade; sua pulsão o retém junto a si e, nela, ele é ele mesmo. Nesses termos, a aptidão se mostra como uma estrutura mais originária do que o organismo. Isto é, “o *ser-apto* pertence muito mais ao *ser-real* do animal, à *essência da vida*” (HEIDEGGER, 2011, p. 301), de tal modo que “só o que é e continua sendo apto vive”. É a partir da aptidão, aprofundada e enriquecida pelas noções de perturbação, desinibição e comportamento, que afinal será demonstrado o *elo* entre o organismo e a *Umwelt* uexkülliana como um elemento específico da essência da vida interpretada em termos metafísicos (HEIDEGGER, 2011, p. 313-337). É de acordo com esse elo que a vida se confirma como um modo de ser segundo a *poiesis* da sua matricialidade de possibilidades. Nesses termos, é a própria essência autônoma da vida que se perde se a sua fértil e incoativa aptidão for atrofiada ou substituída pela útil prontidão incrustada nos produtos fabricados por uma técnica despoetizada, então grandemente suscetível de incorrer em procedimentos antiéticos. Por isso, desenraizada da *poiesis*, a fabricação de Frankenstein, que confundiu orgânico e maquínico, representou uma transgressão, inclusive e sobretudo, do ponto de vista ético.



CAPÍTULO 17

O ENRAIZAMENTO FENOMENOLÓGICO DA ÉTICA E A AMEAÇA PÓS-CIVILIZATÓRIA

Quando Hans Jonas sente a necessidade de pensar uma cosmologia e uma cosmogonia, mesmo em pleno século XX, ele se propôs a retornar e a explorar a manifestação pré-técnica do cosmo como se não houvesse ainda uma palavra final sobre as relações entre o caos e a ordem. Por meio desse propósito de investigação da ordem cósmica pré-técnica, Jonas pôde constatar que, em suas formas, a transcendência é uma construção técnica, ora em termos filosóficos, metafísicos e teológicos, ora em termos científicos e tecnológicos. Portanto, a manifestação pré-técnica do cosmo nos revela um cosmo sem transcendência. Nesses termos, é oportuno ressaltar que, sendo visto como uma transcendência técnica, o extraterrestre é acósmico e mesmo anticósmico, pois ele separa o espírito humano do seu destino ou finalidade, visto que o espírito só tem destino, aqui, na Terra. E o extravio do destino impede a própria possibilidade ontológica de ser. A finalidade que torna cósmico tem em si o poder criador de uma vontade instituinte que não se esgota no que ela institui, de tal forma que a finalidade, como uma intencionalidade invisível, é uma continuidade de nascimento ou um nascimento ininterrupto. Esse nascimento é a condição e a expressão da possibilidade ontológica de ser, e não há nascimento onde não há finalidade.

Em um outro registro, a finalidade vincula ontologia e ética, assim como o subjetivo e o não-subjetivo, visto que, para Jonas, os limites conceituais da finalidade não coincidem com os limites da subjetividade filosófica. Ao ampliar o lugar ontológico da finalidade, Jonas busca elaborar uma doutrina da natureza (JONAS, 2006, p. 136). A investigação da finalidade se traduz numa ontologia que une homem e natureza, de tal modo que a natureza possa ser lida como uma subjetividade não-arbitrária constituída intrinsecamente por fins e valores e, desse modo, a doutrina da natureza é também uma ontologia, pois o fim é em si mesmo um valor que concede valor e, nesses termos, se há fins imanentes ao Ser, a ética, abarcando agora tanto o subjetivo quanto o não-subjetivo, adquire uma fundamentação ontológica que lhe permite ser, doravante, uma ética da responsabilidade e do cuidado cósmico.

Para Jonas, a finalidade é exclusivamente cósmica, isto é, não há finalidade na transcendência acósmica ou extraterrestre, e isto significa que o Ser, uma vez caracterizado fundamentalmente pela finalidade, é por inteiro imanente ao cosmo de tal modo que os seus limites e as suas possibilidades coincidem com os limites e as possibilidades do cosmo. É precisamente nesses termos que não há possibilidades ontológicas no acósmico extraterrestre e é devido a essa impossibilidade que, em sua transcendência técnica, o acósmico extraterrestre é também anticósmico. Então, se a finalidade outorga ao Ser uma identidade cósmica, a investigação da finalidade – que exige do pensamento um exercício que o liberte do seu próprio tecnicis-

mo – vai nos levar à convergência entre cosmologia e cosmogonia, de um lado, e ontologia e fenomenologia, de outro. Se a atividade técnica do pensamento consiste na formulação e na aplicação de conceitos ou categorias, o empreendimento cosmológico e cosmogônico de Jonas visa à descategorização do exercício do pensamento e das suas realidades correlatas. Assim, por exemplo, o “bem” e o “mal” não são primeiramente categorias e, por isso, há realidades e atividades éticas pré-categoriais; e se “Deus” também não é mais uma categoria, ele acaba sendo uma manifestação cósmica desteologizada.

Sobre a cosmicização de Deus, falaremos mais adiante. Agora, vejamos a cosmicização dos valores. Essa descategorização é possível a partir da fundamentação ontológica dos valores na finalidade. Com essa fundamentação pode-se reconhecer e deve-se salvaguardar uma liberdade não-subjetiva intrinsecamente presente na natureza. Ao buscar situar o bem (*bonum*) no Ser (*esse*), Jonas tem em mente uma doutrina ética que seja capaz de fundamentar uma obrigatoriedade de valores. “Fundamentar no Ser o ‘bem’ ou o ‘valor’ significa franquear a pretensa distância que existe entre o Ser e o dever” (JONAS, 2006, p. 149). Essa cosmicização que nos mostra o Ser como dever dissolve a tradicional restrição antropologista da validade e da legitimidade dos valores que, então, são também cultivados pela natureza, uma vez que esta cultiva igualmente fins. Portanto, a natureza não é sem valor, porque o seu fim fundamental e superior é a própria vida (JONAS, 2006, p. 146). A vida significa que o dever de ser foi identificado e escolhido como um imperativo *bem em si* cuja realização sustenta e qualifica o cosmo. Para o ser vivo que na natureza se torna o seu próprio fim, ser é melhor que não-ser. A finalidade se levanta e se coloca contra o nada que, refletindo o mal, é marcado pela falta de interesse e de sentido. Se o Ser é também dever, então a vida é interiormente um “sim” a si mesma e um “não” ao não-ser. Afinal, o ser ético, ou a ação moral, exige o cultivo da capacidade de ouvir o apelo silencioso do bem em si no mundo.

Através do título *Matéria, espírito e criação*, Jonas indica o curso da investigação acerca da tendência da natureza a criar e organizar desde as formas inferiores de vida até as mais complexas. Nesse direcionamento investigativo, Jonas partiu do externo, objetivo e quantitativo para o interno, misterioso e raro, buscando retornar ao fundamento primordial e criador, ao que é primeiríssimo, àquilo que, inclusive, precede a matéria. No curso da investigação, parte-se de dados cosmológicos pertinentes à razão rumo a uma conjectura cosmogônica que encarna uma especulação acentuadamente mítica sobre o começo de tudo (JONAS, 2010, p. 10-11).

Jonas considera que a evolução é um importante dado cosmológico que, no entanto, traz consigo um enigma, “que é a direção fisicamente improvável, e antientrópica, do caos para a ordem”. Jonas rejeita o argumento daqueles que, para explicar essa passagem evolutiva do inferior para o superior, lançam mão do conceito de “informação” e defendem a ideia de uma programação prévia “residindo primitivamente no interior do substrato material do mundo (*Weltstoff*)” (JONAS, 2010, p. 11). A ideia de uma informação precedente, universal e diretiva, é pensada por Jonas sob a designação de “*logos* cosmogônico”. A informação não é uma causa criadora e organizadora porque, para se estabelecer, ela requer um substrato físico diferenciado e estável e, com isso, a hipótese de um *logos* cosmológico, de uma programação preestabelecida e de um plano rigoroso, “residindo já desde o início no interior da matéria nascente, é descartável como um modelo explicativo da evolução” (JONAS, 2010, p. 13).

Considerando a origem do universo, desde a “explosão primordial” ou “explosão caótica”, Jonas pensa a passagem do caos à ordem através da ideia de uma seleção que estabelece regras e leis que conduzem e asseguram a regularidade e a conservação que, todavia, não se instauram eliminando a fragilidade e a vulnerabilidade. A partir da seleção, a conservação de si deve ser o seu propósito, ou seja, a finalidade daquele que se conserva é se estabilizar e se tornar duradouro. Essa potencialidade cósmica, que é também uma potencialidade ontológica, é prefigurada e indicada pela disposição original da matéria para a *possibilidade* eventual da interioridade. Nesses termos, desde a explosão primordial deve haver na matéria algo além daquilo que lhe concedem os físicos quando especulam sobre as suas origens e, assim, se precisamos ir além da mensurabilidade exterior, esta investigação se configura inicialmente como “uma meta-física do substrato material do mundo” (JONAS, 2010, p. 22). Há uma “preferência favorável” no cerne da matéria para a subjetividade, uma tendência ou anseio, que nos leva a crer que o cosmo deseja não apenas a vida subjetiva, mas também, e de antemão, a subjetividade da vida. No cerne da matéria, ou no próprio cosmo, há um *eros* que a direciona para a subjetividade porque esta é mais apta à autoconservação que oferece regras e leis para o estabelecimento do que é duradouro, apesar da fragilidade e da vulnerabilidade.

O surgimento da subjetividade no processo evolutivo é um enigma que contesta a primazia das ciências naturais, assim como o dualismo cartesiano e o monismo materialista (JONAS, 2010, p. 20-1). Buscando localizar e entender o lugar da dimensão interna na totalidade cósmica, Jonas admite se deparar com o misterioso, transfísico e imaterial. A subjetividade constitui um dado ontológico ou cosmológico fundamental sem o qual o Ser simplesmente permaneceria incompleto (JONAS,

2010, p. 19). Junto com a subjetividade vem “a manifestação de interesse, finalidade, objetivo, aspiração e desejo – em suma, ‘vontade’ e ‘valor’” (JONAS, 2010, p. 19) vistos como realidades e dinâmicas igualmente cósmicas que reabrem e renovam a teleologia e a questão da causalidade universal. A compreensão do enigma da subjetividade cósmica exige, sob certos aspectos, a investigação da passagem dos mundos torvelinhos da matéria para a voz da subjetividade nos animais e nos homens, visto que “é a própria substância do mundo que, ao tornar-se interior, ganha, com isso, expressão” (JONAS, 2010, p. 21). A vida consiste precisamente nesta passagem da substância para a expressão. Mas esta expressão não representa uma ruptura e descontinuidade com o silêncio presente na matéria. No vir à luz da expressão encontramos a vida buscando a si mesma, fazendo de si mesma o seu próprio fim. A expressão então nos mostra que a vida, sendo fim para si própria, deseja o seu fim e se persegue ativamente. Vindo da sua própria voz, o fim da vida é um “sim” que ela diz a si mesma, expressando-se, então, de modo superior àquilo que é incapaz de ter finalidade e que consiste, então, num nada ou num vazio ontológico, teológico e ético. Caracterizando-se como um sim dito à finalidade, a vida é propriamente o “objetivo ao qual aspira secretamente toda empresa cósmica”. E isto quer dizer que, “desde a origem, a matéria é subjetividade em estado latente” (JONAS, 2010, p. 25). Portanto, antes de ser uma forma metafísica, egológica e antropológica, a subjetividade é uma dinâmica, potencialidade ou modo de vida cósmica. Há uma subjetividade vital anterior à autoconsciência do sujeito e, nesses termos, a vida é constituída por níveis pré-humanos. Nessas condições, a vida não se restringe ao ser subjetivo, embora não haja vida fora da subjetividade. Lembremos, por fim, que não haveria o ser subjetivo sem os níveis pré-humanos da subjetividade. Agora, se há subjetividade antes do subjetivismo formal, exatamente porque a finalidade é um impulso original, obscuro e involuntário, então há também níveis pré-humanos de liberdade, que se encontram além da consciência. Nesse caso, mesmo reconhecendo e resguardando um horizonte de transcendência para o exercício da liberdade reflexiva do espírito, Jonas inscreve a liberdade no estofo cósmico.

“Um princípio de liberdade e seus vários modos de expressão já podem ser encontrados no ser orgânico e metabolizante como tal, isto é, em todas as coisas vivas” (JONAS, 2010, p. 31). Sabendo que a liberdade caracteriza a subjetividade cósmica, podemos dizer que o orgânico metabolizante, anterior e mais amplo do que o cerebral e neural, contém em si, de modo germinal, a ipseidade subjetiva ainda se expressando na forma de um impulso inconsciente. Na liberdade do metabolismo já se encontra esboçado o horizonte pré-mental da ipseidade, ou seja, a mente começa e se enraíza no metabolismo. Isto também nos indica que a psique começa antes do

sujeito individualizado que se acredita autônomo e diferente dos outros. Há uma psique sem sujeito ou, no mesmo sentido, a natureza é o sujeito impessoal e não individual da psique (JONAS, 2006, p. 139). Em outros termos, em vez de pressupor a unidade inicial de um sujeito total metafísico, Jonas acredita na ocorrência de uma subjetividade sem sujeito ou na “disseminação de uma interioridade germinal através de incontáveis elementos individuais”. A subjetividade surge já enraizada na natureza e em continuidade com esta porque ambas participam da finalidade que é a vida. Eis a prefiguração cósmica do antropológico, de acordo com a qual, a interioridade, a liberdade, a transcendência, a razão, são dados cósmicos e, por isso, constituem os elementos obrigatórios de uma cosmologia (JONAS, 2010, p. 39). O antropológico não se forma e não se consolida rompendo com o cósmico e se localizando exterior a ele. A finalidade, a interioridade, o interesse, constituem a essência da vida desde a sua origem. Mas como precisamente a facticidade cósmica do antropológico contribui para o pensamento cosmológico e conjecturalmente cosmogônico? Inicialmente, o fato antrópico nos permite falar do espírito como algo mais do que vida e subjetividade.

Pois se afirmamos agora, com uma metáfora perfeitamente admissível, que a matéria é desde o início espírito adormecido, então deveríamos imediatamente acrescentar que a verdadeira causa primeira, a causa criadora, do espírito adormecido só pode ser o espírito acordado, e a causa do espírito potencial, o espírito atual (...). Assim, o testemunho antrópico, como parte do fato cósmico – a autoexperiência do espírito, portanto, e especialmente seu alcance do transcendente pelo pensar – nos conduz agora ao postulado de algo espiritual, pensante, transcendente, supratemporal, na origem das coisas: como causa primeira, se existiu apenas uma; ou como uma cocausa, se existiram mais de uma (JONAS, 2010, p. 43).

A facticidade cósmica do antrópico nos permite conjecturar que, no começo de tudo, há um espírito acordado, que é, ele mesmo, primeiríssimo. Seja acordado, seja dormindo, o espírito é um único ser: Deus.

Quando o espírito fecha os olhos, ocorre a explosão primordial e tem início todas as coisas. A criação representa o adormecimento do espírito, e quando ele adormece, o espírito se torna imanente ao cosmo, ele adentra a matéria, a vida, a subjetividade. Entretanto, uma vez adormecido, o espírito não mais intervém no curso do mundo como uma espécie de providência eterna e externa. Assim, a evolução foi entregue à vulnerável dinâmica interna da matéria, cujo êxito não está garantido de antemão. Se a criação representa o adormecimento do espírito, a espiritualização pode não se traduzir em benefício e pode não assegurar a saúde, a felicidade, a justiça. Em outros termos, tendo uma vez adormecido para se misturar à sua criação, o espírito abre mão da sua autossuficiência e onipotência e, assim,

(deixa espaço) ao que é cego, desordenado, acidental, incalculável e extremamente arriscado na aventura do mundo, em suma, ao enorme *risco* a que se expôs com a criação do primeiro fundamento, se supormos que o espírito já estava presente. Aí começou faz anos minha própria tentativa cosmogônica, que não por uma casualidade se vinculou ao nome de “Auschwitz” (uma vez que para mim ele também foi um acontecimento teológico) (JONAS, 2010, p. 62).

Hans Jonas pensa na possibilidade de uma explicação cosmogônica de Auschwitz. Este acontecimento é indissociável do devir-cósmico de Deus, da autoalienação inicial do espírito através da qual, renunciando ao seu poder, ele deixou livre o jogo infinito do finito. E assim, renunciando inicialmente o conhecimento para poder pensar e reclamando uma liberdade mítico-poética, Jonas nos apresenta o mito do Deus impotente que precisamos salvar. Auschwitz significou-lhe uma dissolução das categorias teológicas e, neste sentido, ele elaborou um mito do Deus desteologizado, ou também transformado num fato cosmológico e cosmogônico. Um Deus teológico não poderia ter deixado Auschwitz acontecer. Este foi um grito cujo eco encontrou apenas o silêncio de Deus. Este silêncio vazio e absurdo era a expressão da impotência da deidade que, ao fechar os olhos para que houvesse a criação, renunciou ao seu ser autossuficiente e, tornando-se um devir-Deus, tornou-se também um “Deus que sofre” e que, em sua insuficiência, é afetado e alterado pelo que acontece no mundo (JONAS, 2016, p. 17-27)¹. Foi assim, pondo-se em perigo e dissolvendo a eternidade indiferente e morta que Deus, aproximando-se de nós, escolheu amar-nos e cuidar de nós esperando que o salvemos, em resposta à sua renúncia que “foi feita para que nós, os mortais, pudéssemos existir” (JONAS, 2016, p. 36). E nós o ajudamos e o salvamos se estamos dispostos, através das nossas escolhas e até da nossa própria morte, a defender dignamente a sua morada em nós até o fim e, desse modo, preservando em nós mesmos algo dele, nos esforçamos para ajudar Deus a não nos abandonar (JONAS, 2010, p. 67-8).

Jonas então reconheceu que o poder de Deus era antes uma ingerência. Por meio do seu adormecimento que dissolveu toda transcendência que desqualificava ontologicamente o monismo fenomenológico, Deus estabeleceu a continuidade e a intimidade entre a vida orgânica e o espírito, entre o sentir mais opaco e o pensar mais claro. “Portanto, se o fundamento criador primordial quis o espírito, ele também tinha que querer a vida” (JONAS, 2010, p. 64). Isto está refletido no atributo do Deus judaico, o *rozeḥ bachajim*, “Aquele que quer a vida”. E se a vida é o *eros* ou a

¹ A esse respeito, apresentamos o núcleo do mito jonasiano da perda da onipotência divina: “Mas nenhum milagre soterológico ocorreu. Durante os anos que Auschwitz assolou, Deus permaneceu silente. Os milagres que ocorreram vieram do homem só: os feitos daqueles solitários, praticamente desconhecidos, ‘apenas das nações’ que não se esquivaram do sacrifício total, a fim de ajudar, salvar ou mesmo mitigar, quando nada mais restava, até partilhar o destino de Israel. Deles eu falarei novamente. Mas Deus ficou em silêncio. E aí eu digo, ou meu mito diz, não porque ele não quis, mas porque ele *não poderia* intervir e ele deixou de intervir (...); sustento a ideia de um Deus que por um tempo (...) despojou-se de qualquer poder de interferir no curso físico das coisas; e que responde ao impacto de eventos mundanos sobre o seu ser não ‘com uma mão forte e braço estendido’, como nós, judeus, recitamos em cada Páscoa, recordando o êxodo do Egito, mas com o mudo e insistente apelo de seu objetivo não alcançado” (JONAS, 2016, p. 32).

vontade primordial do “Deus vivo”, então, podemos falar, em alguma medida, da santidade da vida.

Podemos, pois, destacar os principais elementos do pensamento cosmogônico jonasiano: por um lado, “o caráter fundante primordial do espírito enquanto desejado no fluir do vir-a-ser” e, por outro lado, “a *renúncia de poder* do espírito primordial”. Desses dois elementos cosmogônicos, “segue-se o fato de que o destino da aventura divina foi colocado em nossas mãos, neste cantinho terreno do universo, e que a responsabilidade por ela repousa sobre nossos ombros” (JONAS, 2010, p. 65). Devemos cuidar para não se sobressair em nós a nossa capacidade de frustrar o propósito da criação, quando recebemos de Deus a sua “imagem e semelhança”, um fardo e uma responsabilidade que, exigindo-nos a disposição para nos colocarmos à altura desta condição, anunciam-nos a dignidade da nossa condição de semelhança com a deidade. Neste caso, todavia, “a vergonha, muito antes que o orgulho, é o que se constata quando observamos o drama humano, pois a traição a essa semelhança excede sobremaneira à fidelidade a ela” (JONAS, 2010, p. 46)².

A partir da visão de Deus como um fato cósmico desteologizado temos também a revelação do entrelaçamento do vir-a-ser do espírito e do vir-a-ser da vida, aqui, na Terra, que é a morada que possibilita esse entrelaçamento de destinos recíprocos. Por isso, devemos cuidar da Terra e, assim, seremos os guardiães do vir-a-ser do espírito e do vir-a-ser da vida. Esse dever cósmico que existe desde sempre, é oportuno enfatizarmos, “tornou-se urgente e concreto com o crescimento do poder humano resultante da tecnologia, que coloca em perigo toda a morada da vida aqui na terra” (JONAS, 2010, p. 65). Diante da tecnologia que põe em perigo a causa divina no mundo, o nosso dever tem que se tornar cósmico, pois somente assim poderemos proteger de nós mesmos a deidade, em si mesma impotente. Paradoxalmente, a tecnologia se torna uma ameaça, ou uma monstruosidade, quando ela se propõe, de forma utópica, a construir o reino de Deus aqui na Terra. Assim, ela se torna cúmplice do ideal baconiano da crença no progresso peculiar à civilização técnico-industrial baseada nas ciências naturais que podem se tornar sementes de distopias. Nesses termos, a construção do paraíso terrestre, cujo engenheiro, operário e profeta, é o *homo faber* em sua ânsia de conquista e controle, acaba se configurando como alastramento de um ambiente artificial potencialmente nocivo à biosfera cósmica.

2 Em termos analógicos, essa traição e infidelidade humanas estavam prefiguradas, em alguma medida, no desejo de autonomia, independência e bem-estar que alimentava a inteligência comodamente prática e utilitária de Prometeu. Mas é em termos acentuadamente dramáticos que Goethe nos fala da recusa prometeica da responsabilidade de cuidar e de transmitir a “imagem e semelhança” com o Pai. Logo no início do Primeiro Ato do fragmento dramático de Goethe (2010, p. 224-5), assistimos atônitos Prometeu rejeitar a paternidade de Zeus, assim como sua mãe, e afirmar ter sido antes forjado pelo Tempo. Aí parece se apresentar uma inadequação entre a inteligência prometeica e a família, substituída pelo Destino. Goethe (2010, p. 227) expõe a natureza blasfema da impiedade de Prometeu, cuja atividade o leva à solidão do seu mundo marcado pela dissolução da unidade e da intimidade entre os deuses e os homens.

A utopia da técnica moderna heliocêntrica fabrica um ambiente degradado ao qual se associa a desfiguração da “imagem e semelhança” humana. Nesse ambiente transcendente, tecnicamente acósmico e heliocêntrico, a vida não está mais em sua plenitude, pois a plenitude da vida, tanto quanto a nossa “imagem e semelhança”, são produções ou nascimentos que, desde o início, repousam no longo trabalho criativo da natureza. É esse trabalho criativo que nos mostra a dignidade do Ser pela qual devemos nos responsabilizar a fim de entregarmos aos nossos descendentes, além da nossa “imagem e semelhança”, também uma vida plena e autenticamente humana, que só pode ser uma vida que se vive, aqui, na Terra, a morada que nos cabe cuidar. E é o recém-nascido que nos ensina esse cuidado responsável. Devemos reaprender a ver e pormos em prática o exercício ético de ver o cosmo, a vida, Deus e nós mesmos, como recém-nascidos, frágeis e vulneráveis, que silenciosamente nos solicitam um cuidado desinteressado e espontâneo que constitui ontologicamente um pai e uma mãe (JONAS, 2006, p. 90). Resta-nos o dever de realizar a nossa disposição ontológica e nos tornarmos os pais e as mães do cosmo, da vida, de Deus, e dos nossos descendentes. Cada criança que nasce recomeça a humanidade. A cada nascimento, o futuro da humanidade e da natureza tanto quanto a salvação humana de Deus, tornam-se novamente possíveis. O que seria o mundo, pergunta-se Jonas (2006, p. 58), sem a surpresa daqueles que nunca existiram? O que seria o mundo sem a natalidade (*Gebürtlichkeit*) e sem a renovação da alteridade que só a natalidade pode nos oferecer, conforme defende Hannah Arendt? Esse mundo que perdeu a experiência de ver o mundo pela primeira vez é o mundo acósmico tecnicamente fabricado que progressivamente controla e neutraliza a sexualidade e a procriação, dificultando, sobremaneira, a sobrevivência de uma humanidade cuja autenticidade e verdade se confundem com a finalidade de cada nascimento. Enfim, enquanto habitantes guardiães da Terra somos responsáveis pela preservação do dever de procriar e de gerar crianças, pois a nossa “imagem e semelhança” repousa no acontecimento sagrado do nascimento biossexual. Sem o nascimento nos degeneramos, nos deformamos e nos tornamos pós-cósmicos. E a criatura de Frankenstein é um grande exemplo dessa transcendência técnica que nos retira a nossa “imagem e semelhança” cuja preservação é, de nossa parte, uma grande responsabilidade moral, que é precisamente a responsabilidade de não criarmos, nós mesmos, o nosso inimigo vingativo que nos declararia guerra e ameaçaria nos destruir³. Cabe ainda dizer que a criatura foi uma cópia sem nenhum modelo, pois o seu criador, completamente alheio à responsabilidade, rejeitou de antemão a “imagem e semelhança” que conserva em si a presença de um modelo. Então Victor Frankenstein criou um

3 Assim que a criatura recebeu a centelha prometeica de vida, o seu criador já a considerava como inimiga (SHELLEY, 2019, p. 90). Também no primeiro diálogo que tiveram, mais uma vez, o criador diz ao seu monstro: “Não pode haver comunhão entre nós, somos inimigos” (SHELLEY, 2019, p. 146) e, afinal, depois de só receber desprezo, ódio e violência, o monstro, expressando os seus sentimentos de raiva e de vingança, declara guerra aos homens e, em especial, ao seu criador, Victor Frankenstein, que ele considera ser o seu arqui-inimigo (SHELLEY, 2019, p. 202, 212).

simulacro, uma cópia da cópia, e nisto consistem a monstruosidade e a nocividade extrema. Isto nos mostra que, sem a “imagem e semelhança”, somos apenas simulacros, isto é, potencialmente monstruosos e nocivos.

No exemplo da criatura de Mary Shelley nós temos a confirmação da associação entre ciência, técnica, deformação e monstruosidade. Os produtos resultantes da simbiose entre ciência e técnica são incomodamente destituídos de uma estética consistente e legítima. Ao invés disso, há nesses produtos a substituição da estética pela eficiência, utilidade, comodidade e conforto⁴. Afinal, a criatura de Frankenstein possuía uma feiura sobrenatural cuja visão era horrorosa, abominável e repulsiva (SHELLEY, 2019, p. 144). Mas, como explicar uma ausência de estética tão angustiante, amedrontadora e incontornável? Ora, essa criatura sem a nossa “imagem e semelhança”, que fica horrorizada com a sua própria imagem, não teve pai nem mãe, não nasceu, não foi criança e não teve infância (SHELLEY, 2019, p. 177). Sem o nascimento, é essa a deformação monstruosa do que foi apenas fabricado mediante a associação entre ciência e técnica. Essa criatura, intensamente e ininterruptamente torturada por sua consciência, é um escândalo para si mesma: “Meu ser era hediondo, e minha estatura gigantesca. O que isso significava? Quem era eu? O que eu era? De onde vim? Qual era o meu destino?” (SHELLEY, 2019, p. 188-9). Sem o nascimento e a infância, sem pai e sem mãe, somos também sem a nossa “imagem e semelhança”, e isto significa uma deformação monstruosa que não apenas nos expatria, desterra e expulsa da humanidade, mas também, e justamente por causa dessa pós-humanização coercitiva, nos torna extraterrestres pós-cósmicos cujo destino é se vingar e destruir toda a humanidade. Mas, então, sobre o que repousa a deformação monstruosa que fabrica, numa absoluta falta de estética, o grande inimigo da humanidade?

A monstruosidade – ou o nosso inimigo – já surge e só pode surgir enquanto expatriado, desterrado e expulso. Isto é, o seu destino é determinado pela sua origem. Ao ler o diário detalhado de todo o processo da sua criação, a criatura se dá conta de todas as “circunstâncias asquerosas” da sua “maldita origem” que a tornou odiosa e repugnante, levando-a a amaldiçoar o seu criador humano cuja criação realizada é desproporcional e mesmo o extremo oposto da criação de Deus. Quanto a essa comparação, a criatura se dirige ao seu criador, e diz:

Criador amaldiçoado! Por que criou um monstro tão hediondo do qual você mesmo se afastou com nojo? Deus, em sua piedade, tornou o homem bonito e encantador à sua própria imagem; minha forma, porém, é uma versão imunda da sua,

⁴ É em virtude dessa estratégia e compensação que não percebemos a monstruosidade ou a feiura sobrenatural dos nossos moinhos, mineradoras, siderurgias, apartamentos, computadores, smartphones, carros, aviões, satélites, etc. Trata-se, aqui, de um condicionamento, atrofiamento e desvirtuamento do nosso senso estético, que nos tornam incapazes de perceber e de lutar contra essa ausência de estética ou estética do feio que se incrusta indissolivelmente nesses produtos extraterrestres muito úteis, cômodos, confortáveis e eficientes.

ainda mais horrível pela semelhança em si (...); mas eu sou solitário e detestável (SHELLEY, 2019, p. 191)

O que é pós-cósmico segundo a sua própria origem é por isso igualmente solitário e detestável. E sua condição não apenas o confirma como o inimigo da humanidade, mas também nos revela o ser amaldiçoado do seu criador. Mas em que consiste essa maldição?

Primeiramente, ela é o resultado de uma irresponsabilidade moral que substituiu a “imagem e semelhança” por uma deformação, e essa substituição se configura como uma ruptura na continuidade do processo civilizatório da humanidade. Trata-se de uma maldição porque o criador prometeico da deformação extraterrestre, desgraçado, assombrado e sem alegria se vê como assassino e se sente escravo da sua criatura, passando a sobreviver esperando somente se tornar “um espetáculo miserável da humanidade destruída” (SHELLEY, 2019, p. 234). E se ele não se conscientizar da bestialidade do seu trabalho, o cientista prometeico pode começar “uma raça de demônios” que, podendo causar a extinção da raça humana, “se propagaria sobre a terra, criando condições precárias e cheias de horror para a espécie humana” (SHELLEY, 2019, p. 242). A aquisição dessa consciência responsável pressupõe uma luta árdua e contínua contra o egoísmo, o orgulho e a desmedida prometeicas, pois, de antemão, o cientista diz para si mesmo de modo ímpio e autoidólatra: “Uma nova espécie me abençoaria como seu criador e fonte; muitas naturezas felizes e excelentes deveriam seu ser a mim” (SHELLEY, 2019, p. 80). Entretanto, em resposta, ele sempre ouve o seguinte das suas criaturas deformadas e pós-humanas: “Você é meu criador, mas eu sou seu mestre... Obedeça!” (SHELLEY, 2019, p. 244). Eis a maldição e a ameaça provenientes do pós-cósmico niilista, solitário e detestável.



CAPÍTULO 18

A ANTROPOLOGIA DE PROMETEU: DESFIGURAÇÃO ARTIFICIAL DO HOMEM PÓS- CÓSMICO

Escolhemos, de antemão, mencionar o que, para nós, nos protege dessa desfiguração antropológica que nos torna homens pós-cósmicos que perderam a “imagem e semelhança” da humanidade. E avaliamos que o elemento fundamental que nos preserva, desde tempos imemoriais, é a *maternidade*. Mas, antes de tudo, a maternidade é uma divindade e uma atividade cósmicas. Nesses termos, sem a maternidade perdemos o cosmo e nos tornamos acósmicos.

Para os antigos, a própria terra revelava o divino feminino. Em sua fecundidade se descobre o mistério que se repete em cada mulher quando tem um filho. A terra aparece como um ventre misterioso que recebe a semente e a fecunda. Assim a Terra, com maiúscula, se transformou na personificação da Mãe por excelência (...). A mãe original é a Terra, dizia Platão (PAREDES, 2011, p. 178-9).

Da natureza cósmica da maternidade, que nos torna filhos da Terra, passemos para a sua natureza espiritual, que nos torna filhos de Deus, ou os portadores da sua “imagem e semelhança”. Eis a nossa filiação que, mediante a maternidade, traz em si a reunião de Deus e da Terra.

Para entendermos a natureza espiritual da maternidade sem a qual a humanidade deixa de ser humanidade, precisamos nos reportar à crucificação de Jesus. Neste momento estavam presentes *e próximos* o discípulo amado, a mãe de Jesus, a irmã de sua mãe Maria, mulher de Cléofas, e Maria Madalena. A crucificação representou um total despojamento e a solidão mais absurda. É nesta situação extrema que Jesus faz uma revelação: “Jesus, ‘vendo’ sua mãe e o discípulo que estimava, declara, revela a cada um deles quem são um para o outro” (PAREDES, 2011, p. 149). Esta revelação foi proveniente do sagrado, foi ele que desocultou o elo entre a mãe e o discípulo. “A mulher” é mãe do discípulo e o discípulo “é filho” dela, “por conseguinte, irmão de Jesus”. Isto que estava oculto foi revelado através da crucificação. A mulher é “mãe espiritual” e ele é “seu filho espiritual” (PAREDES, 2011, p. 150). No contexto cristológico, a Mulher é Mãe, e Mãe da *nova* humanidade, que é a humanidade espiritual. Assim, Maria encarna uma *nova* maternidade, que é a maternidade espiritual. Ela então “descobre, graças às palavras de revelação do filho, sua nova missão: acolher o discípulo, o qual ela gerou espiritualmente, como filho seu, e permanecer com ele” (PAREDES, 2011, p. 150), que irá acolhê-la e levá-la para a sua casa. Com tudo isto, “a ‘hora de Jesus’ torna-se em certo sentido a ‘hora da mãe’” (PAREDES, 2011, p. 152). A crucificação foi também um parto. A cruz foi também um ventre. As dores que Maria sentia ao ver seu filho na cruz eram também dores de um *novo* parto pelo qual ela se tornava Mãe da humanidade e a humanidade renascia mediante a renovação espiritual da sua filiação. É o esquecimento e o desrespeito a essa maternidade-filiação cósmica e espiritual que ocasiona a desfiguração antropológica que se apresenta como uma ameaça em nossa civilização

prometeica cujo futuro prometido e imposto vai consumindo nossas manhãs desde que Prometeu foi libertado de suas correntes. É para frear esse futuro absoluto que negligencia o processo das manhãs humanas que Jonas irá pensar uma *nova* ética. E esta deverá ser capaz de proteger a maternidade e a filiação cósmicas e espirituais.

Para Hans Jonas, a renovação da ética havia se tornado urgente e necessária, e ele enfrentou esse desafio cuja prefiguração se encontra na libertação de Prometeu, que associado, na modernidade, à ciência e à economia, adquiriu “forças antes inimagináveis” e um “impulso infatigável” (JONAS, 2006, p. 21). O “Prometeu desacorrentado” é um poder que está nas mãos dos homens, um poder que, se não for refreado por uma *nova* ética, irá se transformar em desgraça. Da mesma forma, sem uma ética do cuidado da habitação humana que restitua ao homem a condição da hospitalidade, a promessa da tecnologia moderna se converte em ameaça (JONAS, 2006, p. 21). A ameaça é intrínseca e indissociável do que a tecnologia moderna, desde o início, prometeu. Em grande medida, a ameaça da alta tecnologia decorre do afastamento da natureza e da atividade de submeter toda a natureza à vingança de Prometeu que, através de uma violência e impulsividade desmedidas, visa domar, controlar e, finalmente, esconder e substituir a natureza por uma realidade artificialmente fabricada. E devemos necessariamente pensar uma *nova* ética que se constitua como uma nova corrente para Prometeu porque a artificialização proveniente da sua liberdade é ela mesma uma monstruosidade cuja dinâmica deformadora ameaça impor ao homem uma desfiguração cumulativa e irreversível. A tarefa inicial dessa *nova* ética é, então, impedir a fabricação prometeica de monstros. A consciência da necessidade de absorver Prometeu numa ética que ele desconhecia adquire contornos mais precisos em Jean-Jacques Rousseau, porque ele nos mostra a relação intrínseca entre artificialização e monstruosidade. Com efeito, Rousseau expõe a natureza monstruosa – e potencialmente antiética – da artificialização, quando, por exemplo, ele afirma:

Tudo é bom ao sair das mãos do Autor das coisas; tudo degenera entre as mãos do homem. Este força uma terra a alimentar as produções de outra; uma árvore a carregar os frutos de outra. Mistura e confunde os climas, os elementos, as estações. Mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo. Perturba tudo, desfigura tudo: ama a deformidade, os monstros. Não deseja nada como fez a natureza, nem sequer o homem; é preciso adestrá-lo para ele, como um cavalo de picadeiro; é preciso deformá-lo à sua maneira, como uma árvore de seu jardim (ROUSSEAU, 2017a, p. 41)¹.

¹ Essas palavras encontram eco em Mary Shelley, que fala através da sua criatura monstruosa vítima da degeneração humana. Referindo-se à obra *Paraíso perdido*, de John Milton, a criatura desfigurada diz: “Como Adão, aparentemente eu não estava unido por nenhum vínculo com qualquer outro ser existente, mas meu estado era muito diferente do meu em todos os demais aspectos. Ele havia saído das mãos de Deus como uma criatura perfeita, feliz e próspera, guardada com cuidado especial pelo seu Criador. Além disso era autorizado a conversar e a adquirir conhecimento acerca dos indivíduos de natureza superior. Eu, no entanto, era desvalido, vulnerável e sozinho. Muitas vezes considerei Satanás como o emblema mais adequado à minha condição; pois, constantemente, como ele, sentia o amargo fel da inveja crescer em meu interior ao me deparar com a felicidade de meus protetores” (SHELLEY, 2019, p. 190).

O homem busca se aureolar com uma autoridade por meio da qual ele impõe uma violência à Terra. A violência da artificialização é degeneração e, portanto, a origem do mal é a degeneração que tem por trás de si uma ânsia por autoridade e controle. A força que é antes violência traz apenas mistura, confusão, mutilação e, assim, como um instrumento de propagação das forças caóticas, o homem perturba e desfigura tudo, inclusive a si mesmo, porque ele ama a deformidade, os monstros e, por essa razão, ainda realizando reiteradamente a passagem artificial do geocentrismo para o heliocentrismo, o homem fez da Terra um grande monstro cientificamente conhecido como planeta. Adestrado por seu impulso artificializante e civilizador, o homem se degenerou e se desfigurou e, por isso, ele só consegue amar a sua própria imagem, isto é, o igualmente desfigurado, deformado e monstruoso. Seduzido e obcecado por sua ânsia de poder, o homem não consegue identificar o teor caótico e maléfico dos benefícios que lhe são proporcionados por sua autoridade civilizacional. O homem exerce essa autoridade inclusive sobre si mesmo e não compreende que essa rejeição violenta da natureza, da qual ele quer se ver livre, antes o desfigura e o deforma. Nessas condições, aventurando-se no abismo caótico e antiético da desumanização, o homem não entende que o monstro civilizado que ele se põe a fabricar é ele mesmo, justamente aquilo que não sai mais das mãos do Autor das coisas. Neste momento, Rousseau nos permite entender que, no homem, a monstruosidade consiste em soltar e abandonar as mãos do Autor das coisas para se tornar uma coisa que sai das suas próprias mãos. Em termos jonasianos, essa monstruosidade se traduz num descuido e num desrespeito pelo *patrimônio* da humanidade, retirando-lhe algo de sagrado, algo que o homem do presente, que não tem o direito de pensar-se ou como o último homem ou como o advento deste, deve conservar e entregar integralmente ao homem de amanhã, a saber: a “imagem e semelhança” (JONAS, 2006, p. 353). O homem de amanhã tem o direito à “imagem e semelhança” da humanidade, na qual esta pode reencontrar os vestígios do sagrado. É por isso que a desfiguração artificial, à medida que ela mutila o homem separando-o da sua imagem e da sua natureza original, é sinônimo de maldade e de monstruosidade.

Como temos visto, a arte humana – ou a técnica – é artificializadora. Ela tem a capacidade de imitar a Natureza, e mesmo a vida, reduzidas a um mecanismo matematizado e, através dessa imitação, a arte humana é capaz de construir um Animal Artificial. Para essa arte o relógio é o modelo de realidade e de dinâmica.

Mas a *Arte* vai além ao imitar o mais racional e excelente trabalho da Natureza, o *Homem*. Pois, por meio da *Arte*, foi criado o grande LEVIATÃ chamado REPÚBLICA ou ESTADO (do Latim, CIVITAS) que não é senão um Homem Artificial, embora tenha maior estatura e força que o homem natural (HOBBS, 2015, p. 13).

Mas o Leviatã, um Homem Artificial, planetário e extraterrestre, é também um monstro, ele é prometeico. Através da sua arte, baseada sobre a matematização e a mecanização que espalham e inserem a artificialização e o não-lugar na Natureza e na vida, os homens fabricam um Homem Artificial que eles passam a idolatrar, para o qual eles transferem suas vontades, sua força, suas ações, suas liberdades, e ao qual eles se dispõem a obedecer. Igualmente artificializados pela fabricação que sai das suas mãos, os homens passam a obedecer àquilo que fabricam, pois eles fazem daquilo que fabricam o Ídolo deles mesmos, que tem sobre eles uma autoridade absoluta². “Assim nasce o grande LEVIATÃ, ou melhor (de forma mais reverente), o *Deus Mortal*, a quem devemos, depois do *Deus Imortal*, nossa paz e nossa defesa” (HOBBES, 2015, p. 157), uma vez que esse *novo Deus* – ou *novo Ídolo* – “passa a ter tanto Poder e Força, por essa Autoridade conferida a ele por cada um dos indivíduos do Estado” (HOBBES, 2015, p. 157). Desse modo, os homens se tornam súditos do que eles fabricam. E assim adquirimos mais consciência da monstruosidade desse processo por meio da revelação do vínculo entre artificialização e idolatria. Em seu velho e constante projeto de vingança, Prometeu vai se apresentando e se impondo como o Ídolo que mantém a separação entre os homens e os deuses imortais.

Também Nietzsche viu no Estado a monstruosidade do Ídolo.

Estado? O que é isso? Pois bem! Abri vossos ouvidos, pois agora vos falarei sobre a morte dos povos. Estado é o nome do mais frio de todos os monstros frios. E de modo frio ele também mente; e esta mentira rasteja de sua boca: “Eu, o Estado, sou o povo” (...). Destruidores são aqueles que preparam armadilhas para muitos e as chamam de Estado (...). Mas o Estado mente em todas as línguas do bem e do mal; e o que quer que diga, mente – e o que quer que tenha, roubou (...). Confusão de línguas do bem e do mal: este sinal eu vos dou, como marca do Estado. Na verdade, este sinal indica vontade de morte! Na verdade, ele acena para os pregadores da morte! Nasceram pessoas demais: para os supérfluos foi inventado o Estado! (...). “Nada existe sobre a terra que seja maior do que eu: sou o dedo ordenador de Deus” – assim ruge o colosso. E não apenas aqueles de vista curta e orelhas compridas se ajoelham! (NIETZSCHE, 2011, p. 48-9).

O fogo de Prometeu talvez seja o mais frio do que todos os frios e, sendo assim, a sua luz talvez não seja iluminação. No âmbito e na dinâmica planetarizadas da *Civitas* há um fogo que é frio, aquele que traz a morte dos povos porque, como se percebe, ele é uma mentira e age sempre sofisticadamente como um ator que sabe esconder o seu roubo da verdadeira autoria. O seu palco é a artificialização e os seus seguidores, sempre ajoelhados, são os supérfluos que aceitaram ser *ninguém*. “E não apenas aqueles de vista curta e orelhas compridas se ajoelham”, mas também

² E como alerta contra a idolatria prometeica, usamos as próprias palavras de Hobbes: “Um Ídolo ou uma mera Ficção do cérebro podem ser Personificados; assim eram os Deuses dos Pagãos, os quais eram Personificados por Funcionários nomeados pelo Estado (...). Mas um Ídolo não pode ser Autor: pois um Ídolo não é nada” (2015, p. 149). Sem ser autor, o ídolo é apenas um ator, um disfarce ou uma máscara.

aqueles intelectuais adestrados pela liberdade espiritual controlada pelas ciências, as letras e as artes.

Sendo uma construção técnica e artificial, a *Civitas* – ou mesmo a civilização humana – se estabelece como um processo amplo, padronizado e reiterado de desfiguração. E, em auxílio a esse processo e nos impedindo de identificar no homem algo de sagrado cuja perda deveríamos temer, estão as ciências, as letras e as artes (ROUSSEAU, 2018, p. 38). Cúmplices e instrumentos da desfiguração mutiladora da socialização civilizatória, as ciências, as letras e as artes, tecem uma aparência diante dos olhos dos homens, impossibilitando-os de ver que sua liberdade espiritual que a civilização lhes concede é antes uma escravidão que eles amam porque foram adestrados a isso. As ciências, as letras e as artes constituem um instrumento social de adestramento tão eficiente que os homens não se percebem policiados exatamente quando eles acreditam ser livres ao se dedicarem ao cultivo refinado dos seus talentos espirituais³. As ciências, as letras e as artes, substituindo a liberdade original pela liberdade do cultivo sofisticado e vaidoso do espírito, dissimulam a sua natureza adestradora, mutiladora e policial (ROUSSEAU, 2018, p. 38). Enfim, as ciências, as letras e as artes estão a serviço de uma estrutura e de uma dinâmica sociais rigorosamente autoritárias; elas ajudam a sociedade a ter uma autoridade sobre a produção e a reprodução artificiais de si mesma.

Ora, se de acordo com Rousseau, “tudo degenera entre as mãos do homem”, precisamos compreender a dinâmica, a potencialidade e o significado dessa degeneração a fim de descobrirmos um refúgio ético para o próprio homem que, hoje, desconhecendo os limites e as consequências das suas ações, tornou-se uma ameaça para si mesmo. Esse desconhecimento é o resultado da tecnologização da ação que é sustentada pela busca última pelo controle do homem sobre si mesmo e sobre toda a natureza.

Para Jonas, o maior desafio já posto ao homem é oriundo da tecnologização das ações humanas que, assim, adquirem um poder cujas consequências são imprevisíveis. A tecnologia potencializa as ações humanas retirando-as dos seus limites naturais cujo exercício era mais facilmente ético. Agora, a artificialização tecnológica das ações humanas, que se enraíza no fogo roubado e doado por Prometeu, impõe ao homem uma novidade extrema entendida como ruptura com o que a precedeu, pois ela não tem equivalente no passado. O “bem” e o “mal” da ação prometeica pertencem a um “novo continente da práxis coletiva” em relação ao qual a ética

³ Mas esse cultivo, na verdade, promove uma violenta separação entre a “imagem e semelhança” e a alma humana que “mudou por assim dizer de aparência a ponto de ser quase irreconhecível e nela só se encontra, em vez de um ser que age sempre por meio de princípios certos e invariáveis, em vez dessa celeste e majestosa simplicidade com a qual o seu autor a gravava, o disforme contraste da paixão que julga raciocinar e do entendimento em delírio” (ROUSSEAU, 2017b, p. 24).

tradicional se mostra insuficiente para orientar os nossos passos. Nesse “*novo continente*” planetário artificialmente construído pela alta tecnologia, que se localiza acima do bem e do mal, “a previsão do perigo” é a única bússola de que dispomos para começarmos a transformar essa “terra de ninguém” heliocêntrica em habitação. Se estamos nessa situação é porque, ao longo do nosso processo civilizatório, fomos incapazes de impedir que a nossa habitação fosse apagada e escondida sob a “terra de ninguém”. Neste “*novo continente*”, que é o produto mais elaborado, resistente e duradouro, fabricado pela artificialização tecnológica das ações humanas, só pode entrar e permanecer quem está disposto a ser *ninguém*. Mas a verdadeira habitação não exige do homem tamanha desfiguração que culmina num esfacelamento conceitual. Através dessa desfiguração exigida pelo “*novo continente*”, o homem perderá a proteção conceitual, ele não mais disporá do conceito como um recurso que pode preservar sua identidade diante da ameaça do esquecimento de si dissimulada pela ação alucinógena e sedutora da promessa de se tornar *ninguém*. De acordo com Jonas, precisamos fazer do medo o nosso caminho heurístico. O medo nos faz antever a desfiguração do homem, que é a ameaça oculta nas promessas da tecnologia. Considerando o nosso caminho heurístico, devemos encontrar as raízes dessa antevisão da desfiguração do homem lá atrás, no mito de Prometeu, que é definido precisamente por seu poder de antevisão, do qual decorrem suas outras capacidades e habilidades⁴. Nesses termos, Prometeu anteviu a desfiguração do homem que, hoje, ameaça transformá-lo em *ninguém*, exilado de si mesmo, esquecido da sua hospitalidade e da sua habitação. Para Hans Jonas, a “heurística do medo” nos leva a incluir o futuro em nossos cuidados éticos. O sujeito ausente, que ainda não existe no espaço e no tempo das minhas ações, também merece o meu respeito e já está esperando a minha responsabilidade. A *nova* ética proposta por Jonas autoriza um desdobramento da esperança: quem está no futuro, que eu devo desdobrar em mim, *tem esperança* de que eu aja de modo eticamente cuidadoso. Ao praticar a heurística do medo, eu devo me colocar no futuro, tornar-me o sujeito ausente que ainda não existe e, a partir daí, avaliar como é viver sem esperança. Mas, se devo incluir o medo em minhas ações, é porque o futuro que nos é oferecido pela tecnologia já não é mais futuro. Sendo assim, responsabilizar-se significa igualmente trazer de volta o futuro para a história das significações que reforçam a humanidade.

Orientada pela responsabilidade e pela heurística do medo, a *nova* ética deve criar um lapso temporal no sujeito ético – estender temporalmente sua presença para além do presente rumo ao futuro – para que, desta forma, ele possa acompa-

4 De acordo com a sua origem dupla, Prometeu é tanto o deus das indústrias do fogo, ceramista e metalúrgico, quanto o titã rebelde e revoltado que será vítima da cólera e do castigo de Zeus. Há aí uma oposição de aspecto psicológico e moral: “Prometeu é ao mesmo tempo ‘o corajoso filho de Jápeto’, benfeitor da humanidade, e o ser ‘de pensamentos fraudulentos’, origem das desgraças do homem” (VERNANT, 1973, p. 208).

nhar o vácuo temporal criado pela alta tecnologia. O sujeito ético passa a ser caracterizado por esse lapso temporal que ele deve ser capaz de suportar e de sustentar, uma vez que a tecnologia – que ameaça a “imagem e semelhança” do homem que então pode vir a ser *ninguém* – nos retira do momento presente e, implodindo a nossa restrição ao agora, nos arremessa para o futuro. O pensamento de Jonas nos permite identificar algumas características do futuro, entre as quais destacamos: 1) o futuro é tecnológico, isto é, ele é uma dimensão intensamente orientada em termos tecnológicos; 2) no futuro, as consequências imprevisíveis e cumulativas da tecnologização das ações humanas potencializam um colapso e uma catástrofe ecológicos; e 3) no futuro, a “imagem e semelhança” do homem encontra-se perigosamente ameaçada. Ora, todas essas características estão operando agora, no momento presente e, por isso, este agora já é o futuro para o qual nós mesmos somos arremessados e no qual já estamos neste agora presente. A tecnologização do tempo inaugura uma temporalidade sem outra dimensão que a do futuro. A absolutização tecnológica do futuro, que dormia latente no desejo de Prometeu, dissolve a memória e promete a libertação das cadeias do tempo. Ingressamos agora na Era de uma única dimensão temporal potencialmente supra-histórica. Isto é, a tecnologia está constantemente no futuro, que nela adquire inquestionável primazia. Então em sua dinâmica assim rigidamente orientada e determinada, a tecnologia promove, progressivamente, não apenas a desvalorização e a desqualificação do passado e do presente, mas também a sua anulação e substituição pelo futuro. Nesses termos, uma vez tecnologizados, agora mesmo, neste momento presente, não estamos aqui, mas, devido ao vácuo temporal tecnológico, estamos já no futuro. Mas esse *presente já futuro* possui um elemento regressivo entendido como uma produção das contradições do esclarecimento e, por essa razão, nos referimos a esse *hoje futuro* recorrendo às palavras de Adorno e Horkheimer: “Hoje, porém, o passado se prolonga como destruição do passado” (1985, p. 14; grifo nosso). Isto significa que, através dessa unidimensionalização do tempo causada pela *hýbris* prometeica, “a humanidade, tal como historicamente a conhecemos, faz a experiência da sua própria ultrapassagem” (GALIMBERTI, 2006, p. 8), pois, tendo se tornado o último horizonte da nossa civilização, a técnica prometeica, manifestando-se como alta tecnologia, decide e determina os modos de experiência, de existência e de conhecimento do homem que, assim, não é mais o sujeito da história. Desta forma, ao prometer o futuro absoluto a técnica atualmente sofisticada anula a escatologia, a história e a historicidade da humanidade. A este respeito, Galimberti declara:

A **religião** tem como pressuposto uma dimensão do tempo em que no final (*éschaton*) se realiza aquilo que no início fora anunciado. Só nessa dimensão “escatológica”, que inscreve o tempo dentro de um projeto, é que adquirem sentido os eventos que acontecem no tempo. Mas a técnica, substituindo a dimensão es-

catológica do tempo pela *projetual* (...), subtrai da religião, por efeito dessa contração do tempo, a possibilidade de ler no tempo um projeto, um sentido, um fim último, ao qual se pode fazer referência para pronunciar palavras de salvação e verdade (2006, p. 15; grifos do autor).

A técnica substitui um tempo com experiências dotadas de sentido último por um tempo pobre de sentido e, desta forma, ela retira da religião o discurso sobre a verdade e sobre a salvação. Esse processo de esvaziamento do sentido histórico vai tornando o homem cada vez mais insignificante. E isto pode ser verificado no modo como a técnica oculta e retira do homem as finalidades deste, e, por esse meio, é a própria história que se vê ameaçada.

A **história** se constitui no ato da sua narração, que ordena a sucessão dos acontecimentos segundo uma trama de *sentido*. Encontrar um sentido transforma o *tempo* em *história*; assim como perder o sentido dissolve a história no fluir insignificante do tempo. O caráter “a-finalista” da técnica, que não se move em vista de *fins*, mas só de *resultados* que nascem dos seus procedimentos, abole qualquer horizonte de sentido, determinando assim o fim da história como tempo dotado de sentido (...). O homem, a esta altura, em sua total dependência do aparato técnico, se torna “a-histórico” (GALIMBERTI, 2006, p. 15; grifos do autor).

Então, se a técnica desumaniza o tempo ao anular os sentidos, a história da humanidade deixa de ser humana, e a própria história não passa de um longo acontecimento de um niilismo produzido tecnicamente. A técnica aprisiona o tempo e aniquila a historicidade humana ao substituir o sentido pelos resultados, e estes, sendo valorizados como ídolos do progresso que dissimula o niilismo, mantêm a dependência humana da técnica mais impositiva. O niilismo entrelaçado ao progresso transforma o futuro em resultado. Deste modo, visando manter a descontinuidade entre os resultados a-finalistas, a tecnologia as futuriza e só aceita as consequências futurizantes das nossas ações então cada vez mais cindidas em termos tecnológicos e temporalmente descontinuadas e, assim, alheias a qualquer sentimento de responsabilidade e de medo. Esse sujeito tecnologicamente futuro deve ser compreendido, eticamente, como sendo nós mesmos. Porém, devemos nos lembrar de que há uma continuidade e um vínculo ético entre o passado, o presente e o futuro, que precisam ser hoje mantidos pela responsabilidade e pela heurística do medo.

A heurística do medo, além de ser um instrumento teórico para escavarmos o começo do nosso futuro e da nossa civilização desfiguradora, é também o que nos alerta para a necessidade de elegermos a responsabilidade como princípio ético de nossos pensamentos e de nossas ações se pretendemos cuidar e transmitir ao homem de amanhã a sua própria “imagem e semelhança”. Sem a escolha da responsabilidade como princípio ético orientador corremos o sério risco de rejeitarmos a “imagem e semelhança” entre nós e nos tornarmos, por isso, os agentes da desfiguração do homem. Essa impiedade monstruosa que tende a se apossar e

reforçar a inteligência prometeica ou a mentalidade técnica já aconteceu em nossa história. Estamos falando especificamente do nazismo, que é a manifestação de uma mentalidade técnica que se burocratizou e se empobreceu tanto que foi e é incapaz, quem sabe apenas oportunamente, de compreender e de praticar a responsabilidade, revelando, com isto, de modo exemplar e inquestionável, que o futuro prometido como reino utópico a-histórico representa, antes, a aniquilação do futuro que termina no triunfo da esterilidade dos resultados sobre a significação dos fins. O nazismo representou o culto máximo do Grande Resultado, enfim revelado como o paradigma de um processo civilizatório no qual o homem, buscando e afirmando a sua própria insignificância, não se dá conta da natureza destrutiva da sua idolatria.

Diante de tamanha mutilação e desfiguração humanas promovidas pela mentalidade técnica nazista, Galimberti admite, assim como Jonas, que não há uma ética disponível na tradição que seja adequada e suficiente para orientar e conter os desvios da inteligência prometeica. Para este propósito, a moral cristã, a moral racionalista kantiana e toda moral da intenção estão desqualificadas de acordo com Galimberti (2015, p. 12), porque a tecnociência, pautando-se pelo economicamente vantajoso, não reflete sobre os fins ou os efeitos de sua prática, e privilegia, sobretudo, o seu próprio processo por meio do qual ela busca a sua autocapacitação máxima. Este é um fator que explica o desenvolvimento tecnológico que, por exemplo, se intensificou na época da Segunda Guerra Mundial a tal ponto de provocar uma *mudança antropológica* – ou uma desfiguração humana – sem precedentes, que alterou e definiu uma mentalidade ou um modo de pensar que se tornou dominante na era da técnica (GALIMBERTI, 2015, p. 14). Nesses termos, uma mentalidade técnica, que passou a estruturar e a gerir a sociedade e a superficializar e a burocratizar as personalidades, é uma mentalidade prática, impulsiva, adaptativa e com uma forte suscetibilidade ao totalitarismo. Essa mudança radical de mentalidade que foi incapaz de resistir ao nazismo significou uma tragédia social maior do que a guerra porque, deixando como herança um nazismo social e camuflado sem guerra declarada, ela desvirtua o futuro. Nessas condições, devemos ao menos nos perguntar: em que sentido a mentalidade técnica que nos promete o futuro não está apenas continuando o acontecimento da ausência de futuro representada pelo extermínio nazista? Será que por trás do intenso desenvolvimento tecnológico, e conjugado a ele, não está em curso atualmente um outro extermínio e uma outra ameaça ao futuro dissimulados pelas promessas espetaculares da alta tecnologia?

Referindo-se a Günter Anders, que chamou a atenção para o espraio social do nazismo à medida que a intensificação da mentalidade técnica ocasionava uma radical mudança antropológica, Galimberti afirma que esta mudança se tradu-

ziu também na passagem do *agir* para o *fazer*. De acordo com ele, “eu *ajo* quando faço algo em vista de um objetivo, enquanto eu *faço*, quando executo bem minhas funções, independentemente do objetivo final, que não conheço, ou, na hipótese de conhecê-lo, dele não sou responsável” (GALIMBERTI, 2015, p. 15)⁵. O que se atrofia e se perde nessa passagem é a adequada consciência e a consequente assunção da responsabilidade, justamente daquilo que Jonas reivindica como o fundamento de uma ética para a civilização tecnológica. O que define a mentalidade técnica não é a *ação*, mas simplesmente a *boa execução das suas funções*. A *boa execução funcional* é um fim em si que justifica o *fazer* técnico que acredita se manter, assim, axiologicamente neutro e inimputável. Eis um relato que exemplifica a cegueira e a insensibilidade éticas da funcionalidade metódica da mentalidade técnica:

Gitta Sereny, em suas 170 entrevistas com Franz Stangl, diretor do campo de concentração de Treblinka, pergunta, essencialmente, sempre a mesma coisa: como fazia para eliminar cinco mil pessoas por dia e, especialmente, o que sentia. Franz Stangl não entendia a pergunta e continuava a repetir a mesma ladainha: “chegavam três mil pessoas às onze da manhã, que deviam ser eliminadas até às três da tarde, porque outras duas mil chegavam e deviam ser eliminadas até o dia seguinte. O método havia sido criado por Wirth. Funcionava. E uma vez que funcionava, era irreversível. Executá-lo era o meu ‘trabalho’” (*Arbeit*) (GALIMBERTI, 2015, p. 15).

Não importam os fins, mas somente a funcionalidade para esse modo técnico de pensar que se guia por uma crença irracional no método. A mera correção autorreferente do método não pode ser privilegiada como critério único de orientação das condutas humanas, caso contrário nos tornaremos meros apertadores de botões burocratas e inconsequentes.

A mentalidade técnica, então socialmente instaurada e largamente dominante, se pauta pela eficiência do processo metódico de execução, ao qual ela se adapta automaticamente, e pela incapacidade inerente de perceber e de problematizar a burocrática conexão meio-fim que está por trás da eficiência calculista do seu trabalho que, assim, jamais lhe aparece axiologicamente hediondo e monstruoso. Galimberti nos lembra que esse é aquele tipo de pensamento que Heidegger chama de “calculista” (*Denken als rechnen*), que é “capaz somente de fazer contas, de responder ao apelo do útil e do vantajoso, de trabalhar somente naquele breve espaço que separa os meios dos fins, de modo a otimizar o uso com o menor custo” (GALIMBERTI, 2015, p. 16). Neste caso, o pensamento calculista balizado pela fabricação do útil e pela otimização do uso da sua produção, é um pensamento acelerado, imediatista e adaptativo, cujas respostas são antes produções de valores econômicos. Esse pensa-

⁵ Cabe-nos dizer ainda que a obediência a ordens estrutura e dinamiza a mentalidade técnica. Neste sentido, Galimberti destaca: “Durante os julgamentos de Nuremberg, bem como durante o julgamento de Eichmann, os generais questionados quanto à responsabilidade de suas ações respondiam sempre a mesma coisa: ‘Eu simplesmente seguia ordens’. Na sociedade da técnica a resposta está rigorosamente correta” (2015, p. 15). Os criminosos não agiam, eles não eram criminosos, apenas bons executores de ordens, pois, afinal, como culpar a obediência? Esta substitui a responsabilidade pela execução funcional e quase robótica.

mento técnico é, talvez em benefício da sua comodidade e eficiência, incapaz de se preocupar e de se responsabilizar por problemas diferentes que extrapolem a esfera da circularidade da relação meio-fim que prevê e define antecipadamente os problemas aceitáveis que não colocam em questão a eficiência dos cálculos. E os cálculos são eficientes se, em última instância, eles asseguram as vantagens econômicas.

O pensamento calculista perde a capacidade de problematizar em termos críticos e se restringe e atua em conformidade com um binarismo destituído de dialética ou de análise aberta e englobante. A atividade de pensar que se organiza presa à relação binária entre o 1 e o 0 pode significar, inclusive, uma involução do pensamento. Quanto a isto, Galimberti afirma que não foi por acaso que o pensamento humano evoluiu quando superou este tipo de organização binária da atividade de pensar humanamente. Para ele, “o pensamento primitivo estava embasado nos binômios luz e sombras, dia e noite, terra e céu” (GALIMBERTI, 2015, p. 17). A tais binômios correspondia um binarismo do pensamento humano primitivo. Ou seja, de acordo com Galimberti, “foram dois os parâmetros que iniciaram nossa história. Só depois começamos a pensar de forma problemática e complexa” (2015, p. 17). Hoje, a lógica binária invade, se apossa e transforma o nosso modo de pensar. E essa transformação antropológica é um padrão que atualmente desfigura a “imagem e semelhança” do homem que, sempre no *hoje futuro* quase-histórico, está se tornando um ninguém planetarizado sem se dar conta de que a lógica heliocêntrica e extraterrestre da planetarização se configura como uma grande ameaça ao seu próprio futuro. Sendo assim, precisamos pensar em que sentido esse futuro no qual o homem está desde hoje pode representar a ausência mesma de futuro que enfim se revelaria à humanidade.



CAPÍTULO 19

DEPOIS DO FUTURO

Mas como podemos nos libertar desse futuro de Prometeu? Essa pergunta pode ser feita de outros modos como, por exemplo: qual a possibilidade de recuperarmos e vivermos a prática evangélica do coração crístico? Isto é, poderemos ainda uma vez nos orientarmos pela singularidade intuitiva da sabedoria do coração? Enfim, conseguiremos opor à razão prometeica, desvirtuada, pobre e abstrata, uma reflexão renovada, vivaz e destemida, cujas raízes se encontram na intimidade profunda do coração? Aqui, temos em mente o propósito nietzschiano:

O que *me* importa é o tipo psicológico do Salvador. Esse tipo *poderia* muito bem se encontrar nos Evangelhos, a despeito dos Evangelhos, embora mutilado ou sobrecarregado de traços estranhos (...). A questão *não é em absoluto* a verdade sobre o que ele fez, sobre o que disse, sobre como efetivamente morreu: mas a questão de *saber se* é possível ainda, de alguma maneira, representar seu tipo, se foi “transmitido pela tradição” (NIETZSCHE, 2019, p. 52).

Aquele que viveu de acordo com o seu coração tem uma configuração psicológica única, superior e especial que é preciso compreender e reviver em termos práticos e efetivos e, por isso, concebendo os Evangelhos como ocultamento parcial da psicologia crística do coração, Nietzsche se indaga sobre a possibilidade desse grande tipo psicológico ter permanecido latente nalguma tradição. É sobre essa possibilidade que o filósofo reflete. Porém, o que está em jogo nessa busca filosófica por uma estrutura e dinâmica psicológicas enraizadas e alimentadas pelo coração?

Usando de certa tolerância no uso das palavras, se poderia chamar Jesus um “espírito livre” – ele nada tem a ver com tudo o que é fixo: a letra *mata*, tudo o que está fixado *mata*. A noção de “vida”, a *experiência* da “vida”, as únicas que conhece, a seu ver se opõem a toda espécie de palavra, de fórmula, de lei, de crença, de dogma (NIETZSCHE, 2019, p. 58).

A psicologia crística enraizada no coração proporciona a liberdade do espírito que vai além da triste morte causada pela fixidez desespiritualizada, porque o coração crístico nos fala de uma *experiência da vida* que não pode ser fixada. Nesses termos, nessa dimensão psicológica e prática, o que é fixo representa o morto que se opõem à vida do coração. Mas também estamos falando de um *espírito livre* porque, por sua vez, Jesus prega somente aquilo que há de mais íntimo ao falar da *vida*, da *verdade* e da *luz*, que então não se encontram, para ele, dissociadas da experiência psicológica da vida do coração que é originariamente uma *prática*. Nesses termos, Jesus nos mostra que não há vida, verdade e luz fora e independentes dessa prática do coração, sobretudo, porque nessa mais profunda intimidade encontramos a moradia da nossa beatitude inseparável do sentimento de vivermos já, aqui e agora, na eternidade do Reino de amor. E é Nietzsche que, em sua investigação psicológica, admite o vínculo entre coração e Reino. De acordo com sua leitura, “o ‘reino dos céus’ é um estado do coração – não algo que vem ‘acima da terra’ ou ‘após a morte’” (NIETZSCHE, 2019, p. 61). Isto significa que o coração nos restaura enquanto vive-

mos presentemente imersos nos acasos, circunstâncias, acontecimentos, e enquanto vivemos nossas experiências e relações diversas. Dito de outro modo, para Nietzsche, “o ‘reino de Deus’ não é alguma coisa que se espera; não tem ontem nem depois de amanhã, não vem em ‘mil anos’ – é uma experiência do coração; está em toda parte e não está em parte alguma” (2019, p. 62). O coração nos leva a uma prática que é ela mesma o reino de Deus. Porém, mais precisamente, qual a importância e quais as consequências dessa prática?

Primeiramente, é através dessa *nova* prática, verdadeiramente evangélica, que Jesus de Nazaré se apresenta como o mensageiro da *boa-nova* que dissolve as noções de culpa, castigo, recompensa, e que suprime o pecado como distância entre Deus e o homem. O fim dessa distância é precisamente a boa-nova manifestada na própria prática do coração mediante a qual a beatitude ou a felicidade eterna, longe de ser apenas o que é prometido, é algo que se sente e se vive por meio não de uma fé, mas sim por meio de um *outro agir*. É esse outro agir que, originariamente, distingue o verdadeiro cristão, e não a fé nalguma promessa que separa a beatitude e esta nossa vida. Por meio da sua prática verdadeiramente evangélica, Jesus “não oferece resistência àquele que é mau para com ele, nem em palavras nem em seu coração” (NIETZSCHE, 2019, p. 59). E, assim, nos ensinando que o *evangélico* é um agir enraizado no coração, o Salvador “não faz diferença entre estrangeiros e conterrâneos, entre judeus e não-judeus”, assim como, “não se irrita com ninguém, não despreza ninguém”, pois, para ele, todos possuímos um significado extraordinário que nos protege da insignificância e da aniquilação. Referindo-se ao Nazareno, Nietzsche pondera:

Esse “anunciador da boa-nova” morreu como viveu e *ensinou* – certamente *não* para “salvar os homens”, mas para mostrar como se deve viver. É a prática que ele legou à humanidade: sua atitude diante dos juizes, diante dos esbirros, diante dos acusadores, das calúnias e sarcasmos de todo tipo – sua atitude na *cruz*. Não resiste, não defende seus direitos, não faz nenhum esforço para desviar dele o extremo, mais ainda, *ele o provoca...* E suplica, sofre, ama *com* aqueles, naqueles que o maltratam... *Não se defender, não se encolerizar, não culpar...* Mas igualmente *não* resistir ao mau – amá-lo (2019, p. 63).

A boa-nova se apresenta como a revelação de um *outro* modo de vida que nos transfigura tão radicalmente que, doravante, nos encontramos livres dos afetos, atitudes e comportamentos que nos mantém fracos, pequenos, vis e doentes. A boa-nova nos eleva e nos faz nobres e fortes o suficiente para vivermos a beatitude na paz, na bondade e igualmente na incapacidade de ser inimigo e de não resistir ao mal. Associada à prática do coração, a boa-nova nos proporciona uma compreensão mais profunda e evangélica acerca do próprio amor. Esse amor transfigura tudo

em motivo e oportunidade para a realização verdadeiramente evangélica que não acontece sem a prática ou através da rejeição mesma do viver.

A vida do Salvador não foi realmente outra coisa senão *essa* prática... Não tinha mais necessidade de fórmulas, de rito para suas relações com Deus – nem sequer da oração. Rompeu com toda doutrina judaica do arrependimento e da expiação; sabia que é unicamente a *prática* da vida que faz com que alguém se sinta “divino”, “bem-aventurado”, “evangélico” e a todo instante “filho de Deus” (NIETZSCHE, 2019, p. 59).

Libertando-nos das fórmulas, dos ritos e das doutrinas, a prática do coração termina por nos restaurar como “filhos de Deus” e, mediante essa filiação, experimentamos nesta vida mesma o sentimento de que somos divinos, bem-aventurados e evangélicos.

Essa prática representa uma relação tão íntima e afetiva com Deus que ela nos liberta do arrependimento e da expiação que, em boa medida, mantinham-nos afastados de Deus, como se este fosse meramente um ídolo distante e uma grande antítese. Portanto, ao restituir a nossa filiação divina, a prática evangélica do coração resulta na recuperação da verdade sobre Deus, que não é, como quer a moralidade instituída do cristianismo, uma simples bengala para os exaustos, uma tábua de salvação para os que se afogam, um ideal ou, enfim, uma coisa em si. Nesses termos, se nos mantivermos afastados e contrários àquela prática estaremos nos relacionando com uma imagem de Deus que é a negação da verdade sobre Deus. É por isso que Nietzsche afirma que a noção cristã de Deus é uma das noções mais corruptas e que ocupa o nível mais baixo da evolução descendente dos tipos divinos. Temos, assim, no cristianismo que se instituiu como negação da prática evangélica do coração crístico, a noção de “Deus degenerado como *antítese da vida*, em vez de ser sua transfiguração e seu *sim* eterno”! Esse Deus cristão – instituído como fundamento doutrinário ou como fórmula ideal de uma moralidade formal – é “o nada divinizado, a vontade do nada santificada”! (NIETZSCHE, 2019, p. 34). Contra essa niilista vontade do nada temos o estado evangélico e a bem-aventurança de um coração cuja prática é uma relação tão íntima com Deus que ela dispensa a oração.

O Cristianismo é originariamente e essencialmente essa prática porque Deus não está fora dela, porque Deus é ele mesmo essa prática. Nessas condições, “*não é o ‘arrependimento’, não é a ‘oração de perdão’ que levam a Deus*”, porque é justamente essa prática que é Deus (NIETZSCHE, 2019, p. 59). Eis a recuperação da divindade. É assim que, ao invés de lidarmos com um mero ídolo, nos relacionamos com Deus. E para que essa relação aconteça dentro do cristianismo temos que negar a igreja porque a igreja, transformando a moralidade numa doutrina com fórmulas dogmáticas e instrumentais, rejeitou aquele modo evangélico de viver praticamente

segundo o coração crístico. A igreja não podia aceitar, de forma alguma, que o “reino dos céus” fosse um estado do coração, ela não podia aceitar tamanha intimidade afetiva e bem-aventurada entre nós e Deus. Por essa razão, de acordo com Nietzsche a palavra “cristianismo” só deve ser aplicada à prática evangélica do coração de Jesus de Nazaré. Para o filósofo, “no fundo existiu um só cristão e ele morreu na cruz. O ‘Evangelho’ morreu na cruz. O que, desde então, se chama ‘Evangelho’ era já a antítese do que ele viveu: má nova, um *Dysangelium*” (NIETZSCHE, 2019, p. 68). O modo crístico de viver, além de não se adaptar, se opõe ao que é fixo, às formulas, ritos, doutrinas instrumentalizadas, suscitando, dessa forma, “uma insurreição contra ‘os bons e os justos’, contra os ‘santos de Israel’” e, além de integrar os marginalizados pelo legalismo estéril e morto, a prática verdadeiramente evangélica, aquela enraizada no coração bem-aventurado de um “filho de Deus”, leva à insurgência contra “a casta, o privilégio, a ordem, o formalismo”, conclamando “o povo humilde, os excluídos e os ‘pecadores’, os *chandalas* do judaísmo a se opor à ordem dominante” (NIETZSCHE, 2019, p. 50). Esse crime político devia ser punido com a cruz. Enfim, a prática do coração – a beatitude, a bondade, a paz, e a filiação divina que ela recupera – alimenta a insurreição e a insurgência contra a injustiça dos privilégios, contra a idolatria cega do formalismo, contra a ordem e a moralidade excludentes, aviltantes e niilistas. O que alimenta a insurreição e a insurgência é a superação evangélica dos pecados, pois a prática do coração, ao nos transfigurar, substitui em nós os pecados pela inocência de uma infância espiritual, porque ela substitui nossos afetos ressentidos e vingativos, próprios de uma compreensão precária da existência, por afetos divinos, evangélicos, bem-aventurados, nobres e fortes, próprios de uma consciência elevada sobre a nossa filiação, sobre o valor fundamental da vida e sobre a nossa missão guardiã e hermenêutica das condições de renovação da nossa civilização. Mas essa renovação não acontece enquanto tivermos futuro, isto é, enquanto não conseguirmos fazer do nosso futuro um passado que não é nosso e que superamos.

Enfim, qual a sua importância e o que significa a boa-nova? Fundamentalmente, ela significa que “a verdadeira vida, a vida eterna foi encontrada – não foi prometida, está aqui, está em *você*: como vida no amor, no amor sem reserva nem exclusão, sem distância” (NIETZSCHE, 2019, p. 52). Ela significa que todos somos igualmente filhos de Deus. Esta condição nos faz lutar pela vida, aqui e agora. Ela nos mostra que a verdadeira vida é uma forma espiritualmente elevada de amor porque o amor suprime toda distância mantida pela idolatria. A boa-nova recupera o amor como forma de vida e, por esse meio, ela elege o amor como força e atividade prática capaz de renovar a civilização, que deve se libertar da sua idolatria. O amor é uma

relação íntima e profunda e, neste sentido, o amor quer dizer que *o reino de Deus está em você*. Nenhum ídolo exterior e distante é Deus. Essa é a boa-nova trazida, manifestada e praticada por Jesus de Nazaré. Diante disto, Nietzsche afirma o seguinte:

A “boa-nova” é precisamente que não há mais oposições; o reino de Deus pertence às crianças; a fé que aqui se exprime não é mais uma fé conquistada por lutas renhidas – ela está ali, ela é dada desde o princípio, ela é de alguma forma uma inocência infantil voltada para o espiritual. Semelhante fé não se irrita, não recrimina, não se defende: ela não empunha a “espada” (...). Não se manifesta nem por milagres nem por uma recompensa ou por uma promessa, nem mesmo pela “Escritura”: ela própria é a todo instante seu próprio milagre, sua recompensa, sua prova, seu “reino de Deus”. Essa fé não se formula tampouco – ela *vive*, ela se guarda contra fórmulas (2019, p. 57).

Presenciamos assim uma renovação da fé, que é inseparável do reino de Deus em nosso coração, e por isso essa fé não possui fórmulas, ela é, antes, uma nova forma de vida própria de “uma inocência infantil voltada para o espiritual”. Essa fé apenas confirma a inocência que dissolve a oposição que separa Deus e a nossa vida. Enfim, essa fé nos mostra que o reino de Deus é uma forma de vida na qual não se separam prática e inocência. Nesses termos, a presença do reino de Deus na mais profunda intimidade do nosso coração não apenas transfigura os nossos pensamentos, mas também evangeliza as nossas práticas que, então libertadas do pecado, da culpa, do egoísmo, do ressentimento e da vingança, tornam-se práticas do amor e do perdão que levam às pessoas o júbilo, a beatitude e a filiação divina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parafraseando Heidegger podemos dizer que a nossa civilização, tomada por um impulso de se ultrapassar, é indelevelmente marcada pelo *esquecimento do coração*, através do qual a humanidade mesma torna-se ameaçada ao longo do seu progresso civilizatório que lhe usurpa o protagonismo sobre a sua própria história. À medida que ela se orienta por seu impulso pós-civilizatório, em nossa civilização o valor do progresso se sobrepõe, controla e anula os valores do coração que são espontaneamente e essencialmente insurgentes e subversivos uma vez que eles iluminam e trazem de volta a possibilidade de outros modos de existir humanamente históricos. Os valores do coração abrigam e preservam o elo entre existência e civilização. Com o esquecimento do coração, a nossa civilização prometeica desumanizou a existência do homem, e um homem desumanizado, isto é, sem coração, é apenas uma matéria insignificante que pode ser manipulada, controlada e descartada. Precisamente nesses termos o homem está destinado a perder a sua serventia. Sem os valores do coração que preservam a humanidade da sua existência, o homem é medido e definido por sua serventia material. No entanto, se é a coisa que é determinada pela serventia, ao admitir e eleger a serventia como critério civilizatório, o homem aceita existir como coisa, que é um modo extremamente desumanizado de existência. Diante dessa ameaça iminente e angustiante, temos que o esquecimento civilizatório do coração se manifesta como ordenação repressiva e como violento controle portadores de um niilismo intenso e decisivo. Contra essa ameaça, pensamos que o coração, tomado em sua insondável profundidade poética, onírica e moral, é ventre, solo e matriz de transfiguração beatífica que abriga e restaura as possibilidades da existência humana considerada em seu protagonismo histórico singular e irreduzível à institucionalização burocrática dos seus valores e da sua prática.

Também é possível perceber que, ao longo deste nosso trabalho, se estabeleceu para nós o elo fundamental entre história e moral, entre comportamento histórico e comportamento moral. Os nossos comportamentos audoidólatras, monstruosos e autodestrutivos não são históricos porque, além de serem impulsivos, eles são desumanizantes e, portanto, imorais. Para nós, revelando sua natureza e dinâmica fundamentalmente femininas, a história é a guarda, o cuidado e a transmissão morais da humanidade, pela humanidade, à humanidade futura. Neste sentido se destaca a importância da reflexão jonasiana acerca do tema da “imagem e semelhança” que nos outorga uma grande responsabilidade, sem a qual perdemos a nossa condição de sujeitos da nossa própria história. Nos momentos em que, de modo impulsivo e irresponsável, colocamos em risco a nossa “imagem e semelhança” como, por exemplo, no progresso, nas guerras e na vigência do capitalismo, se estabelece

uma ruptura, intervalo ou inércia catastróficos em nossa história e, por isso, esses momentos típicos dos processos e dos acontecimentos imorais que violentam a nossa historicidade de sujeitos humanos nos tornam os cúmplices e os portadores da pós-civilização cujo parâmetro moral não é, em absoluto, a “imagem e semelhança” humana, sem a qual ou contra a qual a história não é história da humanização do homem.

Prometeu tem o poder da antevisão mediante o qual para ele já aconteceu e já é passado o que para nós ainda vai acontecer e é futuro, e isto é a nossa própria civilização por ele instaurada. Nesses termos, para o titã, o nosso futuro é passado e a nossa civilização já aconteceu diante dos seus olhos. Sendo assim, ao fixarmos os olhos no futuro, obedientes ao impulso que nos paralisa e escraviza, estamos antes olhando o passado, como estátuas de sal. O movimento inerte e sem história da nossa civilização prometeica vai nos transformando em estátuas sem vida e sem espírito. Eis a desumanização civilizatória. Precisamos nos libertar do futuro, pois este, exatamente porque já aconteceu, faz de nós meras estátuas mecânicas. Ao invés de nos permitirmos moldados dessa forma temos que nos encaminhar para *depois do futuro* mediante uma nova prática e um outro modo de agir que nos restitua a nossa temporalidade através da qual existimos e nos humanizamos como aqueles que se responsabilizam e guardam a mensagem “das almas dos que virão ao mundo/ depois de nós”. Quando nesses termos fraternos e beatíficos estamos depois de nós, tendo assim dissolvido o futuro da idolatria desumanizadora, vamos por um caminho que nos devolve a infância espiritual por meio da qual somos também os que virão ao mundo depois de nós. Somente assim temos futuro. Não o temos quando o nosso olhar nos paralisa feito estátuas irresponsáveis, mas sim quando o nosso olhar nos transforma em meninos que “avistam ao longe/ a estrela do menino Jesus...” que, restaurando e salvaguardando a nossa dimensão ontológica, fenomenológica e cósmica, nos restitui a sacralidade do nosso nascimento e filiação, da nossa existência e insurreição e, enfim, da nossa casa e da nossa morte. E assim voltamos a andar pelo caminho poético do destino fora do qual não temos habitação.

Hoje os ventos do destino
Começaram a soprar
Nosso tempo de menino
Foi ficando para trás
Com a força de um moinho
Que trabalha devagar
Vai buscar o teu caminho
Nunca olha para trás
(...)
Hoje o céu está pesado
Vem chegando temporal
Nuvens negras do passado

Delirante flor do mal
Cometemos o pecado
De não saber perdoar
Sempre olhando para o mesmo lado
Feito estátuas de sal

Hoje o tempo escorre dos dedos da nossa mão
Ele não devolve o tempo perdido em vão
É um mensageiro das almas dos que virão ao mundo
Depois de nós

Meninos na beira da estrada
Escrevem mensagens com lápis de luz
Serão mensageiros divinos
Com suas espadas douradas, azuis
Na terra, no alto dos montes
Florestas do Norte, cidades do Sul
Meninos avistam ao longe
A estrela do menino Jesus...¹

Uma vez que, conforme admite Heidegger, “só um deus pode ainda nos salvar”.

¹ Letra da música *Depois de nós*, copyright Universal Music International; composição de Carlos Maltz; presente no álbum *Acústico MTV – Engenheiros do Hawaii*, de 2004, e interpretada por Engenheiros do Hawaii.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGOSTINHO. *A graça*. Parte I. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO. *A Virgem Maria*: cem textos marianos com comentários. Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1996.

AGOSTINHO. *A trindade*. Tradução e introdução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. Tradução, prefácio e notas Hernâni Donato; ilustrações Gustave Doré. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*. 21ª edição. Rio de Janeiro – São Paulo: Editora Record, 2000.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Carlos Drummond de Andrade: Poesia e Prosa*. Rio de Janeiro: Ed. Aguilar, 1992.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vol. II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

ATLAN, Henri. *O útero artificial*. Tradução Irene Ernest Dias. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BACHELARD, Gaston. *A terra e os devaneios do repouso*: ensaio sobre as imagens da intimidade. Tradução Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BACON, Francis. *Novo órganon*. Tradução e notas Daniel M. Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2014.

BONGER, Johanna. *Biografia de Vincent van Gogh por sua cunhada*. Tradução William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2004.

CERVANTES, Miguel de. *Dom Quixote de la Mancha*. Tradução Viscondes de Castilho e Azevedo. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2003.

DARWIN, Charles. *A origem do homem e a seleção sexual*. Tradução Eugênio Amado. Belo Horizonte: Garnier, 2019.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. Tradução e notas Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2014.

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução e nota Fausto Castilho. Campinas: CEMODECON-IFCH, 1999.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*. Tradução, introdução e notas Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. (A tragédia grega; vol. 6).

GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.

GALIMBERTI, Umberto. O ser humano na era da técnica. *Cadernos IHU ideias*, Unisinos, ano 13, n. 218, vol. 13, p. 01-18, 2015 (tradução Sandra Dall'Onder).

GOETHE, Johann Wolfgang von. Prometeu: fragmento dramático. *Cadernos de literatura em tradução*, Universidade de São Paulo, n. 11, p. 203-241, 2010 (tradução de Iaci Pinto Souto).

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto; Os sofrimentos do jovem Werther*. Tradução Alberto Maximiliano. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

GOGH, Vincent van. Cartas de Vincent van Gogh a Émile Bernard. *Biografia de Vincent van Gogh por sua cunhada*. Tradução William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2004.

HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Tradução Mariana Sérulo. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Organização e tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Tradução Paulo Menezes, e colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Tradução Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão*. Tradução Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Scientiae Studia*, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução Marcia Sá Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Tradução Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Tradução Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução, introdução e comentários Mary de Carmargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2019.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2015.

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução Daniel Moreira Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2015.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Tradução Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HUSSERL, Edmund. *La terre ne se meut pas*. Traduit par D. Franck, D Pradelle et J.-F Lavigne. Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.

JAPPE, Anselm. O direito a um tio. *A terra é redonda*. Disponível em: [O direito a um tio - A TERRA É REDONDA \(aterraeredonda.com.br\)](http://Odireitoaumtio-Aterraeredonda.com.br). (Publicado em 01/05/2021). Acessado em: 24/07/2021.

JONAS, Hans. *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia*. Tradução Lilian Simone Godoy Fonseca. São Paulo: Paulus, 2016.

JONAS, Hans. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. Tradução do Grupo de Trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.

JONAS, Hans. *Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas*. Tradução Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

KUHN, Thomas S. *A revolução copernicana: a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento ocidental*. Tradução Marília Costa Fontes. Lisboa: Edições 70, 2017.

LECOURT, Dominique. *Humano pós-humano: a técnica e a vida*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2021.

MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Tradução Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: EDIPRO, 2015.

MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, guerra e fascismo*. Tradução Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: UNESP, 1999.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Organização e introdução Osvaldo Coggiola; tradução Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. 2ª edição. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le philosophe et son ombre*. In: *Éloge de la philosophie – et autres essais*. Paris: Gallimard, 1953.

NAIFEH, Steven; SMITH, Gregory White. *Van Gogh: a vida*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo: ensaio de crítica do cristianismo*. Tradução Antônio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. Tradução Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

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

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

PAREDES, José Cristo R. García. *Mariologia: síntese bíblica, histórica e sistemática*. Tradução José Joaquim Sobral. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2011.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

PLATÃO. *Diálogos V: O banquete; Mênon (ou da virtude); Timeu; Crítias*. Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução, introdução e notas Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou, Da educação*. Tradução, introdução e notas Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A origem da desigualdade entre os homens*. Tradução Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017b.

SHELLEY, Mary. *Frankenstein: ou o Prometeu moderno*. Tradução Rafaela Caetano. São Paulo: Excelsior, 2019.

SLIOGERIS, Arvydas. *The thing and art: two essays on the ontotopy of the work of art*. Translated from lithuanian by Robertas Beinartas. Amsterdam-New York, NY, 2009.

UEXKÜLL, Jakob Von. *Mondes animaux et monde humain; suivi de théorie de la signification*. Paris: Éditions Denöel, 1965.

VERNANT, Jean-Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, Edusp, 1973.

VOLTAIRE. *Micrômegas: uma história filosófica*. Tradução Maria Valéria Rezende; ilustrações Diogo Droschi. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

WISNIK, José Miguel. *Maquinação do mundo: Drummond e a mineração*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

WOLFF, Francis. *Três utopias contemporâneas*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Arte 36, 39, 46, 74, 84, 94, 114, 148, 166, 172, 174, 175, 176, 178, 182, 202, 203, 223

C

Ciência 31, 36, 48, 59, 60, 70, 71, 76, 82, 83, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 105, 109, 110, 114, 118, 123, 132, 142, 146, 147, 157, 165, 196, 201, 224

Científica 13, 17, 36, 44, 50, 59, 71, 80, 88, 89, 92, 93, 94, 97, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 112, 119, 125, 131, 147, 165

Civilização 12, 13, 16, 19, 30, 32, 33, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 59, 64, 65, 68, 73, 74, 80, 81, 85, 88, 94, 108, 109, 113, 119, 124, 126, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 140, 143, 147, 172, 175, 194, 200, 204, 206, 207, 209, 215, 218, 219, 223, 224

Cosmo 42, 45, 46, 47, 52, 53, 57, 58, 81, 88, 94, 104, 106, 107, 109, 110, 113, 114, 115, 142, 150, 156, 158, 160, 161, 163, 164, 166, 172, 176, 188, 189, 190, 192, 195, 200

Criação 4, 14, 22, 26, 32, 45, 50, 52, 53, 59, 60, 63, 66, 83, 94, 97, 138, 141, 148, 149, 151, 152, 156, 174, 180, 189, 192, 193, 194, 196, 223

E

Espírito 17, 38, 45, 46, 47, 59, 60, 62, 63, 82, 135, 147, 166, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 204, 212, 219, 222, 223

Essência 12, 13, 14, 17, 38, 70, 72, 73, 74, 76, 91, 95, 120, 172, 178, 179, 181, 182, 184, 185, 192, 222

F

Futuro 13, 19, 32, 33, 37, 38, 42, 44, 175, 178, 195, 201, 205, 206, 207, 208, 210, 212, 215, 219

H

História 23, 50, 56, 58, 64, 88, 89, 92, 107, 109, 113, 118, 119, 129, 131, 132, 133, 141, 164, 178, 205, 206, 207, 208, 210, 218, 219, 222, 225

Homem 12, 13, 14, 15, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 71, 72, 73, 76, 81, 88, 89, 91, 94, 96, 98, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 120, 122,

123, 127, 130, 131, 132, 136, 147, 148, 156, 157, 158, 165, 168, 172, 174, 175, 176, 178, 181, 182, 184, 188, 193, 196, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 213, 218, 219, 222, 224

Humana 12, 13, 14, 15, 23, 24, 26, 30, 31, 32, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 48, 49, 51, 52, 53, 56, 57, 60, 61, 63, 64, 65, 68, 75, 80, 81, 82, 85, 92, 93, 94, 97, 104, 105, 106, 110, 111, 120, 124, 125, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 138, 142, 143, 157, 158, 167, 168, 195, 197, 201, 202, 204, 207, 208, 218, 219, 221

Humanidade 12, 13, 14, 15, 22, 25, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 80, 81, 84, 90, 92, 104, 107, 110, 112, 113, 114, 119, 120, 123, 124, 125, 131, 134, 135, 136, 156, 158, 172, 174, 175, 178, 182, 195, 196, 197, 200, 202, 205, 206, 207, 210, 213, 218

I

Inteligência 14, 38, 41, 43, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 62, 65, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 88, 100, 101, 106, 151, 153, 194, 208

M

Morte 31, 32, 37, 38, 39, 42, 43, 53, 55, 59, 63, 65, 66, 71, 73, 74, 110, 122, 130, 135, 140, 143, 158, 162, 165, 166, 173, 174, 193, 203, 212, 219

N

Natureza 14, 15, 23, 24, 30, 31, 38, 48, 52, 55, 57, 59, 61, 65, 71, 72, 75, 80, 84, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 100, 102, 105, 106, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 118, 120, 122, 128, 131, 134, 138, 141, 143, 146, 147, 148, 149, 152, 156, 158, 169, 172, 173, 180, 184, 188, 189, 192, 194, 195, 200, 201, 202, 204, 208, 218, 222

P

Poder 13, 30, 44, 52, 58, 59, 72, 75, 76, 92, 93, 94, 105, 107, 109, 125, 127, 134, 136, 146, 147, 149, 150, 162, 172, 182, 184, 188, 193, 194, 201, 202, 204, 205, 219, 223

Poesia 26, 27, 60, 61, 70, 73, 74, 75, 76, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 101, 102, 118, 126, 127, 138, 139, 140, 142, 147, 148, 150, 160, 161, 164, 168, 169, 172, 173, 178, 182, 223

Poética 26, 60, 61, 73, 74, 75, 76, 80, 84, 102, 118,
126, 139, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 160,
161, 168, 169, 172, 173, 175, 178, 179, 181,
182, 193, 218, 221

Prática 40, 56, 71, 75, 76, 85, 88, 89, 94, 95, 101,
114, 122, 127, 131, 194, 195, 208, 212, 213,
214, 215, 216, 218, 219, 223

Progresso 16, 30, 44, 49, 56, 64, 89, 91, 94, 96, 97,
112, 114, 115, 125, 126, 128, 131, 134, 136,
138, 140, 194, 207, 218

Prometeica 12, 13, 17, 32, 36, 37, 39, 42, 44, 46,
48, 49, 52, 55, 56, 60, 68, 70, 106, 108, 109,
112, 113, 119, 120, 123, 126, 127, 130, 131,
134, 136, 137, 142, 146, 147, 175, 194, 195,
201, 203, 204, 206, 208, 212, 218, 219

Prometeu 119, 201

R

Racionalidade 15, 16, 17, 44, 49, 50, 114, 119,
120, 124, 126, 127, 128, 129, 130

S

Sagrado 54, 56, 59, 89, 106, 107, 109, 110, 123,
195, 200, 202, 204, 222

T

Técnica 12, 13, 14, 17, 18, 31, 37, 47, 48, 49, 50,
52, 53, 54, 55, 56, 59, 61, 62, 64, 65, 98, 107,
114, 120, 125, 133, 146, 157, 172, 176, 178,
179, 180, 181, 184, 185, 188, 189, 195, 196,
202, 204, 206, 207, 208, 209, 221, 222, 223,
224

Terra 13, 45, 46, 47, 52, 62, 64, 65, 68, 99, 108,
109, 112, 113, 114, 115, 120, 121, 122, 123,
124, 126, 127, 128, 140, 142, 156, 157, 164,
166, 169, 172, 173, 175, 176, 178, 180, 182,
194, 197, 200, 201, 203, 205, 210, 212, 220,
221, 223

U

Universo 30, 46, 81, 97, 100, 104, 105, 107, 111,
125, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 158,
161, 162, 166, 168, 169, 190, 194, 225

V

Vida 13, 14, 16, 22, 31, 32, 36, 38, 39, 40, 41, 42,
47, 49, 50, 53, 54, 56, 59, 60, 62, 64, 65, 71,
72, 80, 83, 88, 100, 101, 104, 105, 106, 107,
109, 110, 113, 114, 119, 120, 125, 128, 130,
134, 138, 139, 142, 150, 152, 156, 158, 162,
164, 165, 166, 168, 172, 174, 175, 184, 185,
189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 202, 203,
212, 213, 214, 215, 216, 219, 224

SOBRE O AUTOR

Harley Juliano Mantovani

Neste breve currículo, informamos que o autor possui doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás, obtido mediante uma defesa pública de tese no ano de 2017. Atualmente, ele é professor de filosofia do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG), no Departamento de Formação Geral do *Campus* da cidade de Leopoldina, onde ele ministra aulas no ensino técnico de nível médio (EPTNM) e no ensino superior.

Crítica da razão prometeica

O impulso pós-civilizatório da civilização



RFB Editora
Home Page: www.rfbeditora.com
Email: adm@rfbeditora.com
WhatsApp: 91 98885-7730
CNPJ: 39.242.488/0001-07
R. dos Mundurucus, 3100, 66040-033, Belém-PA



9 786558 891727 >

