

ROBSON COSTA CORDEIRO (ORG.)

KIERKEGAARD, NIETZSCHE *e* HEIDEGGER

O PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO
E A CRÍTICA À METAFÍSICA



Com textos de
ERNILDO STEIN e GILVAN FOGEL

O que se pretende, com essa obra, é fomentar o exercício dessa atividade de *estudo*, desse ater-se e pôr-se no caminho do pensamento que já se pôs no nosso caminho. Os textos aqui apresentados, portanto, pretendem apenas introduzir os caminhantes, que são os próprios autores e também os leitores, na caminhada do pensar, nos caminhos de floresta (*Holzwege*) que, conforme dizia Heidegger, são caminhos que, na maior parte das vezes, acabam se perdendo no ainda não-trilhado. Mas é só na errância que esses caminhos conduzem que o homem pode escapar do erro de seguir o já trilhado, e assim propriamente se encontrar, ou seja, pensar. Zaratustra, no discurso da *virtude dadivosa*, já alertava os seus discípulos para essa necessidade: “Ainda não vos havíeis procurado a vós mesmos: então, me achastes. Assim falam todos os crentes; por isso, valem tão pouco todas as crenças. Agora, eu vos mando perder-vos e achar-vos a vós mesmo...”



 **editora fi**
www.editorafi.org

**KIERKEGAARD,
NIETZSCHE *e*
HEIDEGGER**



Série Filosofia & Interdisciplinaridade

- Agnaldo Cuoco Portugal, UNB, Brasil
- Alexandre Franco Sá, Universidade de Coimbra, Portugal
- Christian Iber, Alemanha
- Claudio Goncalves de Almeida, PUCRS, Brasil
- Cleide Calgaro, UCS, Brasil
- Danilo Marcondes Souza Filho, PUCRJ, Brasil
- Danilo Vaz C. R. M. Costa, UNICAP/PE, Brasil
- Delamar José Volpato Dutra, UFSC, Brasil
- Draiton Gonzaga de Souza, PUCRS, Brasil
- Eduardo Luft, PUCRS, Brasil
- Ernildo Jacob Stein, PUCRS, Brasil
- Felipe de Matos Muller, PUCRS, Brasil
- Jean-François Kervégan, Université Paris I, França
- João F. Hobuss, UFPEL, Brasil
- José Pinheiro Pertille, UFRGS, Brasil
- Karl Heinz Efken, UNICAP/PE, Brasil
- Konrad Utz, UFC, Brasil
- Lauro Valentim Stoll Nardi, UFRGS, Brasil
- Marcia Andrea Bühring, PUCRS, Brasil
- Michael Quante, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- Migule Giusti, PUC Lima, Peru
- Norman Roland Madarasz, PUCRS, Brasil
- Nythamar H. F. de Oliveira Jr., PUCRS, Brasil
- Reynner Franco, Universidade de Salamanca, Espanha
- Ricardo Timm de Souza, PUCRS, Brasil
- Robert Brandom, University of Pittsburgh, EUA
- Roberto Hofmeister Pich, PUCRS, Brasil
- Tarcílio Ciotta, UNIOESTE, Brasil
- Thadeu Weber, PUCRS, Brasil

KIERKEGAARD, NIETZSCHE e HEIDEGGER:

***O Pensamento
Contemporâneo e a
Crítica à Metafísica***

Robson Costa Cordeiro
(Orgs.)

φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

Arte de capa: Victoria Siemer

A regra ortográfica usada foi prerrogativa de cada autor.



Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos da Creative
Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 59

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CORDEIRO, Robson Costa (Org.).

Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger: O Pensamento Contemporâneo e a Crítica à Metafísica. [recurso eletrônico] / Robson Costa Cordeiro (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

334 p.

ISBN - 978-85-5696-064-1

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Kierkegaard. 2. Nietzsche. 3. Heidegger. 4. Metafísica. 5. Hermenêutica.

I. Título. II. Série

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia

100

Sumário

APRESENTAÇÃO	9
NIETZSCHE E A RETÓRICA: SOBRE A APODITICIDADE DO DISCURSO ANDRÉ FELIPE GONÇALVES CORREIA	13
PENSAMENTO E VONTADE COMO VONTADE DE PODER NA FILOSOFIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE Breno Dutra Serafim Soares	40
NIILISMO E TÉCNICA EM HEIDEGGER Bruno Ricardo A. Malvino	72
A INTRÍNSECA RELAÇÃO ENTRE O AMOR FATI E A ARTE ÉLLIDA JUSSARA SILVA SANTOS	87
NOTAS SOBRE HERMENÊUTICA EM HEIDEGGER E GADAMER: DOIS SENTIDOS DIFERENTES ERNILDO STEIN	105
MARTIN HEIDEGGER LENDO FREDERICO NIETZSCHE GILVAN FOGEL	127
A ESCRITA-GRITO DO LOUCO: APROXIMAÇÕES E RESSONÂNCIAS DA FILOSOFIA DE NIETZSCHE NA ESCRITA-VIDA DE ARTAUD Ikaro Max Batista de Araújo	162
DA VONTADE DE PODER ENQUANTO ARTE NO PENSAMENTO DE FRIEDRICH NIETZSCHE JOSEPH ANDERSON PONTE CAVALCANTE LEITE	187

O PROBLEMA DA SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA NA CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DE HEIDEGGER	
LUISMAR CARDOSO DE QUEIROZ	202
O SUJEITO, A VERDADE E A CRÍTICA AO PENSAMENTO MODERNO	
MÁRCIO JOSÉ SILVA LIMA	230
CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE EXISTÊNCIA EM S. A. KIERKEGAARD	
RAMON BOLÍVAR C. GERMANO	245
NOBRE E ESCRAVO NA PERSPECTIVA DA VONTADE DE PODER: NIETZSCHE E A INTERPRETAÇÃO DO HOMEM A PARTIR DA NOÇÃO DE VALOR	
RAY RENAN SILVA SANTOS	273
HEIDEGGER E O CONCEITO DE ΦΥΣΙΣ NO FRAGMENTO 16 DE HERÁCLITO	
ROBSON COSTA CORDEIRO	292
COSMOLOGIA DA VONTADE DE PODER: DO PROJETO FILOSÓFICO À FORMULAÇÃO DE UMA CONCEPÇÃO DE VIDA	
THIAGO GOMES DA SILVA NUNES	307

Apresentação

Os textos que compõem o presente *Caderno de Estudos de Fenomenologia e Hermenêutica: Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger: O Pensamento Contemporâneo e a Crítica à Metafísica*, são oriundos tanto do trabalho que vem sendo desenvolvido, sob a minha coordenação, pelo *Grupo de Pesquisa Corpo e Fenomenologia*, junto aos alunos de Graduação e Pós-Graduação do curso de Filosofia da UFPB, como também da parceria com o *Grupo de Pesquisa Filosofia e Hermenêutica*, coordenado pelo Prof. Dr. Miguel Antonio do Nascimento. Com o intuito de divulgar a produção e promover o intercâmbio, resolvemos publicar alguns textos oriundos dos estudos que vem sendo realizados pelos discentes e pesquisadores dos respectivos *Grupos de Pesquisa*. Recebemos ainda como colaboração textos de dois dos principais estudiosos de Heidegger e Nietzsche no Brasil: O do Prof. Ernildo Stein, intitulado *Notas sobre Hermenêutica em Heidegger e Gadamer: dois sentidos diferentes* e o do Prof. Gilvan Fogel, intitulado *Martin Heidegger lendo Frederico Nietzsche*. Agradecemos imensamente a inestimável colaboração dos dois professores e esperamos, no futuro, publicar outros números desse Caderno.

Queremos desenvolver essa breve apresentação falando um pouco acerca do sentido da palavra *estudo*. Esperamos assim justificar de algum modo o motivo do uso da expressão *Caderno de Estudos* e não *Caderno de Pesquisas*, muito embora, na verdade, se trate aqui da apresentação dos trabalhos dos *Grupos de Pesquisa*. Etimologicamente a palavra estudo deriva do latim *studium*, que significa empenho, esforço, dedicação, no sentido de comprometer-se com um trabalho, com uma tarefa. No estudo, portanto, encontra-se o engajamento, a aplicação, o cuidado necessário para se buscar e ir ao encalço daquilo que se procura. Mas o que se procura só surge, cresce e se

consume no procurar. O procurado, desse modo, não é o que está previamente delineado e antecipado e que pode vir a ser alcançado a partir de uma metodologia, de um conjunto de regras previamente determinadas, como acontece na pesquisa.

O estudo, como trabalho constitutivo da existência humana, fomenta no homem a conquista de sua liberdade e a determinação de um modo muito próprio de ser e de interpretar o real. Para os gregos esse tipo de trabalho se denominava *σχολή*, de onde deriva a nossa palavra escola¹. A palavra *σχολή*, contudo, que hoje tem o sentido de ócio, não significa, em seu sentido originário, descanso e ociosidade. Significa, antes, ater-se, engajar-se na determinação criadora de sua própria identidade, na construção de um caminho próprio de pensar. É esse o sentido que está presente na famosa sentença de Aristóteles, que caracteriza o homem como *τὸ ζῶον λόγον ἔχον*, ou seja, como “o animal que possui *logos*”. O verbo grego *ἔχω*, de onde deriva *σχολή*, significa propriamente ater-se. O que a sentença procura dizer, portanto, é que o homem é o animal que se atém ao *logos* e que, nesse ater-se, é propriamente homem.

O que se pretende, com esse *Caderno de Estudos*, é fomentar o exercício dessa atividade, desse ater-se e pôr-se no caminho do pensamento que já se pôs no nosso caminho. Os textos aqui apresentados, portanto, pretendem apenas introduzir os caminhantes, que são os próprios autores e também os leitores, na caminhada do pensar, nos caminhos de floresta (*Holzwege*) que, conforme dizia Heidegger, são caminhos que, na maior parte das vezes, acabam se perdendo no ainda não-trilhado. Mas é só na errância que esses caminhos conduzem que o homem pode escapar do erro de seguir o já trilhado, e assim

¹ Cf mostra o Frei Hermógenes Harada em seu livro *De Estudo, Anotações Obsoletas*, p 12 e segs.

propriamente se encontrar, ou seja, pensar. Zaratustra, no discurso *da virtude dadivosa*, já alertava os seus discípulos para essa necessidade: “Ainda não vos havíeis procurado a vós mesmos: então, me achastes. Assim falam todos os crentes; por isso, valem tão pouco todas as crenças. Agora, eu vos mando perder-vos e achar-vos a vós mesmo...”

Quando nos referimos ao estudo estamos aqui procurando entendê-lo como empenho, amor, que o grego entendia como *φιλία*. A filosofia, como amor ao saber, tem no procurado, o saber, não algo exterior, como um objeto erudito de estudo; antes, tem no procurado o que promove a própria busca. O que importa, portanto, não é o movimento em direção ao pensamento como um lançar-se a um objeto externo, mas, sobretudo, aquilo que diz Kierkegaard em seu elogio do amor: O voltar-se para si, para o interior, como consciência de nosso estado sob o pensamento, ou seja, o saber “do que se passa em si nesse exercício de pensamento.”

Isto, contudo, não aponta para a interioridade da consciência, pois o saber “do que se passa em si no exercício do pensamento” é o dar-se conta da presença de um Todo Poderoso colaborador sem o qual o homem não seria capaz de absolutamente nada. Esse dar-se conta só pode ocorrer através de um exercício, que mostra que no momento em que somos capazes de tudo, ou seja, da suprema atividade, que é o pensar, acontece a revelação de que na verdade não somos capazes de nada. Essa compreensão é a mais difícil, pois no momento em que somos capazes de pensamento não nos vemos como instrumentos do pensar, mas como o sujeito, que pode tudo, inclusive determiná-lo e dominá-lo.

Saber que não se é capaz de nada é o supremo saber, pois significa saber que só podemos “ser” e também pensar o que somos, porque somos o lugar e a hora do acontecimento do Ser. Significa, portanto, que não somos capazes de nada sem o Ser, ou seja, que somos à medida

que fazemos, mas, por outro lado, que fazemos à medida que somos, à medida que estamos na possibilidade para esse fazer. Mas para poder assim pensar precisamos despertar para esse pensamento. No entanto, somos nós, ao mesmo tempo, que o despertamos, esse verme dorminhoco que dorme em nosso leito. E nisso se encontra o paradoxo de ser e pensar.

O estudo, portanto, como empenho, esforço, *φιλία*, amor pelo saber, é a atividade mais extenuante e a mais difícil porque nos leva à confrontação com esse paradoxo, e é através do seu exercício que o homem pode se dar conta de que só pode pensar propriamente, conforme diz Kierkegaard, “se aprender a *despertar* confiadamente para os pensamentos.” Os textos aqui apresentados são esforços na caminhada deste despertar e ser despertado.

João Pessoa, 27 de Agosto de 2015.

Robson Costa Cordeiro

Nietzsche e a Retórica: Sobre a apoditicidade do discurso

André Felipe Gonçalves Correia¹

1. Introdução

O trabalho em questão tem por empenho interpretar a compreensão de Nietzsche em torno da retórica. A obra mediante a qual a pesquisa se desdobra corresponde a uma compilação de textos, escritos no período em que Nietzsche exercia a docência na universidade de Basileia, intitulada *Da Retórica*.

Em uma passagem do primeiro texto da compilação, Nietzsche configura a retórica como a força (“Kraft”) que suscita um sentido possível e faz valer mediante a persuasão uma vivência. Enquanto tal força, a retórica expressa uma espécie de plasticidade (“Plastizität”) no movimento interpretativo do real, comportando a possibilidade de convencimento mesmo por falsas vias. Contudo, o que propriamente não seria falseabilidade? Seria possível ao desvelamento discursivo o pleno descortinar do véu? Caberia à linguagem a força de acesso a epílogos teleológicos? Estas indagações suscitam o problema concernente à apoditicidade do discurso. Supondo um inevitável malogro na obtenção de sustentáculos metafísicos por parte da linguagem, perderia ela o seu vigor? Ou seria justamente dessa limitação que poderia emergir toda autenticidade do viver? Para que possamos adentrar no âmago dessas questões urge-nos uma meditação em torno da linguagem.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: felgorreia@hotmail.com

Três novas indagações se fazem necessárias: o que faz a linguagem? Quem faz a linguagem? O que é a linguagem? Sucintamente responderíamos à primeira dizendo que sua atividade (“arte”) própria é “interpretar” afetos (“Affekten”), a resposta à segunda recairia no homem à medida que é tomado e estimulado por essas afecções, e à terceira que é a retórica. Exige-se aqui, por certo, o desdobramento dessas asserções. Todavia, seria esta a postura de Nietzsche ao referir-se à retórica: “essa força é ao mesmo tempo a essência da linguagem: esta reporta-se tão pouco como a retórica ao verdadeiro, à essência das coisas; não quer instruir (“belehren”), mas transmitir a outrem (“auf Andere übertragen”) uma emoção e uma apreensão subjectivas” (NIETZSCHE, 1995, p. 46). Se não há linguagem que não seja retórica, então cabe à retórica todo o poder do discurso filosófico e, por conseguinte, toda a verdade filosófica. Este percurso reflexivo desemboca, portanto, na relação entre retórica e verdade.

Ao situar a retórica como o seio de onde brota a linguagem, Nietzsche se nos apresenta como o precursor da virada retórica e hermenêutica. O poder deste pensar faz oscilar todo anseio por discursos apodícticos de cunho metafísico, preludiando o desenvolvimento da crítica à metafísica que se desdobrou no século XX. Crítica esta que se debruçou sobre a problemática da linguagem como o precípua lugar (“topos”) mediante o qual poder-se-ia situar e configurar significações (ou interpretações) ao mundo.

É manifesta a influência que o pensamento nietzschiano exerceu sobre as meditações de Heidegger e Wittgenstein em torno da linguagem, principalmente no segundo período de ambos os pensadores. A esses, referências concernentes ao problema da linguagem são comumente suscitadas, todavia, sem a saliência do estrito vínculo que tal problema tem para com a retórica. É com esta aproximação essencial que a obra de Nietzsche

aparece-nos, outrossim, como o movimento de “avant-garde” de pensadores da viragem retórica como Toulmin e Perelman.

Podemos averiguar reflexões de cunho aforismático em torno da linguagem em várias obras do chamado “Nietzsche da maturidade”; nelas já se expressam um pensador ancorado no abismo (“Abgrund”) de sua autêntica filosofia, tal como se encontra nesta passagem de *A Gaia Ciência*:

Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa muito mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são. A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – ...mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência! Que tolo acharia que basta apontar essa origem e esse nebuloso manto de ilusão para *destruir* o mundo tido por essencial, a chamada ‘*realidade*’ (“Wirklichkeit”)? Somente enquanto criadores podemos destruir! (NIETZSCHE, 2012a, §58, p. 90-1).

A proposta deste breve estudo é resgatar a fonte literária-filosófica de onde partiu essa reflexão da maturidade. Nós a encontraremos em uma série de textos de um jovem professor de filologia em Basileia, escritos na segunda metade do século XIX.

2. História da Retórica e Retórica da História

Apesar das múltiplas colocações filosóficas e filológicas espalhadas por toda a compilação, uma exclamação em particular atrai a nossa atenção: “A retórica é republicana!”. O que isto quer dizer? Em última instância, ela está a nos apontar uma exigência de reflexão para com a história (“Geschichte”)². Não no sentido de historiografia, mas sim de eclosão cultivadora. A história de um povo está intimamente vinculada às múltiplas formas de cultivo (“Züchtung”) que nela adquirem corpo, vivência. Ao identificar retórica e república, Nietzsche está em verdade fazendo referência à cultura que fez valer a ambas: a Antiguidade grega³.

² O termo “Geschichte” é derivado do termo “Geschehnis” (acontecimento), vinculando-se também ao verbo “geschehen” (acontecer), de sorte que o seu sentido originário estaria mais vinculado à noção de “acontecimento histórico” e não à de “ciência histórica” (“Historie”).

³ Essa colocação se faz valer à medida que consideramos não a totalidade das cidades-estados da Hélade, mas sim aquela que representou na época (séc. V a.C.) e representa para toda a posteridade o apogeu e centralidade cultural dos helenos, a saber, a cidade de Atenas. Ao contrário do que se imagina, a adoção dos ideais democráticos (ou republicanos) não vigorou na maior parte da Hélade, sendo Atenas um caso muito peculiar. Apenas inserida em uma política que dignificasse a força do individual (e todos os múltiplos recursos mediante os quais este poderia expressar-se) é que a retórica poderia ganhar prestígio e difusão. Sexto Empírico, em *Contra os retóricos*, nos fornece um testemunho da hostilidade para com a retórica em outras localidades do mundo grego, sendo-lhe a principal opositora a cidade de Esparta: “Mas, no entanto, todos os homens, em todos os lugares, caçaram a Retórica por ser muito hostil, tal como, por exemplo, o legislador cretense, que proibiu aqueles que se orgulhavam de sua oratória de se estabelecerem em sua ilha, e também o espartano Licurgo, que, tornando-se um admirador de Tales de Creta, introduziu a mesma lei entre os espartanos. E, por isso, muitos anos depois, os éforos puniram um jovem que estudara Retórica no estrangeiro quando do seu retorno, alegando como causa da sua condenação que ele

Apenas em um contexto histórico adequado eclodiria o acolhimento da força retórica. Força esta que mediante a persuasão discursiva instaura a simultaneidade do viver e do falar. O nomear traz à presença o nomeado, faz vigorar um sentido vívido. Tal como consta em Hesíodo, ao ser tomado por receio quanto a pronuncia de bestas mitológicas: “Outros ainda da Terra e do Céu nasceram, três filhos enormes, violentos, não nomeáveis. Coto, Briareu e Giges, assombrosos filhos” (HESÍODO, 2011, v.47-9, p.111). O canto (a linguagem mítica) inspirado pelas musas “desvela” mundos, nos quais o viver apreende e encarna modos de manifestações de si próprio.

Toda a educação retórica (nascida da oralidade) que se estendeu na Antiguidade helênica expressa o valor atribuído à palavra, aquilo que Nietzsche chama de “Poder-discorrer”: “A pretensão mais ilimitada de tudo poder, como oradores ou como estilistas, atravessa toda a Antiguidade, de uma maneira para nós incompreensível” (NIETZSCHE, 1995, p.80). Segue-se, pois, que a vigência do poder mediante a persuasão exige uma abertura histórica, assim como para que haja desenvolvimento do mesmo, uma educação retórica. Embora o liame entre retórica e república refira-se em última instância à antiga Atenas, a gênese da aceitação mediante a palavra remonta a algo mais originário, que fora esquecido no decurso histórico do homem ocidental. O desenvolvimento da retórica pode ser visto, em todo caso, como consequência

praticara um artificioso modo de falar para deixar Esparta confusa. E os próprios espartanos continuaram a detestar a Retórica e a empregar o discurso que é simples e curto” (EMPÍRICO, 2013, p. 11-13). O apreço e empenho para com os quesitos bélicos afastaram Esparta (e várias outras) do desdobramento intelectual e artístico desenvolvidos em Atenas, de modo que não surpreende a ascensão dos sofistas, poetas e filósofos nesta última. Em Atenas, o âmbito discursivo adquire variadas dimensões, e isso devido à sua situação histórico-política que cresce em simultaneidade com as ramificações discursivas (retóricas).

de um trabalho de cultivo da fala, da persuasão pela palavra, sob a fórmula do “mythos”.

Esta fórmula por si já é vigência retórica, pois nela se dá uma criação persuasiva. Uma cultura homogênea expressa tão só o resultado comum de um convencimento, um auditório similiforme; emerge, em todo caso, como uma interpretação de mundo que vinga. No homem que vive/sente o mito, tal como vimos em Hesíodo, não se entrevê a obsessão por uma verdade histórica (historiográfica), pois a verdade mítica não permanece verdade quando se lhe retira o “véu” da persuasão. Persuasão aqui denota a vivência que se disponibiliza nas imagens míticas, isto é, na interpretação de mundo que “co-move” na emergência histórica. Essa história não diz um esgotamento unilateral em detrimento de outros pontos óticos, mas sim a dinâmica produtiva (“poiésis”) do acontecer, que está sempre em uma perspectiva contextual. Uma verdade “em si” soaria despropositada à vivência mítica. Escreve Nietzsche: “a retórica surge num povo que vive ainda em imagens míticas e que ainda não conhece a necessidade incondicionada da confiança na história; prefere ser persuadido a ser ensinado...” (NIETZSCHE, 1995, p.27).

A cultura mítica dos gregos adquire ramificações nomeadamente retóricas primeiramente no âmbito da argumentação jurídica; outras possibilidades no que tange à expressão da força persuasiva se desdobram neste período da “pólis”. A partir daí, a formação do homem grego (“paideia”) cresce simultaneamente à sua educação retórica. A articulação do discurso adquire novos patamares com a efervescência política que se desdobra após e durante a época de Péricles (séc. V a.C.), inclua-se aí as tragédias e os sofistas. A abertura histórica que se entreabre na “ágora” fomenta a possibilidade de enaltecimento também do indivíduo (prerrogativa adquirida mediante a devida educação retórica), algo que não retira necessariamente a

homogeneidade do cultivo grego, pois “a devoção à oratória é o elemento mais tenaz da cultura grega, e persiste através de todo o declínio desta” (NIETZSCHE, 1995, p.79).

Para Nietzsche, o prólogo deste declínio se dá mediante a ascensão do socratismo. À definição da retórica como “peithos epistémē” (ciência da persuasão), atribuída aos sofistas Górgias e Isócrates, escreve Nietzsche que “Platão vota-lhe um ódio imenso” (NIETZSCHE, 1995, p.31) – nas palavras do próprio Platão (Sócrates): “o que chamo de retórica constitui parte de uma certa atividade que nada tem de nobre” (PLATÃO, 2007, 463a, p.66). Nietzsche está a falar da hierarquia instaurada por Platão entre o “*rhetorikós*” (retórico) e o “*didaktikós*” (dialético). A “*didática*” deste último visa à instrução que o homem mítico dispensa, pois para a dialética platônica a preocupação não é o verossímil (opinativo/interpretativo) que vigia no mito ou na argumentação, mas sim a verdade⁴. A “*dóxa*” que expressa toda discursividade retórica visa à adesão de um auditório contextualizado, ao passo que a

⁴ Na *República*, Platão distingue dois tipos de discurso: “há duas espécies de literatura, uma verdadeira e outra falsa!” (PLATÃO, 2010, 376e, p.86). Este último corresponde ao mito. No *Górgias* é possível evidenciar um paralelo entre “falsidade mítica” e retórica, na passagem em que esta é definida como uma habilidade “para produzir uma certa satisfação e prazer” (PLATÃO, 2007, 462c, p.65), sem vínculo necessário para com o verdadeiro. Em *Fedro*, exclama Sócrates: “se encontro alguém que se me afigura com a aptidão de dirigir a vista para a unidade e a multiplicidade naturais, sigo-lhe o rasto como se um deus ele fosse. Quem for capaz de semelhante coisa – só Deus sabe se estou ou não com a razão – mas até o presente dou-lhe o nome de dialético” (PLATÃO, 2011, 266c, p.159); de modo inverso, os retóricos “dizem que não há necessidade de levar a coisa tão a sério nem de ir pegar o assunto de muito longe e com tantos rodeios... para ser bom orador não há necessidade, em absoluto, de participar da verdade... ao estudo da verossimilhança é que precisa aplicar-se quem se propõe falar de acordo com as regras do bem dizer” (272e-273a, p.177). Temos de um lado a apreensão do verdadeiro e de outro a persuasão pelo verossímil.

supressão deste procedimento argumentativo intenta apoderar-se de princípios inequívocos. A forma do discurso mítico-argumentativo perde em prestígio, pois não visa à instrução (do verdadeiro), mas sim a “sedução persuasiva”. Nietzsche expressa a “perspectiva” da dialética na seguinte formulação:

Os mitos dependem da *pagkátê paidía* (divertimento nobre): as composições retóricas, tal como as composições escritas, só são fabricadas para agradar. A verdade não se expressa nem na forma escrita nem na forma retórica. Emprega-se o mito quando a brevidade do tempo impede um ensino científico. Invocar testemunhas é um procedimento (*kunstgriff*) retórico⁵ (NIETZSCHE, 1995, p.32).

Também Aristóteles é posto como um viés daquele socratismo, mantendo a mesma tendência no referencial à verdade. A retórica é tida como “*dýnamis*” (potência, força, capacidade) que estrutura a persuasão segundo o conveniente, cabendo-lhe “o universal em cada caso”, definição esta que exige uma adaptação ao auditório. Segue-se disto a impossibilidade de um discurso retórico universal, pois todo parâmetro de universalidade retórica se disponibiliza em perspectiva, “acidentalmente”. A força de tal discurso apresenta-se em seu limiar como uma “*endoxa*”⁶ (opinião de aceitação geral), isentando-se, por conseguinte, de um rigor demonstrativo, apodítico

⁵ Completa Nietzsche dizendo que “os mitos platônicos são introduzidos por um apelo a testemunhas” (NIETZSCHE, 1995, p.36), apoiados, contudo, em uma cultura filosófica (dialética).

⁶ Em *Tópicos* (livro I), Aristóteles configura o raciocínio dialético (“*dialektikos syllogismos*”), diferentemente de Platão, sem um rigor epistêmico: “O silogismo dialético é aquele no qual se raciocina a partir de opiniões de aceitação geral” (ARISTÓTELES, 2010, p.348). Estabelecendo, assim, um vínculo entre “*dialektiké*” e “*endoxa*”.

(“apódeixis”). Cabe à “epistème” (a ciência/filosofia enquanto conhecimento do universal) pensar a verdade. Escreve Nietzsche: “Aristóteles diz que uma coisa se trata filosoficamente em função da verdade, dialeticamente em função da aparência ou do sucesso, da opinião, da *dóxa* dos outros. Poder-se-ia dizer o mesmo da retórica” (NIETZSCHE, 1995, p.35). Ao rebaixar a “*dialektiké*”, põe Aristóteles em seu lugar a “epistème”, mantendo a mesma hierarquia para com a retórica.

No período das escolas helenísticas arrefece a exigência por filosofias “katapháticas” de cunho teorético. Com a ascensão do império alexandrino, são erigidas escolas filosóficas voltadas à dimensão “prática” do pensar, resgatando um viés socrático menos vinculado e mais crítico à filosofia especulativa (enquadra-se aqui o empenho pela “*ataraxía*” assim como pela “*epoché*” dos céticos). Esse período se estende até a época do limiar da república romana, na qual a asserção “a retórica é republicana!” atinge o seu apogeu com Cícero. Com os romanos a retórica é resgatada em seu vínculo político e ornamentada positivamente na dimensão do “*eu légein*” (bem dizer), trazendo uma exigência precípua para com a “forma” do discurso – de modo que o “bem pensar” só poderia disponibilizar-se no “bem dizer”⁷. Não há aqui cisão entre o filósofo e o orador. Diz Nietzsche que Cícero “nunca concebeu a oposição entre o verdadeiro filósofo e o orador” (NIETZSCHE, 1995, p.38). Isto pode ser evidenciado em suas reflexões sobre a velhice: “É antes para o orador que eu temeria os inconvenientes da velhice” (CÍCERO, 2002, p.26). Os cuidados devotados a esta são

⁷ A “forma” não é apenas um instrumento insuficiente do “conteúdo”, ao contrário, o vigor deste se dá enquanto preocupação formal (o “gosto pela forma”): “Aquele que acha a linguagem interessante em si é diferente daquele que nela apenas reconhece o meio (“*Medium*”) de pensamentos interessantes” (NIETZSCHE, 1995, p.89).

antes realizados tendo em vista a saúde retórica do orador. Ao passo que o acontecer deste último unicamente vem à tona como e enquanto exposição histórica.

As reflexões concernentes à história, neste período inicial da obra nietzschiana, tomam como referencial alguns apontamentos do pensamento hegeliano (ora criticando-os ora os acolhendo)⁸. Assim como em Hegel é possível estabelecer um paralelo entre “História da Filosofia” e “Filosofia da História”⁹, parece-nos possível traçar aqui uma mútua configuração entre “História da Retórica” e “Retórica da História”. A retórica se constitui nos trilhos da dinâmica histórica, e a história enquanto percurso que cultiva compreensões diz um procedimento retórico: “a redação retorisante da história” (NIETZSCHE, 1995, p.39). Segue-se disto que à degenerescência histórico-cultural acompanha, outrossim, o proceder pejorativo para com a discursividade retórica. O apogeu deste declínio

⁸ Em *Ecce Homo* (autobiografia escrita em 1888, no final de seu período produtivo), o próprio Nietzsche reconhece tal influência em sua primeira obra, *O Nascimento da Tragédia* (1872), ao dizer que ela “tem cheiro indecorosamente hegeliano” (NIETZSCHE, 2011b, NT1, p.59). Assim como na *Segunda Consideração Intempestiva* (1874), no capítulo oitavo, onde reflete a “influência desta filosofia, a filosofia hegeliana” (NIETZSCHE, 2003, §8, p.72). Considerando que os textos contidos em *Da Retórica* foram escritos neste período germinal, parece-nos importante apontar alguns paralelos entre Nietzsche e Hegel (*estes serão dispostos preponderantemente em notas explicativas*).

⁹ Escreve Hegel: “É importante aqui revelar sobretudo a relação da história da filosofia com a própria ciência da filosofia. A história da filosofia não tem por conteúdo acontecimentos e ocorrências exteriores, mas é o desdobramento do conteúdo da própria filosofia, tal como aparece no campo da história. Mostrar-se-á, a este respeito, que a história da filosofia está em consonância, mais ainda, coincide, com a própria ciência da filosofia” (HEGEL, 2012, p.73).

adquire expressão na exigência por “cientificidade” (“Wissenschaftlichkeit”) moderna¹⁰.

3. O esforço moderno e a crítica retórica

A história do pensamento se caracteriza por múltiplas viradas. Com a derrocada do Império Romano do

¹⁰ Apesar da precípua ocupação da filosofia hegeliana para com a sistematicidade filosófica do absoluto, nela a história se estrutura como o proceder das concepções, i.e., como momentos de composição da autoconsciência. Daí pensarmos a exigência da produção histórica da consciência para consigo própria, procedimento este que disponibiliza compreensões de cunho “perspectivístico”, mesmo que realizando a unidade de si, reconciliando-se. As inferências históricas ditam a si própria a multiplicidade de sua unidade. Com Hegel, não obstante a sua “inspiração” moderna, começa a “razão histórica”, desdobrada mediante críticas aos seus predecessores modernos. Diz Hegel: “Deve admitir-se como legítima a exigência de que uma história – seja qual for o seu objetivo – narre os fatos sem parcialidade, sem que por meio dela prevaleça um interesse ou fim particular. Mas com o lugar comum de semelhante exigência, porém, não se vai muito longe. De fato, a história de um objeto está intimamente conexa com a concepção que dele se faz. Segundo tal concepção, determina-se já o que se considera importante e conveniente para o fim, e a relação entre o acontecido e o mesmo fim suscita uma seleção dos fatos que se devem narrar, uma maneira de os compreender, pontos de vista sob os quais se englobem” (HEGEL, 2012, p.14). O acontecer histórico expressa uma patente contradição, e neste sentido ela se assemelha à própria retórica, sobre a qual diz Nietzsche: “tem de se estar habituado a suportar as opiniões e os pontos de vista mais alheios e mesmo sentir um certo prazer na contradição” (NIETZSCHE, 1995, p.27-8). Todavia, a consideração histórica de Hegel não depõe a assunção da filosofia perante a retórica: “A filosofia é a ciência dos pensamentos necessários cuja essencial conexão e sistema é o conhecimento do que é verdadeiro e, portanto, eterno e imperecível” (HEGEL, 2012, p. 25). A sistematicidade do absoluto visa a “plena luminosidade”, mesmo em sua configuração histórica (“ensombrecida”). O que distingue Hegel e Nietzsche é o fundo teleológico que encontramos no primeiro e a não persistência de uma unidade substancial que conduz a dinâmica histórica no segundo. Hegel põe a filosofia como ciência e Nietzsche a põe como retórica.

Ocidente e a deferência para com o cristianismo, se instaura gradativamente um novo modelo para o trabalho filosófico, modelo este que resgata o mesmo impulso socrático/platônico pela verdade. A consequência disso é o desprestígio para com a retórica. A discursividade dogmática do medievo expressa um momento da retórica esquecida de si própria, devendo tal esquecimento à ausência de uma meditação em torno da linguagem. A linguagem aqui se esquece de sua origem interpretativa (“metafórica”) e, por conseguinte, de sua “raiz” retórica. Para adentrarmos na crítica nietzschiana à tradição do pensamento no Ocidente (crítica retórica, por excelência), é necessário que façamos um breve incursão nos pilares do pensamento moderno.

Difundiu-se largamente o veredito de que a modernidade fomentou uma espécie de “cisão” para com a filosofia escolástica precedente. Porém, em que sentido sustentar tal asserção? Dito sucintamente, no sentido de decorrência, nesta época moderna, de uma trepidação em relação ao tradicional impulso para o trabalho filosófico. O “ponto de partida” (“topos”) de toda a investigação especulativa sofre uma severa modificação. O raciocínio é simples: antes de qualquer inferência que legitime a realidade objetiva de algo, urge uma análise da legitimidade cognitiva daquele que infere acerca dos objetos. Não mais principiar das realidades objetivas, como “dadas” em si mesmas, mas sim das condições e parâmetros mediante os quais torna-se possível o conhecer.

Quais são as implicações dessa virada? Em primeiro lugar (diferentemente do que poderia advir de leituras apressadas), os problemas centrais no medievo, tais como Deus, alma e liberdade, não são peremptoriamente descartados. O que dela decorre é apenas uma “precaução” atinente ao “ponto de partida” mais resolutivo, mediante o qual se desdobre a possibilidade de atingir um conhecimento seguro. Os sustentáculos teológicos da

filosofia medieval cedem sua autoridade à desembocadura epistemológica. Em segundo lugar, tem-se o início para o movimento cognitivo não no objeto, porém no “sujeito” inquiridor.

A inspiração deste projeto intelectual adota a filosofia cartesiana como eixo, tomando-a criticamente ou seguindo-lhe os passos, pois todos os pensadores modernos foram seus leitores. Descartes inicia seu pensamento a partir da dúvida hiperbólica (“doute hyperbolique”), para chegar à constatação de que de tudo é possível duvidar, à exclusão de que aquele que está a duvidar duvida, e com isto inicia-se toda a filosofia do sujeito. A certeza (“certitude”) da qual se pode partir, isto é, o princípio desta forma de pensar, é o sujeito pensante, o “Eu” (“ego cogito”). Escreve Descartes, no *Discurso do Método*:

Notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceita-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que procurava (DESCARTES, 1991, p.46).

A filosofia cartesiana acende a idiossincrasia moderna, a saber, a “exigência de cientificidade”, que, por sua vez, passa a operar em toda a filosofia posterior. Como testemunho, temos a evidência desta exigência já nas primeiras linhas do prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, quando Kant expõe o objetivo da obra, a saber, averiguar “se a elaboração dos conhecimentos que pertencem ao ofício da razão está ou não no caminho seguro de uma ciência” (KANT, 2013, p.25). Não obstante as múltiplas perspectivas filosóficas desenvolvidas nesse período, este seria o espírito coevo entre os modernos.

Um dos elementos que salta à reflexão diz respeito à estilística do discurso. A estilística oral (“poder-

discurrir”) do mundo helênico é sobreposta pela estilística escrita (“saber-escrever”) do homem moderno. A escrita que se efetiva sem a inspiração sonora perde o caráter efêmero do dizer à medida que almeja cristalizá-lo – a oralidade (ou “vivacidade”) que se faz presente nos textos antigos entra em ocaso. Isto se deve ao descaso do espírito moderno para com uma educação retórica: “No fundo, a educação superior ‘clássica’ de hoje guarda ainda uma boa parte desta concepção antiga: exceto que não se propõe como fim o discurso oral, mas antes a sua imagem enfraquecida, o saber-escrever” (NIETZSCHE, 1995, p.80)

¹¹. A inspiração oral exibe a força retórica de sua história, perdê-la pressupõe um esforço que visa isentar a razão da história (e da retórica).

Esta transfiguração axiológica do “dizer” reflete o projeto cientificista de educação, cujo escopo reside na exatidão discursiva independentemente de sua vigência histórica. A rigidez da expressão escrita é ação de cálculo, i.e., intenta assegurar parâmetros de rigor, não controversos, antes (e fora) de todo acontecer. O “Eu”, enquanto agente prévio e propiciador de toda atividade, é posto como fundo (“Grund”) mediante o qual o real é organizado e lapidado. A seriedade científica, como consequência desta crença na razão, almeja isentar a sua linguagem do “jogo” que constitui a história e a retórica, diferentemente dos gregos anteriores à ascensão do

¹¹ Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche exemplifica o arrefecimento do influxo oral na figura da cultura alemã, tomando-a como sintoma da estilística moderna do discurso: “O alemão não lê em voz alta, não lê para os ouvidos, mas apenas com os olhos: ao fazê-lo, põe os ouvidos na gaveta. O homem da Antiguidade, quando lia – acontecia raramente –, lia em voz alta, também para si mesmo; as pessoas admiravam-se quando alguém lia baixo, e secretamente perguntavam-se pelo motivo. Em voz alta: ou seja, com todos os crescendos, inflexões, mudanças de tom e variações de ritmo com que o mundo público da Antiguidade se rejubilava” (NIETZSCHE, 2012b, §247, p.140).

socratismo: “Era assim que se caracterizava a especificidade da vida helênica: todas as atividades do entendimento, da seriedade da vida, da necessidade e mesmo do perigo são concebidas como um jogo” (NIETZSCHE, 1995, p.28-9). O jogo produz e exige daqueles que o cultivam uma atenção para com o seu desdobrar, requer, portanto, uma obediência (“Gehorsam”)¹². Obediência para com o “dizer” da própria vida, enquanto jogo, que indica uma “possibilidade” de ser, um “destino” a ser cultivado. O jogo se faz jogo enquanto atividade/história, sendo-lhe o “Eu” epígono, realizando-se no jogo e não como causa do jogar.

Considerando que todo jogo se desdobra mediante uma linguagem, então seria propício dizer que é a linguagem que constitui a “consciência” e não o contrário. Diz Nietzsche: “*A linguagem não é uma produção (Werk) consciente, individual ou coletiva. Todo o pensamento consciente só é possível com a ajuda da linguagem*” (NIETZSCHE, 1995, p.92). Haveria, contudo, uma linguagem que não estivesse entrelaçada com a história, o jogo e a retórica? Em outros termos, caberia à linguagem discursos apodícticos? Responde Nietzsche: “Não existe de maneira nenhuma a ‘naturalidade’ não-retórica da linguagem à qual se pudesse apelar: a linguagem ela mesma é o resultado de artes puramente retóricas” (p.44-5).

Com esta reestruturação crítica da retórica, a compreensão de “subjetividade” enquanto estabelecimento prévio e a-histórico declina. Ela não pode ser um ancoradouro metafísico, pois representa, em última instância, um “topos”, um lugar (compreensão) a partir do qual se estrutura um raciocínio. A exigência por certezas últimas se esvai quando todo o âmbito do discurso é posto como desvelamento possível – vigência interpretativa que se mostra – logo, sem parâmetros de universalidade ou

¹² Em alemão, a palavra “Gehorsam” remete ao verbo “hören” (ouvir), daí o vínculo para com a oralidade.

necessidade (como quer o rigor cientificista). De modo que “a essência plena das coisas nunca é apreendida” (NIETZSCHE, 1995, p.45). Tal “essência” não diz respeito ao trabalho linguístico. *O discurso moderno representa um viés retórico que não se sabe enquanto tal.* Toda linguagem está circunscrita à “dóxa”. Controversa (“dubium”) por base.

4. “Pathos” e “Engano”

Dedicamo-nos até aqui à compreensão da linguagem como uma atividade resultante da retórica, ocupando-se preponderantemente com a persuasão e a interpretação, logo, sem compromissos de cunho metafísico, a-histórico. Na crítica à modernidade tentamos expor, por conseguinte, o fracasso desta em isentar-se da racionalidade histórica. Nesse quadro crítico, poder-se-ia apontar a dívida de Nietzsche para com a filosofia de Hegel à medida que esta inaugura a razão histórica. A disposição da consciência (ou autoconsciência) se dá como e enquanto realização histórica, de modo a solicitar do pensador uma profunda análise dos desdobramentos do pensar e de sua tradição. Encontramos na seguinte passagem uma sùmula desta reflexão:

A posse da racionalidade autoconsciente que nos pertence a nós e ao mundo atual não surgiu imediatamente e despontou apenas do solo da atualidade, mas é-lhe essencial ser uma herança e, de um modo mais definido, o resultado do trabalho e, decerto, do trabalho de todas as gerações passadas do gênero humano. Assim como as artes da vida exterior, a quantidade de meios e habilidades, as instituições e hábitos da coexistência social e política são um resultado da reflexão, da invenção e do infortúnio, da vontade e realização da história... (HEGEL, 2012, p.18-9).

Na medida em que a história é posta como a dinâmica que exprime sentidos e formas de vida possíveis, poder-se-ia perguntar agora acerca da fonte para o interpretar: a “doxa” que vige na linguagem opina acerca do quê? O “projeto homem” que vingou na modernidade, à medida que buscou a suficiência da razão, almejou também a supressão de uma possível reatividade insuficiente da mesma – o “Eu” enquanto condição estruturante do mundo (agente) não poderia ser consequência de um afeto, de um “pathos”. Nietzsche anexa à crítica retórica, além do problema histórico, a submissão da razão perante os afetos: “...a linguagem não apreende coisas ou processos, mas excitações (“Reise”): não restitui sensações (“Empfindung”) mas somente cópias (“Abbildung”) das sensações” (NIETZSCHE, 1995, p.45).

A linguagem interpreta afetos, sensações. Daí que no desvelamento linguístico nunca há nada além de cópias e figuras possíveis das sensações que assolam o homem¹³. Temos com isto um movimento artístico por excelência. Poder-se-ia dizer ainda que a arte, enquanto ação de “dóxa”, à medida que não visa cristalizações, corresponde àquele prazer na contradição (nota 6), de modo a reconhecer e ansiar pelo “engano”. A avidez por uma arte “objetiva” seria desmesura (“hybris”) para consigo própria, pois toda arte do discurso é retórica. Escreve Nietzsche: “Diferença capital: arte *leal* e *desleal*. A chamada arte objetiva é a mais das vezes uma arte desleal. Também a

¹³ Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche nos oferece um testemunho semelhante: “Quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: isso decide a hierarquia inteira de seus valores, determina por fim a sua tábua de bens. As valorações de uma pessoa denunciam algo da *estrutura* de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade” (NIETZSCHE, 2012b, §268, p.166). Entenda-se alma (“Seele”) como a dimensão plural das relações afetivas, i.e., como um jogo de interesses perspectivísticos.

retórica é mais leal, porque reconhece que visa enganar” (NIETZSCHE, 1995, p.97).

Engano não comporta aqui um sentido moral, antes expressa uma crítica aos discursos com pretensões apodíticas. O dizer que ao dizer não esgota o que diz não diz certezas, seu empenho não é epistêmico, mas sim “opinativo”: “*a linguagem é retórica*, porque apenas quer transmitir uma *dóxa*, e não uma *epistémé*” (NIETZSCHE, 1995, p.46).

5. “Tropos” e “Usus”

Poder-se-ia agora suscitar o “como” e o “para que” procede a linguagem. Ela não poderia proceder senão como e para a linguagem, i.e., como figuras do discurso (“tropos”) e para um uso (“usus”).

As figuras retóricas interpretam afetos, daí a compreensão do discurso como figuração, pois todo sentido possível para o viver do homem é disponibilizado mediante artifícios retóricos. A arte retórica ocupa-se com os valores e definições à medida que estes são inseridos em uma vivência histórica. Nietzsche compreende este trabalho artístico como “designações impróprias”, e isto por serem “enganosas”: “Entre os mais importantes artifícios da retórica contam-se os *tropos*, as designações impróprias. Mas todas as palavras são em si e desde o começo, quanto à sua designação, tropos” (NIETZSCHE, 1995, p.46).

Uma das maiores dificuldades que se nos apresenta quando adentramos nas reflexões de Nietzsche, corresponde aos jogos para com os sentidos que determinadas palavras adquiriram no decurso da história do pensamento. Este artifício atesta o vínculo indissociável entre forma e conteúdo filosófico (influência de Cícero; já

presente entre os gregos¹⁴). Toda a suposta oposição entre razão e afeto, apoditicidade e “dóxa”, verdade e engano, apontam tão só para a radicalidade transfiguradora da arte retórica. A figuração do discurso não comporta assim embasamento moral (dualista, a-histórico), mas sim artístico. Não haveria outra forma de fazer valer um sentido senão “poeticamente”/“metaforicamente”, ou seja, criando a si própria sem necessidades últimas. Nietzsche contrapõe o artista ao filósofo à medida que este hostiliza a força plástica da arte:

O prazer do belo discurso dá-se o seu próprio domínio, onde não tem a ver com a necessidade. O povo de artistas procura a sua respiração, quer fazer do discurso algo de verdadeiramente bem (etwas recht Gutes). Mas os filósofos não tiveram nenhum sentido para isso (não perceberam praticamente nada da arte cuja vida vibra em torno deles, como não percebem da plástica), o que produz uma violenta e inútil hostilidade (NIETZSCHE, 1995, p.82).

Arte é figuração, e o mundo adquire sentido figurativamente, daí todo discurso ser figurado, “tropos”. Em última instância, estamos a dizer que “tudo é metáfora”. A mais profunda abstração filosófica repousa ainda em figurações e não em essências: “Os *abstracta* provocam a ilusão de que são a essência, quer dizer a causa das propriedades, quando é apenas na sequência dessas propriedades que lhes atribuímos uma existência figurada”

¹⁴ Tal como expressa esta passagem de *A Gaia Ciência*: “Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver*! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade!*” (NIETZSCHE, 2012a, Pr., §4, p.15).

(NIETZSCHE, 1995, p.77). Estamos circunscritos à dimensão do dizer, logo, jamais tocamos o “inaudito”¹⁵. Vislumbre sequer nos é disponibilizado para além da “dóxa”. De modo que a persuasão mais fecunda mediante a linguagem não ultrapassa a atividade retórica. O esquecimento desta atividade, que convence por metáforas, fomenta a exigência pelo inequívoco e necessário¹⁶. A Coisa mesma (“die Sache selbst”), como diz Hegel, é para Nietzsche, seguindo os passos de Cícero, uma metáfora: “As metáforas são de algum modo bens de empréstimo que se vão buscar algures, porque se não tem a própria coisa” (p.70).

De onde brotam, entretanto, esses referidos “bens de empréstimo”? Brotam da própria linguagem enquanto dimensão interpretativa dos afetos. Escreve Nietzsche: “A linguagem nunca exprime nada na sua integridade, mas exhibe somente uma marca que lhe parece saliente” (NIETZSCHE, 1995, p.46). Essa marca (“Merkmal”) refere-se à vivência da própria linguagem à medida que se vincula ao viver histórico do homem, i.e., à dinâmica dos afetos¹⁷. Embora não exprima o “ser” da coisa, a linguagem

¹⁵ Em uma das conferências intituladas *A essência da linguagem*, diz Heidegger: “Um ‘é’ se dá, onde se interrompe a palavra.” (HEIDEGGER, 2008, p.171).

¹⁶ Em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*, obra da juventude, encontramos o mesmo testemunho: “O que é portanto a verdade? Uma multidão móvel de metáforas, metonímias, e antropomorfismos; em resumo, uma soma de relações humanas que foram realçadas, transpostas e ornamentadas pela poesia e pela retórica e que, depois de um longo uso, pareceram estáveis, canônicas e obrigatórias aos olhos de um povo: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que são, metáforas gastas que perderam a sua força sensível, moeda que perdeu sua efígie e que não é considerada mais como tal, mas apenas como metal” (NIETZSCHE, 2008, p.4-5).

¹⁷ Nietzsche salienta e justifica a oralidade no mundo antigo como interpretação dos afetos à medida que a vincula com a música: “A linguagem é feita de sons como a música” (NIETZSCHE, 1995, p.87). Música é aqui entendida como a dimensão do “pathos”, i.e., do

vive em comunhão com o próprio aparecer humano. O “para que” da linguagem recai, por conseguinte, na questão do “usus”¹⁸.

Uma cultura embevecida de si própria, com a dos helenos, assim sentia-se devido à *união* entre viver e dizer. Todo aquele que não estivesse inserido nessa experiência grega era tido como bárbaro¹⁹. De modo que a vivência mítica se dava com o “uso” daquela união. Quem, porventura, não se adequasse às marcas com que aquela união era vivida, usada, incorreria em barbarismo, em “erro”. Diz Nietzsche: “Uma figura que não encontre quem a aceite torna-se um erro. Um erro retomado por um *usus* torna-se uma figura” (NIETZSCHE, 1995, p.48). Não se está a dizer, contudo, que o “uso” grego é um “acerto”

sentimento e da atividade que “sofre” o homem: “Podemos quase afirmar que eram menos línguas de palavras do que línguas de sentimentos; em todo caso os sentimentos formavam as sonoridades e as palavras, em cada povo segundo a sua individualidade; o movimento (wallen) do sentimento trazia o ritmo. Pouco a pouco a língua separou-se da língua das sonoridades (Tonsprache)” (p.86). A perda dessa dimensão se dá em crescente alavancada na modernidade à medida que também a retórica entra em declínio.

¹⁸ O “uso da linguagem” problematiza a questão da compreensão, ou ainda mais, a da vivência afetiva; seja no âmbito mais amplo das relações humanas (comunidades, povos, etc.), ou mesmo em uma mais reduzida ou intimista (mais raras, pessoais). Tal reflexão é desenvolvida nas obras posteriores do filósofo, tal como consta nesta passagem de *Além do bem e do mal*: “Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro” (NIETZSCHE, 2012b, §268, p.165).

¹⁹ Esta experiência representa a necessidade e autenticidade discursiva da vida entre os gregos: “no conjunto os Gregos sentiam-se como os homens do discurso, em oposição aos *áglôssoi* (bárbaros), os não-Gregos” (NIETZSCHE, 1995, p.81).

em sentido estrito, mas que é um acerto (uma figuração artística) à medida que uma interpretação possível (metafórica, “enganosa”) é aderida e propicia uma experiência comum de vida, de história²⁰. A prerrogativa dos gregos se encontra na lucidez com que a vida entregou-se à linguagem, e o “uso” que enalteceu-se a ponto de inaugurar e cultivar artisticamente a linguagem. *O esplendor da antiguidade deve-se ao desvelamento retórico que se deu sobre a própria retórica.*

Para Nietzsche, a “penúria” e espanto inicial perante a insondabilidade com que o mundo continuamente se apresenta ao homem converte-se em ornamento mediante um “uso” possível daquela união. Na esteira de Cícero, diz Nietzsche “que o modo do discurso metafórico nasceu da necessidade, sob pressão da indigência e da perplexidade, mas que depois foi seguida pela sua agradabilidade” (NIETZSCHE, 1995, p.70) – A “necessidade” de uma interpretação possível que faculte a vida entre homens²¹. Uma cultura se caracteriza, por

²⁰ Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas*, ao tratar a linguagem como atividade que se disponibiliza no uso, expressa algo semelhante: “Quando os filósofos usam uma palavra – ‘saber’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘eu’, ‘proposição’, ‘nome’ – e almejam apreender a *essência* da coisa, devem sempre se perguntar: esta palavra é realmente sempre usada assim na linguagem na qual tem o seu torrão natal? – Nós conduzimos as palavras do seu emprego metafísico de volta ao seu emprego cotidiano” (WITTGENSTEIN, 2009, §116, p.72).

²¹ Em todo caso, uma questão de valor, “comércio”. Escreve Nietzsche: “Todo o comércio entre os homens consiste no seguinte: que cada um deles possa ler na alma do outro; e a língua comum é a expressão sonora de uma alma comum. Quanto mais este comércio for íntimo e sensível, mais a língua será rica, porque ela cresce e decai com essa alma coletiva. Falar é no fundo a questão que eu ponho ao meu semelhante para saber se ele tem a mesma alma que eu; as mais antigas proposições parecem-me ter sido proposições interrogativas...” (NIETZSCHE, 1995, p.99).

consequente, como vigência de “tropos”. Não apenas uma cultura, mas todo e qualquer “auditório”.

Em última instância, um parâmetro de “agradabilidade” requer uma adaptação a um auditório, ao “uso” que neste vigora. Falar corretamente não é uma exigência estritamente gramatical, pois esta não comporta vigor algum caso a desvinculemos de uma necessidade contextual – “o bárbaro não fala bem porque não é grego”, isto se dá à medida que esta é uma asserção de um auditório grego. Tem-se de considerar os “seguintes critérios: para quem e diante de quem se fala, em que momento, em que lugar, sobre que assunto” (NIETZSCHE, 1995, p.56). *Não há o incontextualizado*. O próprio acolhimento de uma suposta incontextualização depende de “aprovação”, logo, de uma contextualização. De modo que a “universalidade da razão”, mesmo a contragosto, está circunscrita a uma “homologização”, a uma “colheita comum” (“homolegein”) – como no exemplo dos gregos e bárbaros, um universal é fruto do particular. Segue-se disso uma crítica à própria filosofia à medida que esta intenta apoderar-se de um discurso apodítico, i.e., de um “auditório universal”. Não reduzir-se-ia o lastro de toda filosofia à perseguição por este auditório? Tal como escreve Perelman: “Uma argumentação dirigida a um auditório universal deve convencer o leitor do caráter coercivo das razões fornecidas, de sua evidência, de sua validade intemporal e absoluta, independente das contingências locais ou históricas” (PERELMAN, 2005, p.35).

Em todo caso, “...resultado de artes puramente retóricas...” (NIETZSCHE, 1995, p.45).

6. Conclusão

No percurso aqui traçado, tentou-se interpretar o modo como a crítica retórica de Nietzsche nos serviria para

pensar a própria tradição filosófica. Esta fora criticada em seu impulso clássico pela verdade, pela essência. Todavia, o próprio Nietzsche diz que a retórica é a essência da linguagem. Como compreender este impasse?

Heidegger se depara com o mesmo problema: “Como devemos questionar a linguagem se nossa relação com a linguagem é confusa e, em todo caso, indeterminada? Como devemos perguntar pela essência se o que se chama essência é em si mesmo discutível?” (HEIDEGGER, 2008, p.134). Parece que todo empenho “kataphático” se mostra frustrâneo. Todavia, caso olhemos mais atentamente, veremos que pensar a retórica como a essência da linguagem é uma questão mais interrogativa do que afirmativa. Escreve Nietzsche: “as mais antigas proposições parecem-me ter sido proposições interrogativas...” (NIETZSCHE, 1995, p.99).

A pergunta pela essência, à medida que está intimamente atada à retórica (e à história) se mantém sempre enquanto pergunta por exigir de si própria um percurso, uma experiência da linguagem. Essência só pode ser pensada enquanto linguagem, de modo que não há essência alguma que não seja articulação retórica. Nos serviria agora Wittgenstein, ao dizer que “A *essência* se expressa na gramática” (WITTGENSTEIN, 2009, §371, p.158). A estrutura metafórica de todo dizer mantém um abismo (“Abgrund”) para com asserções de cunho ontológico. Ao considerarmos que a retórica não se apoia em fundo (“Grund”) algum, resta-nos compreendê-la como expressão de abismo, persuasão que tem como esteio um interrogar. Como bem aponta Heidegger: “A essência? – da linguagem? Pelo ponto de interrogação, cai por terra tudo o que no título é presunçoso e banal” (HEIDEGGER, 2008, p.134).

Em determinadas passagens da compilação é possível detectar influências remanescentes de Kant e Schopenhauer; este ainda não é o Nietzsche a “marteladas”

da década de 1880. Todavia, insinuações para esta época já se encontram nesses textos “juvenis”. De modo que não soaria estranho concluirmos com as palavras de Zaratustra: “...e onde o ser humano não estaria diante de abismos? O próprio ver não é – ver abismos?” (NIETZSCHE, 2011, p. 149)²².

Referências

- ARISTÓTELES. **Órganon**. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2^a ed., 2010.
- CÍCERO, Marco Túlio. **Saber envelhecer e A amizade**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: LP&M, 2002.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, 5^a ed., São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1991. – (Coleção Os Pensadores).
- EMPÍRICO, Sexto. **Contra os retóricos**. Tradução de Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. Tradução Ivone C. Benedette, São Paulo: WMF Martins Fontes, 1^a Ed., 2007.
- HEGEL, G.W. Friedrich. **Introdução à história da filosofia**. Tradução Artur Morão. RJ: Nova Fronteira, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 4. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2008.

²² *Da visão e do enigma* (“Vom Gesicht und Räthsel”), parte 1.

HESÍODO. **Teogonia**. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2011.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 3ªed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **Da Retórica**. Tradução de Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Ed. Vega, 1995.

_____. **Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003 – (Conexões; 20).

_____. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Ed. Brasileira, 2008.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Ecce Homo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1ªEd. Companhia de Bolso, 2011b.

_____. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1ª Ed. Companhia de Bolso, 2012a.

_____. **Além do bem e do mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1ªEd. Companhia de Bolso, 2012b.

_____. **Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden**. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2007. (Diálogos II).

_____. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian. 12ª ed., 2010.

_____. **Fedro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Ed. ufpa. Belém, 2011.

PERELMAN, Chaïm. **Tratado da Argumentação**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2 ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TOULMIN, S. **The Uses of Argument**. Cambridge University Press, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Tradução Marcos G. Montagnoli; revisão da tradução e apresentação Emmanuel Carneiro Leão. 6ª ed. – Petrópolis: Vozes, 2009.

Pensamento e Vontade como Vontade de Poder na Filosofia de Friedrich Nietzsche

Breno Dutra Serafim Soares¹

O Surgimento de uma nova concepção de verdade

Há um escrito de Nietzsche, que data de 1873, denominado *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, no qual ele expõe um conceito de verdade que aponta para o aspecto humano, demasiado humano deste conceito. Neste escrito, Nietzsche escreve o seguinte acerca da verdade:

Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas (VM, I, p. 36).

Verdade e mentira, pois, devem ser entendidas nesse contexto, não mais como descrições acuradas das

¹ Doutorando em Filosofia pelo programa integrado de doutorado pelas Universidades Federais da Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco; mestre em Filosofia pelo programa de mestrado da Universidade Federal da Paraíba; graduado em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba; Graduado em Direito pela Universidade Estadual da Paraíba.

realidades, mas como metáforas cujo objetivo é facilitar a conservação da espécie. Verdade “é antropomórfica de fio a pavio e não contém um único ponto sequer que fosse ‘verdadeiro em si’, efetivo e universalmente válido, deixando de lado o homem” (*VM*, I, p. 39). Ambas possuem o mesmo valor, uma não é ontologicamente superior à outra porque remete a um estudo do ser. A condição da verdade é a mesma da mentira. Esta é uma força de dissimulação tanto quanto a verdade, ela realiza a função de manutenção da espécie tão bem quanto a outra. Verdade e mentira podem ter um sentido moral, mas não extramoral, como propõe o título do escrito; este sentido extramoral diz respeito justamente a uma possível compreensão ontológica dos termos, que é veemente negada por Nietzsche. Isto porque ambas decorrem de erros, de inferências que não tem correspondência alguma com a realidade, mas refletem o antropomorfismo do humano, que simplifica e abstrai o fluxo perpétuo do vir-a-ser em conceitos: “todo conceito surge pela igualação do não-igual” (*VM*, I, p. 35), que dá uma feição humana às coisas. Não há nada que possa ser denominado igual ou diferente; tudo é completamente singular e individualizado, e o conceito não passa de uma generalização arbitrária. Estas generalizações arbitrárias geram, por sua vez, as qualidades ocultas com as quais distinguimos as coisas e as pessoas.

Nietzsche exemplifica esse pensamento com o conceito de honestidade:

Nada sabemos, por certo, a respeito de uma qualidade essencial que se chamasse honestidade, mas, antes do mais, de inúmeras ações individualizadas e, por conseguinte, desiguais, que igualamos por omissão do desigual e passamos a designar, desta feita, como ações honestas; a partir delas formulamos, finalmente, uma qualitas occulta com o nome: honestidade (*VM*, I, p. 35-36).

É certo que se trata da percepção de um Nietzsche relativamente jovem, visto que o texto veio à tona em 1873. Porém, em uma obra mais tardia como *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche identifica razão a uma metafísica da linguagem. Neste sentido, a linguagem é própria à criação de ídolos, porque ela simplifica de forma demasiada processos complexos que se passam no interior do indivíduo. Se em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* a linguagem já não representa a realidade de forma adequada, em *Crepúsculo dos ídolos* ela é uma verdadeira criadora de entidades metafísicas. Senão, vejamos:

a linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos num âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão (CI, III, “A ‘razão’ na filosofia”, § 5º, p. 28).

Nos dois volumes de aforismos que Nietzsche denomina de *Humano, demasiado humano 1 e 2* (1878), observamos como uma crítica acerca do pensamento tradicional é efetuada em prol de um conhecimento trágico. Este pode ser designado como uma reflexão que procura elidir qualquer grandiloquência por parte do ser humano em tudo que lhe diz respeito. Nietzsche nos exorta a perceber como as concepções tradicionais da metafísica, da religião e da moral são pautadas por erros da razão. Estes, por sua vez, são identificados a partir de um filosofar histórico e de uma análise psicológica do humano. O que está em jogo aqui é uma confiança de que, por trás das convicções humanas, há uma escolha inconsciente; que o processo que nos leva a assumir determinadas posições acerca da vida é por demais complexo para ser reduzido a algo da ordem da consciência.

A filosofia histórica será o método de investigação mais utilizado por Nietzsche não somente neste período, como também ao longo de toda sua obra. Este método terá por escopo elidir os preconceitos erigidos pela filosofia metafísica, dentre os quais encontramos aquele que Nietzsche vem a denominar como o “defeito hereditário de todos os filósofos”, qual seja, justamente a falta de sentido histórico (HDH 1, I, § 2º, p. 16). Esse defeito leva o filósofo a desconsiderar que tudo veio a ser, que não existem fatos eternos nem verdades absolutas (HDH 1, I, § 2º, p. 16). Através de seu filosofar histórico, Nietzsche trabalha com a ideia de que não há um ser humano eterno, mas sim um ser humano que veio a ser e que, principalmente, nos últimos quatro milênios não sofreu grandes alterações em sua constituição (HDH 1, I, § 2º, p. 16).

Para Nietzsche, isso implica em dizer que a faculdade de cognição não pode ser considerada como estática, mas como algo que veio de um longo processo, no qual a linguagem se desenvolveu a partir de simplificações dos eventos ocorridos na natureza. Nietzsche assevera que “do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há coisas iguais (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese)” (HDH 1, I, § 18, p. 28). As crenças no sujeito e no predicado, na causalidade, no livre-arbítrio e nos postulados básicos da lógica são decorrentes de erros de raciocínio, de generalizações e inferências realizadas a partir de uma tendência encontrada nos organismos inferiores (HDH 1, I, § 18, p. 27). O problema, segundo a ótica de Nietzsche, é que a metafísica se ocupa de questões como a substância, a relação entre sujeito e objeto, e a liberdade da vontade como se fossem algo da ordem do eterno e não o resultado de uma longa e lenta evolução dos organismos vivos.

Poder-se-ia pensar que o uso do termo “erro” nos permite falar em correção e, possivelmente, em obtenção

de uma verdade mais acertada acerca dos fenômenos. Porém, isto seria um equívoco, porque o vocábulo “erro” não é utilizado em um contexto epistemológico, mas para expressar justamente a impossibilidade de fazermos uso tanto deste termo, quanto do termo “verdade” num sentido objetivo. Nietzsche usa o vocábulo “erro” (de forma talvez equivocada) para mostrar que todas as verdades não passam de erros, porque todas elas são interpretações de tipos de vontade e não descrições acuradas do ser. Pode-se dizer que a filosofia de Nietzsche está para além do sentido ontológico de verdade, que nela já não se trabalha com tal noção; e que a palavra “erro” deve sempre ser entendida como a superação de tal paradigma. Em suma, o paradigma da verdade enquanto determinação do ser já não é mais atuante, o que opera agora é o paradigma do valor, no qual todos os conceitos consistem em valores que se impõem segundo perspectivas de vida diversas.

É justamente a isso que Eugen Fink se refere quando relata que:

Ele [Nietzsche] não prova de modo nenhum a veracidade da religião ou da metafísica; para ele, esta questão é como se já estivesse resolvida quando se mostra que existem tendências vitais por detrás da vontade de verdade e que essas tendências não são desinteressadas, que visam à redenção e outras coisas semelhantes (1983, p. 50).

Em *Humano, demasiado humano*, a verdade e a mentira vêm à tona como o resultado de configurações de vontade que necessitam de determinados valores para se sobressair perante as demais. A verdade e a mentira não possuem mais um aspecto estéril e espiritual, mas vital, porque passam a ser consideradas como valores a serem assumidos pelo ser humano. Por isso elas devem ser compreendidas em sua historicidade; elas não possuem status ontológico,

mas somente moral, porque são úteis enquanto mantenedoras de determinado tipo de vida. De agora em diante, o pensador deve questionar esse dever para com a verdade objetivamente determinada; ele deve investigar até mesmo a obrigação que temos para com a verdade. Isto pode ser conferido a partir da leitura do aforismo “Problema do dever para com a verdade”, no qual Nietzsche escreve o seguinte:

O pensador vê tudo como tendo se tornado, e tudo “tornado” como discutível; é, portanto, o homem sem dever – na medida em que é apenas pensador. Como tal, então, ele também não reconheceria o dever de enxergar e exprimir a verdade, e não teria esse sentimento; ele pergunta: de onde vem ela? para onde pretende ir?, mas mesmo esse questionar parece questionável (HDH 2, AS, § 43, p. 192).

Nietzsche não nega que a noção de entendimento como concebida por Kant seja verdadeira, porém, ele afirma que ela se baseia nestes erros da razão e que “a um mundo que não seja nossa representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens” (HDH 1, I, § 19, p. 29). Certamente, desde Kant, a filosofia se pauta pela concepção de que é o intelecto que estabelece as regras a partir das quais podemos entender o mundo e não o contrário. Porém, Nietzsche vai mais além nessa crítica; para o filósofo,

aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência gradualmente veio a ser, está pleno de vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente) (HDH 1, I, § 16, p. 25).

A vida não pode ser considerada uma grandeza fixa, isto por si só impede que elaboremos um juízo acerca dela que não seja injusto. Quando pautamos a nossa relação com a temporalidade fazendo uso de termos como “fenômeno”, temos uma recusa do vir-a-ser, porque a estabilidade ligada ao conceito de fenômeno já é em si um preconceito sobre a corrente contínua da existência. Por isso Nietzsche assevera que “de agora em diante o filosofar histórico é necessário e, com ele, a virtude da modéstia” (HDH 1, I, § 2º, p. 16). É necessário que nos livremos do dogmatismo que também se configura neste filosofar, que desconsidera a história e busca uma verdade estanque para todos: “é preciso livrar-se do mau gosto de querer estar de acordo com muitos” (ABM, II, § 43, p. 44).

Em *Humano, demasiado humano*, ao tecer uma consideração sobre o intelecto humano, Nietzsche chega a afirmar que “ele apareceu – aparece, pois ainda vivemos este período – quando uma extraordinária, longamente acumulada energia da vontade se transferiu excepcionalmente para fins intelectuais, mediante a hereditariedade” (HDH 1, V, § 234, p. 148). Ou seja, já temos uma consideração incipiente acerca da vontade e de como ela se desloca para outro campo, que não o da ação, para tornar possível a formação do intelecto. Este tema será futuramente retomado sob a designação de “vontade de verdade”. Em *Para além do bem e do mal* (1886), Nietzsche nos trará uma versão amadurecida do tema, ao apontar que nossas convicções estão envoltas por uma necessidade de conservação e expansão da vida; portanto, seria obtuso perquirirmos acerca de um juízo utilizando termos como verdade e falsidade (ABM, I, § 4º, p. 11).

Nesta obra, ele expõe a questão da verdade a partir do problema do valor da verdade: “*o que, em nós, aspira realmente à verdade? De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o valor*

dessa vontade” (ABM, I, § 1º, p. 9). Já em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche trabalha com a ideia de que é necessário compreender que toda metafísica – assim como os temores das religiões – é positiva para a humanidade e que nós avançamos porque acreditamos em seus conceitos. Contudo, resta ainda perceber que toda metafísica é um erro, porque, como dito acima, advém de uma série de inferências que, embora tenham respaldo na natureza, são decorrentes de uma simplificação grosseira, realizada pela nossa capacidade de representação.

O surgimento de uma teoria do poder em *A Gaia Ciência*

A gaia ciência (1882) é a obra de transição na produção de Nietzsche. Trata-se de uma obra dividida em cinco livros, dos quais os três primeiros foram escritos por volta de 1882, ao passo que os dois últimos datam de 1883 a 1886, ou seja, foram elaborados num período que corresponde ao de *Assim falou Zaratustra* e *Para além do bem e do mal*. Por isso essa obra já traz em seu bojo considerações sobre os conceitos de vontade de poder, morte de Deus (niilismo) e eterno retorno do mesmo. Nela também é dada continuidade à cruzada de Nietzsche contra a moral e a consciência de culpa. No prólogo da obra, que data de 1886, Nietzsche descreve o livro como um “divertimento após demorada privação e impotência, o júbilo da força que retorna, da renascida fé num amanhã e no depois de amanhã” (GC, “Prólogo”, § 1º, p. 9).

Ele nos remete aqui a sua condição pessoal, aduz que o momento de feitura da obra refletiu um período de convalescença. Tendo em vista que, para Nietzsche, a filosofia de um autor não pode ser dissociada de sua vida: “toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor” (ABM, I, § 6º, p. 12), não nos parece absurdo que o pensamento que lhe surge sob a pressão da

doença não lhe seja alheio, mas sirva para pôr à prova a sua pessoa enquanto pensador. Não é por acaso que Nietzsche, ainda no prólogo, escreve o seguinte: “sabemos agora para onde o corpo doente, com a sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito” (GC, “Prólogo”, § 2º, p. 11).

Esta digressão acerca da doença e suas implicações sobre o pensamento pode parecer mera elucubração, mas tem consequências importantes para o pensamento de Nietzsche. Como ele mesmo disse, a doença põe a prova seu pensamento, permitindo-lhe considerar se, em toda a filosofia...

que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um finale, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora (GC, “Prólogo”, § 2º, p. 11),

...não foi a doença que inspirou o filósofo.

Nietzsche vai mais longe nessa consideração acerca do papel da doença no pensamento e chega mesmo a afirmar que a fronteira entre o pensar como produto da alma e as necessidades fisiológicas como algo próprio do corpo é algo ilusório e, talvez, algo inconscientemente forjado para proteger o caráter objetivo da ideia e de tudo que diz respeito ao âmbito do pensamento. Talvez a história do pensamento tenha sido “apenas uma interpretação do corpo e uma má-compreensão do corpo” (GC, “Prólogo”, § 2º, p. 12). Nota-se, a partir dessas considerações iniciais, que Nietzsche não distingue corpo e alma, como haviam feito os pensadores anteriores a ele. Distinção esta que funciona, talvez, como sintoma, como forma de alienar o pensamento, tornando-o puramente espiritual, livrando-o de toda carga imposta pela frivolidade

do corpo. Afinal, como Nietzsche aduz, o pensamento pode, muito bem, ser apenas um disfarce para necessidades fisiológicas.

Vemos, assim, como Nietzsche dá continuidade ao pensamento esboçado em livros anteriores que remete o pensar a determinado tipo de vontade, com o adendo de que, em *A gaia ciência*, Nietzsche põe o pensamento à prova, descrevendo-o como “sintoma de determinados corpos” (GC, “Prólogo”, § 2º, p. 12). O valor da verdade enquanto descrição acurada da totalidade do ser é posto em xeque ao mesmo tempo em que é mostrada sua importância enquanto sintoma de saúde ou doença, ascensão ou degeneração da vida (GC, “Prólogo”, § 4º, p. 14-15). O resultado disso é que a verdade não continua como verdade se lhe tiramos o véu (GC, “Prólogo”, § 4º, p. 15). O valor atribuído à existência pela metafísica é descartado como resposta objetiva para a condição humana, não possui valor algum quando tomado cientificamente. Porém, como sintoma do corpo, como sintoma do êxito ou do fracasso, da potência ou impotência daquele que pensa é de suma importância para a ciência, principalmente para a história e a psicologia. Segundo Nietzsche,

até a pessoa mais nociva pode ser a mais útil, no que toca à conservação da espécie; pois mantém em si ou, por sua influência, em outras, impulsos sem os quais a humanidade teria há muito se estiolado ou corrompido (GC, I, § 1º, p. 51).

É ilusório julgar as ações em boas ou más de acordo com sua contribuição para a conservação da espécie, pois “tudo é parte da assombrosa economia da conservação da espécie” (GC, I, § 1º, p. 51). Afirmar que “até a pessoa mais nociva pode ser a mais útil, no que toca à conservação da espécie” traz consequências profundas para o estudo da moral. Se até mesmo os impulsos maus são apropriados

para o fim da manutenção da espécie, não nos é mais possível julgar uma ação como boa ou má utilizando como parâmetro justamente a condição de apropriada ou não ao fim da espécie (GC, I, § 4º, p. 57).

A título de exemplo, tomemos o estudo que Nietzsche faz da virtude da compaixão. Se tomarmos o sentido clássico que é atribuído à compaixão, esta virtude não é tão virtuosa assim. Isto porque, segundo o filósofo, a compaixão não exprime nada além da oportunidade para o aumento do poder daquele que se diz compassivo em relação àquele que é objeto da compaixão. Essa análise está de acordo com o entendimento de Nietzsche de que todas as virtudes podem ser compreendidas a partir de uma teoria do sentimento de poder: “ao fazer bem e fazer mal aos outros, exercitamos neles o nosso poder – é tudo o que queremos nesse caso!” (GC, I, § 13, p. 64).

Temos, no aforismo 13 de *A gaia ciência*, intitulado “*Sobre a teoria do sentimento de poder*”, uma formulação incipiente do conceito de vontade de poder. Embora este conceito venha a aparecer de forma mais evidente somente no aforismo 349 de *A gaia ciência*, ou seja, no quinto livro da obra, que teria sido acrescentado a esta cinco anos depois – já no período de *Para além do bem e do mal* –, o aforismo 13 já nos fornece indicações cruciais acerca do tema. Este aforismo é de suma importância para entender o conceito fundamental da obra de Nietzsche, visto que ele traz em seu bojo a afirmação de que as virtudes são, na verdade, sacrifícios ao nosso “desejo de poder” (GC, I, § 13, p. 64).

Nietzsche afirma que queremos o bem àqueles que dependem de nós porque, assim, aumentamos o nosso sentimento de poder; ao mesmo tempo, pelo mesmo motivo, nos mostramos belicosos para com os inimigos de nosso poder. O sacrifício que fazemos no intuito de fazer o bem ou o mal não altera o valor último das ações, o que interessa aqui é a sensação de aumento do poder (GC, I, § 13, p. 64). Neste aforismo, já encontramos também

esboçada a compreensão da verdade como “vontade de verdade”, visto que a verdade é concebida do ponto de vista da posse: “Quem sente que está ‘de posse da verdade’, a quantas posses não tem de renunciar, para salvaguardar esta sensação!” (GC, I, § 13, p. 64).

O que está em jogo aqui é a renúncia de demais aspectos da vida em detrimento da posse da verdade. Nietzsche salienta que a verdade está relacionada ao poder daquele que a salvaguarda; a sensação de aumento de poder daquele que detém a verdade é valiosa ao ponto deste renunciar a outras posses, a ponto de se sacrificar por ela. Em suma, a sensação de aumento de poder pode acarretar em sacrifícios nos quais até mesmo a vida deixa de ser um valor supremo; o mais importante aqui é a sensação de que nos sacrificamos pelo desejo de poder (GC, I, § 13, p. 64).

Segundo ele, as virtudes são “prejudiciais aos que as possuem, enquanto impulsos que neles vigoram de maneira muito árida e violenta, não querendo que a razão os conserve em equilíbrio com os demais instintos” (GC, I, § 21, p. 70). Nietzsche chega mesmo a ser provocativo ao afirmar que aquele que possui genuinamente uma virtude é vítima dela (GC, I, § 21, p. 70). Isso porque as virtudes existem como expressão de aumento ou decréscimo de poder. Uma virtude plena trabalha contra o indivíduo, é prejudicial a este porque é chamada de boa em vista dos efeitos que pressupomos que tem para a sociedade e não para o seu detentor (GC, I, § 21, p. 69-70).

Quando a sociedade elogia o virtuoso, ela o faz diminuindo o seu poder: “o ‘próximo’ louva o desinteresse porque dele retira vantagem!” (GC, I, § 21, p. 70). Vemos, assim, como a teoria do sentimento de poder surge para suprir o vácuo deixado pela moral tradicional que, segundo Nietzsche, já caducava. Não é mais a moral que determina o valor da virtude, mas o sentimento de poder daquele que a detém; é a partir dela que Nietzsche pode afirmar que o elogio das virtudes é o elogio de algo nocivo, porque reflete

o elogio de “impulsos que destituem o homem do seu nobre amor próprio e da força para a suprema custódia de si mesmo” (GC, I, § 21, p. 70).

No quinto livro da obra, mais precisamente no aforismo 344, Nietzsche tece considerações acerca da relação da ciência com a verdade, afirmando que esta repousa numa crença de que a verdade é necessária (GC, V, § 344, p. 235). Responder à pergunta sobre a necessidade da verdade de forma afirmativa revela somente uma crença de que a verdade é mais necessária que todo o resto. Tal resposta se mostra somente como uma convicção porque, como diz Nietzsche, não demonstra a validade ontológica da verdade, mas somente a crença de que ela é mais útil do que a mentira. Afinal, como salienta o filósofo: “Que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência, para poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente?” (GC, V, § 344, p. 235).

Novamente, o tema da utilidade se faz presente e serve para minar a crença na univocidade dos conceitos, pois “se a verdade e a inverdade continuamente se mostrassem úteis” não poderíamos pressupor que há necessidade das ciências somente porque, nestas, a verdade é buscada incondicionalmente (GC, V, § 344, p. 235). Nietzsche revela que a nossa fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica de que a verdade é divina (GC, V, § 344, p. 236). Caso questionemos o valor da verdade, questionamos também o valor da ciência; quando abordamos o problema da verdade como vontade de verdade, vontade de não se deixar enganar, voltamos a questão para o campo da moral, porque a remetemos ao problema da utilidade da mesma para a vida: “Por que ciência?”, leva de volta ao problema moral: para que moral, quando vida, natureza e história são ‘imorais?’” (GC, V, § 344, p. 236).

O erro não está em viver a partir de artigos de fé, mas sim, em eternizar tais artigos de fé, glorificá-los como algo atemporal. O erro está em não perceber que o próprio erro pode ser uma condição necessária à vida. Se tivermos em mente que tais artigos de fé não correspondem à essência do mundo, mas consistem numa espécie de antropomorfismo²; que tais artigos de fé são necessários à vida, mas que não podem ser elevados à condição de verdade acerca da realidade, porque decorrentes de inferências infundadas acerca das coisas, então talvez possamos viver de forma mais leve, como espíritos livres que fazem da experiência consigo mesmos o seu mote de vida:

A vida não é argumento – Ajustamos para nós o mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas isto não significa que eles estejam provados. A vida não é argumento; entre as condições para a vida poderia estar o erro (GC, III, § 121, p. 145).

A teoria do poder substitui a moral tradicional porque descreve as relações a partir da noção de acréscimo ou decréscimo de poder. No aforismo 349, intitulado “Ainda a procedência dos eruditos”, Nietzsche escreve que, ao contrário do que pensava Spinoza, por exemplo, a vida tende à expansão do poder, ela não busca a autoconservação, mas a abundância: “na natureza não

² Este entendimento, que tem nos artigos de fé a realização de uma espécie de antropomorfismo, só prevalece enquanto o conceito de vontade de poder não é claramente exposto e adotado por Nietzsche, porque, após isso, as valorações serão vistas como o resultado de tentativas de dominação da vontade de poder e não mais como algo posto por um sujeito cognoscente.

predomina a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo” (GC, V, § 349, p. 243-244). A vida não gira em torno da conservação. É certo que os seres vivos lutam pela existência, mas, segundo Nietzsche, a luta pela existência não é o objetivo da vida: “a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida” (GC, V, § 349, p. 244).

A partir daqui, toda consideração acerca da vida, toda valoração, será o resultado da vontade de poder se manifestando sob determinada configuração. Afinal, como Nietzsche salienta: “o fato de que algo precisa ser considerado verdadeiro é necessário; não o fato de que algo é verdadeiro” (FP, 9 [38] [28] do outono de 1887, p. 291). Todo povo que vive avalia, mas não a partir de parâmetros racionais de avaliação. Não é propriamente o ser humano, a partir de sua faculdade racional, que põe valores, mas a vida em si mesma enquanto vontade de poder: “Muitas coisas são mais estimadas pelo vivo do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder!” (ZA, II, “Da superação de si mesmo”, p. 110). Os valores não podem ser compreendidos a partir da régua estabelecida pela razão cartesiana, pois o único móvel da vontade de poder é o aumento do poder:

São nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de despotismo, cada um tem a sua perspectiva que ele gostaria de impor como norma a todos os outros impulsos (FP, 7 [60] do final de 1886 – primavera de 1887, p. 263).

Os filósofos, em sua busca pela verdade, manifestam uma vontade de poder enviesada, que exige que tudo se torne pensável, computável: “Vontade de tornar

pensável tudo o que existe: assim chamo eu à vossa vontade!” (ZA, II, “Da superação de si mesmo”, p.108). Dessa forma, o que caracteriza o ser humano não é mais a capacidade para descrever a realidade em sua essência transcendente, como queria Platão; ou mesmo a capacidade para conhecer de uma maneira transcendental, através das formas *a priori* da sensibilidade, do entendimento e da razão, como queria Kant; mas a capacidade para criar valor, porque todo dizer do ser humano manifesta o predomínio de uma vontade de poder, que não pode ser mensurada em seu grau de veracidade, mas somente a partir da força com que a mesma se impõe:

Nossos valores são inseridos interpretativamente nas coisas. Há afinal um sentido em si?? O sentido não é necessariamente sentido-relacional e perspectiva? Todo sentido é vontade de poder (todos os sentidos relacionais podem ser resolvidos nela) (FP, 2 [77] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 79).

Dizer que a vida é vontade de poder significa dizer que tudo que vive busca “antes de tudo dar vazão a sua força” (ABM, I, § 13, p. 19). Os filósofos apresentam suas teses como se estas resultassem de “uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável”, quando essas teses surgem de seu íntimo desejo tornado consciente (ABM, I, § 5º, p. 12). Dessa forma, as “verdades” dos filósofos não passam de preconceitos que são revestidos de razão para se tornarem passíveis de assimilação pelos demais.

No aforismo 347, intitulado “Os crentes e sua necessidade de crer”, Nietzsche estabelece uma associação inequívoca entre os conceitos de vontade de poder e niilismo. Ao escrever acerca do niilismo segundo o modelo de São Petersburgo, que, segundo ele, consiste “na crença na descrença, até chegar ao martírio por ela” (GC, V, § 347,

p. 241), Nietzsche chega à conclusão de que o niilismo, esse desejo desenfreado pela fé que não é mais possível, ocorre quando falta a vontade, pois esta é o afeto de comando, o emblema da força. A força, aqui, consiste na capacidade de comandar a si mesmo e não se deixar comandar “por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária” (GC, V, § 347, p. 241).

Neste sentido, tanto o budismo quanto o cristianismo estão ligados a um adoecimento ou afrouxamento da vontade. O adoecimento da vontade propicia o advento da noção de dever, porque o dever implica no comando, no direcionamento da vontade por uma instância superior ao indivíduo, quando este não é mais capaz de comandar a si mesmo. A fé é justamente esse desígnio, esse direcionamento da vontade para um “único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar” (GC, V, § 347, p. 241).

Nietzsche toma essa elucidação da relação entre o adoecimento da vontade e o surgimento da noção de dever como base para fazer uma distinção entre o espírito livre e o crente. O primeiro, ao contrário do crente, que chega à convicção fundamental de que tem de ser comandado porque não pode fazê-lo por si só, tem prazer na autodeterminação. A força do espírito livre advém da liberdade da vontade:

Uma liberdade da vontade, em que um espírito se despende de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidade e em dançar até mesmo à beira de abismos (GC, V, § 347, p. 241).

A caracterização da vida como vontade de poder em *Assim falou Zaratustra*

Como relatado acima, nas obras *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e nas três primeiras partes de *A gaia ciência*, é descoberto por Nietzsche algo bastante perturbador: a verdade não passa de metáfora. Tudo que dizemos acerca do mundo não passa de “antropomorfismo estético” (GC, III, § 109, p. 136). Porém, ao mesmo tempo em que faz essa descoberta aterradora, o filósofo concebe, de forma incipiente, uma “teoria do sentimento de poder”. Destarte, a crítica do “período positivista” não pode ser simplesmente descartada; pelo contrário, ela é de grande importância, na medida em que revela a Nietzsche que, por trás de toda postulação de valor, há apenas a busca pelo poder.

Temos, nestas obras, uma descoberta que se assemelha ao deus Jano da mitologia romana: ela é bifrontal. Por um lado, a razão é incapaz de tocar o tecido da realidade; por outro, toda descrição diz respeito à manutenção e expansão da vida. Como bem observa Türcke (1993, p. 65):

O intelecto difamado como mentiroso é o mesmo que é festejado como artista, o modo diverso de valorá-lo é um passar de uma teoria negativa para uma teoria positiva de conhecimento: do desmascaramento do escandaloso defeito que lhe é inerente para a investigação de como chegou a ter este defeito.

Está dado aqui o passo decisivo para a formulação do conceito de vontade de poder. De fato, embora esses escritos mostrem que as bases metafísicas e morais de nossa civilização foram minadas de forma irreversível, a ponto de nos legar o sentimento de vazio existencial, eles

servem para revelar a Nietzsche o caráter fundamental da vida.

A diferença entre a crítica de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência* e a crítica de *Assim falou Zaratustra*, é que toda uma nova concepção acerca da existência, que vinha maturando ao longo destas obras, se torna madura o suficiente para embasar uma proposta mais robusta para o problema da decadência. Embora seja impossível identificar, a partir de parâmetros estritamente racionais, qualquer verdade acerca do mundo que nos rodeia, toda verdade passa a ser entendida como uma ficção que permite a manutenção e desenvolvimento de determinada organização da vida social.

Na quinta e última parte de *A gaia ciência*, ao elaborar uma crítica acerca das filosofias que postulam a preservação como instinto fundamental da vida, já nos é revelado, de forma explícita, que a vida tende à expansão do poder, nada mais: “querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à expansão do poder” (GC, V, § 349, p. 243-244). Por sua vez, a passagem de *Assim falou Zaratustra*, na qual Nietzsche estabelece considerações fundamentais acerca da vontade de poder, é denominada “Da superação de si mesmo” e consta do segundo livro da obra. Nesta passagem, o filósofo faz Zaratustra enunciar o seguinte: “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor” (ZA, II, “Da superação de si mesmo”, p. 109).

Ainda na mesma passagem, pouco mais à frente, Zaratustra dirá que a vida não é “vontade de existência”, porque “o que não é não pode querer; mas o que se acha em existência como poderia ainda querer existência?” (ZA, II, “Da superação de si mesmo”, p. 110). Esse trecho revela a vontade de poder como vontade de superação e não de manutenção; expõe uma crítica à concepção de vontade

como tendência a permanecer na existência. Tanto essa concepção como essa crítica já haviam sido expostas no aforismo 349 de *A gaia ciência*. Porém, há algo de novo aqui, pois Zaratustra também afirma que: “Este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo’” (ZA, II, “Da superação de si mesmo”, p. 110).

Neste sentido, não temos aqui um sujeito que conhece os atributos da vida, mas a vida que se mostra a si mesma como vontade de poder. Não temos aqui uma consideração de cunho antropológico, pois não é Zaratustra que enuncia que a vida não é nada além de vontade de poder; é a vida mesma que o diz ao profeta. A partir daqui, toda consideração acerca da vida, toda valoração, será o resultado da vontade de poder se manifestando sob determinada configuração. Todo povo que vive avalia, mas não a partir de parâmetros racionais de avaliação. Não é propriamente o ser humano, a partir de sua faculdade racional, que põe valores, mas a vida em si mesmo enquanto vontade de poder. Os valores não podem ser compreendidos a partir da régua estabelecida pela razão cartesiana, pois o único móvel da vontade de poder é o aumento do poder.

Temos o abandono da ótica da subjetividade em prol da vontade de poder, que possibilita a superação da crítica da metafísica, da religião e da moral como resultado de mero antropomorfismo. Não é mais o ser humano enquanto sujeito que conhece e avalia, mas a vontade de poder que se expressa no humano, bem como em todas as coisas, como luta por superação. Isso fica claro quando lemos o seguinte: “Muitas coisas são mais estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder!” (ZA, II, “Da superação de si mesmo”, p. 110). Essa mudança de paradigma se torna evidente quando percebemos como Nietzsche concebe a “verdade” preconizada pelos filósofos como “vontade de verdade”.

Os filósofos, em sua busca pela verdade, manifestam uma vontade de poder enviesada, que exige que tudo se torne pensável, computável: “Vontade de tornar pensável tudo o que existe: assim chamo eu à vossa vontade!” (ZA, II, “Da superação de si mesmo”, p. 108). Dessa forma, o que caracteriza o ser humano não será mais a capacidade para descrever a realidade, mas a capacidade para criar valor, porque todo dizer seu manifesta o predomínio de uma vontade de poder, que não pode ser mensurada em seu grau de veracidade, mas somente a partir da força que a mesma impõe.

Sob a perspectiva da vontade de poder, o niilismo será não somente o resultado do pensamento ocidental, ele passará a ser a lógica interna desse pensamento, que se desenvolve a partir da decadência desde seu princípio. Isso se torna patente quando vemos Nietzsche afirmar, em seu *Crepúsculo dos ídolos*, que os dialéticos não são livres para serem dialéticos: “a racionalidade foi então percebida como salvadora, nem Sócrates nem seus ‘doentes’ estavam livres para serem ou não racionais – isso era de rigueur [obrigatório], era seu último recurso” (CI, “O problema de Sócrates”, § 10, p. 21-22).

Nietzsche ressalta que aquele tipo de argumentação dialética, a que se dedicava Sócrates, era vista com maus olhos pela nobreza de Atenas. Isto porque, segundo ele:

também se desconfiava de toda essa exibição dos próprios motivos. Coisas de respeito, como homens de respeito, não trazem assim na mão os seus motivos. É indecoroso mostrar todos os cinco dedos. É de pouco valor aquilo que primeiramente tem de se provar (CI, II, “O problema de Sócrates”, § 5º, p. 19).

Ao somarmos esta crítica do pensador dialético, que busca enunciar razões para seu modo de agir, à descrição

do homem nobre como aquele que não exhibe os próprios motivos, que tem, acima de tudo, no *pathos* da distância³ sua motivação fundamental, podemos compreender melhor o que seria o super-homem para Nietzsche.

O que está implícito aqui é a noção de que a vontade de poder configura a forma como elaboramos a existência. Não somos livres para assumirmos a perspectiva que supostamente adotamos; na verdade, a perspectiva que adotamos é o resultado de uma configuração da vontade de poder, que pode ser o resultado de forças ativas ou reativas. O adoecimento da vontade leva a uma configuração da existência que fomenta a fraqueza em vez da força. A vontade fraca é aquela que não consegue lidar com os aspectos negativos da vida sem criar paliativos que a tornam menos dura, mais palatável. Nessa perspectiva, o advento da modernidade – com todas as inovações na forma de pensar que lhe são próprias – não representa um avanço em relação à forma de pensar da Antiguidade e do Medievo. A ciência, o sentido histórico, a democracia continuam sendo a expressão de uma vontade fraca. Tudo não passa do resultado de “instintos ruins de naturezas doentes” a que foi dado vazão (EH, “Por que sou tão inteligente”, § 10, p. 50).

A elaboração de uma hierarquia de valores em *Para além do Bem e do Mal*

A descrição de uma “nobreza em geral” pode ser encontrada em *Para além do bem e do mal*, livro que se segue ao Zarathustra. Nesta obra já temos o exercício de um projeto de transvaloração dos valores, que se traduz pela distinção entre a valoração típica de uma vontade fraca (que

³ De acordo com Patrick Wotling (2013, p. 35-36), *pathos* da distância consiste no “desejo passional de distância que põe os limites destinados a afastar aqueles que não são reconhecidos como ‘pares’”.

se exprime pela fórmula “bom e mau”) e aquela que Nietzsche considera forte, ou seja, nobre (pautada na fórmula “bom e ruim”). Esta obra contém também aforismos nos quais Nietzsche disserta a respeito do que ele denomina como a “*rebelião escrava na moral*”, cujo resultado é a substituição da moral nobre por uma moral escrava.

Para ele, “a alma nobre tem reverência por si mesma” (ABM, IX, § 287, p. 174). A alma nobre é aquela impelida pelo egoísmo: “ela não gosta de olhar ‘para cima’ – mas sim adiante, de maneira lenta e horizontal, ou para baixo – ela sabe que se encontra no alto” (ABM, IX, § 265, p. 165). Afinal, “o essencial numa aristocracia boa e sã é que ela não se sinta como função (quer da realeza, quer da comunidade), mas como seu sentido e suprema justificativa” (ABM, IX, § 258, p. 154). Essa característica distingue o nobre do escravo, porque este não estabelece distinções a partir de si mesmo, de sua força, mas a partir do outro, da supressão da força do outro:

o olhar do escravo não é favorável às virtudes do poderoso: é cético e desconfiado, tem finura na desconfiança frente a tudo ‘bom’ que é honrado por ele – gostaria de convencer-se de que nele a própria felicidade não é genuína (ABM, IX, § 260, p. 158).

Ao longo dos livros que precedem *Para além do bem e do mal*, vimos como Nietzsche mostra que a consciência é uma faceta ínfima da atividade que se desenvolve no corpo humano, como ela representa o instinto de rebanho que resulta da dificuldade do humano em sobreviver por si só no meio selvagem. A consciência se desenvolveu juntamente com a linguagem a partir de simplificações grosseiras, mas necessárias para que a besta homem pudesse sobreviver. Esse tipo de consideração visa mostrar que a linguagem possui utilidade para o humano, mas este

não pode fazer uso dela para alcançar o reino do suprasensível onde supostamente reina a verdade. Tal concepção da linguagem também é mostrada por Nietzsche como o resultado de uma luta por domínio, como uma perspectiva de vida.

Resta saber como Nietzsche pode fazer um julgamento tão negativo dessa vontade de poder que se sublima em vontade de verdade, a ponto de afirmar que “filosofar é um atavismo de primeiríssima ordem” (ABM, I, § 20, p. 24). Para tanto é necessário perceber que, embora a vida seja vontade de poder, ou seja, ânsia de domínio, há vontades fortes e fracas (ABM, I, § 21, p. 26). O que seria uma vontade fraca? Tal vontade se apresentará como aquela que deseja “um punhado de ‘certeza’ a toda uma carroça de belas possibilidades” (ABM, I, § 10, p. 15). Uma vontade fraca deseja um significado para a vida dado de antemão, não suporta a abertura para possibilidades que é própria da vida. Talvez possamos compreender melhor uma vontade fraca a partir da vontade forte. Esta pode ser denominada também a partir da designação espírito livre, o artista da vida, capaz de compreender a imoralidade da vida e de se arriscar na tentativa do artificial em vez de buscar guarida no gosto pelo incondicional (ABM, II, § 31, p. 35).

A vontade forte não se deixa levar por moralismos, ela vivencia um período extramoral no qual não passa de *“um preconceito moral que a verdade tenha mais valor do que a aparência”* (ABM, II, § 34, p. 39). Nietzsche é provocativo ao afirmar que o filósofo tem de agora em diante direito ao “mau caráter” (ABM, II, § 34, p. 38); sim, ao mau caráter, porque ele não mais avalia as ações com base na moral. De fato, se levarmos em consideração que a própria palavra “ação” já é um preconceito, que ela representa uma simplificação grosseira dessa corrente contínua na qual se desenrola a vida; se considerarmos que o livre-arbítrio é um anseio por nos sobrecarregar de responsabilidade (ABM, I, § 21, p. 25); se considerarmos que o oposto do livre-

arbítrio, o “cativo-arbítrio”, não passa de um abuso da noção de causa e efeito, quando existe somente vontade atuando sobre vontade (ABM, II, § 21, p. 25), então a vontade forte é aquela que se rebela contra a simplicidade da gramática, a metafísica do homem comum, vislumbrando os conceitos como “ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de explicação” (ABM, I, § 21, p. 25-26). Tal vontade poderá ser taxada de “mau caráter” porque ela não se pauta mais por este moralismo que resulta da ação dominada pelo livre-arbítrio, porque ela não mais carrega o fardo que resulta de tal raciocínio, justamente o fardo da responsabilidade. Para a vontade forte só há vontade atuando sobre vontade, o mundo é visto como vontade de poder e nada mais (ABM, II, § 36, p. 40).

Nietzsche não nega que a sociedade, gerada pela técnica desenvolvida a partir da ciência e, em última instância, pela metafísica, seja mais segura, mais pacata, mais fina em seus costumes. No entanto, isso não significa necessariamente algo positivo: “esse homem das culturas tardias e das luzes veladas será, por via de regra, um homem bem fraco: sua aspiração mais profunda é que um dia tenha fim a guerra que ele é” (ABM, V, § 200, p. 86). Isso porque Nietzsche também afirma que “o sofrimento profundo enobrece; coloca à parte” (ABM, IX, § 270, p. 169). Em outros termos, a reação em face ao sofrimento passa a ser o critério para avaliar o valor dos valores: “A hierarquia é quase que determinada pelo grau de sofrimento a que um homem pode chegar” (ABM, IX, § 270, p. 169).

O que distingue os sofrendores – pois todos somos sofrendores – é sua relação com o sofrimento: se buscamos escapar do sofrimento em direção a um ser venturoso; ou se consideramos o ser como suficientemente venturoso, a ponto de “justificar mesmo uma quantidade descomunal de sofrimento” (FP, 14 [89] do começo do ano 1888, p. 241). Há, portanto, dois tipos de sofrendores: os que sofrem de

abundância de vida e aqueles que sofrem de empobrecimento de vida (GC, V, § 370, p. 272).

O sentido do sofrimento assume, assim, papel fundamental no pensamento de Nietzsche. Ele serve para estabelecer a linha divisória entre o que ele denomina como “conhecimento trágico” e “conhecimento romântico” ou “pessimista”: “Decifra-se: o problema é o problema do sentido do sofrimento: ora um sentido cristão, ora um sentido trágico...” (FP, 14 [89] do começo do ano 1888, p. 241). Os espíritos niveladores, defensores das ideias modernas, formam fileiras para debelar o sofrimento, por isso são considerados românticos, fracos. Da mesma forma, a vontade que estabelece como parâmetro avaliador o prazer e o desprazer, que coloca a supressão do sofrimento em primeiro plano, revela seu caráter frágil, adoecido.

Afinal, “há problemas mais elevados do que dor, prazer e compaixão; e toda filosofia que trate apenas disso é ingenuidade” (ABM, VII, § 225, p. 118). Já o conhecimento trágico é aquele que se permite “não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação” (GC, V, § 370, p. 273). O conhecimento trágico consiste justamente em perceber que o sofrimento é inerente à vida, mas não somente, consiste em concebê-lo como algo desejável: “Vocês querem, se possível – e não há mais louco ‘possível’ – abolir o sofrimento; e quanto a nós? – parece mesmo que nos o queremos ainda mais, maior e pior do que jamais foi!” (ABM, VII, § 225, p. 117).

Conclusão

A figura do *Übermensch* vem representar justamente a vontade que supera a si mesma, capaz de moldar a vida a partir de sua força, capaz de realizar a transvaloração de todos os valores: “(...) todo tipo de pessimismo e niilismo

na mão dos mais fortes não passa agora de um martelo e de um instrumento a mais, com o qual é possível colocar um novo par de asas” (FP, 2 [101] do outono de 1885 – outono de 1886, p. 91). O *Übermensch* é um ser cuja criação não pode ser mensurada como certa ou errada a partir da “régua da razão”, tendo em vista ser a razão fruto de uma inversão de valores, que colocou em relevo as “propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem” (ABM, IX, § 260, p. 158).

O *Übermensch* é aquele indivíduo capaz de interpretar a existência, mas não a partir de um ponto de vista teórico, que tem no sujeito racional seu ponto de apoio. O pensamento que se adequa a uma ordem de razões não é capaz de compreender esse aspecto de toda criação, porque ele já está comprometido com a lógica da verdade. Sendo assim, toda criação do *Übermensch* é obra de arte e como tal é verdadeira em si mesma.

A este respeito vale a pena citar Miguel Antonio do Nascimento, que se expressa da seguinte maneira sobre o tema:

Assim, o que faz valer no valor não é o dado efetivo mas o poder tornar efetivo, dando ao ato cunho de criação. Nesta circunstância de falta de um dado, criar resulta necessariamente em criar do nada o sentido de sua própria existência, tornando o ser humano seu próprio para-além-de-si em elevação (2004, p. 310).

O *Übermensch* representa o niilismo ativo, a vontade de poder capaz de criar a partir do nada. Não nos é possível aventar Deus como conjectura, porque Deus ultrapassa nossa capacidade criadora. Para compreender isso basta observarmos o trecho do Zarathustra denominado “Nas ilhas bem-aventuradas”, no qual Nietzsche fala da

impossibilidade da criação de deuses, mas na possibilidade de criação do *Übermensch*:

Deus é uma conjectura; mas eu quero que vossas conjecturas não excedam vossa capacidade criadora. Podeis criar um deus? – Então não me faleis de deuses! Mas bem poderíeis criar o *Übermensch* (ZA, II, “Nas ilhas bem-aventuradas”, p. 81).

Quando assumimos uma perspectiva teológica entendemos o ser humano como objeto de uma narrativa que o transcende, não como o sujeito detentor da força (ou fraqueza) para se determinar enquanto criador de valores. Sob uma perspectiva escatológica, todos os valores que venham a ser criados já estão determinados de antemão como “bons” ou “maus” pelos parâmetros estabelecidos pelo Deus que nos criou. Devemos, portanto, conjecturar a respeito do que não está fora dos limites de nossa capacidade criativa. O *Übermensch* surge, assim, como meta a ser alcançada, porque ele consiste numa expressão cunhada por Nietzsche para a compreensão pós-metafísica da existência, ou seja, para a compreensão da história ocidental como história do niilismo.

O *Übermensch* assume essa história como seu destino. O conhecimento trágico consiste justamente em perceber que o sofrimento é inerente à vida, mas não somente; consiste em concebê-lo como algo desejável: “Vocês querem, se possível – e não há mais louco ‘possível’ – abolir o sofrimento; e quanto a nós? – parece mesmo que nós o queremos ainda mais, maior e pior do que jamais foi!” (ABM, VII, § 225, p. 117). A vontade de poder possui assim uma relação inextricável com o niilismo. O sentido mesmo da vontade de poder diz respeito à compreensão de que a tradição filosófica chegou ao seu colapso, ou seja, revelou-se a natureza niilista de sua proposta. O metro para

a verdade é a capacidade para suportar esse destino e viver uma vida autêntica apesar da ausência de um fundamento último para a existência.

Tomemos o trecho de *Assim falou Zaratustra*, intitulado “Da redenção”, como exemplo. Trata-se do primeiro momento em que a temática do eterno retorno é focada nesta obra, ainda que apenas indiretamente. Nesta passagem do Zaratustra, a relação com a temporalidade é delineada a partir de duas concepções adversas de redenção: a redenção que liberta do tempo; e a redenção que se dá no tempo. A primeira forma de redenção é proposta pelo “espírito de vingança” contra o tempo, que se caracteriza pela “aversão da vontade pelo tempo e seu ‘Foi’” (ZA, II, “Da redenção”, p. 133). O espírito de vingança é aquele que não consegue estabelecer uma relação saudável com a temporalidade, com o correr do tempo e a impossibilidade da vontade de “querer para trás” (ZA, II, “Da redenção”, p. 133).

O eterno retorno é o pensamento que reflete o grau máximo de niilismo ou de ausência de sentido; tal doutrina desponta como o pensamento que não admite sentido algum para o ser em geral, porque põe a repetição eterna de tudo que há como condição indelével e inelutável. Se a história do Ocidente é a história da ascensão do niilismo, o eterno retorno é o pensamento que retira de maneira definitiva o véu de sentido que poderia ser ainda atribuído à existência por alguma interpretação. Mas isso é proposital, porque Nietzsche entende que “a medida de grau da força da vontade é até que ponto se pode prescindir de sentido nas coisas, até que ponto se suporta viver em um mundo sem sentido” (FP, 9 [60] [46] do outono de 1887, p. 302).

Nota de Esclarecimento

São de Nietzsche as obras sem indicação de autor. Abreviamos os títulos como segue:

VM – Sobre verdade e mentira no sentido extramoral.

HDH 1 – Humano, demasiado humano (v. 1).

HDH 2, OS – Humano, demasiado humano (v. 2): miscelânea de opiniões e sentenças.

HDH 2, AS – Humano, demasiado humano (v. 2): o andarilho e sua sombra.

A – Aurora.

GC – A gaia ciência.

ZA – Assim falou Zaratustra.

ABM – Para além do bem e do mal.

GM – Genealogia da moral.

CI – Crepúsculo dos ídolos.

AC – O anticristo.

CW – O caso Wagner

EH – Ecce homo.

Forma de citação:

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo romano indica a parte ou capítulo, o algarismo arábico indica a seção; no caso de *ZA* e *CI* o algarismo romano indica a parte do livro, seguida do título da passagem e do algarismo arábico que indica a seção; no caso de *GM*, o algarismo romano anterior ao arábico remete a uma das três dissertações; no caso de *EH*, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção.

Para as anotações póstumas, os algarismos arábicos seguidos da data indicam o fragmento póstumo e a época em que foi redigida.

Quanto aos demais autores, indicamos o autor e a data de publicação da edição seguida da página.

Referências

NASCIMENTO, Miguel Antonio do. (2004), **Sobre a crítica de Nietzsche aos valores**. *Ethica – Cadernos acadêmicos*, v. 11, n. 1 e 2, p. 283-311.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Fragmentos póstumos: 1885-1887: volume VI**. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VII**. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume I**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia de bolso, 2005.

_____. **Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume II**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2005.

Niilismo e Técnica em Heidegger

Bruno Ricardo A. Malvino¹

Introdução

Neste trabalho tentaremos traçar o quadro niilista no qual Heidegger situa a sua compreensão de técnica moderna, procurando compreender a caracterização da técnica moderna como *Ge-stell* nas suas variadas características e determinações. Em seguida exploraremos em que medida a *Ges-stell* representa para Heidegger o “supremo perigo”, nomeadamente no texto “*A Questão da Técnica*”, publicado em 1954, para assim investigarmos a relação da técnica com o niilismo, no texto “Para que Poetas”, de 1950, a fim de estabelecer pontes entre Nietzsche e o pensamento metafísico, nomeadamente a filosofia moderna. Nesse sentido tentaremos articular como Heidegger interpreta as teorias da vontade de poder e do eterno retorno do mesmo como apoteoses (epifanias) do niilismo, ou seja, consumação do caminho trilhado pela metafísica desde as suas origens, onde o ser é permanentemente confundido com a essência que se encontra presente na totalidade do ente, interpretando também a vontade de poder e o *Übermensch* nietzschiano como a transformação do *ego cogito* de Descartes *num ego volo*, a saber, num *Eu quero*. Em seu texto *A essência do Niilismo*, Heidegger faz a seguinte observação sobre o niilismo e sua essência:

O niilismo é um movimento historial, não qualquer opinião ou doutrina representada por quem quer

¹ Mestrando em Filosofia pela universidade Federal da Paraíba.

que seja. O niilismo move a história segundo o modo de um processo fundamental, quase não reconhecido, que se dá no destino dos povos ocidentais. Por isso o niilismo não é também somente uma manifestação historial entre outras, não é somente uma corrente espiritual que ao lado de outras, ao lado do cristianismo, do humanismo e do iluminismo, ocorre igualmente dentro da história ocidental. O niilismo é, pensado em sua essência, muito mais o movimento fundamental da história do ocidente. Ele mostra algo que cala tão fundo, que seu desdobramento só pode ainda ter como consequências catástrofes mundiais. O niilismo é o movimento histórico-mundial dos povos da terra que entraram no âmbito de poder da modernidade (HEIDEGGER, 2000, p. 6).

Na longa crise da grande filosofia posterior ao sistema de Hegel, Heidegger restitui-nos o sentido do que significa pensar em grande estilo, não só pela densidade de sua obra, mas também pela aguda sensibilidade que demonstrou diante dos principais problemas de nossa época: o arrefecimento da consciência religiosa, a crise dos valores, a falta de confiança na razão meramente instrumental, o fim do absoluto e o fechamento do horizonte da técnica. Nesse sentido o fulcro da reflexão de Heidegger é trazido à tona pelo pensamento de uma crítica da modernidade na qual o filósofo questiona e investiga o **modus operandi e o modo de pensar** tecnológico no qual se consoma a metafísica, ou seja, no modo como a natureza é trazida diante do homem moderno através da representação (*Vor-stellung*) pelo próprio homem. Ora, o homem põe o mundo diante de si como a objetualidade na sua totalidade movido por uma “vontade de vontade” e põe-se a si mesmo diante do mundo. Nesse sentido, para Heidegger, o homem cultiva a natureza quando ela não basta para responder às suas expectativas representativas.

Nesse processo, denominado por Heidegger de *Ereignis*, Acontecimento apropriativo, o homem elabora coisas novas quando elas o incomodam, inaugurando uma tecnicização da técnica.

A história (*Geschichte*) compreendida por Heidegger como evento-apropriador (*Ereignis*) é uma verdade. A verdade que, em *Ser e Tempo* era entendida como (*Alétheia*), agora, a partir do vigorar da técnica, possui o sentido de “acontecimento-apropriativo, ou seja, *Ereignis*. Enquanto no desvelamento (*alétheia*) se apresentava a “coisa ela mesma” como fenômeno, no acontecimento da técnica se revela o desabrigar de todo mistério. O *Ges-stell* como essência da técnica tem o estatuto de verdade num sentido abrangente e totalizante: é a verdade que se mostra não como o que se mostra por si senão como aquilo que se afirma por si: é um acontecimento. O que acontece essencialmente é o enquadramento de tudo sob a determinação da representação e do cálculo. O algoritmo e o cálculo garantem a individuação da coisa tornada objeto para um sujeito, ou seja, a representação. Tendo em vista que a representação possui o carácter de *ser-sempre presente*, podemos entender o papel do homem no advento e manutenção da técnica: é da “natureza” ou destino do homem corresponder a esse apelo técnico. Ele corresponde representando, sem se dar conta de que, ao representar, ele não apreende o mundo, mas apenas visões, imagens ou concepções de mundo: o mundo é objetivado. *É no homem que o mundo se torna Imagem do Mundo.*

O termo *Ges-stell* é o termo utilizado por Heidegger para caracterizar o ponto culminante da modernidade e do pensamento metafísico, ou seja, o modelo de racionalidade imperante no qual o pensamento se torna calculador, privilegiando um modelo de

racionalidade no qual o ser² é pensado enquanto coisa, ou seja, maquinaria.

Ao tornar implícito que a tecnologia moderna e o pensamento metafísico partilham da mesma essência, Heidegger avança com uma estratégia assente num argumento fundamental: a tecnologia e o pensamento nietzschiano caracterizam o niilismo moderno e a superação da tecnologia moderna só poderá ocorrer no cerne de uma superação do pensamento metafísico. Somente uma nova relação com o ser pode superar a tecnologia moderna:

Será a tecnicidade a passagem histórica para o término, a derradeira queda do homem à condição de animal tecnificado e que, assim, perde inclusive a animalidade originária que o ligava aos outros animais; ou será que ela pode ser tomada, antes de mais nada, como um abrigo e, assim, algo capaz de servir de fundamento para repensar e levar nossa existência? (Heidegger 2013, p. 194).

Nesse contexto podem-se enquadrar as enigmáticas palavras que o pensador vai buscar em Hölderlin, que versam: “Mas, aí onde cresce o perigo, aí também vige aquilo que salva”³

Analisemos um pouco esses versos citados por Heidegger. Diz o autor, seguindo essa estrofe de Hölderlin, que o “perigo”, presente no ponto culminar da metafísica e da essência da tecnologia moderna, abre as portas para a sua própria superação. A fazer jus a essa mesma ideia,

² O ser para Heidegger é o esquecido da História da Filosofia como metafísica. O ser é o acontecimento-apropriador (*Ereignis*). O ser é a diferença ontológica entre ente e ser do ente (ente enquanto ente).

³ Heidegger, Martin; *Caminhos de Floresta*; ed. Calouste Gubenkian, p.40. “A salvação terá de vir do lugar onde se dá a viragem no interior da essência dos mortais”.

Heidegger utiliza outra metáfora para dizer o mesmo quando afirma que o *Ges-stell* é essencialmente ambíguo, é uma cabeça de Jano: por um lado corresponde à consumação da metafísica, por outro, anuncia a passagem da metafísica a um outro pensamento, o *Ereignis*⁴.

Começaremos, pois, nas linhas que se seguem, por tentar aprofundar de que forma o *Ges-stell* corresponde simultaneamente ao ápice da metafísica, que Heidegger faz coincidir com o pensamento nietzschiano, e à essência da tecnologia moderna. Como se caracteriza e o que significa exatamente o *Ges-stell*? Em seguida, procuraremos entender em que medida o *Ges-stell* é o “perigo”, ou seja, tentaremos sintetizar, no pensamento de Heidegger, quais as determinações que fazem com que ele seja o perigo. Por fim avançaremos com uma interpretação na qual se procurará articular a questão do “crescimento daquilo que salva”, relacionando-a com o conceito de *Ereignis* e com o que este poderá significar no contexto da problematização heideggeriana sobre a técnica.

O *Ges-stell* na essência do pensamento Nietzschiano

Heidegger encontra na filosofia nietzschiana, como se sabe, a consumação da metafísica no seu percurso da filosofia ocidental, iniciado por Platão. Para Heidegger Nietzsche é um pensador moderno que leva às últimas consequências o pensamento que se inaugurou com o *cogito ergo sum* de Descartes.

⁴ Seminário sobre a conferência *Tempo e Ser* (1962), in Heidegger, *Conferências e escritos filosóficos*, S. Paulo, Nova cultural, 1991 p. 221-241, onde se lê: “entre as formas epocais do ser e as transformações do ser no *Ereignis*, situa-se o *Ges-stell*. Este é, por assim dizer, - uma cabeça de Jano. Pode significar ainda uma constituição da vontade de vontade e assim ser compreendida como a extrema característica do ser. Mas é, ao mesmo tempo, uma forma prévia do próprio *Ereignis*.”

A fim de estabelecer pontes entre Nietzsche e o pensamento metafísico, nomeadamente a filosofia moderna, Heidegger recorre a uma dupla estratégia nos extensos e inúmeros textos dedicados a esta questão: primeiramente argumenta que as teorias da vontade de poder e do eterno retorno do mesmo nada mais são do que apoteoses (epifanias) e consumação do caminho trilhado pela metafísica desde as suas origens, onde o ser é permanentemente confundido com a essência que se encontra presente na totalidade do ente. Em segundo lugar interpreta a vontade de poder e o *Übermensch* nietzschiano como a transformação do *ego cogito* de Descartes *num ego volo*, a saber, num *Eu quero*.

Em conformidade com isto, para Heidegger, no pensamento nietzschiano também o querer humano apenas pode existir à maneira do impor-se, ou seja, do forçar tudo de antemão, antes mesmo de tudo dominar, a entrar no seu domínio. Nesse sentido, para ele o pensamento nietzschiano se volta em sua essência para este querer, a partir do qual tudo se torna, à partida, e em seguida de uma forma irresistível, material de elaboração que se impõe. A terra e a atmosfera tornam-se matéria prima. Desse modo, o próprio homem torna-se material que é colocado ao encargo dos objetivos propostos. A instalação incondicionada do impor-se também incondicional da elaboração propositada do mundo vai-se então configurando-se necessariamente nos moldes do mando humano, num processo que surge da essência oculta da técnica.

Na sua crítica a Nietzsche, Heidegger traça, assim, o caminho e aponta as características daquilo que considera ser a metafísica da presença inaugurada com o *eidos* platônico. Uma breve incursão pela crítica heideggeriana à metafísica nietzschiana torna-se fundamental para completar a caracterização do niilismo e do *Ges-stell* que,

recorde-se, é também a essência da técnica moderna. Ora, em que consiste a partilha de sua essência?

De fato, contrariamente ao *Ges-stell*, o *Vor-stellen*, essência da metafísica moderna, que se inicia a partir do subjetivismo cartesiano, corresponde, segundo Heidegger, ao âmbito da máxima objetividade, isto é, do surgimento do mundo como objeto. Na sua crítica à modernidade Heidegger defende que, *com o cogito ergo sum* de Descartes o homem torna-se, doravante, a própria substância das coisas, transforma-se em sujeito a partir da auto-certeza que possui do seu próprio eu e do seu poder de representar, que é a base fundadora de toda a verdade, realidade e valor. As coisas tornam-se reais ou atuais apenas na medida em que são objetivadas pelo sujeito cognoscente: “*Mais ainda, a transformação do homem em sujeito e do mundo em objeto é uma consequência do estabelecimento da técnica, e não o contrário.*” (Heidegger, 2002, p.334)

No ponto que aqui nos interessa particularmente isto significa que o homem moderno colocou a si mesmo como substância (*res cogitans*) das coisas, ao mesmo tempo em que as reduziu ao estatuto de meras representações. As coisas tornam-se reais ou atuais, apenas na medida em que são objetiváveis e representáveis pelo sujeito cognoscente. Esse subjetivismo máximo conhece seu ápice com a tendência da humanidade para se fazer a *Imagus Dei*, ou seja, a Imagem de Deus, entendido como o criador providencial que domina e calcula a totalidade da entidade como uma obra que ele produziu. Nesta medida, a identificação do homem com Deus encontra sua consumação no absolutismo estético nietzschiano que corresponde ao triunfo máximo da vontade de poder, segundo a doutrina que Heidegger atribui a Nietzsche, a saber: que tudo o que experienciamos é meramente o produto da vontade humana.

Não que a totalidade do querer seja, só por si, o perigo, mas antes o querer ele mesmo, sob a forma do impor-se no interior do mundo, que apenas é admitido como vontade. O querer que quer a partir dessa vontade decidiu-se já a mandar de um modo absoluto. Com esta decisão, entrega-se prontamente à organização total. Mas antes de tudo, a própria técnica impede qualquer experiência de sua essência. (Heidegger, 2002, p.339).

Ora, essa atribuição niilista de Heidegger ao pensamento nietzschiano partilha da mesma essência. Como vimos, ambos se instituem como os domínios privilegiados de esgotamento das possibilidades da metafísica. Assim o *Ges-stell* é um ponto de esgotamento da metafísica, mas é também, enquanto fim, um novo começo. Como ponto de esgotamento corresponde, simultaneamente a uma transformação e a um novo estágio da relação do homem com o ser que permanece ainda inquestionada:

A essência da técnica põe o homem a caminho do desencobrimento que sempre conduz o real, de maneira mais ou menos perceptível à disponibilidade. Pôr a caminho significa: destinar. Por isso, denominamos de destino a força de reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um desencobrimento. É pelo destino que se determina a essência de toda história.. A história não é um mero objeto da historiografia nem somente o exercício da atividade humana. A ação humana só se torna histórica quando enviada por um destino⁵. E somente o que já se destinou a uma representação objetivante torna acessível, como objeto, o histórico da historiografia, isto é, de uma ciência. É daí que provém a confusão corrente

⁵ Cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, 1930, na primeira edição de 1943, p.16s.

entre o histórico e o historiográfico. (Heidegger, 2006, p.27).

Assim, a essência da técnica é um desvelamento, um estatuir (*stellen*), um colocar-em-obra, como tal, um modo de destinação do ser. Mas o *stellen* do *Ges-stell*, para além de evocar sua pertença ao destino do ser, possui características específicas que determinam seu modo mais próprio como niilismo.

Desse modo a metafísica de Nietzsche é a consumação, o ponto culminante e o fim da metafísica moderna, porque com a máxima subjetividade transformada em perspectivismo, a objetividade transforma-se também em algo exclusivamente dependente da vontade de vontade do pensamento e da técnica. De fato, para Heidegger, apesar de ser tributária da concepção moderna de mundo, a filosofia de Nietzsche vai mais longe. Quando o ser e o real são transformados em valores, entramos no reino da subjetividade absoluta, do perspectivismo total em que se anula a diferença entre sujeito e objeto. O mundo já não é concebido como um objeto representado por um sujeito. Tudo se transforma em reserva permanente para garantir a conservação e ampliação da vontade de poder. Nesse sentido, para Heidegger, o ser foi transformado num valor: “O tornar constante a estabilidade da reserva permanente é uma condição necessária, imposta pela própria vontade de poder, segura de si mesma” (Heidegger 2013, p. 311).

Nesse ponto culminar, a filosofia nietzschiana para Heidegger, corresponde à máxima ocultação do ser, ou seja, ao niilismo extremo. No *Ges-stell*, o ser, como *alétheia*, encontra-se ausente. Desse modo podemos dizer que, com o *Ges-stell* é anulada qualquer outra hipótese de desvelamento. Essa é uma das razões porque o *Ges-stell* é o “supremo perigo”: o *Ges-stell* reúne e concentra todas as formas de desencobrimento numa só, isto é, transforma

tudo e qualquer desvelamento num desvelamento provocante em que o real, no qual o mundo é ordenado, é intimidado a tornar-se apenas fundo disponível. A verdade do ser, que significa *alétheia*, retira-se, sob o domínio do *Ges-stell*. No universo tecnológico moderno, o desvelamento ocorre para fins únicos desse próprio desvelamento. O caráter encobridor e oculto é completamente esquecido. Encontramo-nos no domínio da ocultação geral do ser, somos apanhados nas malhas do niilismo.

Ademais, o *Ges-stell*, a com-posição, é o “perigo” porque oculta quaisquer outras formas de desvelamento. Mas o é, também, e principalmente, porque, ao ocultar quaisquer outras formas de desvelamento, oculta-se também a si próprio. Diz Heidegger em *A Questão da Técnica*:

Assim, pois, a com-posição provocadora da exploração não encobre apenas um modo anterior de desencobrimento, a pro-dução, mas também o próprio desencobrimento, como tal, e, com ele, o espaço onde acontece, em sua propriedade o desencobrimento, isto é, a verdade. (Heidegger, 2006, p.30)

Ora, na medida em que pertence ao desvelamento, o *Ges-stell*, como qualquer outra forma de desvelamento, tende para a ocultação, e por isso faz parte do “perigo”. No entanto o *Ges-stell* não representa apenas o perigo inerente à qualquer forma de desvelamento, senão o supremo “perigo”. Por quê?

⁶ Isto quer dizer que o que é perigoso não é a técnica em si (as máquinas, as automações, a energia nuclear, os computadores, a biotecnologia), mas o destino de desvelamento do ser que rege a técnica – porque mais perigoso que a bomba atômica é o esquecimento do Ser.

Porque o *Ges-stell* representa aquele modo “destinal” onde todos os engodos da metafísica são levados às suas últimas consequências, ou seja, sobre a égide e domínio do *Ges-stell*, os entes já não são sequer concebidos como “objetos” à maneira moderna. São mero fundo disponível para o eterno retorno do mesmo.

O perigo consiste na ameaça que diz respeito à essência do homem na sua relação com o próprio Ser e não em perigos casuais. Este perigo é o Perigo. Ele encobre-se no abismo para todos os entes. Para ver o perigo e para o mostrar têm de existir aqueles mortais que chegam primeiro ao abismo.[...] A salvação terá de vir do lugar onde se dá a viragem no interior da essência dos mortais.

A essência da técnica e o ponto de consumação da metafísica equivalem a uma ameaça pendente sobre a liberdade humana considerada como a “essência da verdade”, ou seja, a liberdade humana como aquele espaço por onde o ser pode emergir, fugindo ao fechamento do ente. Num cenário onde a humanidade se encontra determinada pelo *Ges-stell*, o ser está totalmente ausente. Sob esse pano de fundo, o *Übermensch* nietzschiano é perspectivado como um soldado tecnológico que luta exclusivamente pela manutenção do poder. Desse modo, o homem afasta-se definitivamente do ser, arriscando-se a perder o espaço da liberdade. Ao perder a sua essência o homem torna-se igual a qualquer ente que se encontra na não ocultação.

Este é o retrato, para Heidegger, da metafísica em sua culminação. Mas, à luz da pretensão de Heidegger, também acontece que o poder salvador chega no interior do perigo crescente. Com o *Ges-stell*, como vimos, a metafísica chega ao seu ponto de culminação. Mas é também aí, onde suas possibilidades se encontram esgotadas, que Heidegger defende que o niilismo e a consumação da metafísica são o prelúdio para algo de novo: “Só quem se aventura de maneira pensante na

extrema penúria do niilismo consegue também pensar o pensamento superador como o que impõe uma viragem à penúria e se mostra como necessário”. (Heidegger, 2010, p. 341)

As reflexões de Heidegger sobre a técnica foram escritas em meados do século passado, no culminar da tecnologia mecânica e no surgimento de tecnologias mais fluidas e não mecânicas: a energia atômica, as tecnologias de informação e de comunicação. O pensamento de Heidegger acompanha esse movimento de forma verdadeiramente única. Nesse sentido antecipa as teorias pós-modernas. O niilismo corroeu as verdades e enfraqueceu as religiões, mas invalidou também os dogmatismos e desacreditou as ideologias, ensinando-nos, assim, a manter uma razoável prudência do pensamento, um paradigma de pensamento oblíquo e prudente, que nos torna capazes de navegar por entre os escolhos do mar da precariedade, na viagem do vir-a-ser, na transição de uma cultura a outra. A ideia de ordenação, fundo disponível, reserva permanente, colocação à disposição num fluxo constante em que toma o lugar de tudo, a ideia de desaparecimento do objeto, desmembramento e fragmentação da experiência do real antecipam grande parte da reflexão pós-moderna sobre a nossa contemporaneidade. Mas a absoluta novidade de Heidegger é que ele se recusa a pensar o atual em termos estritamente contemporâneos. É no sentido original da palavra *técnica* que se encontra a chave para a compreensão da tecnologia contemporânea, em sua dupla face de perigo e salvação. É como ponto culminar da metafísica da presença constante que a tecnologia pode subitamente provocar uma ebulição do real num movimento em que a presença constante se transforma em permanente disponibilidade.

Ora, essa permanente disponibilidade tanto pode ser no sentido da integração do cálculo global, mas pode criar também uma abertura em que subitamente o Ser

como *alétheia* se ilumina na compreensão do sem-fundamento (*Ab-grund*), o abandono do pensamento metafísico e niilista. Nesse sentido, ler Heidegger é acompanhar um pensamento que se pretende original, um pensamento que se propõe pensar fora dos quadros do pensamento calculador moderno; é acompanhar o pensamento meditativo pelos trilhos da floresta negra em busca de pequenas clareiras.

Referências

CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2009.

CORDEIRO, Robson Costa. **Nietzsche e a vontade de poder como arte: uma leitura a partir de Heidegger**. João Pessoa: Ed. Universitária da ufpb, 2010.

GAOS, José. **Introducción a el Ser y el Tiempo de Martin Heidegger**. México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 1996.

HEIDEGGER, Martin. A determinação histórico-ontológica do niilismo. In: **Nietzsche vol. II**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2007.

_____. A essência do fundamento. In: **Marcas do Caminho**. Trad. de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. A essência do niilismo. In: **Nietzsche – Metafísica e Niilismo**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

_____. A palavra de Nietzsche: “Deus está morto”. Trad. de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Natureza Humana. Vol. 5(2): 471-526. jul-dez. 2003.

- _____. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. **Hinos de Hölderlin**. Trad. de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- _____. **Lógica: a pergunta pela essência da linguagem**. Trad. de Maria Adelaide Pacheco e Helga Hooek Quadrado. Lisboa: Calouste Gulbekian. 2008.
- _____. **O acontecimento apropriativo**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- _____. O eterno retorno do mesmo. In: **Nietzsche vol. I**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2007.
- _____. **Ser e Tempo**. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. O niilismo europeu. In: **Nietzsche vol. II**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. 2007.
- _____. Para quê poetas? in: **Caminhos de floresta**. Trad. Bernhard Sylla e Vitor Moura. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 2002.
- LOPARIC, Zeljko. **A escola de Kyoto e o perigo da técnica**. São Paulo: DWW Editorial, 2009.
- POGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Trad. de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica**. Porto Alegre: Ed. Sulinas, 2006.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Trad. de A. Vennuchi. São Paulo: Loyola, 1999.

A Intrínseca Relação entre o *Amor Fati* e a Arte

Élida Jussara Silva Santos¹

Quando a expressão em latim *amor fati*, que quer dizer “amor ao destino”, aparece nas obras do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, ela não se revela um pensamento capaz de instaurar um sentido que enriqueça a filosofia nietzschiana se não estiver intrinsecamente ligado às demais doutrinas do filósofo. No entanto, quando pensado em ligação com as doutrinas da filosofia nietzschiana, o pensamento do *amor fati* pode ser compreendido como aquele que traz uma noção fundamental no esclarecimento das mesmas, como acontece com a doutrina do eterno retorno, no qual o *amor fati* encontra um elemento oculto que dificulta a sua plena adesão, a saber, o pensamento mais abissal que se refere ao eterno retorno da inutilidade.

Em contrapartida, quando ligado intrinsecamente à vontade de poder, o *amor fati* é pensado desde uma ligação de reciprocidade, uma vez que a vontade de poder permite ao *amor fati* ser percebido como libertador desde a perspectiva de uma vontade criadora, a qual é atingida a partir da idéia do super homem. Assim sendo, o presente artigo busca apresentar o *amor fati* como o sentimento trágico que, através da arte como vontade de poder, afirma a vida em todo seu aparecer, como também no que se mantém encoberto, ou seja, que abarca o cruel, o sombrio do ilimitado, do disforme, do desmedido, em seu movimento de aparição, isto é, no seu ganhar forma. Como

¹ Mestranda em Filosofia pela UFPB - Email: eljussara@gmail.com. Bolsista PIBIC 2014/2015.

sentimento de afirmação, o *amor fati* procura superar a dualidade entre mundo verdade (suprassensível) e mundo aparente (sensível).

A contraposição entre mundo verdade e mundo aparente

A vida como vontade de poder é aquela que está sempre por se fazer desde si mesma, do nada e para o nada e, desse modo, não possui lastro, substrato ou finalidade alguma além da própria “mostração”, além do próprio aparecer. Nesse sentido, o que a vida busca é sempre auto-superação através de um jogo entre mando e obediência que lhe são próprios, como também da relação com a morte no sentido de abrir mão daquilo que já foi, para dar lugar àquilo que ainda está por vir, ou mesmo que precisa vir, para que a vida possa vir a ser. Sendo assim, como afirma Fink, em sua obra *A Filosofia de Nietzsche*, a vida “é ela própria a construtora, a organizadora que fixa formas para seguidamente as destruir” (FINK, 1983, p. 19) e, desse modo, surge aqui uma integração entre os deuses Apolo e Dionísio, como veremos mais adiante. Por conseguinte, diante desse caráter cruel da vida, da existência, de não possuir substrato algum, ou seja, de não possuir sentido ou ordem, mas tão somente um movimento perspectivístico de aparição, o homem se encontra como que tomado por uma necessidade de mentira para que possa suportar tal existência.

Que o homem precisa da mentira para “sobrepujar” o caráter cruel da existência é o que Nietzsche procura mostrar na obra *A vontade de poder*, que traz um apanhado de textos, de anotações e fragmentos póstumos do filósofo, escritos na década de 1880. Por conseguinte, é precisamente no §853. I, que tem como título *A arte no Nascimento da tragédia*, que o filósofo diz: “Temos necessidade da mentira para sobrepujarmos essa realidade,

essa “verdade”, quer dizer, para vivermos...” (NIETZSCHE, 2008, §853. I, p. 426). Ou seja, essa passagem sugere que, para que a vida, ou a existência do homem, não venha a perecer ou, dito de outro modo, para que o homem possa suportar a existência como sendo aquilo que se constitui através de um movimento de auto-exposição, tal homem precisa dar um sentido para o seu viver, portanto, um sentido para o seu existir.

Ora, como vontade de poder, vida se mostra como aquilo que está sempre no empenho para vir à aparência, ou seja, como um movimento de auto-exposição. Mostra-se assim como um modo de se fazer ver, como uma perspectiva. Nesse sentido, vida se constitui no movimento de “mostração” que não encontra esgotamento, antes uma manifestação dela mesma que não cessa de mostrar-se de vários modos. Não obstante, dar um sentido para a vida significa, tão somente, sobrepor a este mundo outro mundo que não seja devir, isto é, que possua um caráter de ser.

Por conseguinte, é a partir da mentira que o homem encontra uma forma de sobrepujar a dura realidade da vida e do mundo como sendo nada além de vontade de poder, no qual encontra um modo de “crer” na vida. Ainda no §853, I, encontramos uma passagem que diz: “A metafísica, a moral, a religião, a ciência foram consideradas neste livro tão-somente como diferentes formas da mentira: com seu auxílio, crê-se na vida.” (NIETZSCHE, 2008, §853, I, p. 426). Nesse sentido, tanto a metafísica, como a moral, a religião e a ciência, são apontadas por Nietzsche como diferentes formas do homem suportar a existência, ou seja, são valores criados pelo homem para constituir um mundo a partir do qual o viver seja suportável. Todavia, como afirma Fink, em sua obra *A Filosofia de Nietzsche*, “a <<mentira>> do intelecto provém da impossibilidade de apreender conceptualmente a vida considerada não no sentido biológico, mas metafísico” (1983, p. 34). Isto é, o

mundo criado a partir da mentira prefigura uma vontade de viver que leva o homem a sustentar a vida através de uma ilusão, a saber, que há um mundo verdade que se sobrepõe ao mundo aparente, ao mundo sensível do devir.

Não obstante, é dessa necessidade de sustentação da vida, dessa necessidade de encontrar um modo de suportar a existência, que surge a contraposição entre o mundo verdade e o mundo aparente como aquilo que caracteriza o niilismo, a metafísica, o platonismo. Esse mundo verdade, por sua vez, é o mundo criado a partir da necessidade de sentido, ou seja, o mundo criado é aquele para o qual o homem estabelece um sentido, uma meta, um mundo que assume o caráter de verdadeiro, um mundo do ser, o qual corresponde a uma unidade. Desse modo, o mundo criado é aquele que condena o caráter contraditório que é próprio da vida, ou seja, como “a vida deve inspirar confiança”², com a criação do mundo verdadeiro é constituído para a vida um caráter de ser, a partir do qual a vida é justificada. Nesse sentido, quando o homem se volta contra o caráter transitório da vida, criando para si um mundo suprassensível que justifique a vida, se oferece para ele, a partir dessa criação, como consequência, a fé, de modo que a vida, nesse sentido, parece crescer, ou seja, se intensificar, como diz Nietzsche: “Nos instantes em que o homem foi enganado, em que ludibriou a si mesmo, em que acreditou na vida: oh, como então esta cresceu nele! Que encanto! Que sentimento de poder! Quanto triunfo de artista no sentimento de poder!...” (NIETZSCHE, 2008, §853. I, p. 426).

Portanto, o modo de se constituir um mundo verdade que se sobrepõe ao mundo cruel, caótico, ao mundo do devir, na medida em que prefigura um aspecto negativo que procura negar a vida, é também o que permite a sua conservação e, nesse sentido é também, para o

² Cf. Vontade de Poder, 2008, § 853. I, p. 426.

homem, uma forma de conquistar poder, ou seja, isso é o que conduz o homem a um sentimento profundo de poder, a partir do qual vida se volta contra ela mesma não como um modo de buscar destruir a si mesma, como uma forma de aniquilamento, mas, propriamente, como uma forma de não se deixar perecer. Sendo assim, essa forma de condenação da vida, no sentido de buscar atribuir-lhe um caráter de ser, um substrato - entendido enquanto apiedamento da vida - é o que propriamente a mantém.

Por conseguinte, a partir desse desejo, ou melhor, dessa vontade de negação da vida, o homem se insere em uma dimensão que em sua essência é profundamente criadora, isto porque, no movimento de negação da vida se apresenta uma vontade que, ainda que seja para negar a vontade de poder, ao criar o mundo suprasensível, o mundo verdade, também se apresenta como vontade criadora. Ora, se o que caracteriza, aqui, o niilismo, é propriamente a negação da vida e do devir que lhe é próprio, bem como a criação de um além mundo, ou seja, um mundo verdade, então o niilismo é também profundamente criador.

Desse modo, também o homem como aquele que cria valores que possam assegurar a vida e dar-lhe sentido, tornando-a confiável, é também um “artista”, uma vez que inaugura realidades, ainda que seja partindo da mentira. Nesse sentido, o homem “mentiroso”, ou seja, aquele que encontra na mentira um modo de superação da vida é o artista que cria valor, para o qual a “metafísica, religião, moral, ciência – todos são apenas rebentos de sua vontade de arte, de mentira, de fuga diante da “verdade”, de negação da “verdade” (NIETZSCHE, 2008, §853. I, p. 426).

Todavia, para Nietzsche, “há apenas um único mundo, e este é falso, cruel, contraditório, sedutor, sem sentido...” (NIETZSCHE, 2008, §853. I, p. 426). Desse modo, dizer que o mundo é sem sentido, a partir do

pensamento nietzschiano, é dizer propriamente que não possui sentido algum para além dele mesmo como aparência, ou seja, como vontade de poder e, nesse sentido, em contraposição ao mundo verdade - criado pelo homem -, o mundo da aparência não apresenta caráter de ser, mas antes de devir. Não obstante, o mundo do devir não é um mundo ordenado, antes ele é propriamente caos.³

Ora, a vontade de poder é sempre um querer vir à presença e, desse modo, diz respeito ao conjunto de forças, ou melhor, de impulsos que se combatem entre si, que estão sempre em confronto. Não obstante, assim como a vida é um jogo de “mostração” que não aspira nada a não ser vir à aparência, ou seja, aparecer, também o mundo, como afirma Müller-Lauter, em seu livro *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, “revela-se como jogo e contrajogo de forças ou de vontades de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75), isto é, como vontade de poder, o mundo se revela como um jogo ininterrupto de criação e destruição, do qual é constituído.

Por conseguinte, em se tratando ainda do que seria o mundo, Nietzsche, em uma citação de novembro de 1887-março de 1888, escreve: “Que o mundo não é, em absoluto, um organismo, porém caos” (novembro de 1887-março 1888, 11[74]; KGW VIII 2, 279; (VP . 711). Essa passagem sugere que o mundo deve ser compreendido não somente como sendo um, ou seja, como uma unidade e, desse modo, não como ser, como é caracterizado o mundo verdadeiro, o mundo criado, antes deve ser compreendido como sendo uma unidade que abarca o múltiplo enquanto vontade de poder.

³ Caos, aqui, não deve ser compreendido no sentido de um estado de completa desordem que antecede a formação do mundo e que tal formação toma como ponto de partida, mas, de acordo com a interpretação de Heidegger, como “aquilo que acossa, corre e é movimentado, aquilo cuja ordem está velada, cuja lei não conhecemos imediatamente.” (HEIDEGGER, 2010, p. 440).

Ou seja, como foi dito anteriormente, como vontade de poder, o mundo prefigura uma multiplicidade de forças que está sempre em confronto umas com as outras, que tem como finalidade tão somente sua própria aparição através de um jogo de criação e destruição. Portanto, o mundo aparente, ou seja, terreno, se mostra como sendo contraditório, devir e, portanto, caótico. Nesse sentido, como afirma Müller Lauter, ainda em seu livro *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, “o mundo não é um mundo orgânico, mas mundo de “organismos”: o caos das organizações de poder se alterando permanentemente” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 120). Desse modo, o mundo aparente é o mundo do devir, do movimento de exposição gratuita e, portanto, tão somente um jogo inútil de exposição sobre ele mesmo.

Não obstante, a partir da compreensão do que foi dito acerca da contraposição do mundo verdade e do mundo aparente, vale salientar que o que Nietzsche quer mostrar é que só há um único mundo, e que este é o mundo cruel, contraditório, que se mostra para o homem como sendo caótico, sombrio, por não possuir caráter de unidade alguma, antes uma manifestação de forças que o permite vir à aparência, que o permite se mostrar. Nesse sentido, o mundo criado, isto é, o mundo metafísico, não passa de uma criação do homem que busca dar um sentido para a vida, sobrepondo a esse mundo sem sentido, um mundo verdade que não seja devir, que não seja em sua essência contraditório. Essa necessidade de mentira usada para “sobrepular” essa terrível realidade é característica do homem niilista, metafísico, platonista, que, precisando se sentir em um conforto através de uma unidade que o governe, sobrepõe a este mundo um mundo do “ser”, o qual se mostra como um mundo que possui valores como unidade, verdade e finalidade.

Todavia, para Nietzsche, o mundo verdadeiro é o mundo cruel e não o mundo metafísico, ou seja, o mundo

verdadeiro é aquele que se apresenta constituído através de um jogo dionisíaco que, ao mesmo tempo em que cria, também destrói. Em sua obra intitulada *A Gaia Ciência*, mais precisamente no livro III, §109, sobre o caráter do mundo, Nietzsche diz: “O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que chamem nossos antropomorfismos estéticos” (NIETZSCHE, 2001, § 109, p. 136). Desse modo, quando ele diz que o mundo é caos, não devemos entender que o mundo se mostra como uma desorganização, ou mesmo uma confusão; antes se mostra como aquilo que apresenta uma necessidade própria enquanto um acontecer. Ou seja, o mundo como sendo caos se mostra através de um jogo de criação e destruição, sempre em retomada, a partir do qual ele se mostra.

Por conseguinte, o mundo aparente é aquele que se mostra desde afeto e, enquanto afeto, se mostra para o homem como uma perspectiva que se abre. Nesse sentido, o afeto é o que permite ao homem perceber o real como um processo de aparição, de brotação. Desse modo, a aparência se mostra como a forma originária da verdade e, portanto, estabelece para o mundo aparente, enquanto aparência, o caráter de “verdade”, ou seja, do real no seu aparecer. Não obstante, é através da arte, mais precisamente a partir do fenômeno do trágico que a verdadeira natureza da realidade pode ser percebida, isto é, a arte é o que possibilita perceber vida como sendo tão somente aparência e, do mesmo modo, o mundo como um jogo ininterrupto do criar e do destruir.

A arte como a forma mais elevada de percepção e afirmação da vida

Na obra *O Nascimento da Tragédia*, publicada em 1872, o mundo é decifrado a partir do fenômeno da arte,

pelo qual, através de categorias estéticas, se formula a visão fundamental do ser. Desse modo, para Nietzsche, a arte é colocada como a “tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida”,⁴ a partir da qual se dá o esclarecimento, de modo metafísico, do conjunto de tudo o que existe, ou seja, do mundo. Afirmar Fink, em seu livro *A Filosofia de Nietzsche*, que “só com os olhos da arte consegue o pensador mergulhar o seu olhar no coração do mundo.” (FINK, 1983, p.18). Nesse sentido, a arte é o que possibilita perceber a vida como sendo aparência, isto é, como aquilo que não possui nada de fundo substancial que esteja por trás, mas tão somente como aquilo que se auto-expõe, que se mostra. Nesse sentido, a vida se mostra como aquela que está sempre se voltando para que possa constituir a si mesma e, desse modo, na mesma medida em que cria, também destrói mundos. Como afirma Cordeiro, em seu livro *Nietzsche e a vontade de poder como arte: uma leitura a partir de Heidegger*, “cada mundo criado é uma perspectiva de vida que se mostra, que aparece, é uma aparência.” (CORDEIRO, 2010, p.60).

Ora, o mundo é vontade de poder e, como vontade de poder prefigura essencialmente um jogo de criação e destruição. Nesse sentido, como mostra Heidegger em seu livro *Nietzsche v. I*, “a partir da arte e como arte, a vontade de poder se torna propriamente visível” (HEIDEGGER, 2010, p.67) e, desse modo, também através da arte a força que promove a aparição do mundo toma forma no seu aparecer. Sendo assim, a arte é aquilo que consegue apreender a visão trágica do mundo. Para tanto, a arte é necessariamente reconduzida por Nietzsche àquela que seria a arte trágica grega, isto porque, na arte trágica grega surgem os elementos dionisíaco e apolíneo como elementos que estão sempre em oposição um ao outro e, desse modo,

⁴ O Nascimento da Tragédia a partir do espírito da música, prefácio para Richard Wagner, 2007, p. 23.

prefiguram a oposição entre o finito e o infinito, ou seja, aquilo que aparece como forma e o disforme que estão presentes no processo de aparecer da vida, de criação e destruição dos mundos. Nesse sentido, “Apolo simboliza o instinto plástico; ele é o deus da clareza, da luz, da medida, da forma, da composição harmoniosa; em contrapartida, Dionísios é o deus do caótico e do desmedido, do disforme, do fluxo borbulhante da vida” (FINK, 1983, p.23).

Não obstante, o deus Apolo simboliza o sonho, a partir do qual o homem pode construir todo o mundo da bela aparência, enquanto que o deus Dionísio representa o êxtase, ou seja, aquilo que rompe com a individuação. Nesse sentido, o impulso dionisiaco representa o disforme da vida, do mundo, isto é, a vida se mostra como transbordante, como aquilo que é ilimitada, como tão somente possibilidade. Apolo, por sua vez, surge como um impulso que limita, dá forma, ou melhor, através do impulso apolíneo a vida se mostra individualizada em formas e aparências. No entanto, nesse mostrar-se, nesse aparecer da vida, do mundo, o que se dá não é uma exclusão do deus Dionísio; antes ele deve ser percebido como aquilo que está encoberto em tudo o que aparece, se mostra e que, ao aparecer, já aparece como sendo Apolo. Desse modo, o que parece acontecer aqui é um acordo de paz entre os impulsos apolíneo e dionisiaco, mas isso não quer dizer propriamente que o confronto, o querer sempre predominar de um sobre o outro acabe. Por conseguinte, é desse acordo de paz, ou mesmo acasalamento que se dá o nascimento da tragédia grega, isto porque o grego possuía uma “serenojovialidade” (*Heiterkeit*) que o permitia espelhar tanto o elemento de Apolo, referente ao conjunto de imagens, quanto o elemento de Dionísio através do coro representado na tragédia. Desse modo, como afirma Cordeiro, o grego, “ao permitir que ecoasse juntamente com o elemento apolíneo o dionisiaco, representado pelo coro [...], ele teria permitido junto ao que aparece aquilo

que não aparece, mas que é fonte de todo aparecer.” (CORDEIRO, 2010, p. 62.63).

Todavia, não é somente na tragédia que o grego conseguia expressar sua relação com a vida, com o mundo. Também através da aparência da obra de arte ele conseguia transfigurar todo o sofrimento como também a dor da existência. Ora, a dor da existência, a dor da vida, diz respeito ao caráter cruel de não ter fundo algum, de ser tão somente possibilidade, de ser ilimitada e, por isso, precisando sempre vir a ser delimitada, ou seja, adquirir forma. Frente a esse caráter cruel da existência, o homem grego, através da arte, conseguia alcançar um estado de tranquilidade, ao dar para a vida formas e imagens. No entanto, como afirma Cordeiro:

[...] a arte não deve ser compreendida como a obra de arte, mas como a força que impulsiona todo o criar e que faz surgir a obra não como uma forma de fugir ou de encobrir o real naquilo que possui de terrível e abissal. Antes, a arte deve ser compreendida como a força que ao permitir a transfiguração da dor primordial da existência em arte, não encobre a dor, mas a conduz para revelar-se conjuntamente com a obra criada. (CORDEIRO, 2010, p. 63).

Desse modo, a arte se mostra como “sinônimo da própria criatividade da vida.” (VATTIMO, 2010, p. 25). Por conseguinte, essa concepção estética se mostra para o grego como uma redenção, mas que, no entanto, não prefigura uma fuga da realidade como faz o niilista. A redenção aqui mencionada se dá na própria vontade, por vontade ser um anseio fervoroso na própria aparência. Nesse sentido “a arte como vontade de aparência é a figura suprema da vontade de poder” (HEIDEGGER, 2010, p. 193), isto é, a vontade, a partir da arte, se mostra como o

movimento que é constitutivo e próprio de todo aparecer. Em sua obra *A Filosofia de Nietzsche*, Fink afirma:

Tal como o homem o artista-imitador experimenta pela criação artística a redenção na obra, do mesmo modo que na aparência bela da obra de arte o sofrimento e a fealdade são transfigurados, o fundo criador do mundo atinge na aparência bela das múltiplas formas do existente finito a temporária tranquilidade da permanência; todavia, o jogo do fundo primordial não cria apenas, também destrói; em todo o devir das coisas está já a semente do declínio, no prazer de engendrar e de amar palpita também o prazer da morte, do aniquilamento. (FINK, 1983, p.32).

Por conseguinte, nesse processo de aparição da arte como vontade de poder, o que é levado em consideração não é somente aquilo que aparece; antes, o que é admirado, ou ainda, o que é contemplado, é o movimento do sem fundo, do caótico, vindo a forma, sendo delimitado. Nesse sentido, o que a obra de arte mostra ao mesmo tempo em que reverencia é o processo pelo qual o disforme passa, vindo a ganhar forma, isto é, vindo à aparência. Desse modo, aquilo que aparece ganha sentido desde o que está encoberto. Nesse caso, Apolo ao aparecer, só aparece desde Dionísio. Sendo assim, “somente a arte garante e assegura a vida perspectivamente em sua vitalidade, isto é, nas possibilidades de sua elevação; e, com efeito, contra o poder da verdade.” (HEIDEGGER, 2010, p. 389). Não obstante, o elemento da arte é puramente o sensível, ou seja, a aparência sensível. Portanto, a arte é o que possibilita ao homem afirmar o que a instauração do mundo suprassensível condena, a saber, a dinâmica perspectivística da vida. Nesse sentido, a arte seria a afirmação do real no seu aparecer, enquanto que a busca por uma verdade, além

da “verdade” como aparência, seria um modo de negação do mundo do “aqui”, no qual a arte se encontra.

O *amor fati* como afirmação dos elementos apolíneo e dionisiaco

Vimos que a arte trágica, a partir dos impulsos apolíneo e dionisiaco, é o que possibilita perceber vida no seu aparecer, ou seja, no movimento perspectivístico da vida no seu vir à presença, no se deixar ver. Do mesmo modo, vimos que no movimento de aparição da arte como vontade de poder, está intrínseco tanto aquilo que se mostra, como também o que está encoberto. Desse modo, compreender a arte trágica como a forma mais elevada de percepção e afirmação da vida, é dizer propriamente que na arte e a partir da arte, vida se revela como sendo em sua essência, tão somente movimento para ser e, do mesmo modo, tão somente aparência. Nesse sentido, como afirma Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*, “toda a vida repousa sobre a aparência, a arte...” (NIETZSCHE, 2007, p. 17). Portanto, para Nietzsche, a arte não prefigura uma resignação diante da vida, a partir da qual o homem encontra um consolo diante do caráter terrível da existência, ao contrário, a arte é o que permite perceber o caráter cruel da existência, mas não negando, e sim glorificando todo o terrível, o contraditório.

Não obstante, a partir dessa compreensão, a ideia do trágico abarca um pensamento de não somente assumir, mas também de afirmação da existência em todos os seus aspectos, como se prefigura na expressão *amor fati*. Ora, como foi dito anteriormente, o objeto da arte é o sensível, ou seja, a arte deve ser compreendida como aquilo que possibilita a “mostração” da vontade de poder, isto é, o seu aparecer. Desse modo a arte se revela como amor pelo sensível, pela aparência. Nesse sentido, amar para Nietzsche, é querer. Sendo assim, como foi dito

anteriormente, afirmar que “a arte como vontade de aparência é a figura suprema da vontade de poder” (HEIDEGGER, 2010, p. 193), seria o mesmo que dizer que a arte é amor pela aparência. Portanto, o *amor fati*, como amor ao destino, entendido como um querer, significa, aqui, querer a própria vontade que aparece através da arte, como também o necessário no seu movimento perspectivístico de vir à aparência, de se mostrar.

Por conseguinte, o *amor fati* não significa somente amar aquilo que se mostra no seu aparecer. Antes, ele expressa um querer que quer todo o movimento de aparição, ou seja, o que o *amor fati* afirma é também aquilo que está encoberto, o disforme, o ilimitado que impulsiona todo aparecer, isto é, afirma o movimento a partir do qual irrompe num ver, numa perspectiva que se abre. Nesse sentido, ao levarmos em consideração o que aqui foi apresentado, o conceito do trágico, a partir do pensamento nietzschiano, abarca um pensamento que é capaz não somente de assumir, como também de afirmar todo o movimento do que aparece e que, no aparecer, quer todo o movimento que se encontra ainda sombrio, caótico. Desse modo, o *amor fati*, como o que afirma todo o terrível da existência, é o que permite ao homem se voltar para esse caráter terrível e não ver isso como resignação, antes como transbordamento, superabundância, isto é, ver isso como algo a ser louvado.

Consequentemente, o *amor fati* como aquilo que afirma o trágico, se mostra como “uma fórmula de afirmação suprema nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo...” (NIETZSCHE, 2008, p. 60). Isto é, o *amor fati* prefigura um modo de pensar ou, dito de outro modo, uma forma de perceber como também de acolher tanto a criação como a destruição, uma vez que ama, que quer toda a inocência do

vir-a-ser. Nesse sentido, o *amor fati* não condena ou nega, antes aceita, afirma o real como aquilo que é constituído no eterno movimento de aparecimento. Como nos mostra Fink, em sua obra *A Filosofia de Nietzsche*, “o sentimento trágico da vida é antes a aceitação da vida, a jubilosa adesão também ao horrível e ao medonho, à morte e ao declínio.” (FINK, 1983, p. 18). Dito isto, o *amor fati* pode ser compreendido como esse sentimento trágico que afirma o eterno conflito entre o apolíneo e o dionisíaco, pois afirma que todas as formas ou aparências finitas “são apenas ondas temporárias na grande maré da vida.” (FINK, 1983, p. 18).

Não obstante, para amar todo o movimento de vir à aparência, como também para perceber o caráter terrível da existência e não se resignar diante disso, é preciso já estar tomado por amor, ou seja, por afeto. Nesse sentido, o afeto deve ser compreendido como o que se dispõe, ou seja, ser afetado ou estar tomado pelo afeto é propriamente deixar a coisa - aqui a vontade de poder -, aparecer em diferentes perspectivas. Por conseguinte, esse estar tomado por afeto diz respeito a uma disposição que não deve ser compreendida como subjetiva, uma vez que aqui não se pretende amar, antes se é tomado pelo amor no sentido de ser tocado. Em seu livro *Nietzsche e a Vontade de Poder como Arte: uma leitura a partir de Heidegger*, Cordeiro, ao falar do artista como aquele que está tomado por um “ver”, interpreta esse estado de afecção do seguinte modo:

O artista é aquele que traz em si, de uma maneira muito própria, a vontade de ilusão, de aparência. Ele, como criador, deixa que no vazio do seu ser um mundo (uma perspectiva de ser) se molde e que nesse moldar-se vá definindo os contornos do seu eu. Para isso ele precisa estar atento, à “escuta”, para assim poder ser tocado. “Escutar” tem aqui o mesmo sentido que “ver”. Nenhum dos dois significa nada fisiológico, biológico ou psíquico. O

homem precisa “escutar”, mas não enquanto um eu, uma consciência que esteja à espera de um aviso, de um anúncio. Por mais estranho que pareça, não é o eu que “escuta”. Antes, para “escutar”, é preciso sossegar o eu, acalmar as suas pretensões de entidade livre, autônoma. (CORDEIRO, 2010, p. 74).

Por conseguinte, a vivência radical do *amor fati* se dá para o homem no deixar que no vazio do seu ser, a vida, - que prefigura dor e o sofrimento por ser aquilo que precisa eternamente voltar a constituir a si mesmo - se mostre de diferentes perspectivas, através da arte como vontade de poder. Não obstante, o homem, para se deixar ser tomado pelo *amor fati*, deve ser como o homem grego, que mergulhou fundo na dor e que, diante do sofrimento e do terrível, voltou-se para justificar isso como obra de arte, não somente aceitando, mas afirmando a vida como aquilo que não possui caráter de ser. Nesse sentido, ao justificar a dor através da obra de arte o grego expressou não somente a sua dor, como também uma forma de glorificar o terrível, o horrendo. Desse modo se dá precisamente o *amor fati* como “o dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inescotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisíaco.” (NIETZSCHE, 2008, p 61).

Diante do que foi dito, a arte se mostra como a forma mais elevada de percepção e afirmação da vida como aquilo que ela é, a saber, como aparência, como sendo sem fundo. Nesse sentido, a arte se mostra como aquilo que possibilita vida se mostrar, ou seja, aparecer. Em sua obra *A vontade de poder*, mais precisamente no §853 II, Nietzsche intensifica ainda mais a relação da arte com a vida ao dizer:

A arte e nada como a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande sedutora para a

vida, o grande estimulante da vida... A arte como única força contrária superior, em oposição a toda vontade de negação da vida; anticristã, antibudista e antinilista par excellence. A arte como a redenção de quem conhece, - daquele que vê e quer ver o caráter temível e problemático da existência, do conhecedor [-] trágico. A arte como a redenção do homem da ação, - daquele que não apenas vê o caráter terrível e problemático da existência, mas antes o vive e quer vivê-lo, do homem que é guerreiro trágico, do herói. A arte como a redenção do sofredor, - como caminho para estados nos quais o sofrer é querido, transfigurado, divinizado; nos quais o sofrer é uma forma do grande arrebatamento.” (NIETZSCHE, 2008, p.427 §853 II).

Ora, diante do que foi dito, o *amor fati* é a expressão máxima de afirmação da vida e, desse modo, se opõe a negação da vida, ou mesmo a qualquer busca por conforto, por segurança, por ausência de sofrimento, antes, não somente permite ao homem reconhecer o caráter cruel, como também abraça a vida enquanto fonte borbulhante, isto é, enquanto o delimitado ou ilimitado ganhando forma no aparecer, no vir à presença. Portanto, o *amor fati* permite ao homem perceber “o mundo como uma obra de arte que dá à luz a si mesma- -” (NIETZSCHE, 2008, §796, p.397) e, desse modo, está intrinsecamente ligado à obra de arte, mais precisamente a arte trágica, tanto no que diz respeito ao aparecer, como no próprio criar.

Referências

AZEVEDO, Vânia Dutra. **Um senão diante da justificação ética: Amor fati em Nietzsche.** In: Pontífica Universidade Católica de Campinas: Dissertatio [33] 113 – 145, inverno de 2011.

CORDEIRO, Robson C. **Nietzsche e a Vontade de Poder como Arte: Uma leitura a partir de Heidegger**. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2010.

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. Trad. Joaquim Lourenço D. Peixoto, Lisboa: Editorial Presença, 1983.

NIEZTSCHKE, F. W. **A Gaia Ciência**. Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **A Vontade de Poder**. Trad. Marcos Siinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Trad. M. F. Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Fragmentos Póstumos: 1885-1887. Volume VI**. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2013.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche – Ensaio 1961 - 2000**. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RUBIRA, Luís. **O amor fati em Nietzsche: Condição Necessária para a Transvaloração?**. In: Polymatheia – Revista de Filosofia: Fortaleza, vol. IV, N 6, 2008, p. 227 – 236.

Notas sobre Hermenêutica em Heidegger e Gadamer: *dois sentidos diferentes*

Ernildo Stein

I

A questão da relação entre Heidegger e Gadamer: quantos estão envolvidos com isso? Já se tentou tanto uma aproximação e já se multiplicaram os equívocos quase ao infinito. Os dois autores são realmente dois mundos. A gente faz uma espécie de complementação de um com o outro e isto é impossível. Tenho um artigo sobre a diferença entre os dois no meu livro *Inovação na filosofia*. É muito concentrado e aborda um aspecto.

Quando me despedi de Heidegger, em dezembro de 1965, falei na minha tese e ele me disse "se você quer falar do círculo hermenêutico, tem que falar com Gadamer". Eu já tinha lido *Verdade e método* mas não tinha entendido bem seu núcleo. No livro *Hermenêutica e Epistemologia*, publicado na comemoração dos 50 anos da obra de Gadamer, digo alguma coisa, mas, sobretudo, traduzo aí um artigo de A. De Waelhens que diz coisas importantes. Devem-se tratar os dois autores como dois mundos e mesmo a "Hermenêutica" nos dois, tem sentido muito diferente. Recebi um pequeno livro de entrevistas, talvez as últimas de Gadamer, a um ex-colega meu de doutorado na Alemanha, Silvio Vieta, em que este lembra a Gadamer uma frase de Heidegger: "Lá em Heidelberg está Gadamer querendo resolver tudo com a Hermenêutica". A reação de Gadamer é clara, mas sem muita surpresa.

Lembro esses dois episódios, para se perceber como os dois filósofos se relacionavam. Era uma relação

respeitosa de mestre e discípulo. Mas os caminhos que terminaram seguindo não coincidiam. Eram dois mundos. Mas eram amigos e críticos, ao mesmo tempo. Heidegger tinha plena consciência da imensidão de sua obra, e sabia que Gadamer tinha sido seu melhor discípulo e que ele tinha levado adiante algo que Heidegger não fizera, apesar de ser consequência de seu *Ser e tempo*. Mas se isto que Gadamer fizera era estranho para Heidegger, também, ao mesmo tempo, era de consequências novas e muito benéficas para a tradição da fenomenologia Hermenêutica. A ideia de Gadamer de ler a Hermenêutica aplicada a toda a tradição como historicidade do compreender - da verdade, da arte, da história e da linguagem, na cultura, era genial, mas não trazia o impulso especulativo de Heidegger. Sem Heidegger a Filosofia do século vinte não seria o que é. Gadamer não chegou a esta altura. Mas ainda assim nós olharíamos o mundo da cultura e da filosofia com muito menos força e plenitude, se não houvesse Gadamer com sua Hermenêutica filosófica.

Heidegger inaugurou um paradigma, onde Gadamer encontrou um ambiente para a sua visão. Mas sem Gadamer talvez não lêssemos coisas de Heidegger como as lemos. No entanto, é claro que não dá para interpretar Heidegger a partir de *Verdade e Método*. Gadamer tem muito do neokantismo na sua Hermenêutica. E isto foi inovador. Gadamer, que Heidegger nem avaliou bem nos anos vinte, foi, no entanto, muito maior filólogo que Heidegger. Conhecia muito mais grego, mas Heidegger, com seu grego, fez muito mais filosofia. E as filosofias dos dois são muito diferentes justamente por isso. E por isso também a "Hermenêutica" é muito diferente nos dois. Heidegger fala da filosofia (ou fenomenologia) Hermenêutica; a filosofia é substantivo e a Hermenêutica é adjetivo. Gadamer substantiva a Hermenêutica e acrescenta o adjetivo "filosófica". E isto significa um abismo de diferença por mais que as duas tenham "algo" em comum.

Quero clarear uma coisa que pouca gente vê e é essencial. Nem Heidegger nem Gadamer se pode "aplicar" diretamente a campos determinados do conhecimento. Mas olhamos diferente o conhecimento quando conhecemos os dois. No fundo Gadamer trouxe a sua Hermenêutica "filosófica" como uma teoria geral da Hermenêutica, para todas as Hermenêuticas das diversas áreas do conhecimento. De Waelhens diria que Gadamer construiu uma Hermenêutica das Hermenêuticas de cada campo do conhecimento. De outro modo: cada interpretação de um campo específico com sua Hermenêutica deve seguir certas questões centrais que Gadamer desenvolveu como modo de tratamento, em sua Hermenêutica filosófica. Na sociologia não fazemos Hermenêutica filosófica, no direito também não. O que fazemos é seguir passos que aprendemos e que se tornam importantes nas Hermenêuticas particulares. Gadamer nos mostra os cuidados que temos que ter, quando interpretamos o direito na Hermenêutica que fazemos no direito, etc. Portanto, uma teoria geral da Hermenêutica (por isso filosófica) dá diretrizes e consciência histórica para as Hermenêuticas particulares.

Radicalmente diferente é a Hermenêutica em Heidegger. Digamos assim: ele quer fazer uma ontologia Hermenêutica ou uma fenomenologia Hermenêutica com a qual quer mostrar um sucedâneo da metafísica, uma metafísica não absoluta, uma metafísica enraizada no ser humano, um metafísica como ciência procurada (*episteme zetoumene*) e não uma metafísica como ontoteologia. Vê-se a diferença da intenção heideggeriana: ele abrange toda a metafísica com seu projeto de uma Hermenêutica fenomenológica ou sua ontologia Hermenêutica. Por isso se deve ver a diferença de projetos entre as duas Hermenêuticas de Heidegger e Gadamer. Contudo, há algo que as aproxima: é que Gadamer assume e reconhece o projeto heideggeriano, e é dele que aprende o tipo de

filosofia com a qual pode desenvolver a sua Hermenêutica filosófica. Heidegger não serve diretamente para aquilo que Gadamer pretende: sua Hermenêutica da Hermenêutica, ou melhor, das Hermenêuticas de todos os campos de saber que lidam com as humanidades, com as filológicas, e nelas incluindo até a filosofia, na medida em que lida com a linguagem. Mas é claro que Heidegger lida com a linguagem em outro nível, na medida em que introduz uma dupla estrutura: a estrutura apofântica e a estrutura Hermenêutica. A diferença, neste nível, entre Heidegger e Gadamer, é de dimensão ou de âmbito ou de alcance. Gadamer opera no paradigma que Heidegger instaurou e dele tem conhecimento e com isso produz seu *Verdade e método*. Pode-se ver a maior dimensão que tem a obra de Heidegger diante de Gadamer. E, contudo, na manhã em que este daria sua última aula em Heidelberg, ao se aposentar, o primeiro que entrou na sala, vindo de Freiburg, foi Heidegger.

II

Tratava-se, nesse texto, de trazer algumas distinções para evitar certas superposições entre os dois autores. Este é o melhor caminho para compreender a especificidade de ambos. Há, no entanto, dois aspectos que devem ser mostrados e que significam levar adiante o trabalho com a Hermenêutica. O primeiro constitui o contexto em que se situa a grande revolução de Heidegger, no contexto da filosofia ocidental, com a proposta de tentar responder a questão fundamental: Que é o ser, qual o sentido do ser? Em função dela, o filósofo escreveu seu livro *Ser e tempo*. Nele desenvolve a analítica existencial, introduz o método fenomenológico hermenêutico. Mas o método representa aqui um caminho a ser usado para introduzir, de um lado, a crítica ao dualismo da filosofia da modernidade e revelar como o vínculo entre ser e compreensão, implicava num

novo conceito de mundo ligado ao ser humano enquanto ser-no-mundo, o ser-aí (*Dasein*).

O ser-aí compreende o ser e, na mesma medida, se compreende a si mesmo. Surge a questão do círculo hermenêutico e com ele se introduzia, ao mesmo tempo, uma questão que desde sempre estava operando na questão da linguagem.

A distinção que Heidegger introduz entre a dimensão apofântica e a dimensão Hermenêutica, para dar conta de uma dupla estrutura da linguagem, desvela um modo de ser ligado ao mundo, o estar vinculado do ser-aí ao mundo prático. O compreender-se deste modo dá à dimensão Hermenêutica uma característica existencial que irá atravessar toda a análise dos existenciais e com isto a linguagem recebe uma espécie de compromisso com o modo de ser-no-mundo prático. Supera-se, deste modo, a forma puramente lógica de pensar a linguagem e o discurso. Então também a questão do ser deixa de ser apenas uma questão lógica. Sem abandonar a forma lógico-analítica, ela traz o elemento existencial do *Dasein* como modo-de-ser-no-mundo para a linguagem. Dessa maneira, sempre que falamos, operamos em dois níveis: o apofântico e o hermenêutico. Como no nível cotidiano de comunicação usamos a gramática com suas exigências lógicas, não manifestamos a outra estrutura, a Hermenêutica. Mas ela está presente e nos liga como falantes ao mundo prático. Como ela sempre já está antecipada quando nos comunicamos pela gramática da lógica, podemos falar de uma pré-compreensão em todo nosso discurso.

É ela que impede a gramática de ser puramente formal e de nós nos comunicarmos no vazio de um discurso positivo. Levamos o hermenêutico sempre conosco. Podemos continuar falando, mas essa pré-compreensão nos acompanha, dando-nos a dimensão que sustenta a linguagem lógica. E é dela que até precisamos para falar da dimensão Hermenêutica. Todo nosso campo

de conhecimento, no entanto, é também hermenêutico. Podemos falar aqui também de uma circularidade, na medida em que não saímos de um campo da linguagem para o outro campo. A dupla estrutura aponfântico-Hermenêutica nos abriga existencialmente.

Mostrar isto foi a grande revelação de *Ser e tempo*. Mas este mostrar percorre toda a analítica existencial e é atravessado pela fenomenologia Hermenêutica. Quando falamos, portanto, em Hermenêutica, trazemos conosco todas as dimensões do ser-no-mundo que Heidegger mostrou com sua fenomenologia Hermenêutica e existencial. A diferença ontológica, a distinção entre ser e ente, o próprio círculo hermenêutico ontológico em que compreendemos ser e nos compreendemos enquanto somos, tudo isso só faz sentido se formos capazes de realizar em nosso modo de ser e de operar, o modo hermenêutico-existencial. Desde sempre somos assim no mundo.

Devemos, portanto, a Heidegger esta dimensão nova que ele mostrou explicitamente. A grandeza da intuição e seu desenvolvimento, em "*Verdade e método*", foi possível porque Gadamer compreendeu esta dimensão do pensamento de Heidegger. É por isso que não falamos da Hermenêutica filosófica sem que Heidegger esteja presente. E aqui começa a proximidade prática que liga nossas análises, quando operamos nossas interpretações, num âmbito em que aproximamos Heidegger e Gadamer.

Convém aprofundarmos a questão do círculo hermenêutico que, em nossos dias, é considerada um elemento indiscutível, se não quisermos perder a dimensão que necessariamente acompanha todo conhecimento, quando estamos analisando a questão da Hermenêutica.

Temos, porém, a tendência de atribuir à questão do círculo uma espécie de ponto último, que basta aceitar para que o nosso discurso se possa desenvolver no contexto adequado. No entanto, mesmo aceitando a dupla estrutura

do mundo da linguagem, e tendo evitado o encolhimento de nosso dizer, surpreende-nos a necessidade a de uma interpretação de todo o quadro que formamos. O círculo hermenêutico é conhecimento, mas não envolve eventos, objetos, processos, ações, relações e pessoas como se fossem conteúdos garantidos pela representação e por um sujeito. Não é simples entrar neste ambiente do círculo hermenêutico.

Somos levados, pelo cotidiano de nosso falar, a olhá-lo como o chão de nossa experiência, da empiria. No entanto, a linguagem que se desenvolve para falar do círculo hermenêutico e para alimentá-lo, é filosófica. Não aprendemos a falar de modo filosófico, sem que tenhamos entrado num espaço em que renunciamos à gramática da objetivação. Mas, se atingimos esta dimensão que transcende o discurso dos objetos, surpreende-nos a necessidade de saber pensar a condição da relação desta linguagem com o todo.

Como nos relacionamos com o todo que se põe no caminho? É claro que já apreendemos que o círculo hermenêutico surgiu com a fenomenologia e lá Heidegger nos fala da compreensão do ser e da compreensão que temos de nós, numa relação recíproca. Aí acontece um todo. Que todo é esse? É o todo de uma compreensão e o todo de uma linguagem que diz. A questão que se insinua nasce justamente neste encontro. Como afirmar este todo? Pois, se afirmo o todo, estou fora dele e então não é o todo. Se, no entanto, estiver no todo, nada dele posso dizer. O que termino fazendo é uma narrativa de mim no todo. Mas esta narrativa, com que começo a me introduzir no todo, está fora do todo e, então, novamente o todo não é o todo.

Quando falamos no círculo hermenêutico se introduz, portanto, o paradoxo que materializamos no exposto. Temos que concluir que o círculo hermenêutico é um todo com que operamos, justamente para compensar a

impossibilidade de afirmar um absoluto, ou absolutos objetivados. Mas ele somente pode estar neste lugar, porque na filosofia, não lidamos com a compreensão dos objetos, nem com a compreensão da totalidade dos objetos, mas com o todo do nosso compreender.

III

De maneira um tanto compacta, apresentei o lugar de origem da questão da Hermenêutica em Heidegger. Com toda a tradição da Escola Histórica pelas costas, depois de muitos anos de contato com a metafísica e a ontologia da filosofia grega e medieval, e das questões extraídas das leituras de textos de São Paulo e outros autores da Escritura, e de estudos dos neokantianos, Heidegger se tornou assistente e interlocutor de Husserl.

A entrada na Fenomenologia representou para Heidegger um modo novo de trabalho filosófico, com uma bagagem de conhecimento da tradição, ao contrário de seu mestre Husserl que vinha da matemática e da lógica. Tinha, no entanto, posto como subtítulo, a partir do segundo volume de suas *Investigações lógicas*, “Fenomenologia do conhecimento”.

Atento ao modo de investigação de Husserl e tentando situar o método fenomenológico, no contexto de suas experiências, introduzira na aprendizagem com o mestre, materiais muito diferentes. Mas não imaginemos que Heidegger não tivesse sido impressionado com a questão da intencionalidade e outras categorias que Husserl desenvolvera, influenciado por Franz Brentano.

Heidegger, entretanto, introduziria toda a sua experiência da História da Filosofia, na recepção e no estudo da filosofia. Esta combinação daria como resultado, no começo, um modo diferente de olhar os procedimentos da fenomenologia transcendental de Husserl, para, mais

adiante, introduzir materiais que conduziriam à fenomenologia Hermenêutica.

Vamos observar, um tanto de fora, esta combinação e as modificações que foram sendo trazidas pelos interesses teóricos de Heidegger, e então iremos perceber que muito cedo estavam aparecendo sinais de uma nova direção na Filosofia. É este desenvolvimento que denominarei de nascimento de um novo paradigma. Não tentarei descrever todos os elementos que significam e trazem motivos para esta passagem e nascimento de um paradigma. Mas ousou adiantar que as condições para o nascimento do paradigma da fenomenologia Hermenêutica, estavam realmente se gestando.

Tudo que em Husserl era essencial para seu trabalho e sua interpretação passaria a ser visto e articulado de outro modo. Assim, a própria ideia de intencionalidade, de representação, de conhecimento, de reflexão, a relação sujeito e objeto, tudo isso mudaria e tomaria outro sentido. E seriam introduzidos vários novos termos, já muito cedo, como vida, mundo, ser, história, tempo, ou termo husserlianos seriam transformados, como transcendental, redução, indicação formal, categoria.

Pelo princípio dos anos vinte, Heidegger já estava interpretando a seu modo, autores e temas da nova fenomenologia, e introduzira uma combinação entre termos filosóficos clássicos e novos conceitos. As expressões que passam a predominar já nos dão ideia de uma nova leitura, uma nova interpretação e um novo modo de pensar a Fenomenologia com temas novos. Assim se chegaria à combinação entre ontologia e fenomenologia e fenomenologia Hermenêutica. Estava se configurando uma nova gramática, nova sintaxe e semântica próprias. Tudo, porém, era conduzido por uma nova ideia de compreender, transcendental, e outros elementos que serviriam de moldura e bastidor para a linguagem que conduziria ao universo terminológico de *Ser e tempo*. Estava sendo

configurado um novo paradigma que convém examinar um pouco.

IV

A partir desta etapa, a interpretação de certos clássicos da História da Filosofia, usando seu modo novo de concepção do método fenomenológico que o levava a uma atitude nova diante da Filosofia e de seus temas centrais, Heidegger se fixa um objetivo ambicioso para sua análise. O filósofo quer retomar a questão da filosofia que Platão e Aristóteles tinham posto e procurado responder em vão: QUE É O SER? "Mas desde sempre e agora, quando perguntamos pelo ser, entramos em aporia!", confessa Platão no diálogo *Sofista*.

Se as coisas são assim, Heidegger quer retomar a questão, na forma da pergunta pelo "sentido do ser". Para isso o filósofo propõe uma analítica existencial guiado pelos procedimentos de seu método fenomenológico. Realiza uma exposição provisória do método e nela irá aparecer a distinção entre apofântico e hermenêutico, onde o tornado fenômeno se mostrará na superfície, como fenômeno vulgar e na profundidade, como fenômeno no sentido fenomenológico. Então, torna-se possível desenvolver a analítica existencial que será atravessada pela dupla estrutura a que acena o método fenomenológico.

É preciso perguntar pelas estruturas existenciais que constituem o *Dasein*, o ser no mundo, e que aparecem ocultas nas estruturas existenciárias do cotidiano. Basicamente isto se constitui a partir da distinção entre ser e ente. Geralmente estamos envolvidos pelo ocupar-nos com os entes e esquecemos o ser. Daí o filósofo passa a operar com a díade velamento-desvelamento. Esta vem pelo método fenomenológico, atravessa todas as dimensões do *Dasein*, os existenciais, e se ancora na diferença ontológica. Mas o filósofo atravessa toda sua análise pelo

velamento e desvelamento que irá tomar também a forma do autêntico e do inautêntico, na analítica existencial dos existenciais. Apesar de que o mais próximo, o ser, sempre parece o mais longínquo, porque estamos envolvidos com a ocupação com os entes que nos parecem o mais próximo; tendemos a este jogo em que temos que lutar contra a tendência de confundir o próximo com o longínquo, para não esquecer o ser pelo ente.

Poderíamos ir mais longe, mas para o bom entendedor a análise realizada revela porque a dimensão Hermenêutica, a mais próxima (que nos parece a mais longínqua), tende a ser esquecida pela dimensão apofântica (na verdade a mais longínqua), que nos parece a mais próxima. Assim, procedemos em todas as nossas formas de objetificação e subjetivação, e temos apenas a Hermenêutica para mostrar o engano do nosso modo de ser cotidiano, já que através dela e da dupla estrutura que protege nossa linguagem de cair no positivo, no apofântico, na solidão lógica.

O mais importante de tudo que dissemos é que a Hermenêutica está ligada ao problema do ser. Por isso, a compreensão do ser dá esta densidade e sustenta a dimensão única da Hermenêutica. Com a Hermenêutica ligada à compreensão do ser, surge o caráter duplo da interpretação. Interpretamos para compreender, mas já sempre compreendemos para interpretar. A compreensão do ser pelo *Dasein* é resultado da hegemonia ôntico-ontológica do *Dasein*. É por isso que quando interpretamos, já sempre compreendemos, este compreender é uma estrutura existencial do *Dasein*. Esta a razão porque podemos falar de uma pré-compreensão que antecipa qualquer interpretação.

Pelo que mostramos, em nossa análise, o paradigma heideggeriano se articula a partir de uma nova tentativa de resposta à questão do ser. E isto traz como consequência ou como resultado da analítica existencial, uma vinculação

da compreensão com o ser do *Dasein* e com o ser. Heidegger mostra isto em suas análises do compreender, em vários parágrafos de *Ser e tempo*. É nessa linha de reflexão que encontraremos as verdadeiras razões de o filósofo ser o fundador de um novo paradigma que pode ser chamado de *fenomenologia Hermenêutica*. A Hermenêutica que resulta deste paradigma é uma Hermenêutica ontológica. Nesta Hermenêutica se fundam todas as Hermenêuticas, também a *Hermenêutica filosófica* de Gadamer.

V

Podemos imaginar o volume de informação que traz um pensamento filosófico que terminamos reconhecendo como um paradigma. Não se trata, no entanto, apenas de conhecimento ou de autores que foram estudados por Heidegger. Nele, como em alguns filósofos ocidentais aos quais podemos atribuir o construção de um paradigma, termina aparecendo uma posição que nos leva a deslocar nossas eventuais convicções fragmentárias, para um novo universo que também torna inovadoras nossas formas de situar e representar o que pensamos.

Quando Heidegger apela para o conceito de vida fática que termina atravessando todos os elementos característicos do começo dos anos vinte, ele não apenas quer desconstruir as ontologias tradicionais que chama de ontologias da coisa. O filósofo já antecipa a questão do tempo a partir da temporalidade e da historicidade. Com isso, o modo de a filosofia apresentar a metafísica como ontoteologia, isto é, como teoria do fundamento último, é trazida para um modo de interrogar na finitude. Isto significa que a filosofia deixa para trás o dualismo e dessa maneira a necessidade de buscar a totalidade pela reflexão e pela subjetividade.

Esta aparente tarefa central, que domina a filosofia moderna, depende de uma compreensão que precede o esquema sujeito-objeto, que está ligada a ontologia da finitude. Temos, assim, a introdução da fenomenologia como Hermenêutica da facticidade que será a nova forma de perguntar pela questão do ser.

Desse modo, a ontologia da finitude será o caminho pelo qual a analítica existencial levará à desconstrução da metafísica. A própria metafísica se revelará como uma *ciência procurada* (segundo caminho de Aristóteles) e não uma ontoteologia (primeiro caminho de Aristóteles). Desta maneira Heidegger seguirá o desenvolvimento da pergunta pelo sentido do ser pelo método da fenomenologia Hermenêutica.

Realizará a analítica existencial para mostrar a necessidade de superar o dualismo cartesiano; renovando a questão da compreensão; expondo a tríplice estrutura do *Dasein* como modo de ser no mundo: ser adiante de si mesmo, ser junto das coisas e já ser em, que constituem o *cuidado que é o ser do Dasein*. A temporalidade como existência, decaída e facticidade, será o sentido do cuidado. A temporalidade será então o sentido do ser do ser-aí. Uma vez exposta a temporalidade que envolve todos os existenciais, o filósofo se propõe pensar o tempo como *horizonte do sentido do ser*. Ainda que tenhamos visto um mínimo do todo que constitui os diversos aspectos do paradigma heideggeriano que sustenta sua visão de compreensão e Hermenêutica, já é possível ver como o filósofo pretende apresentar sua visão crítica dos paradigmas metafísicos.

Vamos nos servir de Manfredo Araújo para resumir as consequências da crítica: "A concentração da reflexão na historicidade vai tornar impossível qualquer tentativa de estabelecer o começo absoluto para o pensamento cuja pressuposição básica é o abismo entre sujeito e objeto, o que leva à pergunta fundamental: Como chegar afinal ao

mundo? Para essa pressuposição, o conhecimento é uma atividade da mente, um aparato cognitivo distinto do mundo e que se preenche com material cognoscível através dos sentidos. Esta posição trabalha com um duplo dualismo: um dualismo interno entre sensibilidade e espiritualidade e um dualismo externo entre mente e mundo. Para Heidegger essa questão básica não se põe, porque sujeito e objeto já estão sempre abrangidos pela dimensão originária, o ser. Nessa perspectiva, Heidegger rompe com a epistemologização que caracterizou a filosofia moderna e repõe a ontologia no centro da Filosofia. (Manfredo Araújo de Lima: "Teoria do ser primordial como tarefa suprema de uma filosofia sistemático-estrutural." In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, p. 53-79, p. 58, jan./abr. 2012).

Como vimos antes, Gadamer se situa, com sua Hermenêutica filosófica, dentro do paradigma heideggeriano. O que significa isto? Não precisamos situar-nos em nenhum paradigma. Mas podemos estar situados num paradigma sem o sabermos de maneira clara. No caso de Gadamer, o autor analisa os aspectos que o ligam a Heidegger e também mostra certas questões que o ultrapassam e separam dele. O filósofo, por exemplo, diz explicitamente que se inspirou, sobretudo, no conceito de facticidade, agora aplicada à cultura, fora da analítica existencial de Heidegger. Não é tema de sua obra a questão do ser, a questão da temporalidade, a questão da transcendentalidade. Nem mesmo lhe interessava a questão geral da metafísica e um novo projeto da questão do ser e seu sentido.

No entanto, há, por outro lado, muitos elementos que lembram o paradigma heideggeriano. A historicidade da compreensão, a ampliação da questão da Hermenêutica e sobretudo a ideia da dupla estrutura da linguagem. Em resumo, também Gadamer se move na dimensão além do

dualismo moderno. Talvez deva ser lembrada, sobretudo, a questão da finitude e a questão da pré-compreensão.

Se aqui lembramos como Gadamer se aproxima do paradigma heideggeriano e como se separa, isto já mostra que pensamos que o filósofo não apresenta um paradigma próprio, ainda que tenha uma originalidade insuperável. Talvez não possamos compreender a *Hermenêutica filosófica* de Gadamer, sem a *Filosofia Hermenêutica* de Heidegger. O filósofo, no entanto, explorou, com sua obra, um universo que marcará nosso tempo e ocupa um lugar decisivo para entendermos como nos situamos na nossa cultura. Ele nos mostra como devemos trabalhar com as Hermenêuticas dos diversos campos do saber, sobretudo os que lidam com a linguagem.

Creio que as duas Hermenêuticas dos dois pensadores tem uma complementaridade que ainda não foi pensada. Não sei se podemos pensar Gadamer sem Heidegger, mas certamente Gadamer abriu um pensamento novo e deu às intuições heideggerianas um sentido com nova amplitude.

VI

Até agora fizemos uma excursão através da paisagem da Hermenêutica na filosofia. Mas o interesse era iluminar a proximidade e a distância das Hermenêuticas em Heidegger e Gadamer. Entramos na análise por uma série de considerações que terminaram nos levando à questão do paradigma na filosofia, e sua função básica para darmos conta do modo melhor de proceder para chegar ao núcleo de uma filosofia. As conclusões foram claras e mostraram que em Heidegger há um paradigma em movimento, e que a questão da Hermenêutica, a partir da fenomenologia Hermenêutica, é o lugar em que se alimenta a Hermenêutica filosófica de Gadamer.

Era importante perceber como, através da Hermenêutica em Heidegger, Gadamer deu forma ao núcleo fundamental de sua Hermenêutica que denominou de filosófica. Não podemos aplicar um paradigma filosófico diretamente a outro paradigma filosófico. Os paradigmas tem sua longa série de elementos que lhes dão autonomia. Mas isso não os faz viver, se articulando sem um constante diálogo com o pensamento em geral. Já vimos como a questão central da fenomenologia Hermenêutica se comensura com o projeto heideggeriano de investigar o sentido do ser e, portanto, de se empenhar nas questões centrais da metafísica.

Heidegger usou os recursos, mais sugeridos do que desenvolvidos, de seu método que deveria ter sido explicitado mais amplamente, para tomar a forma de um quadro teórico adequado a seu projeto de perguntar pelo sentido do ser através da analítica existencial.

Gadamer desenvolveu sua Hermenêutica sem um projeto que deveria dar conta de um projeto de universalidade como o projeto heideggeriano. Não se pode, no entanto, afirmar que *Verdade e método* não tenha um objetivo universal, que foi desenvolvendo com seus recursos teóricos. As intenções que conduziam suas etapas teóricas eram relativamente definidas. Dar conta de uma verdade não apenas proposicional da arte, da história e da linguagem representava uma dimensão nova no contexto de toda filosofia. Isto já possuía uma envergadura teórica e especulativa que atingia todo o espectro da filosofia. Há algo inteiramente diferente nesta Hermenêutica denominada filosófica e isto deveria levar a produzir efeitos em todos os campos em que se trabalhava com interpretação.

Para ir direto ao problema: a profunda inovação com a ideia da historicidade da compreensão e seus elementos complementares, dava-se através dos efeitos que dela deveriam resultar para todos os campos do

conhecimento, sobretudo aqueles referidos à linguagem e aspectos com ela vinculados, incluindo nisto também à filosofia.

Depois da consciência histórica vinculada com nosso modo de compreender não conseguimos mais reduzir nosso lidar com a linguagem, como se a dimensão lógico-analítica tivesse a última palavra. As intenções da Hermenêutica faziam dela uma Hermenêutica filosófica porque ela deveria ter consequências regradoras para todos os campos particulares da interpretação.

Há algo de um objetivo filológico nesta Hermenêutica que procura chegar aos mecanismos da historicidade da compreensão em todas as esferas da cultura, sobretudo quando se opera com a linguagem. E é nesta direção que Gadamer atinge todos os que trabalham com o conhecimento em que os textos têm consequências para o pensamento, as escolhas e as decisões. Tudo está mergulhado numa dimensão histórica que não se esgota por causa da historicidade da compreensão.

Não se trata de dar conta de um projeto filosófico simplesmente, mas de mostrar como funcionamos nos nossos discursos, em dois níveis em que a lógica não esgota o sentido, porque ele vem carregado e marcado pela tradição. Heidegger faz ver aspectos de todo o universo a que Gadamer se dedica, mas a sua Hermenêutica não vigia os processos de compreensão de nossa cultura no movimento da historicidade. A Hermenêutica filosófica de Gadamer vem ao nosso encontro quando esquecemos o acontecer da historicidade no nosso conhecimento, nos diversos campos do saber, e isto é também tarefa da filosofia. No entanto, é mais que isso: ela se transforma em Hermenêutica da Hermenêutica(ou melhor, das Hermenêuticas).

No caso de Heidegger, *Ser e tempo* suscitou bem outra reação. Tratava-se de um campo ontológico.

Quando se encontraram estudiosos da antropologia, da psicologia, da psicanálise, da teologia e da literatura com a concepção e as categorias centrais da analítica existencial de *Ser e tempo*, a reação foi quase imediata. Abrira-se um campo de categorias e uma instigante sucessão de aspectos que eram absolutamente novos e, contudo, parecia que estes campos do conhecimento estavam esperando por estas temáticas novas e pelo repertório conceitual extremamente sugestivo.

Na psicologia e, sobretudo, na psicanálise e na psiquiatria, não foram incorporados muitos conceitos de *Ser e tempo*, mas parecia que o ser humano podia ser repensado a partir do *Dasein* e assim se teria dado um salto para as teorias destas áreas e para a compreensão da clínica.

Não parecia tão relevante a questão da Hermenêutica renovada na analítica existencial, mas antes os conteúdos que ela trazia. Os psiquiatras e os psicanalistas descobriam no aprofundamento do estudo da analítica existencial uma grande ampliação da compreensão do ser humano. Também Heidegger e outros filósofos estavam muito interessados nos efeitos de suas teorias nas hipóteses com que trabalhava a comunidade dos estudiosos da alma humana.

Ficaram famosos os estudos de Binswanger que tentou mesmo escrever um livro ao estilo de *Ser e tempo* do ponto de vista psiquiátrico. No encontro referido no começo, Heidegger, por sua vez, falava com muito entusiasmo para mim dos cursos que dava na clínica de Medard Boss em Zollikon na Suíça.

Interesses recíprocos aproximaram Heidegger e Bultmann que chegou a reescrever a questão da concepção da revelação por influência de *Ser e tempo*, num livro com o sugestivo título *Crer e compreender (Glauben und Verstehen)*.

Mas o que nos interessou, ao longo de nossas considerações, era a questão da Hermenêutica. Confesso que a questão do compreender e da interpretação a partir

de Heidegger foi, muitas vezes, encoberta pela questão ontológica na filosofia e pelo estudo dos existenciais nas ciências humanas. Somente Binswanger valorizou a compreensão para a psiquiatria. E diversos estudiosos das ciências humanas valorizaram o método fenomenológico.

Mas foi a publicação de *Verdade e método* que deu novo impulso ao problema hermenêutico. Toda a estrutura do livro e as três partes sobre a verdade da arte, da história e da linguagem, anunciavam uma nova dimensão da Hermenêutica. No entanto, penso que foi a questão da compreensão e da historicidade do compreender que teve influência teórica no campo das ciências humanas, mas muito além da epistemologia. Gadamer mesmo suscita, no livro, um interesse pela Hermenêutica, pelas importantes referências à Hermenêutica bíblica, jurídica e teológica. Mas convenhamos, se toda a obra de Gadamer nos leva a desenvolver e aplicar a Hermenêutica no conhecimento humano, sobretudo, nas ciências humanas, e principalmente naquelas que lidam com a linguagem, isto se dá através do acontecer.

Penso que podemos ver a Hermenêutica de Gadamer como o grande guarda-chuva da interpretação e da compreensão no campo da linguagem. Tenho que chamar atenção para o que é decisivo na temática da Hermenêutica em Gadamer, que *Verdade e método* não trata de uma Hermenêutica que seja uma estrutura ou faça parte de uma estrutura que possa ser comparada a estruturas que outros campos do conhecimento apresentam. A obra toda se configura como uma exposição de todos os elementos que compõem o conhecimento humano como um acontecer. É por isso que *Verdade e método* nos traz uma dimensão, o acontecer da historicidade, que abrange todos os elementos com que opera a interpretação do conhecimento científico na área de humanas.

Chegamos ao ponto em que parecem colidir as Hermenêuticas de Heidegger e Gadamer. No entanto, o

que há é uma aproximação. Nela temos que manter Heidegger como o lugar originante da Hermenêutica e Gadamer como aquele autor que soube, pelo imenso conhecimento, trazer a dimensão do acontecer da cultura humana, onde muitas formas de conhecimento operam com a Hermenêutica. Em Heidegger a Hermenêutica está ligada ao *Dasein* como um existencial que atravessa o método fenomenológico. Gadamer está envolvido na articulação do elemento hermenêutico, na historicidade do compreender que acontece em todo o conhecimento humano.

VII

Nossa análise se estendeu por exigência da clareza que temos que encontrar neste campo da Hermenêutica, onde a dispersão se infiltra justamente por tratar de um dos âmbitos fundamentais que envolvem o homem, a linguagem. Não resta dúvida que dela tratam os estudiosos de diversos campos, desde o empírico, passando pelo formal, atravessando a análise linguística e entrando nas diversas formas de abordagem pela filosofia. Na História da Filosofia, a tradição Hermenêutica representa uma evolução histórica que se enraíza no século 19. Mas foi, pela Escola histórica alemã, que a procura de um fundamento filosófico para o conhecimento histórico, levou até a Hermenêutica como forma de afirmação de um campo específico que seria uma alternativa de método para as ciências humanas. Método hermenêutico primeiro, e progressivamente tomando forma de um campo de estudos, que podemos chamar um âmbito hermenêutico marcado pelo compreender. Como já vimos, este compreender se amplia até tornar-se um modo de ser, um existencial que atravessa a linguagem.

Não precisamos voltar aos problemas que surgem no confronto entre analítico e hermenêutico. Temos apenas

que levar em conta que a virada analítica na filosofia acordou para o uso hermenêutico na questão da linguagem.

Primeiro, a descoberta de que a exclusividade da abordagem analítica dos discursos podia ser facilmente posta em dúvida. A dimensão da compreensão se impunha, em muitos campos das ciências humanas, e revelaria, pela pré-compreensão, um universo em que sempre nos movíamos.

Fazia-se presente, nesta Hermenêutica, a superação da relação sujeito-objeto que era o traço dominante da metafísica objetivista e que levava às questões do dualismo no conhecimento.

A partir da consciência de que a Hermenêutica representava um amplo campo de tratamento de nosso conhecimento pelas obras de Heidegger e Gadamer, a abordagem das ciências humanas passou por uma grande mudança.

Certamente, tinha que ser descoberto que a reviravolta analítico-linguística mostrava que havia uma linguagem entre nós e o objeto. Mas esta reviravolta não era apenas lógico-semântica como erroneamente se acreditava. O nosso conhecimento já se constitui num modo de ser de caráter pragmático, que Heidegger denominaria uma relação prática com os entes que conhecemos e com nosso ser. A Hermenêutica vinha a ser o espaço para ampliar um modo de estarmos envoltos na linguagem pelo nosso modo de ser no mundo. Mais radical: "A linguagem é a casa do ser" (Heidegger). A questão que fica é a que nos conduz, desde o começo de nossa análise: que Hermenêutica, como, em que medida, e com que consequências podemos abordar, nos diversos campos do conhecimento?

Já fizemos algumas referências a esta questão, em passagens anteriores. Mas é útil chamar atenção para o fato de que a Hermenêutica marca presença por toda parte. Nem sempre se define de maneira adequada de que

Hermenêutica se trata. Quanto às Hermenêuticas de Heidegger e Gadamer, também há dificuldades para definir o espaço e as formas de operar com elas. Em nossa análise, mostrou-se a dificuldade de separá-las e podemos agora dizer que em geral não existe o cuidado suficiente na aplicação.

Temos ainda o grande problema das condições dos autores que fazem a experiência com a Hermenêutica em seus campos de teorização com sua especialidade. Quanto de filosofia conhecem, em que tipo de paradigma filosófico se movimentam, o que esperam de resultados para melhorar ou consolidar os campos em que atuam. Em geral o uso da Hermenêutica produz conflitos entre teorias que já estão enraizadas em pressupostos filosóficos porque se pressupõem paradigmas com dificuldades na aproximação.

Martin Heidegger lendo Frederico Nietzsche

Gilvan Fogel

Quem tem uma meta (um fito, “ein Ziel”) e um herdeiro, este, *no tempo certo*, quer a morte para o herdeiro e a meta – *Assim Falava Zarathustra*, I, *Da morte livre*.

1. É possível que, em buscando entender e explicitar a contemporaneidade, Nietzsche tenha sido o interlocutor mais próximo, mais imediato de Heidegger. E como Nietzsche aparece, se mostra para Heidegger? Como Heidegger *lê* Nietzsche? De cara, porém, marquemos: neste diálogo, Frederico Nietzsche passa a chamar-se *vontade de poder*. Vontade de poder é como Nietzsche, a certa altura de sua lida filosófica, passa a nomear a realidade primeira, elementar ou imediata, que ele vê, experimenta e também denomina *vida*. Vida é o movimento espontâneo, *gratuito*, portanto, *sem razão alguma para ser ou não ser*, de irromper, de vir *à* ou *para* a luz, isto é, *aparecer* e, assim, pôr-se e impor-se. Este assim *imperar, enquanto e como espontâneo aparecer*, é o *poder*. Esta *banalidade*, esta *trivialidade* é um grande pensamento, uma grande *visão* ou *sacada* — enfim, uma grande experiência, inspirada nos gregos, inauguradora, fundadora de uma trajetória, de um percurso ou de uma história de pensamento, a saber, o de Nietzsche: o pensamento de vida enquanto e como vontade de poder. E *grande*, aqui, está dizendo: radical, essencial. Bem, a isso, a tal experiência ou *sacada*, segundo o próprio Nietzsche, para *melhor* dizê-la e formulá-la, portanto, para *melhor* pensar o acontecimento vida, Nietzsche denomina *vontade de poder*. Antes, vontade *para o poder* — “Wille *zur* Macht”. E: por que *vontade*? ...

Heidegger, lendo vontade de poder, inicialmente, faz uso de um método nietzschiano: o da caricatura, ou seja, o uso de caricaturar, *isto é*, de exagerar (com medida!) para tornar visível. Ver, entrever; ler, entreler o sinal, o aceno, o *sintoma*, e aí, então, exagerar para vir à luz, para tornar-se visível. Assim, segundo este *método*, Nietzsche, isto é, vontade de poder, se torna a última palavra, o último nome da metafísica. Mas com que direito isso é feito? O que é visto, entrevisto, lido, entrelido? O *último metafísico* quer dizer: o último (o mais recente, melhor, o recentemente mais essencial, mais radical) a ver, a compreender e a postular toda articulação e compreensão de toda e qualquer realidade possível a partir de um fundamento constituído, que atua, que opera como causa, como agente, como sujeito. Isso é, de início e *grosso modo*, metafísica. Mas “último metafísico” quer também e principalmente dizer: o filósofo, o pensador que, justo pela via de seu pensamento, leva e eleva esta tradição do fundamento, da *vontade de fundamento* (i.e., igualmente de verdade, pois trata-se, aqui, de verdade do fundamento e de fundamento da verdade), à sua cumulação, à sua plenificação ou, melhor, *consumação*. Ou seja, o filósofo, o pensador que *esvazia* completamente esta tradição *porque a enche toda, a cumula maximamente*, isto é, faz com que ela possa, venha a poder tudo que ela pode poder. No caso, tal fundamento, assim constituído, é a vontade, entendida como vontade de (para o) poder, onde poder se torna o poder de controle, de asseguramento, de *cálculo*, enfim, o modo próprio de ser da técnica moderna. Não — isso é demais! Nietzsche vendo e pensando isso e assim?! É demais! É erro. E, se não é miopia ou coisa de vesgo, deve ser má vontade...! Logo Nietzsche, que é o mais contundente e agudo crítico de sujeito, de substância, de causalidade, de eu, seja psicológico, seja transcendental?! Isso, esta fala de Heidegger, é desvio, é erro e com laivos de

má vontade, de má fé...! Mas vamos à caricatura. Concedamos-lhe um crédito.

Lendo Nietzsche, Heidegger vê e acentua, isto é, para evidenciar ou tornar visível, exagera, superdimensiona, na caricatura, o modo como a tradição, vindo à fala hoje, aqui e agora, ou seja, enquanto e como *nós*, herda Nietzsche, isto é, como a tradição, que é essencialmente a metafísica, hoje, interpreta ou se apropria de Nietzsche. Ouça-se: de vontade de poder. Interpretar é sempre apropriar. E a-propriad é sempre trazer ou levar para um próprio. No caso, é o próprio que é a metafísica, ou seja, a sua identidade, o seu modo de ser, que é ver, entender, articular e expor o que quer que seja desde a necessidade do fundamento, entendido e definido como fundamento inconcusso e este como causa e esta como substância ou sujeito. E o modo como, na modernidade cartesiana, este fundamento se concretiza é o modo do sujeito ou da *sujeidade* do eu, do *cogito*, que pode, que *precisa* ser lido e entendido como *vontade*, no sentido da exposição ou, melhor, da auto-exposição desta *sujeidade autônoma* que, em se expondo ou se *objetivando*, de tudo se apropria e se apodera (*interpreta*) e assim tudo iguala ou nivela a si própria. A este processo metafísico de compreensão e de definição ou determinação de realidade a modernidade denomina *constituição*, *objetivação*. Melhor: constituição ou estruturação como ou desde ação ou atividade do sujeito (eu, consciência autônoma). Justo esta ação ou atividade do sujeito chama-se *objetivação* ou a colocação do real como *objeto* ou *objetividade*. E a esta ação ou atividade *deste* sujeito, do sujeito moderno, denomina-se igualmente *vontade*, à medida que este processo de constituição/objetivação marca o *eu quero* como ação ou atividade do *cogito*, do *ego cogito* — *ego cogito* = *ego volo*. Vontade, aqui, é pois a ação, a atividade do eu transcendental (consciência autônoma) se expondo, se objetivando e, à medida que assim constitui

toda e qualquer realidade como objetividade, diz: *eu* (transcendental, subjetividade autônoma, *vontade*) *quero*.

Neste horizonte, desde esta perspectiva ou interesse (o *mundo* moderno), é ouvida, isto é, é interpretada ou apropriada, a fala de vontade de poder. A vontade, entendida como a ação ou a atividade constituidora e objetivadora do eu ou da consciência autônoma (o sujeito moderno), é a ótica, o *sentido*, a partir do(a) qual *tudo*, para a modernidade, é *visto*, estruturado — sub-visto e sub-entendido. Ainda caricaturando, é mais ou menos como se a modernidade, o cartesianismo — isto é, *nós!* — ao ouvir a fala nietzschiana de vida como vontade de (para o) poder, dissesse: “Ah, este Nietzsche é dos nossos! É nosso *par*. Falemos, conversemos *inter paris!*”

Desde este lugar ou interesse, esta tradição, este “envio histórico”, na fala de Heidegger, ouve a seguinte pergunta, posta por Nietzsche, pela boca do *Zaratustra*: “Quem *deve* ser o senhor da Terra?”¹ E imediatamente, toda emperdigada e peito estufado, quase que em grito, proclama: “Eu!” A *esta* tradição absolutamente não interessa, isto é, não vê, não ouve, não *pode* ver e ouvir, o possível outro registro, o possível outro horizonte (de salto, de passagem ou ultra-passagem), a possível outra musa, que fala, que ecoa e que ressoa na resposta de Zaratustra à sua própria pergunta e que é: senhor da Terra será, há de ser aquele “que ouvir, que obedecer ao *sentido da Terra*”. “Aquele que permanecer *fiel à Terra*”².

“Terra?! O que é isso?! Não interessa!” Melhor: “A Terra sou eu. Eu quero! Isto é, em constituindo, em objetivando, eu uso, eu aproprio, eu *igualo*, eu *nivelo*. Eu, à medida que substância, *sujeito*, sou o senhor, quer dizer, o dono, o proprietário.” *Eu*, aqui, está, pois, dizendo: a compreensão metafísica transformada em eu/consciência

¹ Cf. *Assim falava Zaratustra*, IV, O canto do noctívago, n.4.

² Cf. *Assim falava Zaratustra*, Prólogo, n. 3.

autônomo(a) (isso é Descartes e o *novo, o novo modo* de ser da *modernidade*) e que assim vai entoando o seu refrão narcísico, tal como se vê e se ouve em “Cantate du Narcisse”, de Paul Valéry, e que se faz uma extraordinária *chave hermenêutica* para esta mesma modernidade. Este *canto*, este refrão, é como o chumbo derretido que vai sendo lenta e homeopaticamente vertido, gota a gota pingado em nossos ouvidos de homens de hoje e de agora. Como? Na voz, na cantilena da técnica, da técnica moderna, da tecno-ciência ou da tecnologia... Vontade de, para o poder?!...

Heidegger, lendo, entrelando Nietzsche *desde* a tradição que o herda, que o *recebe ou recebe*, vê isso ou assim. Para evidenciar, para tornar visível, à Klee, calca, decalca, exagera e exacerba esta linha desta caricatura (nota: em caricatura, em arte, mais se calca, se decalca, se exagera e se exacerba, quanto mais leve e fino e sutil é o traço, a *mão...*), de tal modo que vai chegar a esta extravagante afirmação, alienada e louca, se não estulta e/ou de má fé, aos ouvidos de um *nietzschiano pós-moderno à la lettre*: com a doutrina do super-homem (do *Übermensch*) o *cogito* cartesiano chega à sua extrema dominação. *Super-homem*, aqui, não deve ser ouvido como possível *para além do homem*, entenda-se, para além do humanismo greco-cristão e, então, para além do *animal racional*. Não. *Super-homem*, *Übermensch*, agora e aqui e assim, fala do homem moderno, o cartesiano, o da autonomia do eu ou da consciência, porém *super-dimensionado* (o “homem unidimensional”, de Marcuse), que, então, se faz maximamente, isto é, como *tipo* ou *estrutura*, “l’homme révolté” e “bípede ingrato”, na forma da caricatura dostoiévskiana. Formas exacerbadas e pueris do homem moderno, mais uma vez, do tipo cartesiano, agora enlevado e embevecido consigo mesmo, sob a égide do *esplendor*, do *monumentalismo* e do *gigantismo*, p.ex., de Raskolnikov (seu Colombo, seu Napoleão!), em *Crime e Castigo*, ou de Kirílov, em *Os Demônios*. O modelo, o *arché-tipo*, é Kirílov, o matador de Deus e que, assim, no estertor

da vontade rebelada (pura puerilidade do homem sem *transcendência*), inverte a metafísica, no desespero e na exacerbação do “*agora, eu sou Deus*”, “*agora, eu quero*”. Culmina e cumula o *ego cogito = ego volo*, isto é, o super-homem, na visão caricata ainda de Dostoievski e que é o retrato, em ponto maior, do homem moderno, cartesiano, *iluminista*. Heidegger, no rastro, no eco, no *vácuo* de Dostoievski, lê assim. Heidegger ainda é maiusculamente dostoievskiano³ quando, em *Introdução à Metafísica*, fala de um grave aspecto do niilismo europeu enquanto e como a *despotenciação do espírito*, “*die Entmachtung des Geistes*” (perda de força, perda de poder do espírito, seu esvaziamento), à medida que, hoje, o espírito se transformou em inteligência, em intelecto⁴. Isto, a saber, tal transformação, perfaz o núcleo do diagnóstico dostoievskiano da Europa moderna, do *iluminismo ou do faustianismo europeu*. A “meia ciência”, como diz, com grande desprezo, um personagem dostoievskiano, em *Os Demônios*.

É assim, nesta direção, que vontade de poder, revigorada como retomada ou repetição do igual no eterno retorno do igual, isto é, da própria vontade, enquanto e como o moderno *ego cogito = ego volo* — enfim, nesta direção e assim é que a modernidade, se querendo a si própria em insistente revigoroamento ou revitalização de revolta (*l’homme révolté*) e de ingratidão (“o bípede ingrato”),

³ Não se está aqui, como acima, de modo geral, a insinuar ou a marcar alguma “influência”, *nova e desconhecida*, ouvida, talvez, em alguma alcova (!), de Dostoievski sobre Heidegger (ele o conhecia e muito bem, segundo testemunho, não de alcova!, de Gadamer) e açular a acribia e a sanha da pesquisa, a favor ou contra, com *documentos, comprovações, ocorrências*. Ah, ocorrências!! Absolutamente, este não é o caso. Nada do espírito dos *idiotas da objetividade*... Por que, para que este desgaste?!... Não sejamos tolos e nem perdulários...

⁴ Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1976, S. 34 e 35. *Introdução à Metafísica*, Tempo Brasileiro, Rio, 1978, pág. 71 e 72, trad. E.C.Leão.

in hoc signo, pois, que a vontade se faz vontade de vontade (assim interpreta Heidegger o eterno retorno, enfatizando o interesse moderno, cartesiano) e molda, e modela a essência da técnica moderna, isto é, da tecno-*logia*, onde este “lógos” é o moderno, o da autonomia do eu ou da consciência transfigurada em vontade igualadora e niveladora de tudo. “Nivelar montanhas, aplinar tudo, é um grande pensamento”, diz e proclama Stawroguin, isto é, o gênio do mal (em “Os Demônios”), o *gênio* da modernidade cartesio-iluminista, faustiana, na funda, profunda compreensão dostoiévskiana, com a qual comunga Heidegger.

É neste contexto, nesta fervura hermenêutica, que, na leitura aguda de Heidegger, a modernidade *precisava* da fala de vontade de poder para ela própria melhor se entender, à medida que ela, por esta via, em auto-interpretação desta mesma modernidade, viesse toda à tona, à luz, em se concretizando ou se realizando como *dona*, como *senhora da Terra*⁵. “Eu quero! Eu quero!” — esta

⁵Aristóteles, em Met. I, *mutatis mutandis*, faz uma semelhante leitura dos pré-socráticos. Uma leitura *teleológica*, na qual ou desde a qual o começo, *arché*, se explicita, se expõe todo na sua cumulação e, assim, vem à compreensão, tal como antes não era possível. No caso, Aristóteles, retro-olhando para os pré-socráticos e constatando que todos queriam compreender a *physis*, mas não sendo eles capazes de formular este problema da *physis*, isto é, *do movimento*, a partir da e como a articulação das quatro causas na teoria por ele elaborada, na sua *Física* — assim, Aristóteles diz, insinua, que ele, a partir de sua teoria da causalidade, estava em condições de entender os pré-socráticos *melhor* do que eles foram capazes de se entender, do que eles *podiam* se entender a si próprios — “de certo modo, esta foi a fala de todos; por outro lado, jamais” (Met. I, 10, 993^a).

Assim, Heidegger: lendo vontade de poder desde e como *a própria moderna metafísica da subjetividade se apropria de tal doutrina*, a metafísica da/na vontade que se quer a si própria, mostra que, assim, é possível a esta modernidade se entender melhor do que até então, *sem tal nome ou formulação*, se entendia, *podia* se entender. Vontade de poder foi, pois, o *nome*, o *conceito* que *faltava* à modernidade, à contemporaneidade, à metafísica em sua consumação ou cumulação, para que ela própria se

é sua fala, seu grito, sua convulsão e seu espasmo, enquanto e como nivelamento, achatamento de toda a Terra, segundo a bitola do seu querer, da sua vontade. A vontade, a metafísica moderna, se faz técnica e atua, opera como intelecto (*inteligência*), cálculo, isto é, controle e (auto) asseguramento. E isso é, nisso constitui-se poder — *o poder*⁶. *Este* poder se torna o alvo, a meta da vontade, do querer, de todo querer. E assim, como técnica (= metafísica na sua cumulação), a vontade se faz senhora, dona da Terra. Tal como queria Descartes, um saber, uma ciência, “que, assim, nos torna mestres e senhores, possuidores da

fizesse mais clara para si mesma e desde si mesma. Ela, em *se* lendo, em *se* interpretando (apropriando) *na e desde* a vontade de poder, cumula-se ou consoma-se como exercício de *gnōti seautón*, do *conhece-te a ti mesmo*, tal como Hegel via *especulativamente* (e não moralmente) a filosofia ocidental, a *fenomenologia do espírito* ou a *história da experiência da consciência*, enquanto e como *a história do verdadeiro*.

Trata-se, sim, no caso de Heidegger, de uma leitura, de uma interpretação teleológica, ainda que nada hegeliana. Isto é, tanto para Heidegger quanto para Nietzsche, não se trata de uma teleologia do verdadeiro [da consciência, do *desdobramento* (“Entwicklung”) da consciência], mas, antes, do erro — da *história de um erro*, diz Nietzsche. Ou, se se quer, sim, teleologia do verdadeiro (da consciência para a auto-consciência, da subjetividade para ela própria como vontade de vontade), *porém enquanto e como a teleologia de um erro*, a saber, a própria consciência, o próprio *verdadeiro* (“das Wahre”, na fala de Hegel), pois a consciência, o eu sujeito, é erro, *o* erro moderno. O que Nietzsche chama *história de um erro* é a mesma história que Hegel denomina *história do verdadeiro*, de “das Wahre”. Sim, a mesma, mas vista desde um outro lugar, desde um outro horizonte (vida como vontade de poder?!), uma vez que “um erro não pode ser reconhecido como tal desde o solo do próprio erro”, está dito no *Posfácio* a *O Nascimento da Tragédia*. Sim, a mesma história, mas que agora, em virtude deste *outro lugar*, deste outro interesse ou horizonte, converte-se na história de um erro *porque* é a do verdadeiro.

⁶ Hoje, tende-se a entender poder, todo poder, a partir do coletivo, do social, melhor, do *político*, pois, hoje, impera *a política total*, o *politicismo integral*. Sinal dos tempos. Mas isso, a saber, *política total*, também é técnica. Sobre tudo isso é técnica — *cibernética*.

natureza”⁷, isto é, da Terra. E: o que é a Terra? O sentido da Terra? Isso, diz, subdiz a modernidade, o homem ou o tipo sem transcendência, todo soberba — isso não interessa! A Terra sou eu. Eu quero! Assim fala, assim grita a *hybris* moderna, isto é, a grima, a sanha que somos — intelecto (*inteligência*), cálculo, controle, (auto) asseguramento. A vontade do, para o poder. Este horizonte, este pavoroso interesse se apropria, se apodera de Nietzsche e, assim, vai usando e ab-usando de/da vontade de poder. Heidegger lê, vê isso e, com a lente de aumento da caricatura, evidencia, mostra, torna este fenômeno visível. Este fenômeno, a saber, a cumulação da modernidade como cumulação da metafísica enquanto e como técnica moderna que se expõe enquanto e como vontade de vontade — a vontade de (para o) poder: intelecto, controle, cálculo, certeza, auto-asseguramento na, da Terra. É assim que a metafísica moderna *se* lê, ou seja, *se* interpreta a si mesma no pensamento de vida como vontade de (para o) poder. Mas, o que é a Terra?...

2. Nietzsche escreveu: “Meu gênio está em minhas ventas — Mein Genie ist in meinen Nüstern”⁸. Parêntese: “Nüstern” são ventas e não “narinas”. “Narina” é coisa *chique*, coisa fina. Há até aquela “grã-fina de narinas...” — ah, deixa prá lá! No caso, são ventas, mesmo. Coisa meio muito de bicho, que Nietzsche, aqui, à força do estilo, da *forma*, quer enfatizar. Fechemos o parêntese. Mas isso quer dizer: ele *sente no ar*, ele *fareja*. Seguindo agora a este método “das ventas”, e não mais o da caricatura, Heidegger, ocupando-se de Nietzsche, *sente no ar*, *cheira*, *fareja* subjetivismo, voluntarismo, um certo heroísmo, um certo gigantismo da vontade. Coisa insinuada, velada. Estranho,

⁷ Cf. Descartes, *Discours de La méthode*, La Renaissance Du Livre, Paris, 1935, sixième partie, p. 59.

⁸ Cf. *Ecce Homo*, *Por que sou um destino*, nr. 1.

chamar “vontade” ao movimento espontâneo, livre, gratuito, de pura doação, que é a vida, *a doadora plácida*... Por que, para que vontade, se é inteiramente *de graça, sem querer*?! Há algo de estranho no ar... Foi mais ou menos seguindo a este *método* que, no *Hamlet*, pela boca de Marcelo, vai ser dito: “Há algo de podre no reino da Dinamarca”. Bem, mas Heidegger não diz “eu cheiro” e nem “eu farejo”. Ele diz “escuto”. Mas, aqui (é porque na filosofia e na Cavalaria Andante, tudo é às avessas, tudo é de cabeça para baixo...), “cheirar”, “farejar” e “escutar” dizem o mesmo. Que mesmo? É o método, o caminho ou a via que não é o(a) “da prova”, o(a) da demonstração, se se entende sob demonstração o procedimento lógico-dedutivo, *argumentativo*. Hoje, para se fazer uma tal prova, uma tal demonstração, também muito se recorre à *pesquisa*, muitas vezes subentendida como esta pérola, que é o levantamento, o inventário e a enumeração estúpida e tediosa das “ocorrências” — como se pensamento acontecesse, pudesse acontecer em um escritório de contabilidade, fazendo balancete. Este *farejar* ou *escutar* revela algo que só se dá àquele que muito e bem frequenta, no caso, um pensamento, um pensador. Trata-se de ler como Nietzsche cobrava que ele próprio fosse lido: com paciência *vacum*, ruminando¹⁰. E este negócio de paciência *vacum* é coisa bem de suabo. “Muito frequentar”, “paciência *vacum*”, isto é, dele, do pensamento ou do pensador, muito se ocupar, muito pré-ocupar-se lenta e longamente. Sobre tudo isso: sem pressa. O que aqui está em questão, diria, diz Nietzsche, “não tem pressa”. “A *coisa*, o problema não tem pressa — em plena época do *trabalho*, da *pressa*, somos amigos do *lento*”¹¹. Assim, com, desde este

⁹ *Hamlet*, I, 4.

¹⁰ Cf. Nietzsche, *Aurora*, Prefácio, n. 5.

¹¹ Cf. Nietzsche, *Idem*.

paciente e lento, passa, com agudeza e finura, com perspicácia, a entre-ver, a entre-ler, isto é, começa a *sacar*, a perceber — a *cheirar*, a *farejar* e *isso* é o ouvir — tudo que está silenciado, calado, retraído, velado, mas justamente assim vigorosa, decisiva ou essencialmente presente, atuante, isto é, co-pensando, co-falando, co-escrevendo. Mais ou menos assim o médico *lê*, *escuta*, *ausculta* os *sintomas*. Nietzsche igualmente não disse que “o filósofo é o médico da humanidade”? Mas, seguindo este *método*, Heidegger entre-lê e entre-vê — ouve! — o co- ou sub-pensado, o co- ou sub-dito, o co- ou sub-falado. E quanto a isso, disso, não há prova, demonstração *objetiva*, clara, lógica, indiscutível. Aquela de acabar com o papo! Ah, isso é subjetivismo puro! Quem assim objeta, porém, quer objetivismo, isto é, já fala desde o cânone, desde a bitola sujeito x objeto. O procedimento de Heidegger, assim como também o de Nietzsche, não é objetivo, porque também não é, não *pode* ser subjetivo. E isso porque subjetivo x objetivo, objetivo x subjetivo há muito, desde sempre no pensamento de Heidegger (“Ser e Tempo”), se tornou caduco. Trata-se de um modo de ser — o da *vida*, o do *Dasein* — no qual esta disjunção ou confronto não entra, não *pode* entrar. Não tem vez. Não cabe. Não é, não pode ser medida, critério. E isso desde que se fez evidência que o homem *e o real* se fazem, se dão enquanto e como *Dasein* (*abertura*, *ek-stase*, vida, presença) e este enquanto e como ser-no-mundo, isto é, inserção, círculo, afeto. Neste contexto, a medida, o critério é, sim, o farejar, o escutar! E escuta é... corpo. Corpo *e* pensamento. Melhor: corpo *como* pensamento — visão, discernimento, evidência. Assim se dá, assim se faz corpo. Corpo e pensamento — visão, discernimento, evidência. Talvez, melhor, pensamento como e desde corpo. Isso é muito, é demasiado *nietzscheano*... Ser-no-mundo é escuta — de sentido, de *mundo*, de *lógos*. E isso é corpo. Assim *cresce*, *espessa-se* pensamento — visão, discernimento, evidência. Mas

deixemos isso na menção, só na menção, pois isso, este tema, já é outra musa...

Mas Heidegger, lendo Nietzsche — dele ocupando-se longa e lentamente, grave, radical e essencialmente — *fareja, ouve* subjetividade, metafísica da subjetividade no seu estertor, na sua cumulação ou plenificação. Algo que ele não vê, não fareja, não ouve, p.ex., em Hölderlin, pois este já teria feito a travessia deste deserto — a metafísica como moderno voluntarismo e sua cumulação como niilismo. Hölderlin, cronologicamente atrás, no entanto, já deu, já teria dado um passo mais à frente, mais radical, mais essencial, isto é, mais a caminho de essência ou de gênese. E, aqui, *um passo mais à frente* quer dizer: *voltou* mais, *afundou* mais, *perpassou* mais a vontade de fundamento e de verdade e, assim, *atravessou*, *ultrapassou*, *conquistou* — o sem fundo, o a-bysso de todo fundo, de todo fundamento ou de toda *vontade* de fundamento (= metafísica). Aqui, ainda e ainda seguindo aquele *às avessas* próprio da filosofia e do pensamento, *avança* aquele que mais funda e mais essencialmente *volta*, *retorna*, quer dizer, *repete*, *retoma* gênese — *começo*, “Anfang”, “arché”. E nisso e assim, nesta viagem de solavancos e sobressaltos, *retoma*, *repete*, *volta*, aquele que *pára*. E vamos parar por aqui. Depois voltamos a isso. A verdade é que, com este procedimento, em questão está uma sinceridade própria e real de autêntico caminho, de autêntica experiência.

Heidegger, pois, lendo Nietzsche, ocupado grave, funda, lenta e longamente neste percurso, frequentando todos os interstícios e meandros desta viagem, fareja, ouve um ranço. Claro, aqui, sempre neste mundo *às avessas*, também se *ouve* ranço e não só se cheira ou se degusta. Este ranço, porém, é necessário, absolutamente necessário e essencial (*genético*), isto é, constitutivo e próprio do movimento de cumulação, da *hora* de plenificação ou cumulação. Marginais da experiência (e marginal de

experiência é marginal de evidência, pois experiência é evidência) de um caminho, gente sem paciência, diria Nietzsche, veem num tal ranço algo menor, algo negativo, uma deficiência, quando não um insulto ou um denegrimiento. “Último metafísico”?! Aos ouvidos destes marginais isso soa como insulto, calúnia, como se metafísica fosse um insulto, uma calúnia, *coisa feia* — aids, hanseníase?! ... Mas isso é coisa de pequeno, de quem não faz, não fez e se recusa a fazer um caminho. Sim, *um* caminho. Metafísica é coisa grande, essencial, humana, demasiado humana, a tal ponto que Nietzsche, quando experimentava a sua mais solitária solidão, no tempo e na hora de cumulação, lá pelos idos de 1888, em carta a Carl Fuchs, escrita desde Turin, a certa altura diz: “...minha velha moradia de verão, Sils-Maria: a Alta Engadina, *m i n h a* paisagem, tão distante, tão apartada da vida, *tão metafísica*. ... Como tudo se afasta, se distancia! Como tudo vai entredistanciando-se, entreafastando-se! Como a vida se faz silenciosa, parada!... E ainda não se é *velho*!! *Somente filósofo!* *Somente à margem, à parte. Somente comprometidamente à parte!*”¹² Somente metafísico, está ele dizendo. Somente à parte, à margem, isto é, à distância necessária para poder ver, para a *coisa* fazer-se visível — este é o compromisso, o comprometimento meta-físico por excelência. A distância com a qual e desde a qual os deuses veem e a *teoria* se faz... A metafísica é também isso, ela dá também e sobretudo isso... Ou seja, ela também e sobretudo dá o lugar e a hora irremediáveis do homem... à parte, à margem — comprometidamente à parte, à margem. Mas deixemos isso também só na menção.

E, na hora em que preparava um prefácio para algo que poderia ter se tornado um livro, *A Vontade de Poder*, ele

¹² Cf. Nietzsche, F., Werke IV, Briefe (1861-1889), Carl Hanser Verlag, Ulm, 1977, herausg. Karl Schlechta, pág. 879/880, Turin, den 14. April 1888.

vai dizer: “Aquele que aqui toma a palavra não fez até agora outra coisa senão entrar, afundar em si (“*sich besinnen*”, pensar-se, refletir-se), como um filósofo e um solitário por instinto, que tem sua força no ser à parte, à margem, na paciência, na demora, no recuo e no retrair-se...” De novo, neste à parte, à margem, *fora, distante* — nisso, mais uma vez, está reivindicando seu lugar, sua *pátria, sua paisagem* — a metafísica... E, ratificando este “último” como fim e como cumulação de caminho, vai ainda dizer de si mesmo: “[aquele que aqui toma a palavra] como o primeiro niilista consumado da Europa, que, porém, já viveu o próprio niilismo até o fim, que o tem atrás de si, de baixo de si, fora de si”¹³ — *além de si*. “O primeiro niilista consumado da Europa” diz o mesmo que o “último metafísico”. Isso é condição, absoluta condição para toda e qualquer *superação* — para toda e qualquer *ultrapassagem, virada*. É preciso esgotar, saturar, exaurir. Isso e assim é consumação, plenificação. Aí e assim se *enche* toda a história da metafísica (leia-se, agora: vontade de fundamento como vontade de verdade, *pois assim a moderna metafísica se compreende, se vê, se quer. Assim, como vontade que se quer, a moderna metafísica cumpre seu destino de distância, mesmo de desfazer a distância que o homem é¹⁴*), justamente porque aí e assim ela se *esvazia* toda, uma

¹³ Cf. KGW, VIII-2, 11[411], S. 432; *A Vontade de Poder*, Prefácio, n.3, Contraponto, Rio, 2008, pág. 23.

¹⁴ Este *desfazer* a distância, a distância que o homem *é*, anulá-la, eliminá-la — principalmente isso é o projeto ou a vontade moderna, a metafísica moderna. E isso à medida que ela promove e realiza o *tempo*, a *história* do tipo *culpado e revoltado* — o *bípede ingrato*. É o sujeito moderno, a autonomia do eu ou da consciência, apagando, *querendo apagar e desfazer* esta constitutiva distância à medida que se faz sujeito absoluto, *ideia absoluta*, que é quando *transcendência*, quando toda e qualquer *diferença* é anulada na *absoluta congruência entre sujeito e objeto*. A oposição é superada [i.é, instala-se e instaura-se a “absoluta congruência” (Hegel)] pela anulação da diferença no e pelo *poder* absoluto do sujeito — leia-se: da autonomia do eu, da consciência, que *é*, que se toma como *absoluta substância*. Assim, creio, pode, deve ser lido

vez que, assim, ela não pode mais nada, porque *pôde tudo que podia poder*. De tanto encher-se, cumular-se, de tanto poder, enfim, se esvazia toda por isso e graças a isso — não pode mais nada. Vira criança... Isto é, *Übermensch*, para além do homem do humanismo greco-cristão, do “animal racional”.

Heidegger está lendo, sub-lendo, ouvindo tudo isso, pois só aí e assim já é, já está acontecendo também *virada*, isto é, a passagem para um outro registro, para um outro tónus, para uma outra têmpera vital. Também Nietzsche se vê, se sabe neste ponto de virada e sabe do *ambíguo* (do *duplo*, da *duplicidade*) deste lugar e desta hora. Nietzsche, sobretudo Nietzsche, experimentou, viveu o extraordinário, o estraçalhador do ambíguo desta hora, deste tempo. Aí, assim e *por isso* ele enlouqueceu. A *loucura* de Nietzsche é sua extra-ordinária experiência de seu próprio pensamento (o mesmo aconteceu a Hölderlin, outro explorador do escuro, da noite desta hora, deste tempo), do destino (= envio, história) do pensamento ocidental, isto é, da “lógica”¹⁵ do niilismo ou da metafísica, pois niilismo é o nome para dizer a “lógica”, isto é, necessário destino, envio ou história da metafísica, enquanto e como vontade de, do fundamento. Só gente “ruim da cabeça”, só os “idiotas da objetividade” acreditam que Nietzsche tenha enlouquecido por conta de alguma sífilis, contraída em algum bordel... Por isso, ele se diz também um “palhaço”, um “bufão”, um “Hanswurst”. Por isso ele, com estranha clarividência vai se referir à vontade de poder como “uma nova *fixação*

o final delirante (principalmente o capítulo 3 da terceira seção) de *A Ciência da Lógica*, de Hegel.

¹⁵ Cf. KGW, idem. *A Vontade de Poder*, op. Cit, nr. 4, pág. 24, onde se lê: “...pois o niilismo é a *lógica* de nossos grandes valores e ideais *pensada até o fim* — porque precisamos *experimental* (pensar!) o niilismo até o fim.” Ou seja, é preciso, é absolutamente preciso ser o “último metafísico”. Último e primeiro, aqui, perfazem um único e mesmo *limiar*, um único e mesmo *instante*. A mesma *hora*.

(“Fixierung”) do conceito *vida*”¹⁶. Heidegger *ouve* estas coisas e as evidencia, as exagera para tornar visível e, assim, evidencia a natureza, a índole do tempo que somos, da época que herda, isto é, que interpreta e apropria, Nietzsche-vontade de poder.

O *Zaratustra*, porém, *tem* coisa! Ele é o “non plus ultra”. Tudo que o precede, diz Nietzsche, é preparação para ele. Ele é “o sim”. O “grande sim”. E tudo que lhe sucede é “não”. *Pode* ser “não”. Depois do *Zaratustra*, tudo, praticamente tudo é “não”, *pode* ser “não”, a partir do “sim”, do *grande* “sim”. A partir daí, do *Zaratustra*, tudo é, tudo pode ser “a marteladas”, “na porrada”. Tudo tem, tudo pode ter ou levar o subtítulo de “O Crepúsculo dos Ídolos”, ou seja, “Como se filosofa a marteladas”. E, estranho, no próprio *Zaratustra*, *vontade de poder* vai se embaçando, se esfumando, ainda que justo no *Zaratustra* ela tenha vindo toda à tona, à evidência — aliás, justamente por isso, graças a isso se esfuma, se esvai. Em horas, em instantes cruciais a fala nem é mais de vontade de poder, pois, parece, esta se *exauriu*, se *esvaziou*, se fez *supérflua*. Então fala-se, por exemplo, de “Sem voz” (“Ohne Stimme”), de “Sem nome” (“der Namenlose”), de “deus desconhecido” (“der unbekannte Gott”). Talvez seja por isso que Nietzsche, vendo, ouvindo, entrevendo e entreouvindo esta metamorfose e cumulação, por volta de 1887, em uma anotação que deveria servir de base para alguns “prefácios e posfácios”, fazendo um retrospecto por alguns de seus escritos, vai dizer do *Zaratustra*: “Para com meu filho Zaratustra, exijo respeito (“Ehrfurcht”, *ter/ser* diante dele um *temor nobre*) e somente a uns poucos deve ser *permitido* ouvi-lo, auscultá-lo (“ihm zuzuhören”). Quanto a mim, ‘seu pai’, porém — pode-se rir, tal como eu mesmo o

¹⁶ Cf. KGW, VIII-1, p. 321; *A Vontade de Poder*, op.cit., nr. 617, p. 316.

faço: aliás, ambos pertencem à minha alegria, à minha felicidade”¹⁷.

O Zaratustra, o primeiro *perfeito* nilista europeu, portanto, aquele que tem em si todo o *perfazimento* do nilismo, da história, que é o nilismo. Tal perfazimento, atravessamento é *perfeição* (“entélecheia”). É assim que ele é aquele que tem o nilismo atrás de si, dentro de si, *além* de si. Aquele no qual, desde o qual e como o qual já se deu, se dá “virada”... O Nietzsche, quando ri de si, ele ri de vontade de poder?¹⁸ Afinal, Nietzsche é vontade de poder.

¹⁷ Cf. Nietzsche, F., KGW VIII-1, 6[4], p. 240.

¹⁸ O riso é uma *categoria* no pensamento de Nietzsche e, principalmente, no Zaratustra. Tal como a escuta, *isto é, o corpo*, o riso é uma *conditio sine qua non* para entendê-los — ao Zaratustra e a Nietzsche, de modo geral. Condição para se entender a *hora* e o *lugar* deste pensamento, desta *experiência histórica*. Kant, de modo lapidar, na *Crítica do Juízo*, assim definiu o riso: “O riso é um afeto que resulta (que se dá a partir de) da súbita transformação de uma tensa espera (expectativa) em nada” (KUK, § 54, S. 225 – Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974, S. 190). Pergunta-se: qual a grande espera, qual a tensa expectativa que, *de repente, se desfaz em nada*, e desde a qual, então, irrompe, explode o riso na boca de Zaratustra-Nietzsche? Lembremos: Zaratustra não é uma pessoa, um indivíduo; não é um personagem, não é uma tresloucada fantasia: ele é a *encarnação* (concretização) do pensamento do Ocidente que, agora e aqui, se faz vida pensada e compreendida desde e como vontade de poder-eterno retorno. E tal pensamento, sendo a encarnação de tal desdobramento da história da filosofia ocidental, é, *vive* na tensão, na espera ou na expectativa maior de verdade, isto é, de fundo, de fundamento — de vontade de fundo, de fundamento, enquanto e como vontade de verdade. *E é isso — tal expectativa, tal espera ou tal tensão — que, de repente, depois de todo o percurso de Zaratustra, sua viagem, isto é, sua repetição ou re-tomada da história do Ocidente no e como seu declínio — enfim, assim, de repente, num salto (i.é, subitamente) isso, tal tensa espera, se desfaz em nada. Salta, irrompe o próprio nada como o fundo, o fundamento da vontade de fundo e de fundamento. E isso faz brotar, faz explodir um grande riso despojado e despejado. Des-fechado, destampado, aberto! Sim, uma baita gargalhada no, do Zaratustra-Nietzsche. Não cabe aqui, agora, discutir e elaborar esta questão, esta extraordinária questão do riso no pico, no cume da experiência, da viagem do Zaratustra. Isso não cabe numa nota. Fica a insinuação e a sugestão do tema, decisivo,*

Uma vez feita esta nova-última “fixação do conceito vida” — para que serve mais?! Esgotou, saturou. Encheu. Agora, trans-borda. Sobra. Sobra tanto que já não presta para mais nada! Jogue-se fora! É super-fluo. É demais. Na vida o que é demais é para ser descartado, jogado fora, pois, se não, intoxica, envenena. Esquecimento é “vis ativa” — é força, é vida. Estará aí dentro uma grande ... memória?! Uma memória que brota desde dentro de esquecimento, do maior esquecimento? Hölderlin experimentou o brilho desta noite e o *Hipérion* proclamou: “Há, dá-se um esquecimento de toda a vida, de toda a existência, um emudecimento de todo nosso ser, e é onde se está, tal como se tivéssemos tudo encontrado. Há, dá-se um emudecimento, um esquecimento de toda nossa vida, de toda nossa existência, e é onde se está, tal como se tivéssemos tudo perdido, uma noite de nossa alma, onde nenhum brilho de uma estrela, onde sequer um fogo-fátuo nos ilumina...”¹⁹. E isso é uma grande lembrança! É *isso*, é esta estranha lembrança, esta insólita recordação, que ecoa, que ressoa, tal como eco, tal como ressonância de abismo — de nada, do nada do fundo da vida, no pensamento de Nietzsche e de Heidegger. Ambos, parados, celebram, em

crucial para o pensamento-experiência da *virada*, da *superação* do homem, da metafísica, como a experiência alegre, jovial (a *gaia ciência*!) da e na aquiescência do abissal, do a-bysso. Portanto, a experiência, a evidência da gratuidade de vida, de existência: desde nada, para nada. À guisa de fecho a esta longa nota, lembramos esta lírica passagem do *Zaratustra*. A fala é do *homem mais asqueroso* — ele diz: “Zaratustra... você é um puto! (“Du bist ein Schelm!”)... Uma coisa eu sei e aprendi de você, ó Zaratustra: quem quer matar da maneira mais radical (“wer am gründlichsten töten Will”), este ri. Não com ira, não com ódio (“Zorn”), se mata, mas com riso — assim falaste um dia. Ó Zaratustra, tu, velado (“Du Verborgener”) — tu, destruidor sem ódio; tu, perigoso santo — tu és um puto!” (*Assim Falava Zaratustra*, IV, *A festa do burro*, 1).

¹⁹ Cf. Hölderlin, F., *Hipérion ou o Eremita na Grécia*, tomo I, livro I, Forense, Rio de Janeiro, 2012, p. 71, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback.

cuidadosa escuta, em auscultação, o brilho desta noite, a fala deste silêncio, a eloquência deste emudecimento²⁰. Recordação de abismo — isso é uma grande recordação. Essencial, inauguradora, *sempre reinauguradora* — *fundamental*. Quando Heidegger fala de pensar como recordar e de pensar como agradecer, não seria isso, mais ou menos isso, que estaria em questão, a saber, pensar como co-pensar este abisso, recordar este abissal em tudo que se pensa, se diz, se fala? Co-ver *isso*, este modo de ser e esta experiência, em tudo que se vê? Pensar como recordar não seria sempre, a cada passo, recordar isso, trazer sempre de novo para o coração este modo de ser, esta experiência?

3. Agora, uma vez “esquecida” a coisa, isto é, o nome vontade de poder, vamos à coisa mesma — “direckt zur Sache selbst”. Ocupemo-nos da “coisa” inteiramente sem nome — de “*der Namenlose*”²¹. Crua — crua e nua. No osso. Por que, para que chamar “vontade” àquilo que se dá sem porquê e sem para quê? Por que?! Para que *este* nome?! Bem, mas antes, e qual é a “coisa”, isto é, qual

²⁰ É isso, sobretudo isso, que escuto como eco, como ressonância e reverberação no testemunho de “Beiträge”, II, justamente intitulado “Der Anklang” (Ressonância, reverberação, eco e também lembrança).

²¹ Cf. *Assim Falava Zarathustra*, III, *Do grande anseio* — “...o Sem Nome (*der Namenlose*) — obs.: Nietzsche diz “*der Namenlose*” e não, como mais seria de se esperar, “*das Namenlose*”...!?). para o qual somente cantos futuros encontrarão nome”. Heidegger, em *A Caminho da Linguagem*, fala do propósito de deixar seu “caminho de pensamento *no* sem nome — ...um meinen Denkweg im Namenlosen zu lassen” (Cf. *A Caminho da Linguagem*, Vozes, 2003, p. 96, Trad. M.C. Schuback). E, em *Ensaio e conferências*, ao se ocupar do comentário de um verso de Hölderlin, vai falar de “o deus desconhecido”, *der unbekannte Gott*, que é resguardado como tal ao se revelar no velamento e *como* velamento — é isso mesmo a essência do mistério (Cf. *Ensaio e Conferências*, Vozes, 2002, p. 174, trad. M.C. Schuback). Essas menções visam tão só marcar que ambos os pensadores caminham, sim, o mesmo caminho; vivem, sim, a mesma *hora*...

realmente a questão? Qual realmente o problema? Isso é, será o *nosso tempo*, a *nossa hora*. Talvez que isso seja uma coisa *mínima*, insignificante. Faz-se, porém, grande por ser o imperativo da hora, do tempo. Do *nosso* tempo, da *nossa* hora. *Só isso* é preciso. Nosso tema, nosso problema será herdar o *próprio* desse nosso tempo, dessa nossa hora. Ser contemporâneo de si mesmo é sempre uma difícil tarefa. Não basta ser coetâneo. Isso é fácil, porque inevitável. Mas ser um verdadeiro, um autêntico contemporâneo — como? Herdando. E Herdando o que precisa ser herdado — nosso tempo, nossa hora. Heidegger foi um tal herdeiro. O desafio é que igualmente nós também o sejamos. Herdar autenticamente, ser verdadeiramente herdeiro, é o modo como realizamos nosso modo de ser irrevogavelmente histórico.

E qual o nosso tema? Como, a partir de que precisamos herdar o nosso tempo? Como nosso tempo se nos envia, nos *chega*? O modo como o nosso tempo nos *chega* está sempre a dizer o modo como o real nos é legado. E é assim, como o real que aqui e agora nos é legado, que a filosofia precisa herdar, isto é, é assim que ela precisa insistir em ser filosofia, promover-se e desse modo se concretizar como história. Ser contemporânea de si mesma. E nosso tema, nosso problema é o fim da modernidade, o fim do *cartesianismo*, o fim da *razão*. Nosso?! Mas isso já é velho! Já foi de Nietzsche, já foi de Heidegger. Sim, e continua nosso, pois este continua sendo nosso tempo, nossa hora. Em filosofia, em história, um *tempo*, uma *hora*, uma *época* — isso *dura* muito. É um longo tempo, longa duração ou persistência e que, no entanto, perfaz um *instante*. É, sim, o tempo de um instante. E este tempo, este instante é uma travessia, cujo tempo de atravessamento não é registrado no relógio, no calendário. Até um, dois séculos, mas sempre um instante — *um aion*.

O fim da modernidade, o fim da razão. O que é, como é razão? No contexto ou no horizonte da

modernidade, do cartesianismo, podemos dizer: um modo de organizar a realidade, isto é, de tornar realidade realidade, que se faz desde três princípios, ou seja, seguindo ou obedecendo basicamente a três princípios: o de identidade, o de não contradição e o de razão suficiente. O que quer que venha a se organizar, a se *compor* ou a se estruturar sem violar a qualquer um destes princípios, diz-se, é racional. O projeto moderno de matematização do real é o projeto de *antecipar numericamente* estes três princípios, isto é, de algum modo, torná-los números, ou seja, sob o modo da antecipação, possibilitá-los e torná-los vigentes enquanto e como quantificação, isto é, enquanto e como *cálculo*. Este procedimento como um todo, perfaz a *ideia* de fundamento, de fundamentar ou de lançar *boas bases*. É esta a fundamentação moderna. E cálculo, calcular, aqui, não está se referindo somente a uma operação mental de natureza lógico-dedutiva, uma demonstração nestes trâmites. Cálculo, aqui, se refere principalmente a um *contar com*, isto é, ser ou ter, instaurar ou criar condições prévias (via matematização *ou* antecipação numérica) para *poder contar com*, ou seja, previamente estabelecer condições de certeza — de controle, de segurança, de asseguramento ou, melhor, de auto-asseguramento. Assim, por esta via, é concretizado o método, o caminho ou a proposta de rota, de percurso do cartesianismo que põe e impõe a certeza como medida, como critério de verdade, isto é, de realidade.

Nosso tempo, nossa época experimenta o estertor deste projeto, deste programa. É, hoje, a vigência da técnica, o domínio ou a dominação da informatização como o delírio do número, da numeração, do cálculo, do controle e do asseguramento. O império do *dígito*. Há algo de podre no reino da Dinamarca, pois é fato que não há vida sem um certo *coeficiente* de certeza, mas é igualmente fato que não há vida que possa se fazer *só* desde e como certeza. Morte, atrofia, cristalização, paralisação.

Nietzsche, já tendo sido esta *lógica* até o fim (pois esta é a *lógica do niilismo*, a *lógica da história do Ocidente*)²², vai, cartesianamente, isto é, de maneira simples e clara, contundente, lúcida e até jocosamente, fazendo trocadilho com a língua alemã para evidenciar uma radicalíssima experiência do tempo, do nosso tempo — enfim, olhando, retro-olhando, contemplando a história da vontade de verdade, da vontade de fundo e de fundamento, ele vai dizer: “Man geht zu Grunde, wenn man immer zu den Gründen geht”²³. Traduz-se: “Afunda-se (i.é, vai-se a pique, sucumbe-se), quando sempre se vai, sempre se quer ir ao fundo, aos fundamentos, isto é, aos princípios, às causas”. Isso é dito com laivos de riso, de sorriso maroto. Heidegger é meio muito caturro, não é muito de rir. Ao invés disso ele faz a exegese, a *dedução* desta fala de Nietzsche. Dedução, isto é, a minuciosa descrição fenomenológica desta extraordinária experiência. Isso acontece, por exemplo, no seu curso do semestre de inverno 1955/56, em Freiburg, intitulado “O Princípio de razão” ou o “Princípio de fundamento” — “Der Satz vom Grund”. São treze aulas. Um extraordinário percurso. Percurso?! *Aquilo não anda!* É um espantoso exercício do mesmo no parado, como parado. Mais intenso — não, tão intenso quanto *aquilo* só uma *natureza morta*, só uma maçã, só uma laranja de Cézanne! Sim, e tal como uma tal *natureza morta*, nada mais intenso, nada mais concentrado, mais compacto e também nada mais translúcido, nada mais diáfano, nada mais límpido e limpo e inocente do que *aquilo*. E *isso, aquilo* é a história do evidenciar-se do sem razão do princípio de razão, do sem fundo do princípio do fundamento. Tanta razão, tanto fundamento, tanta vontade de fundo, de

²² “...porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais *pensada até o fim*” — KGW VIII-2, 11[411], S. 432 ou *A Vontade de Poder*, Contraponto, Rio de Janeiro, 2008, pág. 24.

²³ KGW, VIII-2, 11[6], S. 252.

fundamento e de verdade — ora, por que? Para que? *Por que tanta ingratidão?* Não há razão para tanta razão, não há fundamento para tanta fundamentação. E isso, e esta *constatação* sem nenhum lamento, sem nenhuma mágoa, sem *culpa*. Uma contida, serena alegria. Alegria e bênção. Alegria, bênção e gratidão. *Redime-se o bípede ingrato*. Nada — evoé! Mais uma vez! Mais uma vez e sempre! Mais uma vez e sempre o que é dom, dádiva, doação. Pura gratuidade. Muito obrigado!

E Heidegger pára por aí. Por aí já parou, já parara Nietzsche. Ele *enlouqueceu*, ele *perdeu a razão*, perdeu pé e fundo e fundamento aí. Aí nesta hora, neste lugar. Neste tempo — sim, o nosso tempo. Aí, nesta passagem, nesta travessia, dá vau?! Seremos capazes de uma tal perda? Seremos capazes de uma tal *conquista*? Seremos capazes de sermos contemporâneos de nós mesmos, herdeiros do que se nos envia, do que se impõe que seja herdado — a saber, o nosso tempo, o nosso tema? Na corrida, isto é, no percurso que é a história da filo-sofia, da vontade de saber, Nietzsche e Heidegger, parece, chegam empatadíssimos. O *photochart* define o empate! Teria sido isso uma corrida de cavalo?! Este tal de Ocidente, esta tal de Europa seria algo como um *hipódromo*?! Nietzsche, nesta liça, no meio desta refrega — a história do Ocidente, da Europa — e chegando a este ponto de culminação (a hora de perder a razão!) considera que, aqui, agora, “com o maior esforço da reflexão é preciso superar a metafísica” [“mit höchster Anspannung seiner Besonnenheit die Metaphysik (zu) überwinden”] e que aqui, agora, “faz-se necessário *um movimento para trás, um retro-movimento, de volta*” (“eine R ü c k l ä u f i g e B e w e g u n g”), para o qual só poucos, muito poucos estão preparados e dispostos — a saber, os dispostos ou *aptos* à maior tensão ou ao maior esforço da meditação — “die höchste Anspannung der Besonnenheit”. E conclui: “pois aqui, tal como no hipódromo(!), faz-se necessário dar a volta por sobre o fim

da raia”²⁴ — isto é, então, assim, re-percorrê-la, retomando-a ou repetindo-a *desde este ponto de cumulação*, de *virada*. Isso é *declínio*, “Untergang”, ou seja, o movimento que, tal como o sol, se faz para baixo, para o fundo, procurando, tal como o sol, *iluminar* “o mundo de baixo”, o “Unterwelt”, ao fim do dia que é o Ocidente. Assim Nietzsche experimenta e pensa *virada*, o movimento de dar fundo ao fundo, ao fundamento do Ocidente, a metafísica, afundando, abismando-se — pois quem sempre vai ao fundo, este a-funda, “Man geht zu Grunde, wenn man immer zu den Gründen geht”. O fundo, o fundamento, o *começo* ou *arché* não tem fundo, não tem fundamento, razão de ser ou até de não ser. É salto e, no salto, gratuidade, *pura* gratuidade. O a-bysso, o abissal.

Heidegger, fincado neste mesmo lugar e nesta mesma hora — o lugar e a hora de *perder a razão*, *o fundo*, *o fundamento*, *a verdade* — fala da necessidade “do passo atrás”, “der Schritt zurück”, e formula: “O passo atrás, de volta, move-se desde dentro da metafísica em direção à essência da metafísica”²⁵, isto é, em direção ao sem fundo da vontade de fundamento, ao sem razão do princípio de razão. Heidegger pára aí. A verdade é que aí, neste ponto, começa e acaba o pensamento de Heidegger. *Ser e Tempo* começa aí — *já* começa aí. Mas, viu-se, esta é também a *casa* de Nietzsche, sua *estalagem*, na viagem que é o Ocidente, sua história. Aí, Nietzsche, tal como Heidegger, pára e escuta. “O *Zaratustra* é o renascimento da arte do *ouvir* — um pressuposto para ele”²⁶. Parar e escutar —

²⁴ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, I, nr. 20. É preciso ler a íntegra deste extraordinário aforismo. A última frase é de difícil tradução, pois de refinada cunhagem, em alemão. Ela soa: “...um das Ende der Bahn herumzubiegen”.

²⁵ Cf. Heidegger, M., *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, em *Identität und Differenz*, Neske, Tübingen, 1976, S. 41.

²⁶ Cf. *Ecce Homo*, Por que escrevo tão bons livros, *Assim falava Zaratustra*, n. 1.

isso é “besinnen”, “Besinnung”, ou seja, entrar, afundar no sentido, até mesmo e sobretudo no sem sentido do sentido — o *a-byss* — , e isso é *meditar*. Tal escuta, tal meditação, é corpo se fazendo corpo. A *grande razão*. E isso, corpo se fazendo corpo, é pensar. Bem, mas isso de ouvir como pensar é Heidegger quem fala. Mas pensar como corpo se fazendo corpo desde e como ouvir, isso também é Heidegger²⁷. E o mesmo Nietzsche, que, no *Ecce Homo*, diz ser a arte do *ouvir* o pressuposto para se ler o *Zaratustra*, escreveu igualmente em pleno tempo de geração do *Zaratustra*: “Assim como a natureza não procede segundo fins, assim deveria o pensador *não pensar* segundo fins, isto é, nada buscar, nada querer provar ou contradizer, mas, tal como numa peça musical, *ouvir, auscultar*: ele teria uma impressão do quanto ou do quão pouco ouviu”²⁸. Pensar é ouvir. É fazer com que corpo se faça corpo, isto é, é entrar, é afundar no *sentido*, na *hora*. E isso parado. Não é hora de avanço, de progresso. O avanço, o progresso já o foi do *espírito*, da *consciência*, da *razão* — a filo-sofia. Isso é a vontade de saber, de verdade. Mais do que vontade: cobiça, avidez. A hora, agora, é outra. O imperativo, agora, é outro. Parar. Parar, esperar, escutar. Afundar. Ir, sim, ao fundo. Quem sempre vai ao fundo, aos fundamentos, à verdade — este afunda. Aparece, irrompe, mostra-se e faz-se visível o a-byssal. Como?! Mostrar-se do abismo, do abissal?! Sim, é a evidência da presença de uma ausência — *enquanto e como ausência*. E sem afã, e sem sanha, e sem vontade de luz, de *presença*. Sem lamento, sem acusação, sem falta ou como deficiência, carência. A clareza do escuro. O brilho da noite. Uma evidência *escura* e do escuro... No mais fundo, no mais profundo esquecimento, uma lembrança, uma

²⁷ A respeito de escuta e corpo, cf. Heidegger, M., *Zollikoner Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1994, S. 125/6; *Seminários de Zollikon*, Vozes, Petrópolis, 2001, p. 123/4.

²⁸ Cf. Nietzsche, F., KGW, V-1, 4[73], S. S. 447.

recordação... de nada, de nada. Assim seja! Amém! Que bênção! Pura doação. Pura gratuidade. Muito obrigado!

Neste ponto, nesta *bora*, no imperativo desta *bora*, parar é *progredir*. Isto é, parar, aqui, agora, é assumir a hora e avançar nela, quer dizer, nela afundar. Numa sôfrega e desenfreada corrida *para frente*, isto é, na escalada do *progresso do espírito* (= história da filosofia, da metafísica) — aí, quem pára, no e graças ao simples fato de parar, no e graças ao puro e simples fato de ter ganho a *disposição* ou a *pré-disposição* de parar (há, dá-se aí já um *salto*), rompe com o impetuosismo de avançar, de *progredir*. *Passo atrás, movimento de volta, isso é parada, é parar*. Imperativo de nosso tempo?!... Na experiência e na evidência deste tempo, desta hora, Nietzsche escreve: “*Pressuposição*: coragem, paciência, nenhum ‘retorno’, também nenhum afã ou furor de *adiante, para frente*”²⁹. Quando Nietzsche, na citação, fala de “nenhum retorno” (“*Rückkehr*”) é no sentido de nenhum ímpeto de voltar, retornar, entendido ou subentendido, agora, não no sentido da volta como declínio, que aqui, acima, enfatizamos, mas no sentido de ardor nostálgico, saudosista e salvífico de *renascimento, de redenção*, no e como anelo por restauração de tradição perdida, dos *bons e velhos valores perdidos, esquecidos, desvalorizados* (grosso modo, a metafísica, os valores tradicionais da ciência, da religião, do cristianismo). Tal retorno, tal renascimento, costuma ser típico nestas horas de perda — coisa típica de nostálgicos, saudosistas, *conservadores* — sim, eunucos. Mas também nada *prá frente*, nada de *pesquisa*, com o propósito de *preencher alguma lacuna* e, assim, esclarecer, resolver um problema premente do saber, da ciência. Não. A hora é de parada. O tempo é de espera. Paciência. Sem *ardências*, sem ímpetos de progresso assanhado ou de regresso nostálgico. Tempo, hora de espera e de escuta. Isso é coragem. Isso é a

²⁹ KGW, VIII-1, 7[54], S. 321 ou *A Vontade de Poder*, op.cit., nr. 617, p. 317.

verdadeira *assunção da hora*, do tempo. Paradoxalmente, isso mesmo, a saber, o *passo atrás*, a *parada* — justo este tempo de passagem e de *virada*, é tempo, é hora de *declínio*, de “Unter-gang”, a descida ao fundo para, assim, retomar o fundo do fundo ou do fundamento, que então se evidencia (a *experiência* da hora evidencia isso e assim) como o sem fundo, o a-byssal. Começo (*arché*) é súbito, i-mediato, sem fundo, sem porquê ou para quê — a-byssal. Espera e escuta — sobretudo a atitude de *escuta*, isto é, de sintonia e de sincronia, de consanguinidade com a *coisa*, com a *questão*, mostra, revela este sem fundo de todo fundo, o sem fundamento de todo fundamento. A gratuidade e, na gratuidade, a inocência, o *sem querer*. Sem fundo, *sem Deus, de graça, puro dom, gratuidade*. Este ponto de culminação, esta plenitude, este zênite do dia que é o Ocidente (a Europa, a *filosofia*, a *vontade de luz*), a evidência proporcionada pela experiência de declínio — esta é a situação de *passagem, de transição*, enfim, a *ponte* sobre a qual está, sobre a qual *é* Zaratustra. Aí sua casa, sua morada, seu lugar. A casa, a morada, o *lugar do tempo, da hora*. Há que habitá-la, *morá-la*. Assim seja. *Amor fati. Incipit Zaratustra*.

E neste ponto começa Heidegger. Começa e acaba. *Incipit Ser e Tempo*. Aí, nesta *hora, neste tempo* — aí, sim, alfa e ômega. É o imperativo do tempo, da hora. Cada filosofia, cada pensamento e cada filósofo ou pensador tem seu tempo, sua hora, seu imperativo ou sua necessidade. Na *assunção* de tal imperativo, de tal necessidade, está a sua liberdade. Heidegger foi este herdeiro. Por isso contemporâneo — e não só um mero coetâneo, que é só da mesma *idade* — de seu tempo. E assim, por isso, colocando e re-cordando esta hora, este lugar e esta tarefa de espera e de escuta — a tarefa posta e imposta pela *parada*, pelo tempo de *parar* — , definindo seu lugar e sua hora, Heidegger abre seu programa de trabalho, de vida, após cumprido o intransferível percurso de *Ser e Tempo*, intitulado “Contribuições para a Filosofia (do evento ou do

acontecimento apropriante)”, dizendo: a hora é de *passagem*, de *transição* (“Zeitalter des Übergangs”); o tempo, a hora é “de uma transformação ou transfiguração de essência do homem, que passa de “animal rationale” para Da-sein³⁰, isto é, para homem, entendido enquanto e como ser-no-mundo (abertura, *ek-stase*, e nisso e assim *presença*), ou seja, a passagem e a re-tomada da evidência do a-byssal de transcendência ou de doação, de irrupção gratuita. Aí e assim a *Terra*, a *pátria* — a Terra do homem, dos homens, lembrando e parafraseando Saint Exupéry.

É o mesmo lugar, a mesma hora, a mesma casa de Nietzsche. É *Über-gang*, é um *ir por sobre*, transição, passagem (*ponte*, *Brücke*), que é um *ir ao e para o fundo*, *Unter-gang*, *declínio*, *a-fundar*. É o ponto, o posto de guarda do *Zaratustra*: a passagem (“Übergang”), a ponte (“Brücke”) homem-superhomem (“Mensch-Übermensch”). O homem, isto é, o homem do humanismo greco-cristão, isto é, o “animal rationale”, e o *para-além-do-homem greco-cristão*, em ultra-passagem e superação do homem (“animal rationale”), o que Nietzsche pensa desde e como *vida, corpo — criança*. Nietzsche e Heidegger estão na mesma hora, na mesma viagem, no mesmo desafio. E aí, nesta hora, neste lugar, ambos param, *precisam* parar, pois este é o imperativo da hora, do tempo. Aí montar guarda. Parar, guardar, velar. Sim, na escuta e na espera, desde espera e escuta, em vigília, resistir, suportar. Guardar, velar. Há aí, sim, *coisa* de burro. De burro e de camelo... É no deserto, é desde dentro do deserto, que vem, que se faz, que se dá transformação, transfiguração, *virada* ou passagem para um outro registro

³⁰ Cf. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1989, GA. Band 65, S. 3 A passagem de Heidegger reza: “...im Zeitalter des Übergangs ... was einem Wesenswandel des Menschen aus dem ‘vernünftigen Tier’ (animal rationale) in das Da-sein gleichkommt.”

ou outra *regência* — *metanóia*. A hora é esta, o tempo é este — parar, esperar, ouvir.

Esclareçamos um pouco: aqui, nesta hora e neste posto, neste *pórtico*, um pouco de *teimosia*, de *caturrice* — isso é bom. *Coisa de suabo*, que Nietzsche, em algum lugar, com humor, detectava em Hegel, conterrâneo suabo de Heidegger. É algo do tipo, da *têmpera* de Cézanne, que em carta a Zola não hesita em *se* dizer: “Sou pesado, lento e burro”. Isso é uma *têmpera*, um *tempero* e um *tempo*. O tempo. O *nosso* tempo. Se acharmos a *imagem* de Cézanne meio pesada, meio agressiva, pode-se pedir que aqui, agora, se seja um pouco *mineiro*. É lembrando uma fala de Guimarães Rosa a respeito da *mineirice*. Em algum lugar³¹, ele fala do mineiro, do tipo mineiro meio capiau, meio matuto, como um *cara* que vai, devagarzinho, picando o fumo de rolo no covo da mão e, matutando, vai assim “fazendo a contabilidade da metafísica” e ponderando, sempre matutando, “que agitar-se não é agir”. Uma admirável capacidade de resistência, de suportaçãõ à monotonia...

Somos, seremos capazes desta paciência? Seremos dignos herdeiros? Para tanto, porém, é preciso *já* ter conseguido a condição para ser nesta espera, nesta escuta, neste *matutar*, melhor, neste *meditar*, nesta *meditação* — “*Besinnung*”. É preciso já ter perdido a *pressa* do nosso tempo, que, na vida do espírito, antes, do intelecto, chama-se *pesquisa*. Essa é nossa *agitação*. Claro, isso não é *ação*, pois não é a paciência da espera e da escuta, desde as quais, com as quais “uma essência, uma *força*, é levada à sua cumulação ou *perfeição, entelecheia*”³². Para tanto, é preciso já ter perdido a pressa, isto é, a *sanha*, a *hybris*. Paradoxal, absolutamente paradoxal, mas para saltar é preciso já ter saltado, é preciso

³¹ Cf. Rosa, Guimarães, *Minas Gerais*, em *Ave Palavra*, José Olympio, Rio, 1978, pág. 217 e seg.

³² Cf. Heidegger, M., *Sobre o humanismo*, abertura do texto.

já ter *entrado na impulsão do salto*... Mas a pressa, a sanha, que na vida do espírito tornado inteligência ou intelecto, se faz, se fez *pesquisa* — *isso* é a marca do tempo, a essência de um tempo, o nosso, que está se cumulando, que está vindo à *perfeição*, enquanto e como história da metafísica, enquanto e como história da *razão técnica*. *O fruto está enchendo-se todo*... É *esta* essência que está vindo à cumulação. E, diz Nietzsche, a *coisa* não tem pressa. E continua: “falamos e escrevemos de modo tal que, aquele que tem pressa, é levado ao desespero, à desesperação”...³³.

4. A confusão é geral. Mal-entendido, um verdadeiro quiproquó. Eruditamente, um “quid pro quo”, tomando uma coisa pela outra e a outra pela uma. Começou-se a falar a respeito da leitura/interpretação de Nietzsche, por parte de Heidegger. A expectativa era que se esclarecesse alguma coisa a respeito deste tema. A certa altura, começou-se a misturar tudo, a ponto de parecer que se está a dizer que Heidegger e Nietzsche são “a mesma coisa” — a noite escura em que todos os gatos são pardos. A verdade é que se começou falando de Heidegger e (+) Nietzsche e, de repente, este “e” (+) foi abolido e sobrou só um problema que, este sim, é comum e constitui um *mesmo*, seja para Nietzsche, seja para Heidegger — seja *para nós*. Passagem, transição, ponte, virada — outro *registro*, outra *regência*. A hora, o tempo, que precisam também ser os nossos. No *Zaratustra* ouvimos: “Quem tem uma meta (“ein Ziel”) e um herdeiro, este, *no tempo certo*, quer a morte para o herdeiro e a meta”³⁴. Importante, decisivo é o problema, são os problemas — isso precisa fazer-se meta. Nomes?! Autores e autorias?! Sejamos nobres e dignos. Há que ter *meta* e que aconteça o herdeiro. Que cresçam e apareçam meta e herdeiro, pois.

³³ Cf. Nietzsche, F., *Aurora*, Prólogo, nr. 5.

³⁴ *Assim Falava Zaratustra*, I, Da morte livre (voluntária).

A filosofia *tem* ou *é* autores, nomes, doutrinas? Ou, antes, interessa, deve interessar, sobretudo, os problemas e não os autores, nomes? *Autorias*?! Afinal, nesta hora de passagem, de *virada*, é Nietzsche ou Heidegger? Quem tem razão? Ora, mas a hora não é justamente de *perder a razão*, de *não ter razão*?! Aqui, agora, quem tiver razão está carregado demais, sobrecarregado — um burro trágico?! “Às vez quem num tem razão é qui tá cum ela”, disse, em algum lugar, em alguma hora, um catrumano, um meio muito louco, meio *virado* — meio muito iluminado. E esta, aqui e agora, é a hora, segundo a qual quem não tem razão é que está com ela... E, como dizem ainda, louco mesmo é quem perde tudo, *menos* a razão. À luz disso até já convocaram uma Cruzada para ressuscitar o Quixote, *O Louco*...³⁵ Nietzsche, Heidegger — eles, em boa hora, no tempo certo, perderam a razão, *a verdade*. “O novo em nosso atual posicionamento em relação à filosofia é uma convicção que nenhuma época jamais teve: *o fato que nós não temos a verdade*. Todos os homens anteriores *tinham a verdade*: mesmo os cétricos”³⁶, escreveu Nietzsche, se autodiagnosticando. Também Heidegger não *tem mais* a verdade, o fundamento, *a razão*. Ele, assim como Nietzsche, ganhou sua hora, seu tempo. Foi herdeiro — bom, digno herdeiro. Foi contemporâneo de si mesmo. A hora continua a mesma, o tempo é o mesmo — sejamos contemporâneos de nós mesmos. Sejamos herdeiros, *bons* herdeiros em *boa* hora. E a hora, o tempo, é de parar. Parar, esperar, escutar. Um tempo e uma hora em que se impõe que nos enchamos de nada — o nada do fundo, do fundamento, da razão. E não há pressa. A *coisa* não tem pressa. Não cabe *pesquisa* — não é o caso. Superação do homem, superação da metafísica, *virada* — quem tem

³⁵ Cf. Unamuno, M. de, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Espasa-Calpe S.A. Madrid, 1975

³⁶ Cf. KGW, V-1, 3[19], S.382.

razão? É Heidegger *ou* Nietzsche? Ora, isso não interessa! Não é o caso. Por que, para que registro de nascimento ou atestado de óbito? Por que, para que direito autoral? Registro no ECAD?! Fiscalização?! Não é bom não ter vergonha de ser de “escuro nascimento”? “Órfão de papel passado” é o só que só se vê nesta Terra, na Terra dos homens. Esta certidão a Terra lava, esse *papel* ela *passa*.

Mais ou menos pelos começos de 1888, cheio de muito silêncio, Nietzsche escreve a seguinte anotação, que devemos considerar gravemente: “*Yo me sucedo a mi mismo* — digo eu, tal como aquele velho em Lope de Vega, sorrindo, pois, tal como ele, eu pura e simplesmente não mais sei o quão velho já sou e o quão jovem ainda serei...”³⁷

E Heidegger, num curso sobre Schelling, falando do *fracasso* deste, disse: “Nietzsche, o único pensador essencial depois de Schelling, fracassou em sua obra, *A Vontade de poder...* Mas estes dois grandes fracassos (Schelling e Nietzsche) destes dois grandes pensadores não é nenhuma falha e nada negativo. Ao contrário. É o sinal do advento de algo totalmente outro, o raio de um novo começo.” E continua, logo abaixo: “Nietzsche, certa vez, na época de sua criação mais intensa e de sua mais profunda solidão, escreveu, em um exemplar de seu livro *Aurora*, os seguintes versos, como dedicatória:

Quem um dia tem muito a anunciar e a proclamar,
Este silencia muito e fundo em si (‘Schweigt Viel in sich hinein’).
Quem um dia tem de fazer espoucar o raio,
Este precisa, por muito tempo, ser nuvem. (1883)”³⁸

³⁷ Cf. KGW, VIII-2, 11[22], S. 256.

³⁸ Cf. Heidegger, M., *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*, Max Niemeyer, Tübingen, 1971, S. 4.

Num fracasso, num grande fracasso, há sempre uma conquista, uma grande conquista. Grande, isto é, radical, essencial. E isso também por ser a experiência e a evidência de quem percorreu um caminho próprio — próprio, i.é, necessário, e, assim, cunhando, modelando a própria liberdade. Só os grandes e os sós, os solitários (“As mãos do solitário erram menos”, disse Rilke) fracassam grandemente, quer dizer, essencial, visceral e vitalmente. Fundamente. *Grande*, insistamos, aqui, não é *grandão*, gigante — é só sincero, próprio. Isso costuma ser até muito *pequeno* — discreto, sóbrio, recatado, silencioso. Pobre. Toda leitura, toda interpretação nietzschiana de Heidegger é a homenagem e o tributo de um herdeiro. O herdeiro de um fito, de uma meta, de um *destino*, isto é, de um envio histórico. De uma liberdade que se faz. Assim, pois, se herda e se homenageia necessidade e liberdade. Honra-se assim a coisa, a questão. Isso e só isso importa, isto é, *pesa*. É coisa de quem tem olhos e coração mansos, agradecidos. Nietzsche-Heidegger — isso é uma única e mesma *viagem*, uma única e mesma *experiência*, “Erfahrung”. Uma só *hora*. Só isso importa, só isso interessa.

Vejamos a coisa assim. Sejamos, façamo-nos à altura da coisa, de uma coisa grande, de uma hora grande, que também é, que também precisa ser a nossa. Ponhamo-nos à sua altura, vejamo-la desde o seu lugar próprio. Lugar e hora próprios. “Coisas grandes exigem que delas se fale com grandeza ou que se cale”³⁹. De uma coisa, de toda e qualquer coisa fala-se com grandeza quando nos colocamos à sua altura, isto é, no seu *lugar* e na sua *hora*, e, então, desde aí, realmente a partir da própria coisa, da própria questão, se fala, se diz. Isso é ser justo com as coisas, com *a coisa*. Honrá-la.

Petrópolis, 15 de julho de 2013

³⁹ Cf. KGW VIII-3, 15[118], S. 271 ou 18[12], S. 335 ou *Vontade de Poder*, op.cit., n. 1, pág. 23.

APÊNDICE

(Na verdade, advertência prévia)

Questões a considerar:

Por que Heidegger interpreta Nietzsche tal como interpreta? Isto é: **o que** ele **quer** com esta sua interpretação?

É preciso esclarecer, como ponto de partida, certos pressupostos. Coisas meio muito *acacias*, isto é, que seriam solenemente endossadas pelo conselheiro Acácio. Porém, *noblesse oblige!*

a) Heidegger não é ingênuo e nem idiota ou retardado mental! Esta observação se faz importante, pois, com frequência, são feitas considerações e objeções à interpretação heideggeriana que nos levam a sub-por que ele seja ingênuo ou estúpido... Heidegger, segundo tais considerações, fica parecendo um M. Homais ou, talvez, um M. Jourdain...

b) Heidegger não é mal-intencionado, mau-caráter, i.é, p.ex., ele não interpreta Nietzsche subestimando-o para que, então, ele, Heidegger, se superestime. Ou seja, ele não põe Nietzsche para baixo para, então, ele subir em cima e aparecer. Isso seria pequeno, mesquinho. No caso, isso não é medida... Por exemplo, ele não fala de Nietzsche como “o último metafísico” como se isso fosse um insulto, um denegrimiento, uma deficiência ou insuficiência (coisa estulta, *feia e menor...!!??*) para, então, ele aparecer como o primeiro não metafísico ou *pós-metafísico*, isto é, como o primeiro redimido ou ressurgido dentre os mortos na e da história...

Feita esta limpeza de terreno, este acerto de rumo, voltemos a perguntar: Por que Heidegger interpreta Nietzsche tal como interpreta? O que ele quer com isso, isto é, com tal interpretação?

Estas considerações devem nortear a leitura do texto que precede. *Isso* eu tentei dizer no texto.

A Escrita-Grito do Louco: Aproximações e ressonâncias da filosofia de Nietzsche na escrita- vida de Artaud

Ikaro Max Batista de Araújo¹

Quanto mais longe se vai, mais pessoal e única se torna a vida. A obra de arte é a expressão necessária, irrefutável, definitiva, dessa realidade única... Nisso reside a ajuda prodigiosa que ela dá àquele que é forçado a produzi-la... Isso explica, de modo certo, que devemos nos prestar às provas mais extremas... (Carta de Rainer Maria Rilke)

Certamente a escrita pesa largamente no destino de alguns espíritos. Há sempre algo de incômodo ou de anormal na alma de quem escreve, quase como se a constituição neurológica deles fosse de outra natureza e tipo. Esses homens, os homens das letras, os “homens inteligentes” (DOSTOIÉVSKI, 1989, p.11), contrapostos ao “homem de ação”, são esses sofrendores que possuem uma hiper-consciência (ou consciência hipertrofiada) que, como uma faca na carne, os estrangulam no momento oportuno e o dissuadem de atingirem de pronto seus objetivos, colocando para eles questões impertinentes, intoleráveis, mas ao seu ver extremamente necessárias para a vida. O homem de ação, “fundamentalmente uma criatura

¹ Graduado como bacharel no curso Filosofia pela UFPB com a monografia intitulada “A música como arte da reconstrução da cultura trágica em Nietzsche”, orientando do Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro. Faz parte do Grupo de Pesquisa na área de estética filosófica, hermenêutica e metafísica.

limitada”, cuja consciência é “uma porção igual à metade ou à quarta parte de que é concedida ao homem culto de nosso século XIX” (Ibidem, p.14), não têm entraves ou crises quanto às suas reais funções e necessidades cotidianas. Ele não as coloca em questão ou sob o microscópio de qualquer saber mais preciso e desconfiado.

Alguns espíritos malogram em sua busca pela felicidade como é tida e difundida no senso comum. São homens fundamentalmente doentes e em aberta *hybris* com o ambiente e consigo mesmos. No entanto, não deixa de ser curioso e interessante como tais espíritos nesse excruciante duelo em que, sozinhos, chegam a escancarar a nudez da situação humana, a sua real ausência de fundo e de pontos de apoio sólidos, atingem uma beleza de expressão e de pensamento que torna todo o percurso infernal de suas vidas um detalhe da paisagem de suas descobertas essenciais.

Nosso intento aqui não será ignorar a vida, decerto, mas jogar algumas luzes e projetar as sombras para uma apreciação teatral do que a vida e a filosofia do pensador alemão Friedrich Nietzsche trouxe de estímulo e abriu caminhos para o que o ator, poeta e escritor francês Antonin Artaud viria a desenvolver tanto em vida quanto em obra. Não apenas em termos de verve e beleza, ou termos de carnalidade expressiva, mas em monstruosas dimensões de fúria destrutiva e densidade de formulação nos leva a aproximar as obras de pensamento compostas por Antonin Artaud e por Friedrich Nietzsche. E, fundamentalmente, descaminhos do que era tido por instituído, sólido e “verdadeiro” nos saberes e poderes modernos desde a fundação da ciência ocidental por Sócrates e Platão.

De onde vem a necessidade - esse turbulento imperativo - que leva tanto Nietzsche quanto Artaud a *explodirem* em lava incandescente enquanto escrevem? Tem-se a impressão de que ambos escrevem com uma fúria

indecorosa, como se fossem dilapidar as folhas em branco, fazê-las em pedaços e senti-las sangrar sob suas penas. Tanto um quanto outro queriam que suas obras fossem vivas, ou fossem sua própria vida. O próprio Nietzsche acabou por ser conhecido como o que constituiu primordialmente uma “filosofia da vida” (FINK, 1983, p.9). É por tal motivo que, por exemplo, sempre se tornou problemático classificá-los em gêneros literários pré-definidos. O que os tornou facilmente alvo de mentecaptos obcecados com ideias antigas e parálíticas. Ao se deparar, em 1888, com um crítico que o acusa de “mau estilo” e “sem gosto para o fazer literário”, Nietzsche, em 10 de fevereiro, responde, não sem ironia:

O Senhor Spitteler tem uma inteligência fina e agradável (...) ele fala apenas de *Aesthetica*: meus *problemas* foram apenas deixados de lado – incluindo aí minha pessoa. [...] “as frases curtas funcionam menos ainda” (e eu, burro que sou, imaginei que desde os primórdios do mundo ninguém tivesse dominado como eu a *frase lapidar*: testemunha meu Zaratustra). [...] meu interlocutor só tem olhos para o estilo, aliás, um mau estilo, e lamenta afinal que suas esperanças no Nietzsche escritor tenham por conta disso se reduzido de maneira significativa. Farei eu, pois, “literatura?” (ASTOR, 2013, p.249)

‘Farei pois, “literatura”?’ Não. Pois, “eu não sou homem, eu sou dinamite” (NIETZSCHE, 2008, p.144), escreveria Nietzsche em 1888, em sua autobiografia literária. E uma dinamite, ou um divisor de consciências – portador de uma “crise como jamais houve outra na terra” –, definitivamente não pode fazer mera “literatura” e sim, escrever através de cataclismos, apocalipses, acontecimentos tsunâmicos tão enigmáticos quanto a própria natureza do caos.

Tanto Artaud quanto Nietzsche são autores fascinantes, rebeldes, transgressores, brilhantemente armados de intelectos profundos e de sensibilidade ímpar. No entanto, apesar de alguma distância que os separa e de caminhos diversos no campo da arte ou da escolha filosófica, penetramos em subterrâneos nos quais podemos apreender e sentir uma confluência para além da derrocada psicológica dos dois grandes homens. Os dois foram extremados niilistas, inicialmente de inspirações românticas pessimistas e trágicas. E filosofaram com a vida, vivenciando carnalmente as suas ideias. Como se já conhece, tanto Artaud quanto Nietzsche, foram julgados por seus contemporâneos, considerados loucos ainda em vida e morreram privados da razão. Anos depois é que suas obras foram revisitadas, revistas criticamente e o tempo passou a validar muito de suas previsões.

Percebemos nos dois autores que a ânsia de transformar o mundo estava conectada com a vontade interior de levá-lo de volta as suas origens. Anterior mesmo a qualquer divisão elementar entre abstração e efetividade, valores, sexo ou mesmo papéis sociais. Enquanto Nietzsche pensa especificamente nos trágicos gregos e nos pensadores pré-socráticos nos quais o mito era o horizonte que permeava e unificava as ações, a religião, a intuição e o pensamento se davam por imagens, Artaud volta-se para os sírios, babilônicos e os povos orientais mais primitivos. Em sua obra sobre o imperador assírio de Roma, Heliogábalo, Artaud remonta ao espetáculo de confronto entre os princípios masculinos e femininos e a tentativa de fundi-los, de modo anárquico e pederástico, empreendido pelo próprio imperador. Artaud quer reorganizar e reestruturar o homem para que sua vida ultrapasse o “ponto de ausência e de inabilidade” (BLANCHOT, 2005, p.54) que fratura seu ser e seu pensamento. Uma recusa sangrenta da metafísica e do vazio do homem. Almeja evacuar o organismo, a débil organização orgânica deficiente, para resgatar o corpo

originário do homem antes da Queda, o corpo-sem-órgãos, um corpo puro de intensidades e desejos, que está sempre no limiar-absoluto. Artaud, aquele que abomina o homem, deus, a história e que restitui à vida o estado de potência pura:

Quero dizer que descobri a maneira de acabar com esse macaco de uma vez por todas e já ninguém acredita mais em deus, todos acreditam cada vez mais no homem. Assim, agora é preciso emascular o homem. Como? (...) Colocando-o de novo, pela última vez, na mesa de autópsia para refazer sua anatomia. O homem é enfermo e mal construído. Temos que nos decidir a desnudá-lo para raspar esse animalúculo que o corrói mortalmente, deus, e juntamente com deus os seus órgãos. Se quiserem podem meter-me numa camisa de força, mas não existe coisa mais inútil que um órgão. (ARTAUD, pp. 41-42)

Artaud completa seu argumento dizendo que só quando conseguirem livrar o homem de seus órgãos e do “deus-micróbio” é que o terão libertado de seus automatismos e da guerra interna em que não existe hierarquia alguma. Assim “poderão ensiná-lo a dançar às avessas como no delírio dos bailes populares e esse avesso será seu verdadeiro lugar” (Ibidem, p.42).

Podemos assim, à priori, encontrarmos pontos de aproximação entre os dois: condenação de nossa civilização da decadência, o rechaço da metafísica, a crítica da religião e da moral consideradas como uma arma dos débeis contra os fortes, a confiança na arte e o teatro como regeneração da cultura, uma experiência de polifonia do ‘eu’ através da experimentação de diversos estilos de escrita, a determinação da vida como crueldade e a provação da loucura.

Toda essa filosofia de Artaud está radicalmente perpassada pelas descobertas tanto de Nietzsche quanto de Schopenhauer, muito embora a implicação do primeiro nos interesse mais aqui. E é nessa crueldade ontológica, nessa indiferença cruel da natureza que iremos detectar e fazermos a primeira experiência de ligar umbilicalmente o pensamento de Artaud com a experiência originária de Nietzsche. Percebemos uma imensa afinidade de gestos literários e filosóficos entre eles. O pensamento de Nietzsche desnuda a alma humana, escancara suas ilusões e as destrói sem piedade, e também traz o corpo à tona como o maior mistério da filosofia. Artaud reconhece isso e certamente pode ter sido inspirado. O trabalho de esquartejamento do modo de vida mitigado pelo Ocidente, iniciado em Nietzsche, parece ter continuidade na obra e vida de Artaud. Procuraremos entender como isso se deu.

A Crueldade Ontocósmica do Vir-a-Ser

A crueldade aparece como princípio de base afirmado tanto em Nietzsche quanto em Artaud, em várias de suas obras. Se olharmos, por exemplo, a argumentação nietzschiana sobre os impulsos estéticos da natureza que se manifestam no homem, iremos nos deparar com o dionisiaco considerado como pulsão elementar bárbara que teve que ser absorvida pelos gregos antigos. Já em sua primeira obra de 1872, *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche através de um método de introvisão nada ortodoxo chega a admitir a existência de dois impulsos que atravessam a história da arte e da psicologia dos antigos gregos: o apolíneo e o dionisiaco.

O dionisiaco teria sido a base originária do pessimismo helênico tornado popular através da sabedoria

de Sileno (NIETZSCHE, 2003, p.36)². É o que aparece em termos de mais arcaico, contemporâneo ou mesmo anterior à *paideia* grega e a formação cultural olímpica advinda de Homero e Hesíodo. Nietzsche, com formação filológica e filósofo da suspeita como mais tarde será conhecido, ausculta o passado grego com um ouvido afinado para detectar a verdade dos instintos helênicos e desconfia do que a tradição estética e filológica toma por verdade. No fundo, desconfiava que o que estava incrustado como uma sombra no saber metafísico da verdade era a posição favorável e não questionada da moral, particularmente da moral cristã religiosa, que era uma crença comum e partilhada pelos teólogos e filósofos desde a Idade Medieval até a moderna.

Abrir espaço para o dionisíaco seria, portanto, perigoso no tocante a questionar a formação da moral dentre os antigos e como isso foi legado ao Ocidente inteiro. E, efetivamente, Nietzsche, embora nesse primeiro momento não se ocupe diretamente da moral cristã enquanto negadora da vida (Ibidem, p.19)³, posteriormente

² “Reza a antiga lenda que o Rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir captura-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”.

³ Em *Tentativa de Autocrítica*: “ela (a obra) já denuncia um espírito que um dia, qualquer que seja o perigo, se porá contra a interpretação e a significação *morais* da existência” ou “Talvez onde se possa medir melhor a profundidade desse pendor *antimoral* seja no precavido e hostil silêncio com que no livro se trata o cristianismo – o cristianismo como a mais extravagante figuração do tema moral que a humanidade chegou até agora a escutar.”

se aprofundará nesta crítica, retirando mais essa ilusão do homem ocidental.

No livro Nietzsche explica como os gregos tiveram que lutar contra seus impulsos autodestrutivos e pessimistas para obter o pleno domínio de si, e como para isso tiveram que criar uma projeção apolínea sobre si mesmos e sua cultura. Daí teriam se originado os deuses olímpicos como esse esplendor de força e coragem, como esse ideal a alcançar na vida excelente e corajosa. Mesmo, porém, com essa criação mito-poética, ainda tinham que lidar com a potência dionisiaca vinda dos bárbaros estrangeiros. Uma potência que destruía as formas individuais, que celebrava o caos com festas sangrentas, com orgias sexuais, com pilhagens e saques de povos e tribos. A loucura, o transe, a infâmia, a despersonalização, a violência desmedidas eram o efeito devastador desta tirania instintiva que ameaça os gregos em sua própria cultura, vinda dos lados, vinda dos outros povos e países, e do mais recôndito deles próprios, colocando em risco a confiança que tinham a respeito de seus destinos. Apolo era o escudo metafísico apropriado para manter em pleno funcionamento e em estado estabilizado a *pólis* grega.

Nietzsche faz o trabalho do arqueólogo de uma guerra psicológica que se trava no seio da cultura helênica, identifica no desenvolvimento dos períodos da arte grega a predominância ora do apolíneo, ora do dionisiaco e também os momentos em que, por meio da arte, se lançava “aparentemente a ponte” (Ibidem, p.27) entre um e outro, lançando-se em períodos amenos de paz. A forma artística que Nietzsche considera o perfeito balanço entre os impulsos apolíneos e dionisiacos se dá na formação da tragédia ática, na qual o fundo dionisiaco – a Vontade ou o Em-si na filosofia schopenhauriana, inspirada em Kant –, levando o coro de sátiros ao transe e à encenação rítmica, simbolizava “numa descarga de imagens” o vasto mundo sonoro dionisiaco. Aqui há o nascimento comum da música

com a poesia e o teatro. Como cabeças da *hydra*, essas artes surgem da vontade que se manifesta no fundo da vida, do mesmo corpo vivo do mundo que se manifesta no homem como natureza estetizada. O dionisiaco, base fundamental do mundo, se expressa e se redime de sua intensa contradição e sofrimento, por meio da aparência apolínea. O mundo, diz Nietzsche em “A Gaia Ciência”, será então esteticamente justificável.

Encontraremos em Artaud esse pensamento radicalizado de tal forma que a sua compreensão do teatro, o Teatro da Crueldade, é capaz de fazer “renovar o sentido da vida” e que vida aqui “não se trata (...) do exterior dos fatos, mas dessa espécie de centro frágil e turbulento que as formas não alcançam” (ARTAUD, 2006, p.8). Ora, não seria esse “centro frágil e turbulento”, esse Uno-Primordial da esfera dionisiaca de que nos fala Nietzsche? É bem provável que sim, embora Artaud tenha uma concepção de vida e de mundo voltada para “uma identificação mágica com essas formas⁴” na qual uma cultura autêntica e violentamente egoísta, ou interessada, se perfaz. A busca de Artaud por uma linguagem que “rompa a linguagem para tocar na vida” o busca a refazer toda a ideia de teatro do Ocidente. E é sobre isso que iremos falar no próximo ponto.

O Teatro da Crueldade e o Refazer a Vida

No prefácio de sua obra *O Teatro e seu Duplo*, Artaud faz uma menção ao que seria a verdadeira cultura e sua relação com a vida. Assim ele escreve: “A verdadeira cultura age por sua exaltação e sua força, e o ideal europeu da arte visa lançar o espírito numa atitude separada da força e que assiste à sua exaltação. É uma ideia preguiçosa, inútil, e que, a curto prazo, engendra a morte (Ibidem, p.6).”

⁴ Ibidem. p. 6.

Artaud, assim como Nietzsche, olha para o cidadão burguês médio, de postura passiva e mentalmente provinciano, cristão, assolado pelo tédio, pelo trabalho e vê nele a personificação da morte em vida. Vê que o homem que consome a cultura o faz em seus intervalos diários ou depois da sua vida de trabalho, de sua rotina exasperante, e que a cultura o serve nesta mesma paralisia, na qual o homem não participa mais, como membro ativo, de ritual algum. A cultura moderna, na qual estão inseridos ambos, é uma cultura de consumo que engendra a morte, que arrefece as potências próprias e criadoras do homem, que o vicia em assistir sua vida passivamente.

Artaud, assim como Nietzsche, assume então o papel de revolucionar essa cultura a partir da invocação das forças e da magia viva do homem dentro da esfera da arte. Nietzsche havia visto em Wagner esse ponto de convergência e transmutação da cultura do gado passivo em um renascimento da cultura trágica a partir da música e do drama wagneriano. Artaud, porém, vai mais longe ao querer descartar a possibilidade ocidental do teatro que é ainda o teatro do drama psicológico que tem sua hierarquia de gestos e ações baseadas ou reduzidas ao texto. Ele inventa, assim, a sua contraproposta radical ao teatro que chafurda na crise da representação, o seu Teatro da Crueldade. Artaud explica em uma carta o que significa “crueldade” em sua boca:

A crueldade não foi acrescentada a meu pensamento, ela sempre viveu nele; mas eu precisava tomar consciência dela. Uso a palavra crueldade no sentido de apetite de vida, de rigor cósmico e de necessidade implacável, no sentido gnóstico de turbilhão de vida que devora as trevas, no sentido da dor fora de cuja necessidade inelutável a vida não consegue se manter; o bem é desejado, é o resultado de um ato, o mal é permanente. (Ibidem, p.119)

Em outras palavras, literalmente Artaud quer dizer que “a vida é crueldade”, mas também, que “não existe crueldade sem consciência.” A crueldade da vida pertence então ao ser consciente, ao homem. Um animal, mesmo carnívoro e violento, não é em nada cruel; do contrário, é natural e aceitável. A distinção entre “crueldade natural ou inocente” e uma crueldade perversa se dá através da intencionalidade consciente do uso das forças para provocar o puro mal, para poluir e destruir a vida em sua base mesmo. E aqui, mais uma vez, há uma concordância entre Nietzsche e Artaud: a maior crueldade do homem se dá através da moral, da moralidade dos costumes e da consciência que o fazem voltar-se contra si próprio e contra seus semelhantes.

Essa última seria caracterizada pela maldade dos fracos e desfavorecidos ou o sistema da moral, que consiste em uma inversão da crueldade da vida contra ela mesma. Segundo Nietzsche, em sua *Genealogia da Moral*, tal operação de inversão foi originariamente operada pelos fracos e escravos que queriam levar o forte a sentir remorso por sua condição de forte, a desprezar sua própria natureza.

Artaud entra em conflito aberto contra esse mundo falso dos valores e busca em seu teatro a sublevação das forças vitais originárias do homem e sonha com um teatro que “refaça a vida”, buscando na linguagem física “mímica não corrompida”, o gesto extremamente preciso que funcione como ruptura da cadeia lógica de significação que tenciona e aprisiona os corpos e espíritos. As potências vulcânicas originárias da criação humana devem voltar ao centro da vida, ao centro do palco da vida moderna. O gesto do ator não pode submeter-se a nenhuma ordem discursiva preestabelecida, todo o conteúdo sintático e semântico teleológico está suspenso da hierarquia da cena, mas, ao contrário, compor uma linguagem inaugural, espécie de hieróglifo vivo para ser decifrado pelo

espectador, em pura liberdade de fruição e participação. As palavras serão apagadas do palco da crueldade apenas na medida em que se impõe como ordenamentos, como categorizações e classificações taxativas. Artaud busca recompor o teatro reconfigurando a ação e o gesto adormecido em cada som e palavra. Quer trazer a carne da palavra à tona, a imanência pura do verbo, a nudez dos sentidos, nem que pra isso ele tenha que se alienar da própria língua:

eu não tenho mais a minha língua. (...) nada de palavra, nada de espírito, nada. (...) não esperem que eu nomeie esse tudo, que eu lhes diga em quantas partes ele se divide, que lhes diga seu peso, (...) ah, esses estados que nunca são nomeados, essas situações eminentes da alma, ah, esses intervalos do espírito. (ARTAUD, 2006, p.20) ⁵

O que ele quer é “a formação de uma realidade, a irrupção inédita de um mundo” num teatro que “deve nos dar esse mundo efêmero, mas verdadeiro, este mundo tangente ao real” que será “ele próprio este mundo ou nós dispensaremos o teatro” (Ibidem. p.30). O efeito de tal teatro no espectador deve algo entre “a angústia, o sentimento de culpabilidade, a vitória, a saciedade” de modo que ele será “sacudido e ficará arrepiado com o dinamismo interior do espetáculo” e que tal dinamismo “estará em relação direta com as angústias e preocupações de toda a sua vida”. O teatro, então, para refazer a vida, deverá possuir essa ressonância interior profunda, esse caráter de gravidade: “não é ao espírito ou aos sentidos dos espectadores que nos dirigimos, mas a toda sua existência.” (Ibidem, p.31)

⁵O *Pesa-Nervos*. In: *Linguagem e Vida*. p.20

Cada espetáculo deverá se tornar, então, uma reencenação cósmica do drama da própria vida, tal qual seria possível ver com Nietzsche a partir da tragédia de Dionísio, no qual a fatalidade será permanentemente evocada como uma espécie de acontecimento que exigirá do público a adesão íntima. Essa será a sua tarefa absoluta, e levá-la a cabo será ter “persuadido (o público) de que somos capazes de fazê-los gritar.” (Ibidem, p.34)

Claro que tal proposta não poderia ter passado em sua época sem polêmicas. Os primeiros a se manifestarem abertamente contra foram os próprios companheiros de Artaud, que então ainda estava fazendo parte do movimento surrealista na década de 20, ao que Bréton, em seu *Segundo Manifesto do Surrealismo*, denuncia Artaud e seu “ideal de teatro (...) que era organizar espetáculos que pudessem rivalizar em beleza com as batidas da polícia. (Ibidem, p. 89)”⁶

As tentativas, porém, de pôr em prática as ideias do Teatro da Crueldade no Teatro Alfred Jarry idealizado por Artaud não deram certo. Suas montagens não foram bem-sucedidas em termos de público e crítica e as tecnologias da época não favoreciam ao que hoje é muito mais fácil e prático fazer do que em sua época. Assim, Artaud passa a abandonar a ideia de reconstruir propriamente o teatro para reconstruir a vida usando a si mesmo como molde, estilizando e abrindo como campo estético sua própria existência, através de sua vida pública e de suas obras (ou jatos de sangue literário) enquanto campo de combate. Artaud abandona o teatro depois de seu fracasso ao tentar colocar a metafísica em cena. Seu teatro não conseguiria atingir a dimensão catártica porque o mundo moderno das máquinas já não era mais capaz de metafísica.

⁶Nota citada na p. 30, referência da edição francesa do *Manifestes du surréalisme*, André Breton, Idées n.r.f. 1965, p.89.

Obra como Espaço da Reinvenção e de Combate

A escrita artaudiana é uma mescla de gritos e sussurros, lágrimas espermáticas, urina, sangue, sêmen que trituram, torturam o corpo, e produzem uma escrita de fogo e carne queimada, flutuando como um bezerro sacrificado na superfície ensanguentada, numa produção de marcas, escarificações no corpo e não páginas. Marca como a lei, lei como a escrita sobre o corpo, corpo como o além da crueldade. (LINS, 1999, p.10)

A linguagem em Artaud está totalmente identificada com a vida. Linguagem-bomba, linguagem-evasão, holocausto-do-espírito, ferida-da-língua. Não buscando teleologia ou abstrações salvadoras, chafurdando na própria limitação e ampliando-a ao campo do indefinido, do intraduzível. A linguagem-bomba de Artaud é uma viagem pelas veias, pelas escarificações, pelos bueiros do ser, pelos esgotos da alma, uma dança apoplética no abismo. A palavra explode como chicote nos textos do imprevisível e revolucionário Artaud. Ele não quer nada pronto, delimitado, esperado, nada nascido. Renega até o absurdo, vai até o vazio ectoplásmico espectral, retira a palavra da tensão referente-referenciado, signo-significante. Asfixia a semântica anterior, o *apriori* do campo das significações. Artaud busca no corpo a origem da língua e da expressão. No próprio Nietzsche, vamos encontrar que a linguagem é a especialização de determinados afetos. E a linguagem começa pela poesia, pelo canto, pelo gesto que busca dimensionar-se para atingir a expressão de determinados instintos:

Resta-nos considerar a linguagem enquanto produto do instinto, tal como ocorre entre as abelhas – nos formigueiros, etc. O instinto, no entanto, *não* é o resultado da reflexão consciente e

tampouco a mera consequência da organização corporal. [...] O instinto é, a bem dizer, inseparável do mais profundo íntimo de um ser. (NIETZSCHE apud BARROS, 2007, p.49)

A relação do expressar, do buscar uma língua, uma expressão, está então no campo do padecer, do sofrer, do migrar para si dentro do próprio do sofrimento. Essa auto-exposição é perpassada pelo fora o tempo inteiro ao mesmo tempo em que retira de si toda as marcas do que foi impresso culturalmente no próprio indivíduo Artaud e no indivíduo Nietzsche. É uma relação que busca se purificar, mas para isso passa pela convalescença, que é a total perda de apoio num exterior concreto ou numa verdade absoluta imposta de fora. A íntima ligação entre sofrer e pensar, entre doença e pensamento, também estende uma rede de irmandade entre Nietzsche e Artaud. Sabe-se da constante condição convalescente de Nietzsche desde seus anos em Basileia até a eclosão da euforia de Turim.⁷ A sua convalescença em Basileia teve fundamental importância no sentido de Nietzsche despertar para como sua vida normatizada enquanto professor de Universidade era inautêntica – “um desvio” - em relação a sua real tarefa. Podemos então identificar o papel decisivo que teve a enfermidade em um despertar da tarefa do pensamento, do questionamento radical, da crítica corrosiva e da transgressão de Nietzsche em relação à vida e às instituições de sua época.

Nietzsche busca expressar o vir-a-ser com intensificados jogos poéticos com a linguagem desaprisionada, buscando se contrapor aos modelos metafísicos-conceituais, conceitos-prisões do pensamento,

⁷ A respeito de biografias interessantes de Nietzsche indicamos a considerada a maior biografia do filósofo, o livro *Nietzsche*, de Curt Paul Janz (Biografia em 3 tomos [1978-1979]. Paris: Galimard.) e a de Dorian Astor, *Nietzsche*, Porto Alegre – RS: LP&M).

como dirá Artaud. A nomadologia⁸ escrita, ou nomadologia dos signos, é também agenciamento criativo da prática de pensamento tanto em Nietzsche quanto em Artaud. Ao longo da obra do filósofo alemão nos deparamos com obras que operam sob o estilo dissertativo (a exemplo de *O Nascimento da Tragédia*, *Genealogia da Moral*), no estilo aforístico (*Para Além do Bem e do Mal*, *Humano Demasiado Humano*, *Crepúsculo dos Ídolos*, etc), panfletos (*Considerações Extemporâneas*), uma espécie de saga poética em forma de novela paródica (*Assim Falou Zaratustra*), escritos autobiográficos (*Ecce homo*) além de obras no estilo poético e ditirâmico. Sem mencionar a vastíssima obra feita de seus fragmentos póstumos, com apontamentos, vetores de pensamento, estratégias e indicações, guardadas de maneira desordenada sistematicamente à margem de suas publicações oficiais. Artaud, já reconhecido por sua policromia artística, produz textos sobre cinema, poesia, crítica literária, roteiros, peças, esboça projetos de performance, atua, pinta e desenha. Não afeito a um caminho seguro e normativo, Artaud acima de tudo *experimental*. É a experiência que é constitutiva de seu pensamento, de sua prática como poeta, pensador e ator. É a experiência dos dois do pensamento se depara efetivamente sempre em aporias ou em limiares que se tornam acontecimentos ou experiências-limite. E tal experiência retira da autonomia da vontade do sujeito o seu espaço privilegiado e transcendental de escolha de sentido, de determinação categorial. E tal busca leva o pensador ao polo do viver que se intensifica numa direção oposta ao mero existir da maioria conformada e acomoda na prisão da língua, do conceito-padrão, do corpo condicionado pelas regras lógico-civilizadas:

⁸ Termo utilizado por Gilles Deleuze e Guatarri em sua obra *Mil Platô Vol 5*. Por conta do espaço e do propósito do artigo evitarei explicar o conceito.

Pois a humanidade não quer se dar ao trabalho de viver, de entrar nesse acotovelamento natural das forças que compõem a realidade, a fim de extrair dela um corpo que nenhuma tempestade poderá mais consumir. Ela sempre preferiu contentar-se muito simplesmente em existir. Quanto à vida, é no gênio do artista que ela tem o hábito de ir procura-la (...) para arrancar o fato de viver à idéia de existir.⁹ (ARTAUD, 2006, p.284)

É Blanchot que nos lembra que Artaud “nunca aceitará o escândalo de um pensamento separado da vida”, nem mesmo quando está em devir, puramente entregue à experiência mais radical e direta, quando ele vive e sofre a separação e a ausência tanto de um quanto doutro. É essa experiência do limite de sua potência e impotência, quando seu pensamento está a um passo atrás dele como um ideal devorador e imperturbável projetando uma nebulosa e a vertigem do Vazio como possibilidade a que se agarra e nega radicalmente.

Por que Artaud e Nietzsche estão buscando essa Experiência-limite? Por que estão perseguindo “com a sede infinita da alma” esse cataclismo do sujeito cartesiano e da lógica, em prol de uma intuição selvagem da pura imagem e do viver sem as marcas do já dado? “As sensações estão mortas”, nos diz Artaud. O que as matou foi o excesso de falso racionalismo e de técnicas na vida moderna. Contra isso, Artaud encarna uma máquina de guerra que anseia vigorar diante do sufocamento do corpo e do espírito no Ocidente: “Pois bem! É minha fraqueza e minha absurdidade querer escrever a qualquer preço, e me exprimir. Sou um homem que sofreu muito do espírito, e por isso tenho o direito de falar.” (ARTAUD apud

⁹ Ensaio intitulado “Van Gogh, O suicidado da sociedade”. In: *Linguagem e Vida*.

BLANCHOT, 2005, p.51) Encarna assim uma vida devotada à guerra contra as representações, engendra um devir revolucionário que faz eco à transvaloração proposta por Nietzsche, para além do bem e do mal.

Artaud grita em febre. Está na abstinência do pensamento. Em suas cartas ao editor Jacques Rivière fala sobre “a impossibilidade de pensar que é o pensamento”. Não é apenas uma dificuldade metafísica, é o arrebatamento de uma dor, de uma sombra imensa que o perpassa e se avoluma como “ausência de voz pra gritar”. Ele sente na pele que a “facilidade profunda” para exprimir a “totalidade imediata” lhe foi arrancada e esmagada na alma, que “no momento mesmo que a alma se dispõe a organizar sua riqueza, suas descobertas, (...) uma vontade superior e malévola ataca a (sua) alma como um vitriolo” e introduz no centro dele a afirmação de um perpétuo sequestro, que se torna o seu mais próprio, como sua verdadeira natureza. A sua poesia versa sobre essa falha, essa lacuna, esse buraco no pensamento que o aflige. A escrita de Artaud cobre e relata visceralmente a experiência do bloqueio que o faz “ser pela metade, pensar pela metade, sentir pela metade”.

Um dos traços fundamentais da obra de Nietzsche é, cada vez mais, que sua obra avança e desenvolve uma experiência de si mesmo que aparece como uma transgressão dos valores. Um exemplar fundamental se dá em sua própria autobiografia *Ecce Homo*, tão bem analisada por ANDRADE (2008). Nietzsche contesta os pilares da normalidade, desvinculando-a da saúde. Uma descrição exemplar dessa experiência de si mesmo é dada por Nietzsche em uma carta escrita para Karl Fuchs em 14 de dezembro de 1887:

Na Alemanha, preocupa-se muito com as minhas ‘excentricidades’; mas como nunca souberam onde está o meu centro, ser-lhes-á difícil encontrar a verdade de quando e onde tenho sido ‘excêntrico’ até agora. Por exemplo: o ter sido filólogo foi qualquer coisa situada inteiramente fora do meu centro, o que não quer dizer que isso haja sido mau. Assim, também me parece agora uma excentricidade o fato de ter sido wagneriano. Esta última foi uma experiência sobremaneira perigosa, e agora que vejo que não me afundi por levá-la até o final, é que me apercebo do sentido que teve para mim. Foi a prova mais forte a que pude submeter o meu carácter. Depois, pouco a pouco, vai-nos disciplinando e conduzindo até à unidade, o mais íntimo que possuímos. Aquela paixão que, durante muito tempo, não tem nome, aquele trabalho de que se é involuntariamente missionário, consegue salvar-nos de toda a dispersão. (NIETZSCHE, 1944, p. 341)

Nietzsche recusa a norma como o centro organizador de onde irradia a sua individualidade. Deste modo, a norma aparece como um desvio de si mesmo, desvio daquela sua tarefa particular para a qual foi (auto) disciplinado e que lhe restituiu, como um resultado (e não como um pressuposto), sua unidade e individualidade. O que Nietzsche busca antes é a dissonância e o múltiplo. A filosofia nietzschiana não é um sistema que está no museu da história das ideias, porém um discurso que provoca o nosso mais profundo interior. Nietzsche costumava dizer que escrevia para si mesmo, mas sempre se povoando de contrapostas almas. “Somos feitos de muitas almas numa só”, que poderia ser visto como essa relação interna entre as várias vontades de potência que nos habitam e nos formam. Ao fazer experimentações consigo mesmo, Nietzsche convida-nos a pensarmos as nossas próprias experiências. *Zaratustra, um livro para todos e para ninguém*. Há

que se entender o que Nietzsche indica como “para todos” e ao mesmo tempo “para ninguém”. “Mas, isso é contraditório. Logo, impossível” diz-nos o clássico silogismo aristotélico. Isso é desconstruído através da polifonia de registros buscados por Nietzsche, que contempla o caos criador que o perpassa e o constitui, os diversos níveis de afetos e vontades de potência que se relacionam, ora uns, ora outros, tocando acordes diversos na sua alma, de forma perspectivística, gerando tipos intensos, diversos e contrapostos de interpretações. A dessingularização gera a multiplicidade, ampliada a diversidade expressiva, amplia o espectro de percepções e saberes que vão formar o que Nietzsche, ao hierarquizar de acordo com a vida, vai chamar de *grande estilo*. Para tal conceito achamos de grande valia o que nos diz Nietzsche citado em BARROS (2012, p. 32): “Assenhorar-se do caos que se é; forçar o seu caos a se tornar forma; tornar-se necessidade na forma [...] eis, aqui, a grande ambição.”

O *grande estilo* em Artaud corresponderia a algo como “se perder para se ganhar”, seria o desencontro consigo num perpétuo autoengendramento, algo que ele descobriu na Dança do Rito do Peiote entre os índios taramarás. Através de uma “viagem aos confins do inconsciente, alojando-se como uma ferida na língua na sua errância à procura do Absoluto, da Verdade, do Ser”, ele cairia no não-ser, partiria em busca do Impossível, purificado da origem-prisão.

Dois caminhos diversos, intensificados de formas parecidas e diferentes – análogas até certo ponto -, mas que desembocaram no mesmo destino: a loucura.

Nietzsche, apesar de todo seu lado problemático e doentio, buscou atingir a *grande saúde* que tanto falou em seus últimos escritos, principalmente em sua inquietação

pelo *grande estilo*. Artaud, enquanto poeta, dramaturgo e ator, *encarnou* suas obras e personagens, tal qual quando agiu em Paris nos anos 30 como se fosse Héliogábalo em Roma durante seu cruel império. No fim da vida, Nietzsche assinava suas cartas como “Dionísio”, “Júlio César” ou “O Crucificado”. Ambos ampliaram perspectivas e apontaram o raio de suas provocações e questionamentos para o que ainda era o nosso tempo, por assim dizer, no seu útero de gestação. Ambos também sucumbiram na luta. Nietzsche lutando contra sua enfermidade durante infernais onzes anos nos quais parentes de má-fé, conjugadas com antissemitas, utilizaram o espólio do filósofo de maneira mundialmente catastrófica. Artaud, passa pelo calvário, o verdadeiro inferno de internação em internação, que chega a durar cerca de uma década: Sainte-Anne, Quatre-Mares, Ville-Évrard, Chézal-Bénoit, Rodez. Chega a passar fome e fica no esquecimento até 1943, quando seu ex-companheiro de tempos surrealistas, Robert Desnos, o transfere para Rodez e aos cuidados do Dr. Gaston Ferdière, é estimulado a escrever e a desenhar; isso não impede o psiquiatra de aplica-los frequentes sessões de eletrochoque.

Em 1946, terminada a guerra, intelectuais de destaque mobilizam-se para tirar Artaud de Rodez e garantir sua subsistência. Grava o seu último escândalo em 1948, *Para acabar com o julgamento de Deus*, uma peça de impreciação onde escarra no organismo como doença imputada por Deus para dominar o homem, para moldá-lo, controla-lo, para parasitar sua língua, seus pensamentos e sua sensibilidade. Em 1949 ele morre perto do pé de sua cama, estrangulado no reto pelo câncer. Seu grito, reverberando a angústia, o isolamento e a marginalização em vida – bem como sua genialidade – chega a nós e nos toca no âmago, junto com a provocação do filósofo dionisiaco, que também não buscava nada além do que

intensificar sua potência e seu cruel e incendiário “apetite de vida”.

A última provocação que me passa na cabeça, ao pensar nesses dois e em como sua cumplicidade alienígena – não em termos de filiação, pois nem Nietzsche queria “seguidores”, nem Artaud queria ser inautêntico e devedor de algo ou alguém - me parece perceptível é: será que poderíamos ver na obra tardia de Artaud – a sua vida – a encarnação do tipo de vida “justificada esteticamente” por Nietzsche?

Referências

ANDRADE, Daniel Pereira. *Para Além da Loucura e da Normalidade: Nietzsche contra a recepção psiquiátrica*. In: Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 279-301, jul./dez. 2008.

ASTOR, Dorian. *Nietzsche*. Trad.: Gustavo de Azambuja Feix. 1ª ed.- Porto Alegre, RS: LP&M, 2013.

ARTAUD, Antonin. *O Teatro e seu duplo*. Trad. Teixeira Coelho. 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Linguagem e Vida*. Org. e Trad.: J. Guinsburg, Silvia Fernandes Telesi, Antônio Mercado Neto, Regina Correa Rocha e Sérgio Sálvia Coelho. 3ª reimpr. Da 1ª ed. – São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. *Escritos de um louco*. Ed. Coletivo Sabotagem. Disponível online: www.sabotagem.cjb.net/ (sem data e sem créditos de tradução)

BARROS, Fernando de Moraes. *O Pensamento Musical de Nietzsche*. 1ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

-
- _____. *Nietzsche ouvinte de Chopin: em busca do “grande estilo”*. In: Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 31-48, jan./jun. 2012. p.31-48.
- BARROS, Wagner de. Resenha de ANDRADE, Daniel Pereira. **Nietzsche: a experiência de si como transgressão (loucura e normalidade)**. In: Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 20, n. 26, p. 203-210, jan./jun. 2008.
- BLANCHOT, Maurice., *O livro por vir*. Trad.: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DETIENNE, Marcel. *Dioniso a céu aberto*. Trad. Carmem Cavalcanti. 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- DOSTÓIEVSKI, Fiódor. *Notas do Subterrâneo*. Trad.: Moacir Werneck de Castro. Editora Bertrand Brasil: Rio de Janeiro – RJ, 1989.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad.: Péter Pál Pelbart. 1ª ed. São Paulo: Ed. 34, 1992.
-
- _____; GUATARRI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol.1*. Trad.: Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
-
- _____; GUATARRI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol.5*. Trad.: Petér Pal Pébart e Janice Caiafa. Ed. 34 – Rio de Janeiro: 1997.
- DUMOULIÉ, Camille. *Nietzsche y Artaud, pensadores de la crueldad*. In: Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas, n° 4-5, Ediciones La Cebra, 2007, Buenos Aires, Argentina p. 15-30.

-
- _____. *Antonin Artaud e o Teatro da Crueldade*. Trad. Sylvie Lins. In: Revista da Área de Língua e Literatura Francesa, UNESP, São Paulo, Brésil, n. 11, 2010. P. 63-74.
- FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Duarte Peixoto. 1ª ed. Lisboa: Editorial Presença. 1983.
- FOUCAULT, Michel. *A Microfísica do Poder*. 8ª ed. Org. e Trad.: Roberto Machado. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989.
- GROSSMAN, Evélyne. *Antonin Artaud: Un insurgé du corps*. Ed. Découvertes Gallimard Littérature: Paris, 2006.
- HAYMAN, Ronald. *Nietzsche: Nietzsche e suas vozes*. Trad. Scarlett Marton. 1ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- LINS, Daniel. *Artaud: o artesão do corpo-sem-órgãos*. 1º ed. Ed.Relume Dumará – Rio de Janeiro, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. 2ª ed. 7ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
-
- _____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. 6ª reimpressão. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.
-
- _____. *A Visão Dionisíaca do Mundo*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza. 1ª ed. 2ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
-
- _____. *Despojos de uma tragédia (cartas inéditas)*. Tradução de Ferreira da Costa. Porto: Editora Educação Nacional, 1944.
-
- _____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Ecce Homo: de como a gente se torna o que a gente é*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: LP&M, 2003.

_____. *A Vontade de Poder*. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

RILKE, Rainer Maria. "*Cartas a um jovem poeta*". Trad.: Pedro Süsskind. 1ª ed. Editora L&PM Pocket: Porto Alegre, 2009.

Da Vontade de Poder enquanto Arte no Pensamento de Friedrich Nietzsche

Joseph Anderson Ponte Cavalcante Leite¹

1. Vida como Impulso para Criação

Para Nietzsche, vontade de poder é o conceito que diz vida, é o conceito a partir do qual tudo deve ser dito na existência, no mundo. Vontade de poder é o termo nietzschiano que pronuncia a realidade do real, o que implica na inexistência de um fundamento substancial que engendre na vida um estado de ser estático, cristalizado e imutável. Pois, vontade de poder é vontade para poder, é vontade para se constituir a partir daquilo que ainda pode ser. Nesse sentido, o real é compreendido desde a incessante dinâmica regida pelo anseio de busca para ser, de busca para se constituir; anseio este fundamental para o movimento próprio da vida, o movimento próprio da vontade. A exuberância da vida está no ininterrupto movimento para ser, na vontade para ser aquilo que ainda não é, mostrando-se desde formas múltiplas de manifestação da vontade de poder. Aquilo que brota, que irrompe na realidade, brota como princípio que visa apenas a mostração gratuita, que visa apenas aparecer. Tal princípio, como vontade de poder, não cessa em seu movimento de mostração, engendrando o aparecimento de múltiplas formas perspectivísticas de se fazer ver da vida,

¹ Bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. Membro do grupo de pesquisa cadastrado no Cnpq *Corpo e Fenomenologia*.

do real. Desta maneira, vida é apontada como o eterno retorno da vontade de poder. A realidade é o eterno retorno do mesmo, que se configura como vontade de poder. Como nos enfatiza Gianni Vattimo, “a vontade de potência representa a essência do mundo como Nietzsche o vê, enquanto o eterno retorno é sua existência e realização” (VATTIMO, 2010, p. 6-7), sendo o eterno retorno um fato, e como tal “enuncia uma necessária estrutura da realidade” (VATTIMO, 2010, p. 8).

No discurso do *Superar-se a si mesmo*, da obra *Assim Falou Zaratrusta*, Nietzsche nos apresenta, de acordo com seu pensamento entrelaçado com o princípio da vontade de poder, o que determina o modo de ser de todo vivente. Em tal discurso, vida se mostra a partir do jogo de mando e obediência, no qual estes dois atos estão intimamente relacionados ao que Nietzsche declara como escuta. O termo “escuta”, aqui, não está relacionado apenas com uma interpretação fisiológica de uma das faculdades dos cinco sentidos, mas ganha um significado extraordinário na medida em que diz respeito à abertura para o transcendente, a abertura de ser tocado e afetado por aquilo que deve ser. Escutar a vida é ter o poder de ser afetado por aquilo que se destina desde vontade de poder para a inauguração de uma nova realidade. Para o homem efetivar sua destinação, é preciso que mande em si desde a obediência àquilo que foi presenteado pela vida a partir da escuta, do afeto.

Nesse sentido, aqui está o cerne da criação, o cerne do acontecer artístico, pois artista se revela para Nietzsche como aquele que cria desde sua abertura para a escuta daquilo que vida presenteia como possibilidade de aparecimento de uma nova realidade, sendo esta algo que já se deu silenciosamente, já se destinou. O artista deve estar na escuta da possibilidade do irromper da vida, deve estar na abertura para a vida, que se manifesta perspectivisticamente de maneira diferenciada de modos de

ser desde vontade de poder. Deste modo, para Nietzsche, artista não diz respeito somente àquele que é afetado pelos atos de musicar, esculpir, poetar ou pintar; artista não diz respeito somente àquele ligado às belas-artes, mas o que diz artista aqui se caracteriza por aquele que é tomado pelo poder da arte, por aquele que é afetado pela força de estar na abertura, na escuta da criação de uma nova realidade, presenteada pela vida a partir de modos diferenciados de se manifestar, constituindo-se, juntamente com a vida, de maneira própria, destinal.

Inicialmente vamos partir do fragmento 853 da obra *A Vontade de poder*, que constitui um comentário que Nietzsche escreve acerca da concepção de arte apresentada em sua obra *O Nascimento da Tragédia*. No começo da primeira parte de tal fragmento Nietzsche atenta para sua concepção de mundo exposta em *O Nascimento da Tragédia*, evidenciando o mundo não desde uma contraposição entre mundo aparente e mundo verdadeiro, mas atribuindo a este mundo aparente, contraditório e cruel o caráter de verdadeiro. Daqui, segue-se o pensamento de que o mundo é propriamente esse acontecer sem sentido, sem fundamento, o que o torna cruel e terrível.

Para suportar essa vida de exposição gratuita constituída desde o que já foi exposto, a partir da vontade de poder, que não visa coisa alguma a não ser aparecer, o homem encontra alternativa na mentira. Assim, Nietzsche aponta para a necessidade da mentira para fazer com que o homem suporte a realidade do mundo sem fim, sem sentido, sem fundamento: “O fato de que a mentira seja necessária para o viver pertence a esse caráter terrível e problemático da existência” (NIETZSCHE, 2008, p. 426). É pela mentira que o homem pode atribuir um lastro que o possibilite aguentar o viver, conferindo uma significação a este, conferindo um motivo pelo qual viver, um motivo que forneça, assim, um fundamento, uma confiança, um asseguramento. Mas, de que mentira Nietzsche está a falar?

A história do homem ocidental é perpassada pela criação de tais tipos de mentira que atribuem crença na vida, que fazem com que a realidade da existência seja confiável. Como tipos dessas mentiras, Nietzsche aponta para a metafísica, a moral, a religião e a ciência. Aqui, o homem mentiroso é o artista, pois, a partir da mentira manifestada há a criação de uma nova realidade, há a inauguração de um ser para a existência.

Apesar de designar tais manifestações como mentiras, na compreensão de que estas negam a vida em sua natureza própria de vontade de poder, Nietzsche não deixa de afirmar que as mesmas retiram seu fundamento da própria vontade de poder. Como foi dito, vontade de poder é o conceito que diz realidade, e mesmo quando ela se manifesta de maneira a negar tal realidade, ainda assim é de tal vontade que a negação retira seu vigor. A dinâmica própria da vida é o jogo para a aparição, mesmo que tal aparição faça-se mostrar mentirosa em relação ao que a vida tem de mais próprio. O homem teve que ser artista para, a partir de vontade de poder, criar modos de realidade que o presenteasse como consolo, fazendo com que ele resistisse à sua existência como sem fundamento algum, como sem sentido, como apenas vontade para poder. O advento da metafísica, da religião, da moral e da ciência é devido à capacidade artística criadora da vida, que fornece uma perspectiva para o homem, sendo nesse sentido uma perspectiva que engendra a fuga do homem do seu ser próprio como nada ser, uma perspectiva que afeta o homem como vontade de arte, permitindo que ele negue a vida em sua natureza mais própria como vontade de poder, através da criação de realidades seguras e confiáveis:

“A vida *deve* inspirar confiança”: a tarefa, posta dessa maneira, é imensa. Para resolvê-la, o homem precisa ser, já por natureza, um mentiroso, precisa ser, mais do que tudo, um *artista*. E ele *é* isto

também: metafísica, religião, moral, ciência – todos são apenas rebentos de sua vontade de arte, de mentira, de fuga diante da “verdade”, de *negação* da “verdade” (NIETZSCHE, 2008, p. 426).

Nesse querer atribuir à vida um lastro que a faça ser suportável, confiável, o homem termina por ser, dentre todos os entes, aquele que almeja a dominação da vida. De acordo com Nietzsche, o homem partilha essa faculdade de criação com tudo aquilo que se constitui no real, já que vida, mundo, é vontade de poder. Sendo partícipe da dinâmica da vida como vontade de poder, o homem se manifesta como o ente artístico por excelência, tendo que sempre superar a si mesmo na abertura da criação de novas realidades. É pela mentira, pela atribuição de um mundo alheio ao que lhe é próprio, que o homem pretende saciar sua vontade de poder não apenas para suportar, mas controlar a maneira como deve ser compreendida a realidade, a maneira como *deve* ser a existência.

Mesmo ludibriando-se com a mentira que o faz crer na vida, mesmo aqui, o homem é aquele que é glorificado pela vida como artista, é aquele afetado pelo sentimento de poder da criação. Como pronuncia Nietzsche: “E sempre que o homem se alegra, é sempre o mesmo em sua alegria: alegra-se como artista, saboreia-se como poder, saboreia a mentira como seu poder...” (NIETZSCHE, 2008, p. 426). Vida, em sua dinâmica própria, é a manifestação do aparecer gratuito de todas as coisas, tendo o homem como co-autor maior na medida em que este inaugura, a partir de pontos de vistas presenteados pela própria vida, novas realidades atribuídas de sentidos e fundamentações. O próprio niilismo europeu é intensamente criador em sua manifestação de negar a vida como vontade de poder.

O niilismo europeu é visto por Nietzsche como a lógica que perpassa a história do homem ocidental, sendo tal lógica caracterizada pelo dizer “não” à vida em sua

natureza própria de ser vontade de poder, de ser vontade para ser aquilo que ainda não é, de não ser nada que tenha fundamento último cristalizado que forneça um sentido pelo qual o homem possa se assegurar. O homem, ao se deparar com esta natureza da vida como vontade de poder, é afetado por rebeldia contra a vida, procurando estipular valores que lhe sejam alheios, mas que, contudo, venham a lhe fornecer um sentido.

Ora, são os supremos valores impostos à vida que conferem sentido e movem o viver. A humanidade procura criar valores para conferir sentido à vida, no entanto, tais valores não são próprios do viver. O homem rebelado não suporta que a vida seja sem fundamento, criando valores que ofereçam para a mesma o sentido confortável que lhe falta, pois para o homem, a vida não pode ser sem valor, sem sentido. Tal sentido, no entanto, é estabelecido a partir de algo alheio ao que é próprio do viver, criado fora da dinâmica da vida como esforço para ser. Sendo a vida, como exposto por Nietzsche, eterna retomada do lançar-se no por se fazer, retorna sempre como querer ser, retorna como aquilo que precisa ser. Desta forma, ao abraçar o querer estabelecer sentido e fundamento desde algo que se encontra fora do jogo gratuito e sem sentido de auto exposição da vida, o homem se torna prisioneiro da dinâmica própria do niilismo, reconhecendo que os supremos valores estabelecidos se transformam em ruína, se transformam em um esforço em vão diante do mais supremo movimento da vida que não permite a cristalização de um fundamento último. O desespero e a melancolia tomam o homem ocidental no momento em que este reconhece que a vida é sem sentido, mas que, no entanto, aos olhos de tal homem, não deveria ser.

O que deve ser destacado aqui é que mesmo esses valores que surgem desde um impulso de dizer não à vida, na pretensão de impor para ela um caráter de ser estático, surgem desde o que a vida é como vontade de poder. É a

própria vontade de poder em sua dinâmica de criação de perspectivismos que fornece tais pontos óticos como refúgio para a vida, que definha por não suportar ser sem fundamento, ser sem sentido. Assim, podemos exemplificar isto com o que Nietzsche nos apresenta como ideal ascético em sua terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, indicando que tal ideal que promove o niilismo, ao estabelecer valor desde a postulação de um mundo suprassensível em contraposição ao mundo aparente e real, impondo à vida um fundamento alheio, um fundamento que não existe, é um ideal que representa uma “vontade de nada”, como afirma Brusotti em seu artigo *Ressentimento e Vontade de Nada*.

Nesse sentido, o que o ascético não suporta é a natureza da vida de nada ser, e para consolar-se de tal natureza acaba, arrogantemente, postulando de qualquer maneira algo que lhe confira sentido à vida. Como afirma Nietzsche em *Genealogia da Moral*: “... no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (NIETZSCHE, 2009, p. 80). Portanto, para o homem ascético, niilista, é preferível querer um mundo fictício e mentiroso que lhe confira alguma segurança do que afirmar a própria natureza de nada ser substancialmente. Mas o que deve ganhar destaque aqui é justamente essa capacidade de criação de realidade que o ideal ascético fornece. Ao fazer surgir um sentido, o ideal ascético promove a vontade de ainda se sentir vivo, promove a conservação daquele que não aceita a vida como luta para constituir-se, apresentando aqueles que têm o ideal ascético como fundamento um sentido para viver. Aqui, o querer ascético ainda promove ânimo, pois querer o nada ainda se revela como um querer. Como nos mostra Müller-Lauter, para se firmar nesse mundo ideal, fictício, o

ideal ascético também teve que ser afetado por força, também teve que advir de uma vontade criadora:

Por um lado, vida se nega na práxis ascética. Pois esta é somente uma ponte para uma outra forma de existência, oposta à vida. Nesse contexto, precisa-se de força para “estancar as fontes de força”. Assim, aqui domina a aversão à vida. *Por outro lado*, porém, o ideal ascético representa um “artifício de conservação da vida”. Pois se a vida é apenas ponte, então é preciso que se edifique e se fixe nela. O sacerdote ascético, através da potência de seu desejo “de ser outro, de estar em outro lugar”, fica aprisionado justamente nesta vida. Com isso, “esse negador pertence às enormes forças conservadoras e afirmadoras da vida” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 130).

Assim, a vontade negadora da vida, a vontade de nada, do fictício e mentiroso é, como afirma Brusotti, “um *faute de mieux*, por falta de uma vontade melhor” (BRUSOTTI, 2000, p. 6). O que implica que toda vida se baseia desde uma interpretação de sentido, desde uma maneira de atribuir valor presenteado pela própria vida como vontade de poder, a partir de um ponto ótico. Como salienta Gianni Vattimo, “toda forma de vida precisa de uma verdade, de um sistema de condições de conservação e desenvolvimento projetado em uma interpretação do mundo” (VATTIMO, 2010, p. 244).

Desta maneira, tomando o ideal ascético como exemplo de uma manifestação propriamente niilista, o niilismo aqui surge como sendo também advindo do que vida é como vontade para poder, impulso intensamente criador na medida em que manifesta a inauguração de novas realidades calcadas em fins e fundamentos últimos, o que atribui sentido à vida. No entanto, como visto, tal sentido é atribuído desde a crença em uma realidade alheia

ao que vida é propriamente como vontade de poder. A manifestação de fenômenos como metafísica, religião, ciência e etc., representa a manifestação da vontade de poder que nega a si mesmo para a sua conservação. Para Nietzsche, a vontade de poder por excelência encontra sua aparição na arte, pois esta tem seu vigor ao afirmar a vida assim como ela é, como vontade para poder.

2. Vontade de Poder como Arte: A Vontade de Poder por Excelência

Como visto, para Nietzsche vida é vontade de poder em seu eterno retorno, é dinâmica de aparição que se mostra desde diferentes perspectivas, na criação de realidades que visam o seu próprio incremento, a sua auto-superação. Neste sentido, vontade de poder é aquilo que possibilita o aparecer da realidade, da vida, mesmo que tal mostração manifeste uma negação da própria vida. Diferentemente do niilismo, que manifesta justamente esse impulso criador advindo da vontade de poder que se volta contra ela mesma para a sua conservação, Nietzsche aponta para a arte o caráter de supremacia da vontade de poder. Mas, em que medida Nietzsche atribui esse caráter para a arte?

Para Nietzsche, seria através da arte que o homem poderia dar-se conta do que vida é em seu ser próprio, do que vida é como dinâmica de mostração de perspectivas que não cessam de aparecer, de vida como vontade de poder em eterna retomada, não tendo fundamento último substancial nem um sentido ou finalidade, mas tendo como único empenho o aparecer gratuito para incrementar-se em novas aparições. Arte, aqui, seria aquilo que mostraria ao homem a vida em sua transparência. Assim nos explica Cordeiro: “Ser transparente tem o sentido, portanto, de deixar vida aparecer, torna-se visível através de si como sendo perspectiva, como o que não cessa de aparecer e que

tem sempre de retornar como aparência” (CORDEIRO, 2010, p. 105-206). Desta forma, é pela manifestação da arte que se mostra aquilo que a vida tem como encoberto, como silenciado.

O caráter de vida como aquilo que não tem fundamento algum, como abissal, sem fundo, é pela arte manifestado, mostrado. Ao se deparar com o fenômeno artístico, o homem pode perceber a vida como aquilo que se mostra gratuitamente na criação de novas realidades, de novas aparições de ser. É pelo artista que vida se mostra como aquilo que originariamente ela é, ou seja, como um jogo que ganha forma com aquilo que fundamenta e possibilita as várias formas distintas de aparecer. Ganhar forma é ganhar manifestação de ser, é ser a mostra da perspectiva que se presenteou. E como dito, tal perspectiva, tal valor, só é por aquilo que está velado em toda mostra, por aquilo que é vontade para poder ser tal manifestação.

Para Nietzsche, o ver do filósofo como artista é o ver do que fundamenta, é o ver daquilo que está por trás de toda aparição, é o ver que vê aquilo que está oculto, velado e silenciado em todo aparecer. Ao se fazer com a coisa manifestada, o artista aparece como aquele que possibilita o dar-se conta de que tal coisa é apenas um ponto ótico, uma perspectiva presenteada pela vida na intenção de tão somente aparecer, se mostrar, brotar... É nesse sentido que arte é o que possibilita a transparência da vida em se mostrar em sua dinâmica mais própria, em sua essência mais íntima como nada, como o que não corresponde a nada que subjaz, como o que é somente vontade para poder.

É no acontecer do artista que se percebe um arquétipo do que vida é originalmente. É na arte que se dá criação, produção de criações. A vida, como a grande possibilitadora de criações da realidade, encontra na arte a manifestação mais própria de si. A vida, como esta que

incessantemente insiste em criar e recriar a si mesma, incrementa-se, ganha força, justamente nesse movimento de criações diferenciadas do mesmo. O artista, como aquele que está aberto para o abandono do já constituído na escuta do que é inaugural, exemplifica o comportamento criador da vida, que se cria e se recria na medida em que acontece, na medida em que se mostra perspectivisticamente. O artista é aquele que abandona o já criado para voltar-se para um novo processo criador, para uma nova inauguração de modos de ver, para uma nova possibilidade de manifestação da realidade. Desta maneira Nietzsche aponta para a vontade de poder como arte a suprema vontade de poder, pois é aquela que possibilita ao homem perceber o próprio caráter de tudo o que existe como vontade, como possibilidade de mostração. No fragmento 796 de *A Vontade de Poder*, Nietzsche pronuncia: “O mundo como obra de arte que dá a luz a si mesma - -” (NIETZSCHE, 2008, p. 397). Mundo se constitui por um poder de força criadora, por um poder que é artístico. Vida “é” desde uma força criadora, força que se desperdiça no impulso de pura e simplesmente brotar, aparecer, se mostrar. Mundo diz respeito à criação gratuita de realidades, de modos de ver, de vontades para ser que se manifestam desde a mesma força criadora insistente em desperdiçar-se no seu tomar-se aparência. E é nesse desperdício que vida ganha sua interpretação mais vigorosa, pois não visa nada além de seu próprio movimento, não visa nada além de si mesma e de sua gratuidade, se afirmando em júbilo de si, em ânsia e prazer de si, e em nada mais que isso.

Assim, a vontade de poder como arte é a vontade de poder que representa a afirmação da vida, o próprio ânimo. É pela arte que se percebe o movimento da vontade que se contrapõe a todo impulso de negação da vida, a todo impulso que obriga à vida a um caráter de dever ser. A vontade de poder como arte é a vontade de poder que se

manifesta como o oposto ao niilismo. Na segunda parte do fragmento 853 de *A Vontade de Poder*, Nietzsche apresenta “a arte como a única força contrária superior, em oposição a toda vontade de negação da vida; anticristã, antibudista e antiniilista *par excellence*” (NIETZSCHE, 2008, p. 427). A arte se contrapõe ao niilismo por, desde o já afirmado, representar o caráter próprio de criação da vida, por afirmar a vida como abandono do já constituído para a inauguração de uma nova realidade. O niilismo como impulso negador da vida, ao impor a esta uma natureza de ser substancial, imutável e permanente, se depara com a arte que o coloca como uma das maneiras pela qual vida aparece.

O acontecer do niilismo se confronta com a arte que o aponta como uma das obras artísticas da vida como vontade de poder. Desta maneira, o niilismo europeu é superado pelo reconhecimento e a afirmação da vida como um nada que, artisticamente, cria valores para tão somente brotar, irromper. O niilismo associado à arte é uma nova forma de niilismo, não sendo mais um negador da vida na criação de valores e sentidos alheios a esta que desembocam em um *pathos* do em- vão, em descrença naquilo que em um momento forneceu crença na vida; mas, tal forma de niilismo associado à arte é aquele que reconhece a vida como um nada, afirmando esse nada como aquilo que possibilita a criação de novos valores que não serão vistos como o último sentido da realidade, mas como modos de aparição possibilitados pelo caráter artístico e criador da vida como vontade de poder.

Ainda no fragmento 853, agora na quarta parte, Nietzsche ainda mostra a relação de arte e verdade, declarando “que a arte tem *mais valor* que a verdade” (NIETZSCHE, 2008, p. 427). É preciso ressaltar aqui que a verdade da qual Nietzsche está falando diz respeito à verdade metafísica, substancial, que procura determinar o ser das coisas, o substrato último da realidade. Ter *mais valor*

significa ter mais capacidade de engendrar pontos de vista a partir do que a vida presenteia. Como afirma Heidegger em sua obra *Caminhos de Floresta*, no texto *A Palavra de Nietzsche “Deus morreu”*, o valor, como esse ponto de visão presenteado pela vida “... é posto sempre por e para um ver” (HEIDEGGER, 2002, p. 263). Então, valor é uma perspectiva doada pela própria vida.

Sendo vida vontade de poder que anseia incessantemente para criar e doar tais modos de ver diferenciadamente, atentamos para a verdade metafísica o caráter de ser uma dessas manifestações da vida como vontade. Nesse sentido, é o poder artístico da vida que possibilita a criação de crença em uma verdade metafísica. Não é o homem que desde suas postulações antropomórficas concebe um caráter de verdade à vida; Antes é a própria vida que se mostra e se permite ver desde tal valor. O que permite ao homem a ação de conferir valor não retira vigor do próprio homem, mas desde o que a vida é em sua natureza mais própria: desde o que a vida é como vontade de poder em seu eterno retorno impulsivo para a criação de uma nova realidade, para, em seu caráter artístico, inaugurar verdades.

É só através da arte que o homem encontra representação daquilo que é vida em sua natureza própria. Através da arte o homem pode perceber a vida em sua originalidade, em sua incessante vontade para poder vir a ser, exaltando a vida em sua exposição gratuita e sem sentido, sem fim ou fundamento, abraçando a vida em seu ser devir, que nada assegura como um lastro último pré-constituído, que almeja tão somente brotar, aparecer, recriar realidades. É através da arte que o homem pode, então, perceber aquilo que está por trás de tudo o que aparece.

Conclusão

Desde o que foi exposto, podemos aqui apontar para um dos maiores problemas da filosofia de Nietzsche, em seu olhar diante do que aparece como possibilidade de futuro da humanidade: o niilismo europeu. Ao falar de niilismo, Nietzsche o faz afirmando que este representa a lógica de toda história do homem ocidental a partir da tradição do platonismo, da metafísica, atestando que o advento de tal movimento só poderá ser sentido nos séculos XX e XXI. Para Nietzsche, nossa contemporaneidade é marcada por tal advento, que representa a queda dos supremos valores, a descrença nisso que o ser humano tem como vida, justamente por ser pelo niilismo que o homem engendra valores e expectativas à vida, mas de maneira imprópria.

O caminho traçado pela humanidade pode ser descrito, a partir daqui, como o que aponta para um cansaço, um desgosto com a vida. Nietzsche nos apresenta a arte como força contrária a esse niilismo. É pela arte que o homem pode reconhecer a natureza própria da vida de não ser nada que possa cabalmente definida, nada que possa ganhar imposição de uma interpretação de realidade imutável. A vida, por ela mesma, insiste em retornar como vontade, como impulso para se constituir desde novas aparições. É pela arte que o homem abraça a condição de participar dessa dinâmica, que parte do abissal, que parte do não-fundamento. Tal dinâmica que anseia por manifestações gratuitas, manifestações que se inspiram apenas para manifestar. Abraçar a natureza própria da realidade de ser vontade, é afirmar que o próprio niilismo representa mais uma de suas maneiras de aparição, que pode ser superada pela afirmação da gratuidade de novas aparições.

Referências

BRUSOTTI, Marco. **Ressentimento e Vontade de Nada**. Tradução de Ernani Chaves. In: Cadernos Nietzsche 8, p. 3-34, 2000.

CORDEIRO, Robson C. **Nietzsche e a Vontade de Poder como Arte: Uma leitura a partir de Heidegger**. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2010.

HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”, in: **Caminhos de Floresta**. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia**. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009..

NIETZSCHE, Friedrich. **A Vontade de Poder**. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **Assim Falou Zaratustra**. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Genealogia da moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche – Ensaios 1961-200**. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

O problema da superação da metafísica na crítica fenomenológica de Heidegger

Luismar Cardoso de Queiroz¹

O período que compreende os anos iniciais da atividade filosófica de Heidegger não deve ser encarado como um estágio esquecido no caminho do seu pensamento. As diferenças que demarcam o pensamento heideggeriano – pensamento que se estende por mais de meio século – são apenas nuances de um mesmo elemento que não perde em nada a sua força de determinação. Para demonstrar o modo como aquilo que emerge nos anos iniciais se manteve decisivo durante o percurso de sua filosofia, Heidegger, ao caracterizar a trajetória de sua obra, cita um verso de Hölderlin, que diz: “Pois, assim como iniciastes, permanecerás” (HEIDEGGER *apud* STEIN, 2001, p. 300).

Como sabemos, o princípio elementar em função do qual se move a filosofia de Heidegger desde o seu início é o problema do ser. Em toda extensão de sua obra é impossível delimitarmos um momento de pensamento que não esteja sob a força de atração desta questão. O fervor com que Heidegger atacou o academicismo filosófico de sua época é uma consequência direta da intensidade com que buscou recolocar uma questão que, segundo ele, fora esquecida pela tradição filosófica ocidental e que, no início do século XX, a questão já alcançara o nível máximo de sua demissão. Heidegger afirma nas primeiras linhas de “Ser e Tempo” que, mesmo em meio a uma época onde “se

¹ Doutorando pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFPB-UFPE-UFRN.

arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’” (HEIDEGGER, 2005, p. 27), o fato é que a questão que deu fôlego primordial à filosofia no Ocidente caiu no esquecimento. A tentativa de recolocar de modo próprio esta questão não significa meramente repetir o projeto da metafísica tradicional, que inevitavelmente se concretizou como um modo de encobrimento de seu elemento originário. Nisto incorreu também a cultura filosófica de sua época que, na tentativa de superar a metafísica tradicional, se enveredou no mesmo desvio essencial.

Heidegger, portanto, como toda grande personalidade na história da filosofia, suscita alternativas que intencionam apresentar um ponto de convergência para a discussão de problemas aparentemente solucionados, mas que conservam a profundidade de complicações tão urgentes que podem decidir o futuro da filosofia. O elemento que virá à tona no pensamento de Heidegger, e que permanecerá pensado durante a trajetória de sua filosofia, já desde o seu princípio esboça uma reaquisição da tradição filosófica. Este elemento assume uma série de designações, tais como “vida fática”, “eu histórico”, “coisa primordial”, “experiência fática da vida”, “facticidade”, “*Dasein*”; entretanto, todos buscam ressaltar o solo originário a partir do qual se torna possível uma recapitulação da questão do ser, bem como uma plausível superação da metafísica.

Em todas as fases do pensamento ontológico de Heidegger é possível constatarmos tentativas de acesso à originária dimensão do sentido do ser. Isto torna evidentemente possível um intercâmbio de noções fenomenológicas entre o pensamento do jovem Heidegger e os momentos posteriores de sua filosofia. Evidentemente, este intercâmbio de noções é regulado pela consideração de que a diversidade de noções é causada pela alteração dos mecanismos conceituais que, sob a tentativa de uma interpretação do ser, estão sempre em processo de

remodelação. Esta diversidade de caminhos de pensamento explica-se pelo fato de a própria linguagem, em seus elementos constitutivos, se encontrar encharcada pela conceptualidade ontológica da tradição. Neste sentido, procurar pôr em explicitação a fugaz dimensão dos fenômenos originários é vivenciar o quebrantamento constante da linguagem.

Deste modo, o presente artigo visa apresentar o modo como a crítica filosófica de Heidegger traz à tona a possibilidade de uma superação da metafísica. Introduziremos uma noção provisória de superação da metafísica, como também indicaremos um direcionamento para a realização dessa superação. Faremos isto através de uma análise que coloca em intercâmbio noções fenomenológicas que se localizam tanto no pensamento do jovem Heidegger (período que compreende sua aproximação com a compreensão fática da vida cristã), como também no período que procede “Ser e Tempo”, período no qual Heidegger põe em tematização o problema de uma superação da metafísica e a história do ser.

Primeiro, procuraremos demonstrar de que modo o caráter paradigmático da racionalidade justifica a necessidade de superação da metafísica. Nesse sentido, veremos o modo como, sob a efusão das noções constitutivas da hermenêutica da facticidade, a realização de uma economia onto-teológica no pensamento do jovem Heidegger possibilita uma alternativa para escapar do solipsismo da racionalidade metafísica. Em segundo lugar, analisaremos o modo como a crítica heideggeriana empreende uma superação da metafísica. Assim encontraremos não uma crítica que se volta contra a metafísica, mas um pensamento que coloca em exposição o solo primordial da metafísica. Em terceiro, veremos o modo como a compreensão da diferença ontológica, já evocada nos anos iniciais da filosofia de Heidegger sob a noção de experiência fática da vida, tonifica o pensamento

que supera a racionalidade metafísica. Por último, demonstraremos a necessidade de uma reexposição do caráter problemático do ser, possibilitando uma tematização da situação ontológico-existencial que, pensada nos termos da experiência fática da vida, confirma a crítica fenomenológica como um “pôr-se a caminho” na direção de uma superação da metafísica.

1. A problemática da superação da metafísica

A tentativa de superação da metafísica, efetuada durante o século XVIII pelos positivistas, não representa simplesmente a tentativa de transpor uma doutrina filosófica, mas superar aquela modalidade de pensamento que abarcava a compreensão da realidade na tradição filosófica. O que se almejava suplantar era a própria racionalidade metafísica que, embrenhada profundamente nas produções culturais do Ocidente, encontrava-se em descompasso com o programa proposto pela *nova ciência*.

O período de transição do século XIX para o século XX é marcado por um mal-estar cultural que inevitavelmente seria somatizado pela eclosão das duas Grandes Guerras Mundiais. O modelo de racionalidade pautado nos ideais iluministas acabara de adquirir um amargor insuportável para os espíritos céticos daqueles que haveriam de definir a orientação cultural do pensamento contemporâneo. A respeito desta turbulência espiritual, Gadamer demonstra a inquietação que, naqueles dias, colocou em suspense o modelo de racionalidade iluminista, dizendo:

[...] não há como se espantar com o fato de os espíritos líderes desse tempo terem se perguntado: o que havia de falso nessa crença na ciência, nessa crença na humanização e no policiamento do mundo, falso no suposto desenvolvimento da

sociedade para o progresso e para a liberdade? (GADAMER, 2012, p. 238).

A própria racionalidade havia tomado consciência de seu caráter paradigmático, bem como de suas limitações – o que implicava necessariamente na urgência de sua superação. A “*belle époque*”, iluminada pelo esplendor da mentalidade científico-racional, se dismantelara completamente junto com amarras espirituais que a sustentavam. Entretanto, como poderia a razão encontrar os caminhos da superação de si mesma? Não seria isto um inevitável contrassenso, uma autotraição? Não incorreria o pensamento racional naquele mesmo equívoco que acusa Hegel ter cometido a filosofia transcendental, ou seja, “não querer entrar n’água antes de ter aprendido a nadar” (HEGEL, 1995, p. 109)? Como é possível a razão superar-se sem se reiterar na superação? Como se colocar em busca de um fundamento para além da racionalidade científica se a própria dinâmica transcendente do “para além” é imanente à atividade racional?

Nas primeiras décadas do século XX, perante a agonia apocalíptica que afligia a Europa, a atividade filosófica passara a assumir uma tonalidade milenarista. Urgia a necessidade de se encontrar uma alternativa redentora que fosse capaz de desbancar de uma vez por todas o império da racionalidade metafísica. Em contrapartida, a comunidade filosófica alemã, através do movimento neokantiano, havia elegido a filosofia de Kant como modelo de orientação na busca de um fundamento capaz de sustentar a validade do conhecimento científico. Este fundamento, a despeito do qual as escolas de Marburgo e Baden haveriam de travar uma intensa discussão, significava muito mais do que um fundamento epistemológico, representava no fundo, em tempos como aqueles, um porto seguro em meio à instabilidade espiritual vivenciada pela cultura européia. A dimensão aberta pelo

idealismo transcendental apresentava-se como uma fonte rica e adequada para as diversas apropriações neokantianas que intencionavam a obtenção de uma efetiva virada no processo do conhecimento. Ora, o que representava esta virada se não o vir à tona daquela certeza indubitável do sujeito cartesiano? Procurava-se, de fato, um eixo de sustentação para a realidade cognitiva. O que demonstrava claramente o quanto a atividade filosófica permanecia, apesar dos inúmeros esforços, retida à esfera paradigmática da racionalidade metafísica da qual desejava se libertar. A própria necessidade metodológica de um fundamento último, de um princípio puro e absoluto, confirmava o predomínio da racionalidade metafísica. Heidegger declara a ineficácia do projeto neokantiano ao afirmar que:

O neokantismo (*Nartorp*) inverteu o processo simplesmente da ‘objetivação’ (conhecimento da objetualidade) e alcançou assim a ‘subjetivação’ (a qual deve apresentar psicológica e filosoficamente o processo). Nisso a objetualidade apenas é transferida do objeto em sujeito, o conhecer enquanto conhecer permanece, porém, o mesmo fenômeno não esclarecido. (HEIDEGGER, 2010, p. 15).

Alcançar o conhecer enquanto conhecer, ou seja, esclarecer o conhecer em processo, representa a via de fuga para o dilema apresentado por Hegel, dilema esse que expressa o predomínio absoluto da esfera da racionalidade. O projeto neokantiano, bem como toda a crítica à metafísica que se desenvolve a partir do século XIX, falha ao não ter em conta o que afirma Heidegger em “Ser e Tempo”, dizendo:

Toda ideia de “sujeito” – a menos que tenha sido depurada por uma prévia determinação ontológica fundamental – continua pondo ontologicamente na

partida o *subjectum* (ὑποχείμενον), por mais enfática que seja a oposição ôntica à “substancialização da alma” ou à “coisificação da consciência”. (HEIDEGGER, 2012, p. 151).

A colocação de um *subjectum* no ponto de partida, ou seja, a colocação de algo subjacente, de algo que está na base, e, portanto, como estância de sustentação, já implica num deslocamento do pensamento para fora daquela perspectiva da realização do conhecer em processo. A tendência de projetar um fundamento último para além ou para alguém da razão científica, já por si só reitera a forma de racionalidade que se quer superar. Do mesmo modo, o termo grego ὑποχείμενον, cujo sentido expressa “o que está à mão”, e, com isso, disponível ao uso, ressalta ainda mais o caráter pré-dominante da racionalidade metafísica. É submetendo a si que o paradigma da racionalidade metafísica estrutura toda compreensibilidade do real. Não é por menos, que a famosa máxima do idealismo hegeliano, publicada em sua “Filosofia do Direito”, onde se diz que “O que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional”, proponha com tanta veemência que o limite da realidade é delimitado pelo conceito. Para Heidegger, Hegel é o ponto de culminância de toda a experiência ontológica inaugurada pelos gregos e perpassada por toda a tradição metafísica. Deste modo, a máxima hegeliana representa muito mais do que uma tese periódica, ela sintetiza o caráter essencial da racionalidade ocidental, onde, em sintonia com esta, nada poderá existir se não for idêntica a si mesma.

Esta reclusão solipsista da razão ocidental perpetua o império de sua solidão absoluta. A própria alteridade, sob a insígnia da representação, é produto de seus processamentos endógenos. Descartes havia encontrado na indubitabilidade do *cogito* pensante um ponto de apoio seguro para resgatá-lo das incertezas da contingência sensível. Entretanto, não foi capaz de perceber que já

estava à mercê de um outro “gênio maligno”, um de natureza ainda mais sublime. Destarte, uma crítica à racionalidade metafísica deveria levar em consideração a “ingenuidade dos filósofos” (NIETZSCHE, 2010, p. 31) – como denuncia Nietzsche – perante a genialidade da razão paradigmática como condição fundamental da história da filosofia ocidental. É neste sentido que Heidegger irá assumi-la, considerando o pensamento que sempre de novo reitera um *subjectum* como condição inerente ao existir humano.

O projeto de superação da racionalidade metafísica, empreendido a partir do século XIX em diante, não foi capaz de realizar suas pretensões. Não porque não haja um caminho plausível para tal projeto, mas sim porque ao invés de se propor um determinado conteúdo quiditativo, deve-se antes analisar a própria postura do pensamento que impõe este conteúdo. Deste modo, é pela compreensão da racionalidade que se abre o caminho de acesso à dimensão do conhecer em sua realização. Tendo em vista essa meta, Heidegger, em seus primeiros anos, prescinde da própria ideia de fundamentação – contexto fundador – e propõe o desalentador não-lugar da *experiência fática da vida*, que posteriormente, em “Ser e Tempo”, se configuraria no vazio radical do *Dasein*. Só nesta dimensão, segundo Heidegger, seria possível uma autêntica inversão no processo do conhecimento. Pois, na experiência fática da vida é que se mantém em confronto aquilo do que a vida foge sob a forma da reclusão solipsista da razão absoluta – o império da razão é uma fuga da inquietante situação existencial humana.

Poder e dissimulação são marcas profundas da racionalidade ocidental. Ela domina para poder dissimular a inquietação de fundo da situação existencial humana. Heidegger declara na “Introdução à Fenomenologia da Religião” que a vida busca asseguramentos contra a inquietação do histórico. Ora, o que seriam estes

“asseguramentos”? São os contextos de fundamentação que se destilam da historicidade da vida a partir da dinâmica de pensamento que Heidegger caracteriza como *queda* na experiência fática da vida. Esta dinâmica perpassa toda a tradição metafísica, e isto fica ainda mais claro quando ressaltamos a necessidade intrínseca à reflexão metafísica de colocar para si mesma uma finalidade. Os asseguramentos são postos pela reflexão teórica-objetivante, uma postura de pensamento imanente à racionalidade ocidental. Nessa postura de pensamento os fenômenos são desarraigados da brutalidade de sua condição primordial. Sob o peso inquietante da vida, a racionalidade metafísica responde com um “ódio gnóstico” à concretude histórica, que se expressa eloqüentemente na elaboração das formas puras e imutáveis – verdades eternas.

Entretanto, Heidegger encontra esta medianidade fática da vida realizada na experiência religiosa do cristianismo primitivo. E é precisamente ali, na vida sob o abalo da fé, que ele capta os mecanismos conceituais capazes de elucidar a fugaz esfera da experiência fática da vida. Os primeiros anos de Heidegger, em Friburgo, são caracterizados por uma forte economia onto-teológica que consistia no influxo de categorias existenciais subjacentes à experiência religiosa do cristianismo e o originariamente filosófico. Sob a tese de que “o cristianismo primitivo vive (ou ensina) a temporalidade”, Heidegger destaca, a partir da existencialidade cristã, categorias pré-cognitivas que, resistentes à tendência de queda na facticidade, possibilitam um ponto de escape para reclusão solipsista da racionalidade metafísica. Através do influxo onto-teológico Heidegger possibilitou a abertura de um horizonte permeado por uma experiência de pensamento inteiramente nova, que, reconquistando o que outrora fora reconhecido sob o conveniente título de irracional, condiciona a realização de uma autêntica transcendência. Pois, o horizonte que se abre sob o influxo onto-teológico

é aquele que se encontra sob o ponto cego da racionalidade teórica-objetivante. Entretanto, é deste mesmo ponto que profusivamente emana toda atividade intelectual. A economia onto-teológica, ao manter o pensamento em constante tensão com o histórico, rompe o solipsismo da racionalidade ocidental, abrindo-a para uma autêntica heterogeneidade, ou seja, a experiência do absolutamente e absurdamente outro. Mesmo desdenhando dos métodos e proposições de Spengler², Heidegger afirma na “Introdução à Fenomenologia da Religião”, que este pressentiu, numa dimensão exclusivamente histórica, aquilo de que carece a filosofia. Spengler afirma:

Eis o que falta ao pensador ocidental e o que não deveria faltar justamente a ele: a compreensão da natureza histórica-relativa das suas conclusões, que não passam da expressão de um modo singular de ser, e somente dele. O pensador ocidental carece do conhecimento dos inevitáveis limites que restringem a validade de suas afirmações. Ignora que suas “verdades inabaláveis” e suas “percepções eternas” são verdadeiras só para ele e eternas unicamente do ponto de vista da sua visão de mundo. Não se recorda do dever de sair de sua esfera, para procurar outras verdades, criadas com a mesma certeza por homens de culturas diferentes; o que seria indispensável para que uma filosofia do futuro se pudesse completar. Precisamente isso significa compreender o linguajar das formas históricas e do mundo vivo. (SPENGLER, 1973, p. 41)

² Heidegger acredita que a filosofia da história proposta por Spengler esteve desprovida daquilo que lhe seria essencial, ou seja, o histórico em seu caráter originário. Isto foi apenas pressentido, mas não tematizado. Para Heidegger o projeto filosófico de Spengler é um *locus a non lucendo*, ou seja, algo cuja essência não corresponde ao que o nome sugere (Cf. ZIMMERNAM, 1990, p. 27).

2. A crítica heideggeriana e a superação da metafísica

A questão que aqui nos referimos é a questão do ser. A retomada desta questão primordial da filosofia, que fará Heidegger revitalizar a tradição, se dará sob uma espécie de paradigma inteiramente novo. De fato, a obliquidade da compreensão inaugurada pela fenomenologia ontológica do jovem Heidegger se apresenta de forma tão atípica que concebê-la sob a forma de um *novo paradigma* já nos coloca no interior da tradicional lógica que se quer suplantar. Modificar o centro gravitacional da metafísica não implica necessariamente em uma transformação substancial desta. De fato, o sistema permanecerá sempre o mesmo em meio às diversas reconfigurações, não importando quais mudanças ocorram em seu centro quiditativo. Com isso, o caráter inédito da filosofia heideggeriana não se define pelo acréscimo de um novo eixo temático no corpo historiográfico da literatura filosófica. Antes, caracteriza-se pela problematização das condições determinantes do sistema metafísico. Deste modo, não se trata exclusivamente de uma *novidade*, mas de uma *redescoberta*. Trata-se de repetir o que, desde os antigos gregos, se mantém inquietante e que durante toda história espiritual do Ocidente foi encoberto com respostas.

Neste redescobrir coloca-se em foco a plataforma originária do pensamento metafísico, donde se desarraiga os paradigmas da filosofia ocidental. Se voltar para esta plataforma é destacar o centro ex-cêntrico da metafísica³.

³ Este centro ex-cêntrico não nos absorve numa egocentricidade apropriante, ao invés disso, nos arremessa sempre para fora, de modo que, nesta ex-pulsão, simultaneamente, o ente se tematiza e encobre sua fonte originária. Este centro ex-cêntrico se dá no nosso ser-aí mais imediato e, a partir dele, se desgarra o pensar e dizer objetivantes, os quais operam uma “fixação do permanente”.

Ou seja, o fundamento sem fundo, que nunca pode dispor-se objetivamente como centro, antes, resistindo a toda contemplação, desvia de si os olhares teóricos condensando-os em objetividades metafísicas. Ora, estas objetividades metafísicas constituem o desvelamento fundante do conhecimento objetivo, cuja orientação da objetivação do que se tematiza dirige-se para o ente e não para o ser. Neste movimento de objetivação o pensar se fecha para o que se desvela originariamente. Entretanto, este desvio do pensamento tem sua ocorrência e resultado último enraizados no solo originário da metafísica que, segundo Heidegger, é a verdade do ser. Neste sentido, mesmo o modo de ser encobridor ainda permanece ligado ao elemento originário da metafísica. Destaquemos aqui uma passagem da conferência de 1949, intitulada como “Introdução a ‘O que é Metafísica’”, onde Heidegger demonstra com clareza esta ligação:

Pelo fato de a metafísica interrogar o ente enquanto ente, ela permanece junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser. Como a raiz da árvore, ela [a metafísica] envia todas as seivas e forças para o tronco e os ramos. A raiz se espalha pelo solo para que a árvore, dele [o solo] surgida, possa crescer e abandoná-lo. A árvore da filosofia surge do solo onde se ocultam as raízes da metafísica. O solo e o chão são, sem dúvida alguma, o elemento, no qual a raiz da árvore se essencializa. O crescimento da árvore, porém, jamais será capaz de assimilar em si o chão de suas raízes de tal forma que desapareça como algo arbóreo na árvore. Pelo contrário, as raízes se perdem no solo até as últimas radículas. O chão é chão para a raiz; dentro dele, ela se esquece em favor da árvore. Também a raiz ainda pertence à árvore, mesmo que a seu modo se entregue ao elemento do solo. Ela [a metafísica] dissipa seu elemento e a si mesma pela árvore. Como raiz, ela não se volta para o solo; ao menos não de modo tal

como se fosse sua essência desenvolver-se apenas para si mesma neste elemento. Provavelmente, também o solo não é tal elemento sem que o perpassasse a raiz. (HEIDEGGER, 2008, p. 378).

A árvore da filosofia só pode crescer no abandono do solo da verdade desencobridora do ser. Entretanto, mesmo em seu abandono permanece necessariamente nutrida e arraigada no solo originário do ser. É no elemento originário do solo do ser que a história do pensamento Ocidental, enquanto esquecimento do ser, se essencializa. A própria metafísica, enquanto raiz da árvore, ao se espalhar pelo solo esquece a si mesma em sua profundidade, um esquecimento que favorece diretamente o desenvolvimento da árvore. Com isso, foi o esquecimento essencial da metafísica que nutriu continuamente o espírito ocidental. O que identificamos como cultura ocidental é fruto deste esquecimento. Por isso mesmo, é que a metafísica, em sua expansão, dissipa seu elemento e a si mesma em prol do crescimento da árvore. De fato, o abandono do solo é necessário para a “conservação e consistência da vida humana” (HEIDEGGER, 2008, p. 82).

Por isso mesmo, a crítica heideggeriana não compreende a si mesma como uma novidade, mas como uma rememoração do princípio primordial, perante o qual toda novidade já se encontra de antemão superada. A crítica se volta para o in-significado (ou seja, aquilo que antecede originariamente a significância do mundo), buscando explicitar o que se mantém in-diferente em meio à multiformidade do real. Entretanto, com que dignidade a filosofia de Heidegger evoca para si a capacidade de trazer à tona o que a si mesmo se desfoca em toda manifestação ôntica? Como pode Heidegger garantir que a sua crítica à tradição também não esteja secretamente sujeita àquele “destinamento essencial da metafísica” que se caracteriza pela omissão de seu solo originário?

Toda a tradição metafísica, em sua saga pelo ser, comportou-se apenas com o ente. Sua incapacidade não consiste numa demissão temática da questão. Pois, “a metafísica expressa o ser constantemente e nas mais diversas modulações” (HEIDEGGER, 2008, p. 382). O problema do ser sempre inspirou, a partir de uma profundidade originária, o pensamento representacional da metafísica. Entretanto, a incapacidade da metafísica consiste em seu modo de interpretação e, portanto, o problema da filosofia torna-se um problema de método. A reformulação do método resulta diretamente de uma reconsideração da diferença ontológica entre ser e ente. Ao buscar enunciar o ser a metafísica sempre tinha em vista o ente na totalidade. E deste modo, ao desvelar o ente, o ser mesmo que ilumina e condiciona a manifestação do ente, era velado por um pensamento que sucumbe na resposta.

A crítica heideggeriana busca sujeitar o pensamento ao âmbito próprio da verdade do ser. A superação da metafísica não representa, para Heidegger, de modo algum, a extinção dela. Antes, com esta superação, o que se busca é a conservação de seu elemento fundamental, bem como a elevação do pensamento metafísico para o interior do âmbito desencobridor do ser. A metafísica não é abolida, antes é confirmada. Heidegger descreve bem a natureza desta superação, dizendo:

Um pensamento que pensa a verdade do ser não se contenta mais, em verdade, com a metafísica; mas um tal pensamento não pensa contra a metafísica. Para voltarmos à imagem anterior, ele não arranca a raiz da filosofia. Ele lhe cava o chão e lhe lavra o solo. A metafísica permanece a primeira instância da filosofia. Ela não alcança, porém, a primeira instância do pensamento. No pensamento da verdade do ser, a metafísica é superada. (HEIDEGGER, 2008, p. 379).

Entretanto, como pode o pensamento mover-se na dimensão da verdade do ser sem que se cristalize numa especulação representacional velando de novo sua dimensão originária? Um caminho em direção à superação da metafísica só será devidamente encontrado se o pensamento – ao resistir à tendência essencial de representar o ente num movimento de objetivação – manter-se a si mesmo pensante, numa postura de docilidade para com o ser (uma “quietude fascinada”). Ou seja, numa “admiração acolhedora”, ou mesmo num “atentar em uma escuta obediente ao que aparece” (HEIDEGGER, 2008, p. 84). Isto é se esforçar por manter-se no dizer silencioso do “aí” – o aberto do ser. Este é o âmbito profundo do silêncio essencial a respeito do qual afirma Nietzsche, “ali tudo fala, mas nada é ouvido” (NIETZSCHE, 2014, p. 176), pois se ouve com a violência do “ouvir abstratamente” (HEIDEGGER, 1977, p. 19). Nesta abertura os “cacarejos” dos sons objetivantes cessam, tornando-se oportuno o “sentar-se em silêncio no ninho para chocar os ovos” (NIETZSCHE, 2014, p. 176).

E o que representa esta figura senão o pôr em curso e deixar vir a ser o que se apresenta? Gadamer irá reinterpretar este pensamento pensante que se põe na escuta do ser, e que possibilita a superação da metafísica, como o “verdadeiro ouvir” (GADAMER (A), p. 671) da experiência hermenêutica, que também é “verdadeiro método” (*Op. cit.* p. 673). Segundo ele, sob a tutela deste pensamento que se põe na escuta “nos entregamos por completo à força do pensar e não deixamos valer as idéias e opiniões que pareciam lógicas e naturais” (*Idem*). Este é a postura de pensamento que se deixa levar pelo acontecimento do próprio ser. Heidegger apresenta uma clara distinção entre a experiência especulativa hermenêutica do pensar pensante e o modo de pensar representacional, na seguinte descrição:

A experiência cotidiana das coisas em sentido amplo nem é objetivante nem é uma objetivação. Quando, por exemplo, sentados no jardim, alegremo-nos com as rosas em flor, não fazemos da rosa objeto e nem mesmo alguma coisa que se encontra contraposta, ou seja, algo tematicamente representado. Quando em um dizer silencioso, entrego-me ao vermelho brilhante da rosa e medito sobre o ser vermelho da rosa, esse ser-vermelho não é objeto nem é coisa nem é algo que se contrapõe como rosa em flor. A rosa está no jardim, balança para lá e para cá ao sabor do vento. Já o ser-vermelho da rosa não está no jardim e nem pode balançar ao sabor do vento. Todavia, penso e falo do ser-vermelho quando o nomeio. Assim, realiza-se um pensar e um dizer que, de modo algum produz objetivação. (HEIDEGGER, 2008, p. 83).

Na contramão do extravio do pensamento objetivante podemos perceber, a partir da citação acima, uma postura de pensamento que rompe com a lógica representacional da metafísica. Sob esta lógica tradicional o sentido do ser é interpretado segundo o modo de ser da presença constante. A lógica do pensamento objetivante perpassa a metafísica tradicional, porém, não apenas ela: a crítica moderna à metafísica também sucumbe perante esta lógica. O projeto anti-metafísico da filosofia moderna, que encontra na crítica positivista seu expoente máximo, ao preconizar a abolição da antiga metafísica e apresentar a ciência como único caminho capaz de conduzir o homem à experiência fundamental da verdade, não apenas é perpassado pela lógica representacional da metafísica, como também leva a cabo na orientação objetivante de seu pensamento técnico-cientificista o esquecimento do ser.

3. A diferença ontológica na experiência fática da vida

Vimos como o jovem Heidegger, em um período decisivo do desenvolvimento de seu pensamento, recorre à experiência religiosa do cristianismo originário com o intuito de subsidiar a tarefa de uma superação da metafísica. Neste sentido, tornou-se possível vislumbrar o próprio conceito e necessidade de uma superação da racionalidade metafísica. Depois disto, também indicamos que a própria retomada da questão ou do caráter problemático do ser já, de certo modo, antecipa este movimento de superação – isto pode ser ilustrado por uma declaração de Kant que diz: “Saber aquilo que se deve racionalmente indagar já por si prova exuberância de entendimento e sabedoria” (KANT, 2014, p. 70). Sendo assim, para efeito de conclusão, procuraremos agora demonstrar o modo como a experiência fática da vida, ao invés de ser uma resposta ociosa que parte do absurdo de uma pergunta impensada, constitui-se um caminho pelo qual se coloca de novo em marcha o pensar essencial da filosofia.

Se pensarmos a superação da racionalidade metafísica, que se efetua na experiência fática da vida, sob a luz da diferença ontológica, poderemos dispor de um acesso à dinâmica de superação do pensamento metafísico. Com isto, haveremos de ratificar, por meio de uma sintonização com resultados posteriores à hermenêutica da facticidade, o modo como a experiência fática da vida promove uma experiência de pensamento que atinge o elemento fundamental da metafísica. Veremos que, ao se considerar a noção de experiência fática da vida a partir de seu engajamento com a distinção ontológica, a problemática do ser é reassumida em toda a sua intensidade.

Em vista disso, procuraremos promover um esclarecimento provisório do sentido da formulação

“diferença ontológica”. Iremos apenas acentuar aquilo que, na evocação desta diferença, ressalta o caráter originário da experiência fática da vida. Em seguida, explicitaremos a própria noção de experiência fática, e o modo como tal experiência *pode* efetuar a superação da racionalidade metafísica.

O emprego da expressão “diferença ontológica” remonta ao início da década de 20, quando o jovem Heidegger ainda estava completamente absorto na elaboração de uma hermenêutica da facticidade. O fato da “diferença ontológica” ter sido engendrada no seio do pensamento hermenêutico, o qual refletia a auto-compreensão fática do ser-aí existente, é decisivo para ressaltarmos a força de superação da racionalidade metafísica na experiência fática da vida. Pois, se a reconsideração da diferença ontológica põe em quadro o desvio da racionalidade metafísica de seu elemento fundamental, a experiência fática da vida pode ser caracterizada como uma tentativa de retorno em meio à diferença ontológica. Por conseguinte, postulamos que na experiência fática da vida encontra-se radicada a possibilidade da diferença ontológica. É na esfera desta experiência que o poder distinguir, imanente à essência própria do ser-aí, encontra a força rítmica de sua estrutura dinâmica.

Retomemos aqui, de modo provisório, a compreensão heideggeriana da noção de diferença ontológica. A distinção entre ôntico e ontológico é o que delimita a essência desta noção de diferença. Com o termo “ôntico”, Heidegger demarca o caráter distintivo do ente perante o ser, que, por sua vez, tem seu estatuto caracterizado sob o título de “ontológico”. Esta distinção não é meramente proposicional. Ela visa, antes de tudo, explicitar uma condição fundamental do nosso ser-aí cotidiano. Conforme o testemunho de Gadamer, Heidegger havia declarado que “Essa distinção não é de modo algum

feita por nós” (HEIDEGGER *apud* GADAMER, 2007, p. 92). Na verdade, a diferença ontológica apresenta um caráter eminentemente fático, pois, como declara Gadamer, “nosso pensamento se encontra desde o princípio sobre o caminho da diferenciação do ente em seu ser” (*Idem*). Ou seja, nós nos encontramos sempre nesta diferença. A todo momento nos relacionamos com este ou aquele ente, “como se estivéssemos presos ao domínio do ente” (HEIDEGGER, 2008, p. 120). Entretanto, em nossa lida cotidiana com os entes que, espontaneamente, nos vêm ao encontro somos sub-repticiamente perpassados por uma vaga e mediana compreensão do ser. É no ente que o ser se desvela e por isto mesmo é que o ente espontaneamente se dá. Esta *dadidade* do ente (condição de ser aí dado) confirma o caráter fático da diferenciação do ente em seu ser. A tensão distintiva entre ente e ser, em meio a nossa lida cotidiana, é fática e antecede as designações proposicionais.

Na vivenciabilidade fática desta diferença – ao passo que algo se distancia no ocultamento de uma compreensão mediana (o ser) – um despontar tem lugar. Este caráter fático da diferença será posteriormente assumido por Heidegger como “abertura do ser”, ou mesmo, como “acontecimento apropriativo” (GADAMER, 2007, p. 93). Nesta tensão da diferenciação ontológica, onde está em jogo o ocultamento e desocultamento do ser, o “o mundo *munda*” (conforme a linguagem hermenêutica do jovem Heidegger). Com a recolocação da diferença ontológica nos deparamos com o próprio fundamento da essência do *Dasein*, ou seja, com o seu *ser* e *estar* na transcendência. É neste sentido que declara Heidegger:

Se, entretanto, por outro lado, o elemento distintivo do ser-aí reside no fato de se relacionar com ente compreendendo o ser, então o poder distinguir, no qual a diferença ontológica se torna fática, deve ter fincado a raiz de sua própria

possibilidade no fundamento da essência do ser-aí. A este da diferença ontológica designamos, já nos antecipando, transcendência do ser-aí. (HEIDEGGER, 2008, p. 146).

Tendo em vista, portanto, a disposição da diferença ontológica na dimensão da experiência fática, o que Heidegger denomina como ôntico visa designar a região de abertura do ente, seu “âmbito revelador não predicativo”. Com isso, a possibilidade de toda predicação válida em nosso ser cotidiano está enraizada nesta abertura pré-predicativa que Heidegger denomina de *verdade ôntica*. É nesta abertura ôntica que a verdade da enunciação (entendida como adequação e conformidade da coisa com o conhecimento), tão necessária para sustentação do edifício das ciências positivas, encontra sua possibilidade radical.

Entretanto, esta abertura ôntica é por sua vez iluminada e conduzida por uma compreensão do ser. Segundo Heidegger, “Desvelamento do ser é o que primeiramente possibilita a manifestação do ente. Esse desvelamento como verdade sobre o ser é chamado *verdade ontológica*” (HEIDEGGER, 2008, p. 143). Esta compreensão do ser não é produto de uma conceituação, por isso mesmo é pré-ontológica ou pré-conceptual. Toda e qualquer tentativa de conceituação do ser parte do próprio cerne da compreensão pré-ontológica. Isto se dá quando o ser, pré-ontologicamente compreendido, é tematizado e problematizado pela própria compreensão pré-ontológica. Tais tentativas de conceituação do ser engendram os “conceitos fundamentais” das ciências, pois acabam por delimitar um campo específico, “como área de objetivação por meio do conhecimento científico” (HEIDEGGER, 2008, p. 144).

Para Heidegger os níveis e modulações da verdade ontológica, que se estendem entre a compreensão pré-

ontológica e as tentativas de conceituação do ser, traem “a riqueza daquilo que, como verdade originária, fundamenta toda verdade ôntica” (HEIDEGGER, 2008, p. 145). Esta traição, que ao mesmo tempo é fuga do solo originário, é decisiva para constituição das ciências positivas. Sendo precisamente esse renitente desvio do elemento autenticamente ontológico a condição formadora do pensamento ocidental. É neste sentido que Spengler, ao identificar na civilização o último estágio de uma cultura, define tal estágio como “decrepitude espiritual” e “metrópole petrificada, petrificante”. Ora, é por intermédio da petrificação da verdade do ser que a civilização ocidental lançou a pedra angular do conhecimento científico. A petrificação da compreensão pré-ontológica do ser possibilita o comportamento para com o ente em sua abertura ôntica. O modo como o pensamento escoia da experiência ontológica fundamental para uma compreensão ôntica do ser demarca o desvio que será superado na experiência fática da vida. Este desvio ontológico, que no âmbito da experiência fática da vida é caracterizado como a *queda* na facticidade, é o que define o esquecimento do ser pela racionalidade metafísica. Tal desvio é caracterizado por Heidegger em “Ser e Tempo” quando este afirma que:

O ser dos entes não “é” em si mesmo um outro ente. O primeiro passo filosófico na compreensão do problema do ser consiste em “*mithón tina diegeisthai*”. “Não contar histórias” significa: não determinar a proveniência do ente como um ente, reconduzindo a um outro ente, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível. (HEIDEGGER, 2005, p. 32).

4. O problema do ser e o acesso à dimensão primordial

A tentativa de nos colocarmos no limiar do problema do ser (atividade que Heidegger caracteriza como elaborar a colocação da questão) é determinante para compreendermos a intensidade com que a experiência fática da vida responde à problemática ontológica. Para Heidegger, a tradição não apenas faltou com a resposta, mas, acima de tudo, foi incapaz de pensar a questão, ou mesmo, de sofrer sua inquietação. O caráter problemático do ser, que outrora deu fôlego ao despertar da atitude questionante dos antigos pensadores gregos, foi emudecido pelos escombros da excessiva especulação teórica-objetivante da tradição filosófica. Sendo assim, a recolocação da questão, e re-estabelecimento da situação problemática face ao ente em seu ser, nos instala na esfera da escuta essencial, situação onde se faz antecipadamente presente aquilo que se questiona na questão – o ser. Estando, pois, assim situados – postados na esfera da escuta essencial – é que poderemos nos colocar sob o influxo da aflição gerada pela problematidade do ente em seu ser. A despeito deste nível de experiência do pensamento, fonte fecunda de todo autêntico filosofar, Nietzsche expressa através de seu Zarathustra o seguinte:

Ó solidão! Solidão, pátria minha! Quão terna e bem aventurada me fala a tua voz!

Nós não interrogamos um ao outro, não reclamamos um ao outro, passamos, um ao outro aberto, por portas abertas.

Pois contigo tudo é aberto e claro; e mesmo as horas correm aqui com pés mais leves. De fato, no escuro o tempo é mais pesado que na luz.

Aqui se abrem para mim as palavras e as arcas de palavras de todo ser: todo o ser quer vir a ser

palavra, todo vir-a-ser quer comigo aprender a falar.
(NIETZSCHE, 2014, p. 176)

Esta pátria caracteriza o solo da experiência ontológica primordial, donde se desarriga as tendências do comportamento teórico-destemporalizante. Sob o peso do desamparo que se impõe nesta esfera da escuta essencial, as palavras da erudição científica-objetivante – palavras que estropiam a visão originária dos fenômenos – são dissipadas. E na clarividência desta situação ontológico-existencial, onde a face problemática do ser se desvela, a luz da racionalidade paradigmática é obliterada e a fugaz temporalidade é sentida com pernas de chumbo. Apenas sob o influxo de uma experiência de tal nível é que o pensamento estará preparado para “pôr-se a caminho”, ou seja, estará preparado para caminhar nas “cercanias do ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 357).

Por isso, para compreendermos a experiência fática da vida como alternativa de acesso à questão fundamental da filosofia, é mister delinear-mos aquela situação de sintonia com a problemática ontológica, a partir da qual poderemos nos esquivar daquela conceptualidade dogmática da tradição que dispensou o caráter problemático do ser.

Em “Ser e Tempo”, o trabalho de uma elaboração da colocação da questão do ser nos remete imediatamente à necessidade de tornar transparente o ser daquele que questiona, ou seja, o *Dasein*⁴. No período que compreende os anos de Friburgo, o constructo *Dasein*, tal como o encontramos em “Ser e Tempo”, ainda não havia sido plenamente tematizado, o que não implica dizer que os seus

⁴ Sobre isto afirma Heidegger: “A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (pre-sença) no tocante a seu ser”. (HEIDEGGER, 2005, p. 33).

elementos constitutivos já não estivessem plenamente concebidos. É sob a dimensão da experiência fática da vida que a explicitação do *Dasein* será antecipada nos anos que compreendem o pensamento do jovem Heidegger. A experiência fática da vida nos fornece um protótipo daquela mesma “depuração ontológica da subjetividade” (cf. HEIDEGGER, 2005, p. 82) que o *Dasein* concretizará em “Ser e Tempo”. Por intermédio de uma tal depuração, que em si mesma consiste numa crítica fenomenológica à transcendentalidade, é que o questionamento do ser obtém sua orientação, ou seja, abre-se um horizonte de visualização prévia do *procurado* na questão do ser. A experiência da problematicidade do ser é tão originária quanto o elemento problemático. Deste modo, em consonância com o jovem Heidegger, um autêntico questionamento ontológico só pode ser possível quando provém de um inquietante situar-se na esfera da compreensibilidade fática da vida. O desvelar da face problemática do ser, e, a partir disto, a colocação de sua questão, por si só, já nos coloca na dimensão da experiência fática da vida. Pois, o despertar da questão fundamental já traz consigo a dimensão pré-compreensiva da resposta.

A experiência fática da vida é apresentada pelo jovem Heidegger como alternativa que responde a questão fundamental ignorada pela tradição filosófica, e, deste modo, apresenta-se como caminho para superação da racionalidade metafísica [A metafísica sempre tangenciou, mas não foi capaz de acessar a dimensão originária da filosofia]. O próprio delineamento da situação ontológico-existencial, onde o ser se desvela como problema, já implica numa superação. Compreender o problema do ser é estar situado sob o influxo da inquietação que o próprio ser gera a partir de seu caráter problemático.

Então, de que modo podemos elucidar a situação na qual o problema fundamental da filosofia se torna latente? Que situação é esta que aqui nos referimos?

Falamos, há pouco, de uma “situação ontológico-existencial” e, com isto, já pressupomos a ordem e a natureza desta situação. As designações, “ontológico” e “existencial”, são tautológicas no contexto do pensamento heideggeriano. Pois, para Heidegger o ontológico é o existencial, e o existencial é o ontológico. Entretanto, a nítida tautologia da fórmula “ontológico-existencial” visa resguardar as designações de seu comum emprego no contexto das teorias tradicionais. O ontológico-existencial delimita a situação a partir da qual brota o problema do ser. E, portanto, delimita a situação-limite que abarca a compreensão mediana do ser constitutiva do ser-aí existente – a pré-compreensão do ser é uma determinação essencial da existência. Esta situação ontológico-existencial, até onde sabemos, não é partilhada por nenhum outro ente, a não ser o ente que nós mesmos somos, ente que é atingido pelo problema do ser. Em “Ser e Tempo” podemos observar o modo como Heidegger faz uma alusão a esta situação:

Enquanto procura, o questionamento necessita de uma orientação prévia do procurado. Para isso, o sentido do ser já nos deve estar, de alguma maneira, disponível. Já se aludiu: nós nos movemos sempre numa compreensão do ser. É dela que brota a questão explícita do sentido do ser e a tendência para o seu conceito. Nós não sabemos o que diz “ser”. Mas já quando perguntamos o que é “ser” nós nos mantemos numa compreensão do é, sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse “é”. Nós nem sequer conhecemos o horizonte em que poderíamos apreender e fixar-lhe o sentido. Essa compreensão do ser vaga e mediana é um fato. (HEIDEGGER, 2005, p. 31).

Esta situação-limite, que segundo Heidegger, tem força de lançar luz sobre o ser-aí vivente (HEIDEGGER,

2008, p. 21), é uma situação antinômica. Nela o ser não se apresenta de modo inteiramente desconhecido, mas, em contrapartida, como algo completamente inapreensível. Esta situação radical na qual sempre nos movemos, em cada ocasião constitutiva de nosso ser-aí cotidiano, traz à tona a convocação de recolocarmos a pergunta pelo ser. Esta convocação não é uma temática de investigação artificialmente produzida pela curiosidade acadêmica. Ao invés disto, é um problema que emerge do nosso ser-aí mais profundo. Heidegger apresenta como epígrafe de “Ser e Tempo” o modo como a filosofia grega, na figura de Platão, vivencia a fundo esta situação ontológico-existencial. A epígrafe relata o estado de aporia de Platão perante o caráter problemático do ser. Nela encontramos o seguinte relato:

[...] pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia. (PLATÃO *apud* HEIDEGGER, 2005, p. 24).

O regresso operado pelo pensamento fenomenológico à situação ontológico-existencial visa uma introvisão na dimensão do viver fático do ser-aí existente, que o jovem Heidegger caracterizará como experiência fática da vida. Por meio deste posicionamento metodológico, o caráter fugaz e obscuro da compreensão fática se tornará explícito. Na experiência fática da vida se delimita o âmbito de auto-compreensão da facticidade, a única situação a partir da qual o mundo fenomênico se desvela em toda a sua originariedade. Esta situação ontológico-existencial constitutiva do ser-aí fático é uma linha tênue entre a morte e a vida do autêntico filosofar. Pois, é a partir desta dimensão fática e situação antinômica que eclodem as tendências de obscurecimento e

impedimento de explicitação da facticidade. A fenomenologia se depara com o desafio de compreender os fenômenos, sem desgarrá-los de sua dimensão originária. A vida fática deve ser elucidada sem que o pensamento se condense em objetividades – uma compreensão que não deixa rastros. Este é aquele posicionamento metodológico que Nietzsche ratifica na figura de Zarathustra, dizendo: “Quando chegou tua hora mais silenciosa e te arrastou para longe de ti mesmo, quando falou num malvado sussurro: ‘Fala e te despedaça!’” (NIETZSCHE, 2014, p. 175).

Referências

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. (A). **Verdade e Método II: complementos e índices**. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva**. Vol. 1. Trad. Marco Antônio Casanova. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Trad. bras. Enio Paulo Giachine, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner, Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Marcas do Caminho**. Trad. bras. Enio Paulo; Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Ser e Tempo**. Trad. bras. Fausto Castilho, Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Ser e Tempo – Parte I**. Trad. bras. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **A origem da obra de arte.** Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1977.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas: A ciência da Lógica Vol. 1.** Trad. Paulo Meneses ; José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. 8 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

SPENGLER, Oswald. **A decadência do Ocidente.** Trad. Herbert Caro. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana.** Ijuí: Unijuí, 2001.

ZIMMERMAN, Michael E. **Heidegger's confrontation with modernity: technology, politics and art.** Indiana: Indiana University Press, 1990.

O Sujeito, a Verdade e a Crítica ao Pensamento Moderno

Márcio José Silva Lima¹

Introdução

O pensamento moderno é profundamente marcado pela questão do “sujeito”, ou seja, o *cogito* cartesiano, responsável pela ação do pensar no homem. Este pensamento é inaugurado no século XVII por René Descartes, que em suas *Meditações Metafísicas* apresenta ao mundo a *res cogitans* que, em oposição à *res extensa*, determina a atividade do pensamento. Assim sendo, seguindo ainda a dualidade socrático-platônica (sensível-inteligível), o pensamento moderno põe o homem numa situação cujo limite é marcado pela relação bipolar entre uma coisa que pensa e uma coisa palpável, que se mensura, que se observa e que possui extensão.

Mais tarde Immanuel Kant vai, de certa forma, afirmar que em matéria de conhecimento, esse sujeito que pensa, que para ele, contudo, não é uma *res cogitans*, poderá realizar representações acerca da extensão, do objeto conhecido/cognoscível. Em outras palavras, esta consciência presente no homem e capaz de pensar o objeto poderá fazer/realizar representações do fenômeno – mesmo que fique de fora o conhecimento sobre o nùmeno, a coisa em si. Levando em consideração o raciocínio de Descartes e Kant acerca da ação humana, percebemos que para ambos o homem é possuidor de uma consciência capaz de representar o mundo externo. Essa consciência, portanto, permite ao homem a constituição do “eu”, pois

¹ Doutorando pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFPB-UFPE-UFRN.

enquanto sujeito, ele pode manipular o mundo externo e representar o fenômeno.

Por conseguinte, o sentido que orienta o pensamento moderno é o cartesiano. Nele a realidade é dividida em dois grandes polos: o âmbito do sujeito e o âmbito do objeto. O sujeito, por sua vez, é a substância ativa e nele o homem é identificado com o *cogito*, com a coisa pensante. Por sua vez, o homem enquanto ente que pensa, encontra-se marcado pela autonomia e pode ser capaz, responsável e senhor da sua ação. Daí então, este ente que pensa e que possui autonomia pode enfim representar. Neste sentido, “a representação é, na verdade, um voltar-se do “cogito” sobre si mesmo, que assim se retoma e então re-apresenta o objeto segundo o modo de ser do sujeito”. (FOGEL, 2009, p. 66).

O sujeito como medida de todas as coisas

Em plena Modernidade partiu de Martin Heidegger, filósofo do século XX, uma análise contundente e, ao mesmo tempo intrigante, acerca deste tema. No segundo volume de sua obra dedicada a *Nietzsche*, Heidegger disserta acerca da autonomia do sujeito moderno. Para tanto, inicia seu pensamento refletindo sobre a famosa sentença de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são, que elas são, das que não são que elas não são” (PROTÁGORAS apud HEIDEGGER, 2007, p.100). A sentença seria então uma comprovação do pensamento cartesiano na antiguidade? Estaria o sofista Protágoras assumindo uma posição do homem enquanto sujeito que age sobre todas as coisas? Vejamos as reflexões heideggerianas sobre o caso.

Para Heidegger, “cairíamos em um engano fatídico” ao tentar compreender a sentença de Protágoras aos moldes do pensamento cartesiano. Na Modernidade acreditamos que temos acesso ao ente simplesmente pelo

fato do “eu” – o *cogito* enquanto sujeito que pensa – poder representar o objeto. No entanto, este modo de compreensão ignora aquilo que se encontra na dimensão do *desvelamento* do ente. Porém, o ente, muitas vezes compreendido como objeto, está para o homem, enquanto *Dasein*, como aquilo que se desvela, aquilo que está no âmbito do aberto. Para que o homem consiga representar aquilo que está posto diante de si, é preciso, pois, um acontecimento mais originário, algo que pressupunha *desvelamento*.

É nesta perspectiva que o homem se torna a medida de todas as coisas, uma vez que é nesta dimensão do real que ele é tomado por aquilo que acredita representar. Neste caso, não é ele quem “mede” todas as coisas, no sentido de mensurar, quantificar e agir sobre elas como a ciência moderna faz. O que a sentença mostra é que o homem está na “medida” de todas as coisas, ou seja, pelo e através do desvelamento o homem é tocado por todas as coisas. A autonomia do sujeito aqui já é um evento secundário. Não há um sentido que seja juiz nem dos outros entes enquanto objeto, nem de seu ser enquanto consciência autônoma. “O modo como Protágoras define a relação do homem com o ente é apenas uma circunscrição acentuada do desvelamento do ente na totalidade à respectiva esfera da experiência do mundo”. (HEIDEGGER, 2007, p. 103).

Segundo o filósofo alemão, na sentença de Protágoras o “eu” é determinado por meio de seu pertencimento ao desvelamento do ente. É aquilo que se desvela, que aparece e se desencobre do ente que o sujeito, por assim dizer, pode conhecer. Há, portanto, o cunho essencial do vir à presença do ente diante do homem, que não subjaz a este vir à presença e, portanto, não é sujeito. A verdade (*aletheia*) possui o caráter de desvelamento, pois trata não de uma adequação do intelecto à coisa (*veritas est adaequatio intellectus et rei*), mas tão somente algo próprio e

constitutivo daquilo que é desvelado. A “medida” de que trata a sentença apresenta o sentido próprio de moderação, a saber, moderação do desvelamento, moderação daquilo que se desvela como ente para o homem.

Esta seria a maneira grega de se compreender o homem na sentença de Protágoras, não como um sujeito de quem todas as coisas dependem. Não como um sujeito capaz e responsável por “medir”, “moderar” todo o objeto, mas como um ente (*Dasein*) que lançado ao mundo, nele está, pelo desvelamento, na medida de todas as coisas. Vê-se por aí que a posição metafísica moderna se apresenta de forma diferente da posição metafísica dos gregos. Para estes, a concepção de um sujeito autônomo tal qual como conhecemos na Modernidade era inexistente. O guerreiro, por exemplo, que em batalha guerreava não lutava por autonomia própria, mas porque Ares o guiava. O mancebo, quando apaixonado, acreditava assim estar pelo efeito devastador de Eros. O próprio Sócrates afirmava possuir um *Daemon*, uma espécie de gênio pessoal que lhe orientava. Ou seja, sempre estavam à medida de algo exterior a eles. Este algo exterior, Heidegger chama o que se desvela, o ser.

A partir do pensamento cartesiano, o conceito de “sujeito” – antes *Hypokeimenon*, depois *Subiectum* – encontrase essencialmente ligado ao homem e, justamente nesta perspectiva, os demais entes se transformam em objetos desse homem/sujeito. Agora, diferentemente de outrora, o *Subiectum* não é mais o nome nem o conceito utilizado para definir os entes: animais, plantas, pedra. O *Subiectum* transformara-se em *Sujeito* e o sujeito concerne àquilo que é atribuição do homem enquanto fundamento de todo o representar. Aqui o *conhecer* adquire também uma nova compreensão, pois na perspectiva cartesiana, conhecer é aquilo que de forma indubitável é representado pelo sujeito. Para isso, torna-se importante a existência do método (*methodus*), “nome para o pro-cedimento assegurado e

conquistador que se abate sobre o ente, a fim de assegurá-lo como objeto para o sujeito”. (HEIDEGGER, 2007, p. 127).

Com o homem sendo essencialmente “sujeito”, capaz de representar os entes enquanto objeto e a “verdade” sendo compreendida enquanto uma certeza derivada da ação calculadora, este mesmo homem passa a ter uma relação de conquista e de assenhoração com o mundo circundante. Aqui a sentença de Protágoras possui um valor diferente daquele estabelecido pelo modo grego de pensar. No modo cartesiano é o homem quem atribui o padrão de medida. É ele quem determina “a partir de si e em direção a si mesmo” aquilo que pode ser considerado acerca do mundo enquanto objeto. Entretanto, Heidegger nos chama atenção para o fato de que o homem moderno não seja considerado como um mero “eu egoísta isolado”, mas um “sujeito” lançado a caminho do cálculo e da representação ilimitada do ente.

Portanto, com base no exposto, podemos demonstrar o modo como Heidegger distingue as representações metafísicas fundamentais no pensamento de Protágoras e de Descartes. Segundo ele:

1. Para Protágoras o homem é determinado em seu ser-próprio por meio da pertinência à esfera daquilo que é desvelado. Para Descartes o homem é determinado enquanto si próprio por meio da retomada do mundo no representar do homem.
2. Para Protágoras, a entidade do ente é – no sentido da metafísica grega – o apresentar-se no desvelado. Para Descartes, a entidade significa: representidade por meio do e para o sujeito.
3. Para Protágoras, a verdade significa desvelamento daquilo que se apresenta. Para Descartes, a certeza da representação que se apresenta e assegura.

4. Para Protágoras, o homem é a medida de todas as coisas no sentido da restrição comedida à esfera do desvelamento e aos limites do velado. Para Descartes, o homem é a medida de todas as coisas no sentido da presunção da supressão dos limites da representação em direção a certeza que se assegura de si. O padrão de medida submete tudo aquilo que pode valer como sendo ao cálculo da representação. (HEIDEGGER, 2007, p. 128).

A crítica ao *Eu-sujeito* como causa da ação

Anterior ao pensamento de Heidegger, na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche nos assevera que é sob a sedução da linguagem que entendemos – ou mal entendemos – que em todo atuar atua um atuante. Segundo ele, no entanto, não há um ator por trás do ato. Desse modo é somente sob a sedução da linguagem que podemos dizer, por exemplo, que o raio brilha, visto que o raio (o corisco) não é um sujeito que antecede o brilhar (o clarão). Não existe um substrato, um “ser” que atua e faz acontecer. (NIETZSCHE, 2009, p. 33). O agente pelo qual compreendemos na Modernidade, a saber, um sujeito que pratica a ação, é apenas uma “ficção” que acrescentamos à ação. A ação já é tudo! Nós modernos duplicamos a ação, pois a tratamos como causa e efeito.

E assim se comporta a nossa ciência. Acreditamos que no seu desenvolver-se há uma causa e um efeito, ou seja, um sujeito e um objeto que reage a tal ação. Mas, de fato não é isso que ocorre. De acordo com Nietzsche, o *eu-sujeito* que age, que pensa e que faz acontecer é somente uma construção gramatical criada pela linguagem. É aquilo que ele denomina como uma “crença da nossa razão”. Em *A Vontade de Poder*, o sujeito é apontado como uma invenção, “não é nada de dado, mas sim algo a mais

inventado, posto por trás”. (NIETZSCHE, 2008, § 481, p. 260).

O sujeito é então, o intérprete que nós modernos pomos por trás da interpretação. Esta ação se refere ao próprio pensar. Ao pensar acreditamos que exista um *eu* como causa desse pensar. Pensamos que o pensamento parte de uma autonomia da consciência que decide o que pensar, como pensar e quando pensar. Acostumamos-nos a proceder desse modo; todavia, para Nietzsche, “por mais que essa ficção possa agora ser costumeira e indispensável – *isso*, somente, não prova nada contra o seu caráter fictício: uma crença pode ser condição da vida e, *apesar disso*, ser *falsa*”. (NIETZSCHE, 2008, § 483, p. 260).

Contudo, é no parágrafo 484 da mesma obra que o filósofo trágico aguça sua crítica chegando ao cartesianismo, ou seja, ao modelo de pensamento cartesiano que entende que por trás de todo ato, inclusive o ato de pensar, haja um *eu*, um sujeito que seja a causa da ação². Assim, Nietzsche utiliza a palavra latina Cartesius para se referir a Descartes ao declarar que “pelo caminho de Cartesius *não* se chega a algo absolutamente certo, mas só a um fato de uma crença muito forte” (NIETZSCHE, 2008, § 484, p. 261). Por isso, ao pensar imaginamos que haja um pensante por trás – penso logo existo (*cogito ergo sum*) – postulamos a crença em uma substância *a priori*, em algo que subjaz ao pensar; entretanto, ao mesmo tempo, somos acolhidos por uma crença.

Como já foi dito anteriormente, esta crença, para Nietzsche, provém de uma ação formulada pelo nosso hábito gramatical. A constituição da nossa linguagem definida a partir da relação sujeito/predicado remete para todo fazer um agente causador. Foi esta maneira gramatical de pensar que levou o homem (enquanto o sujeito que age,

² Embora Descartes nunca houvesse utilizado, em suas Meditações, a palavra *sujeito*.

o *eu* consciente) a “agir” sobre a natureza (encarada, nas mãos do sujeito, como um objeto) e a interpretar-se como a medida de todas as coisas. Passamos a compreender o mundo a partir da lógica do sujeito e objeto, aquele que age e pratica a ação e aquilo que sofre a ação, que é resultado da ação e que pode ser algo observável, mensurável e manipulável. E assim se comporta o homem moderno, sobretudo naquilo que concerne à atividade científica.

Nessa perspectiva, Nietzsche vai dizer que o *sujeito* é a terminologia que nossa crença gramatical construiu para fundamentar uma unidade subjacente que determina o real. A partir dessa unidade subjacente acreditamos ser capazes de descrever a realidade e atribuir a ela valor de verdade. Achamos que estamos à frente de todas as coisas. Somos impelidos a imaginar que, como agente causador, podemos comandar a natureza, determiná-la e fazê-la se comportar conforme nossas ações.

“Sujeito”, “objeto”, “predicado” – essas separações foram *feitas* e agora recobrem, como esquemas, todos os fatos que aparecem. A falsa observação fundamental é a de que creio que sou *eu* quem faz algo, que sofre algo, quem “tem” algo, quem “tem” uma propriedade. (NIETZSCHE, 2008, § 549, p. 284).

Nietzsche ainda pergunta se a crença no conceito de sujeito e predicado não seria uma grande tolice? O sujeito como causa não seria um delírio? Para ele, não possuímos nenhuma experiência de uma causa. O que ocorre é que esse conceito *causa* nasce da convicção subjetiva de que nós somos a causa. Quando falamos, caminhamos, levantamos o braço... acreditamos que somos a causa. Entretanto, para Nietzsche, isso incorre em *erro*, em *mal entendido*, pois procuramos erroneamente um agente para a causa, para o fazer e para o acontecer.

“Causa” não acontece, em absoluto: no tocante a alguns casos, em que nos pareceu dada, a partir dos quais a representamos como *compreensão do acontecer*, está provado o auto-engano. Nosso “entendimento de um acontecer” consiste em que um sujeito inventado é responsabilizado pelo fato de que algo tenha acontecido e de como aconteceu. (NIETZSCHE, 2008, § 551, p. 285).

Em *Além do Bem e do Mal* Nietzsche ainda faz as seguintes indagações: “De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar em um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamento?” (NIETZSCHE, 2005, § 16, p. 21). Já no parágrafo seguinte, o filósofo alemão reafirma que isso é superstição. De acordo com ele, acreditar em um sujeito que controla seus próprios pensamentos é pura superstição, uma vez que o pensamento vem quando *ele* quer e não quando *eu* quero. Nesse caso, o sujeito *eu* não é a condição do predicado *penso*. (NIETZSCHE, 2005, § 17, p. 22).

O pensar e, conseqüentemente, o agir provém não de uma autonomia do sujeito, de um *eu* que pensa ou que pratica uma determinada ação. Para que se dê pensamento e ação é preciso que se dê primeiramente afecção, ou seja, um afeto (*pathos*) que leve o homem a obedecer. A obediência só se dá na escuta que é própria do afeto. Estar na escuta é estar disponível para a afecção, para o instante extraordinário em que a vida nos toca e nos faz sentir como agentes causadores. É só mediante a afecção que podemos produzir pensamentos, praticar a ação e até mesmo achar que somos o *eu-sujeito* responsável pela causa de tudo.

A questão da verdade

As noções modernas de *sujeito* e *objeto* levaram-nos a compreender a verdade como o que é próprio e constitutivo daquilo que se pode observar, mensurar e quantificar. A verdade se apresentou como o resultado de uma operação realizada por meio de um método capaz de descrever, de forma minuciosa, aquilo que se está verificando. Se antes a verdade consistia naquilo que era definido pelo pensamento metafísico, agora, já na Modernidade, o que prevalece é aquilo que concerne à atividade científica. As “verdades” passaram, por meio da análise científica, a serem comprovadas, legitimadas e validadas.

Houve então, uma inversão de critérios. O que antes era tarefa da metafísica, agora é campo das ciências. O que cabia à reflexão, à contemplação e à dedução definir, agora é objeto da análise metódica, da observação empírica e da descrição científica. E, para tanto, foi de fundamental importância, as noções modernas de sujeito e objeto. Um sujeito capaz de pensar e de agir de forma independente, autônomo, que se julgasse liberto de preconceitos, capaz de manipular o objeto e extrair dele todos os seus mistérios.

Mas seria a ciência moderna capaz de descrever a realidade e retirar dela sua verdade? Em que consiste a verdade? Seria a verdade o produto de uma metodologia? Não seria a verdade um valor que atribuímos às coisas? Concluímos que sim! O próprio Nietzsche no parágrafo 481 de *A Vontade de Poder* quando diz que “não há fatos, só interpretações”, oferece-nos subsídios para sustentar a hipótese de que aquilo que fundamenta a verdade na era moderna pode estar profundamente ligado ao contexto cultural de uma época. A verdade pode estar inserida no âmbito das atividades culturais e como tal receber critérios

de valores que determinam não apenas a verdade, mas também, a falsidade, o bem e o mal, o melhor e o pior.

Mas o que dizer das verdades apresentadas, explicadas e comprovadas pela ciência moderna como, por exemplo, a lei da gravidade ou o movimento dos astros? O que dizer daquilo que a ciência informa acerca do planeta terra, dos ecossistemas e da anatomia humana? Haveria uma verdade legítima naquilo que as ciências declaram? Para responder, novamente recorreremos àquilo que está ligado à cultura³. É o modo de pensar e de agir de uma época e de um povo quem define os critérios de verdades. Assim sendo, verdades que já foram apresentadas pela própria ciência já chegaram a ser reavaliadas, a exemplo da exclusão de Plutão da categoria de planeta do nosso sistema solar.

Mas haveria então, verdades absolutas? Falar de verdades absolutas é buscar explicações acerca daquilo que fundamenta o real. Esse é o papel da filosofia desde suas origens na Grécia Antiga, a busca pelo fundamento daquilo que rege o real. Todavia, para formular seus conceitos, os filósofos foram afetados também pela cultura de sua época. Assim, as verdades filosóficas foram elaboradas a partir de conceitos próprios, mas que, de alguma forma, foram influenciados pela cultura. A razão filosófica ao longo de toda história da filosofia buscou alcançar a verdade absoluta do real, mas pouco percebeu que todos os conceitos formulados sobre tal verdade tiveram como pano de fundo a influência cultural.

No Crátilo, Platão diz que verdadeiro é o discurso que diz as coisas como são. Já seu contraponto, a saber, o

³ Cultura é aqui compreendida como o conjunto de modos de vida, regras e comportamento adquiridos pelo homem a partir de sua convivência em sociedades. São os costumes, hábitos, linguagens e conhecimentos desenvolvidos por um determinado povo em um determinado lugar e em uma determinada época.

falso é aquele que diz as coisas como não são. A grande questão desta sentença está contida justamente no seu discurso. Dizer, por meio do discurso, o que as coisas são ou não são e daí extrair sua veracidade requer a formulação de juízos e os juízos, por sua vez, são determinados e construídos culturalmente. Nesse caso, o discurso sobre a verdade daquilo que é ou não é prefigura uma tomada de posição que desde já muito antes é estabelecida pela cultura.

Também Aristóteles, certa vez mencionou que quando negamos aquilo que é, e afirmamos aquilo que não é, incorremos no falso. Em contrapartida, ao afirmarmos aquilo que é, e negarmos aquilo que não é, estamos no âmbito da verdade. Entretanto, para negarmos ou afirmarmos algo, necessitamos de toda uma gama de experiências que só pode nos ser transmitida culturalmente. Isto quer dizer que a verdade ou a falsidade das coisas dependem do juízo que é formado sobre elas. Tal juízo, por sua vez, provém daquilo que absorvemos de forma cultural através da história.

Em outras palavras, queremos dizer que ao sermos lançados ao mundo, somos situados num ponto do tempo e do espaço e, com isso, de forma involuntária, absorvemos os costumes, os hábitos, o pensamento, a linguagem, o comportamento, as crenças e o raciocínio que nos levam a elaborar critérios de verdades. O sujeito que ao observar, mensurar e descrever o objeto delimita sua falsidade ou sua verdade, já se encontra contagiado por uma carga cultural que determina sua posição diante da verdade. E o que estaria por trás disso tudo? A abertura, a afecção!

Pela abertura o homem é afetado por criação. Em seguida, ele passa a criar modos de vida, costumes, hábitos, conhecimentos, linguagem. Também surgem novas interpretações, perspectivas e valores e são justamente estes valores que irão delimitar os critérios utilizados por um determinado grupo social para definir aquilo que é

compreendido como verdade. Neste sentido, falar de verdade, tal como a compreendemos na Modernidade, é falar de um juízo, pois esta verdade implica uma não-verdade e quando afirmamos uma ou outra, o que está por trás da nossa decisão é aquilo que nos foi passado pela cultura de um tempo, de um povo e de um lugar em que estamos inseridos. No fundo, não somos nós que decidimos acerca da verdade, seja a partir de nossa autonomia como sujeitos ou a partir de uma verdade absoluta que nos é revelada. Apenas somos influenciados pela nossa cultura e a partir dela interpretamos as coisas e a chamamos de falsas ou verdadeiras. O que já é um evento secundário.

Considerações finais

Ao que parece, a autonomia do sujeito ainda continua sendo uma temática não superada. Filósofos contemporâneos na linha de Nietzsche e Heidegger, como Foucault, Derrida e Deleuze permaneceram nessa crítica do sujeito – autônomo, dominador e calculador do real – e foram por vezes denominados pós-modernos. Por outro lado, a proposta de compreender o homem como sujeito dotado da capacidade de representar impulsionou a forma como muitos refletiram sobre a metafísica moderna. O bom de tudo isso talvez seja a não superação do pensamento filosófico, pois através do choque de ideias e da ação dialética do pensamento a filosofia permanece viva para o surgimento e criação de novas reflexões e, como diria o próprio Nietzsche, novas perspectivas.

No que se refere à *verdade*, concluímos que esta se encontra profundamente ligada à questão cultural. É a cultura de uma época e de um povo quem determina os critérios de verdades a serem seguidos como referencial. Foi assim na Antiguidade, na Idade Média e agora na Modernidade – ou Pós-modernidade. Acreditamos que é o

modo de pensar de uma época que influencia diretamente na forma como pensamos. É a partir daí, que elaboramos, por meio de perspectivas, aquilo que nos aparece como a verdade – mesmo que com o passar dos tempos, tal verdade caia em desuso.

Isso, no entanto, não se afasta daquilo que Heidegger nos apresentou como desvelamento. O desvelamento é aquilo que proporciona o desenvolvimento da cultura de onde, a partir dela, provém os valores de verdades. A única diferença é que aquilo que compreendemos por verdade, já é também um fenômeno secundário causado pelo desvelamento. Neste caso, há uma *verdade* (alétheia) por trás de nossa verdade. Há um desvelamento que nos leva culturalmente a formar os critérios de nossas verdades.

Referências

DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

FOGEL, Gilvan. **Que é filosofia?:** filosofia como exercício de finitude. Aparecida-SP: Ideias & letras. 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral**. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras/companhia de bolso, 2009.

_____. **Além do bem e do mal**. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras/companhia de bolso, 2005.

_____. **A vontade de poder**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

Considerações sobre o Conceito de Existência em S. A. Kierkegaard

Ramon Bolívar C. Germano¹

Introdução

Não seria fora de propósito, parafraseando o próprio Kierkegaard em sua dissertação², falar em um *conceito de existência constantemente referido a Kierkegaard*. Poderíamos até ir mais longe e dizer que se o conceito de ironia entrou no mundo com Sócrates, o conceito de existência fez sua entrada na contemporaneidade com Kierkegaard. Não é a toa que o epíteto de “pai do existencialismo” foi colado às costas do filósofo como que para zombar de seu esforço – assim como nas escolas os alunos mais perversos colam nas costas de outro, sem que este o perceba, um pedaço de papel com a expressão “chute-me!”, para que então possam chutá-lo.

O fato é que, embora Kierkegaard talvez não seja o “pai do existencialismo”, sua obra não pode ser pensada fora de seu esforço em direção à existência. Não se pode negar, sem que essa negação “violente o fenômeno”, que a obra deste autor engolfa-se na existência concreta e a partir dela dirige-se ao indivíduo singular, ao “homem de boa vontade” que nos *Discursos Edificantes* é chamado de “*meu leitor*” e de “*meu refúgio*”.

Com isso, estamos convencidos de que todo e qualquer percurso pela obra de Kierkegaard em muito

¹ Doutorando em Filosofia (UFPB-UFPE-UFRN).

² *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates* (KIERKEGAARD, 2010b).

ganharia se compreendesse a existência não só como pano de fundo, mas como o palco onde tudo se dá. Com efeito, toda a sua atividade de escritor parece orientar-se rumo à afirmação da existência, “*partindo* do filosófico, do sistemático, para chegar ao simples, isto é, ao existencial” (KIERKEGAARD, 2002, p. 127) ³.

Neste trabalho devemos lançar um olhar mais detido sobre o conceito de existência numa tentativa de elucidação filosófica do conceito mesmo a partir da compreensão prévia da existência como *dever* e como *interesse*. Mas já começamos no risco de errar! Pois quando absorvemos a existência no conceito, quando tratamos a existência conceitualmente, o que fazemos é de fato falsificar a existência, transformando-a em algo diferente do que ela de fato é. Pois o que realmente importa na existência não é o ato de pensá-la, mas o ato de existir nela! Em todo caso, como não deixamos de existir enquanto pensamos, nosso trabalho é legítimo e justificado – desde que tenhamos sempre em mente que a existência só pode ser tratada “existencialmente”, isto é, que ao tratarmos dela precisamos permanecer continuamente atentos ao fato de que nós que investigamos e pensamos ao mesmo tempo existimos e que, como tais, devemos pensar como existentes e não como seres fantásticos que, como gosta de dizer Kierkegaard, querem viver *sub specie aeterni*.

Na primeira parte introduzimos a reflexão sobre a existência a partir da correlação entre os conceitos de *dever* e *liberdade*. Em seguida (ponto 2), analisamos a determinação

³ Sempre que possível citamos as traduções de Kierkegaard para o português, sobretudo as do professor e tradutor Álvaro Luiz M. Valls. Como ainda estamos distantes de uma edição das obras completas em nossa língua, tivemos que traduzir algumas passagens a partir da edição digital crítica dos *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS), disponível no sítio <http://sks.dk/forside/indhold.asp>. Sempre referenciamos essas traduções com a abreviatura “SKS” seguida do n° do volume e da marcação da paginação dos *Søren Kierkegaards Skrifter*.

da existência como *interesse* para então passarmos à exposição da existência como *negatividade* e *esforço continuado* (ponto 3).

1. Devir e liberdade no *Interlúdio das Migalhas Filosóficas*

O opúsculo intitulado *Migalhas Filosóficas*⁴, a despeito de seu tom despretensioso, é de longe uma das obras mais influentes do corpus kierkegaardiano. Dizemos “influente” não pelo fato de ela ter causado alguma impressão nos leitores da época em que foi publicada, longe disso, mas por ter lançado as bases do problema geral de toda a obra⁵ ao mesmo tempo em que condicionaria a elaboração de um dos textos mais relevantes – para não dizer a obra capital – da produção de Kierkegaard, qual seja, o *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas*.

⁴ As *Migalhas Filosóficas* ou *um bocadinho de filosofia* foram publicadas em 13 de junho 1844, cinco dias antes da publicação de *O Conceito de Angústia* e dos *Prejúcios*. Para as *Migalhas* Kierkegaard criou um pseudônimo, Johannes Climacus, que mais tarde reapareceria como o autor do *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas* (1846). Climacus não é um pseudônimo como os demais. Ele possui uma biografia, uma personalidade e uma psicologia próprias, de modo que até poderíamos tratá-lo como uma personagem. Em *Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est* encontra-se uma descrição de sua vida desde a infância, passando pela juventude, até o desenvolvimento de suas próprias reflexões filosóficas. Climacus se declara um pensador incapaz de servir ao Sistema. Daí o título ironicamente despretensioso de seu opúsculo, que não pretende ser um sistema de filosofia, mas simples *Migalhas Filosóficas*. O título da obra faz referência a uma passagem do *Hippias Maior* de Platão, onde se lê: “– Mas, Sócrates, que pensas de nossa discussão? Como disse há pouco, são aparas e migalhas de argumentos reduzidos a pedacinhos” (304a).

⁵ Sobre a enunciação desse problema conferir *Ponto de Vista do meu trabalho como autor* (SKS 16). Em português KIERKEGAARD, 2002, pp. 31-32; 41; 55.

Apesar do papel central desempenhado pelos cinco breves capítulos que formam as *Migalhas*, não nos concentraremos aqui no “experimento teórico” de Climacus nem abordaremos os temas do paradoxo absoluto, do discípulo contemporâneo e do discípulo de segunda mão. O que nos interessa é antes uma parte do ensaio que intermedeia os capítulos IV e V e que Climacus resolveu chamar de *Interlúdio*. Trata-se de um “parêntese” complexo, no qual o tom filosófico se torna mais acentuado do que no restante da obra, o que já se pode depreender do seu título que reza: “*O Passado é mais Necessário do que o Futuro?* Ou o possível, ao se tornar real, tornou-se por isso mais necessário do que era?”. Ora, tais perguntas já indicam que o problema em questão diz respeito à relação entre possibilidade e realidade, de um lado, e necessidade, do outro, donde se percebe que o que está em jogo aqui é em primeiro lugar a questão metafísica da inter-relação das categorias modais (possibilidade, realidade e necessidade).

A primeira parte do ensaio – objeto de nosso interesse aqui – introduz a discussão sobre as categorias de modalidade a partir de um questionamento sobre a mudança que caracteriza o *vir a ser* ou o *devir* (*Tilblivelse*). Pergunta o autor: “Como é que muda o que vem a ser; ou qual é a mudança (*kinesis*) própria do devir?” (KIERKEGAARD, 2008, p. 105). Ora, a dificuldade inicial consiste no seguinte: se aquilo que vem a ser, na medida em que devém, muda essencialmente, então não é isto mesmo que vem a ser; mas se, por outro lado, não se altera quando vem a ser, então não vem a ser propriamente. Com outras palavras, é preciso que haja uma mudança no devir, do contrário não será devir nenhum, mas não uma mudança na essência do que devém, pois neste caso não devém, mas deixa de ser o que é incorrendo-se assim numa *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (passagem para outro gênero).

Assim sendo, se aquilo que vem a ser precisa mudar, mas não em sua essência, Climacus precisa afirmar que “esta mudança [a mudança do devir] não é então mudança na essência (*Vasen*), mas no ser (*Varen*), é a mudança do não-ser para o ser” (SKS 4, 273). No entanto, este não-ser que é abandonado pelo que vem a ser, precisa também ser, existir⁶, do contrário a mudança torna-se uma ilusão. Então completa Climacus: “Mas um tal ser, que contudo é não-ser, é a possibilidade; e um ser que é ser, é o ser real, ou a realidade; e a mudança do devir é a passagem da possibilidade à realidade” (KIERKEGAARD, 2008, p. 106).

Portanto, existe uma mudança no ser que é passagem da possibilidade para a realidade, sem que haja mudança na essência⁷. Mas como essa passagem acontece? Sua mudança seria necessária? Seu movimento aconteceria na necessidade? Com outras palavras: o devir se dá por necessidade ou, o necessário pode devir? Segundo Climacus “Todo vir-a-ser é um *padecer* e o necessário não pode padecer, não pode padecer a paixão da realidade, que consiste em que o possível (...) mostre-se como nada no instante em que vem a ser real, pois a possibilidade é *nadificada* pela realidade” (*Id., Ibid.*, p, 106). O necessário, portanto, não pode devir e “a única coisa que não pode devir é o necessário, porque o necessário *ê*” (*Id., Ibid.*, p, 106).

Embora essa distinção entre o devir e o necessário possa parecer supérflua – afinal não é coisa difícil notar que o necessário não pode incluir em si a possibilidade característica do devir, já que é uma necessidade –, o que

⁶ Cf. KIERKEGAARD, 2008, p. 106.

⁷ Talvez importe lembrar, apenas a título de referência, que os dois primeiros livros da *Ciência da Lógica* de Hegel, em sua primeira parte (*A Lógica Objetiva*), são intitulados respectivamente de “A Doutrina do Ser” e “A Doutrina da Essência”.

está por trás desta distinção é justamente a concepção segundo a qual o possível, ao se tornar real, tornar-se-ia por isso mais necessário do que era antes de ter-se efetivado. Tal concepção, embora erroneamente atribuída a Hegel, remonta na verdade à *Analítica dos Conceitos* de Kant, mais precisamente à tábua das categorias assim como apresentada na *Crítica da Razão pura* (B95) ⁸. Como se sabe, para Kant a terceira categoria de cada grupo é resultante da unidade das outras duas precedentes. Como ele mesmo escreve em B 110: “Há sempre em cada classe um número igual de categorias, a saber, três (...) Acrescente-se a isso que a terceira categoria resulta sempre da ligação da segunda com a primeira da sua classe (KANT, 2001, p. 114).

Na classe da modalidade aparecem como primeira e segunda categorias a possibilidade (*Möglichkeit*) e a existência (*Dasein*), sendo a terceira a necessidade (*Notwendigkeit*) ⁹. No entender de Kant (B 111) “a necessidade não é mais do que a existência dada pela própria possibilidade” (*Id.*, *Ibid.*, p. 114). É por isso que Climacus, após diferenciar a necessidade das outras categorias modais, pode perguntar: “Então a necessidade não é a unidade de possibilidade e de realidade?” (KIERKEGAARD, 2008, p. 107). E responde da seguinte maneira: “Possibilidade e realidade não são diferentes na essência, mas no ser” (*Id.*, *Ibid.*, p. 107).

A afirmação é simples, mas diz muito. Por um lado, se a possibilidade e a realidade não são diferentes na *essência*,

⁸ Jon Stewart, no capítulo intitulado “Martensen’s Doctrine of Immanence and Kierkegaard’s Transcendence in the *Philosophical Fragments*” (STEWART, 2003, p. 336 em diante) mostra como a crítica de Climacus remonta à posição kantiana e se dirige particularmente à Martensen, e não propriamente a Hegel.

⁹ Com mais precisão, na classe da modalidade as categorias aparecem em pares: *Möglichkeit* – *Unmöglichkeit*; *Dasein* – *Nichtsein*; *Notwendigkeit* – *Zufälligkeit* (B 106).

então a passagem da primeira para a segunda não constitui uma mudança essencial, de modo que o possível, ao se tornar real, não se tornou por isso mais necessário do que era, isto é, diferente de si mesmo essencialmente. Por outro lado, se possibilidade e realidade são diferentes no *ser*, sua unidade tampouco pode resultar na necessidade, uma vez que esta é uma determinação da essência (a essência do necessário consiste em ser) e uma mudança no ser (a passagem da possibilidade à realidade) não pode resultar numa mudança na essência sem que incorramos novamente numa *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

Com isso afirma-se, em primeiro lugar, que a realidade, em sendo o que é, não é diferente, na essência, da possibilidade, ou seja: a mesma contingência que caracteriza o possível de maneira essencial, também deve valer para a realidade efetiva. Em segundo lugar, se a mudança do devir é a passagem da possibilidade à realidade, tal mudança não pode acontecer pela ou na *necessidade*, já que esta é absoluta e essencialmente diferente do possível e do real. A implicação é clara: “A mudança do devir é a realidade, a passagem acontece pela liberdade. Nenhum devir é necessário (...) Todo devir acontece em liberdade, não por necessidade” (*Id., Ibid.*, p. 108).

Assim Climacus introduz no devir a determinação da liberdade e com isso afasta daquilo que vem a ser – do passado que deveio, do presente que devém e do futuro que há de devir – a determinação da necessidade. Mas falar do devir como um movimento que acontece pela liberdade implica em compreendê-lo no interior de uma ambiguidade que engendra incerteza ou, para lembrar a expressão de Haufniensis¹⁰, que “faz nascer angústia”. Vejamos isso de maneira mais detida.

Em sendo a passagem do não-ser para o ser, da possibilidade para a realidade, o devir – enquanto

¹⁰ Heterônimo autor de *O Conceito de Angústia*.

acontecimento na liberdade – conserva em si sempre a marca da contingência, daquilo que poderia não ser ou daquilo que, no que está sendo, não é. Trata-se da incerteza própria do devir, que não é mais incerta no futuro do que no passado, ou seja: se aquilo que há de vir é incerto, pois pode muito bem não devir, também aquilo que deveio é igualmente incerto, pois ao vir a ser não se torna mais necessário do que era antes de devir. Existe, portanto, uma negatividade própria do devir que não pode ser confundida com a positividade do necessário. Segundo Climacus a *incerteza do devir* é dupla: “o nada do-que-não-está-sendo e a possibilidade anulada que é, ao mesmo tempo, a abolição de toda outra possibilidade” (*Id., Ibid.*, p. 118). Sendo assim, a certeza do devir está sempre em contradição com uma incerteza essencial, de modo que esta ambiguidade entre certeza e incerteza é a característica distintiva do devir.

O *Interlúdio* não vai além no tratamento específico da noção de devir. Importa lembrar que o recorte feito por nós aqui se insere em uma discussão muito mais ampla e que demandaria uma análise mais detalhada da obra, desde que nosso objetivo fosse contextualizar a questão do devir no âmbito do problema geral das *Migalhas*¹¹. Mas como o que visamos aqui é, antes de mais, uma referência pontual à noção de devir – tendo em vista sua relação com a existência – parece-nos suficiente o que foi dito até o momento como introdução do tema. No que segue – ao refletimos sobre a compreensão da existência como *interesse* junto às análises posteriores da negatividade da existência – a compreensão do devir e de sua relação com a existência naturalmente se tornará mais evidente. Por ora, é suficiente não perdermos de vista a já referida correlação entre o

¹¹ Um tratamento mais crítico da questão pode ser encontrado no texto já referido de Jon Steward (STEWART, 2003, p. 336 em diante). Para um tratamento mais expositivo conferir (HOWLAND, 2006, pp. 157-172)

devir e a liberdade (enquanto determinação fundamental do devir), o que implica, em última instância, na *incerteza objetiva* enquanto caráter distintivo daquilo que vem a ser. Que o indivíduo existente, enquanto existente, está continuamente em devir e, por conseguinte, na incerteza própria do devir, é o que veremos ao longo deste texto. Passemos então ao segundo ponto sem perdermos de vista que as análises aqui visam a uma compreensão mais clara do conceito de existência.

2. Existência e (é) Inter-esse.

Por volta do ano de 1843 – ano da publicação de sua primeira obra – Kierkegaard esboçara em seus papéis privados os pontos de um ensaio metodológico de ampla abrangência e que, a nosso ver, esclarece de maneira bastante pontual uma distinção que acompanhará a sua obra como um todo. O esboço aparece assim:

Sobre os conceitos de Esse e Inter-esse

Um ensaio metodológico

As diferentes ciências devem ser ordenadas de acordo com os diferentes modos como acentuam o ser; e como a relação para com o ser lhes dá vantagens recíprocas.

Ontologia	Sua certeza é absoluta – aqui
Matemática	pensamento e ser são um, mas em contrapartida essas ciências são hipotéticas.

Ciência-Existencial. (SKS 27, 271).

A primeira coisa que chama nossa atenção neste esboço metodológico é o fato de Kierkegaard intitulá-lo de

“Sobre os conceitos de *Esse* e *Inter-esse*” ao mesmo tempo em que omite esses termos no corpo do “ensaio”, apenas falando no correspondente dinamarquês para *Esse*, qual seja, *Varen* (Ser), sem se pronunciar diretamente sobre o *Inter-esse*. É preciso então buscar os significados nas entrelinhas, pois também aqui Kierkegaard se pronuncia de maneira indireta, o que se pode muito bem notar pela omissão da explicação daquilo que ele mesmo chama de *Existentiel-Videnskab* (Ciência/Saber-Existencial). Ora, a primeira conclusão que podemos tirar deste esboço é justamente a de que a ontologia e a matemática se contrapõem à ciência-existencial segundo o modo em que as primeiras e a segunda acentuam o ser. Pois bem, se o esboço quer ser um ensaio metodológico sobre os conceitos de *Esse* e de *Inter-esse*, tudo indica na direção de que a ontologia e a matemática estão inseridas no domínio do *Esse*, enquanto a ciência-existencial no âmbito do *Inter-esse*. Isso porque somos levados a ler este esboço – e o leitor há de concordar conosco neste ponto – como a exposição de duas vias distintas de relação para com o ser, tais que a compreensão de uma é esclarecida pela sua diferenciação frente à outra. Sendo assim, a explicação dada à primeira divisão (Ontologia e Matemática), parece servir de base para a compreensão da ciência-existencial, embora não tenhamos elementos seguros para simplesmente deduzir a explicação desta última a partir de uma inversão da primeira. Como veremos, a elucidação do que aqui é chamado de ciência-existencial depende, antes de tudo, da compreensão da existência mesma e do modo como podemos pensá-la. Não é uma tarefa fácil! O próprio Climacus já havia dito no *Pós-Escrito* que a existência é uma coisa muito difícil de lidar. Seria um consolo se pudéssemos desmenti-lo e mostrar que a existência é coisa muito fácil de lidar, mas receamos que Climacus esteja certo e que a tarefa não seja coisa simples. Em todo caso, nosso esforço aqui deve ser o de lidar com a existência e, ao fazê-lo,

mostrar a dificuldade da lida como a dificuldade própria da existência. Se algumas passagens do percurso textual se mostrarem, à primeira vista, ligeiramente confusas, com o avanço da discussão certamente ficarão mais bem esclarecidas, claro, desde que não se tornem ainda mais confusas!

Partamos, pois, de uma distinção, apresentada em uma conhecida nota de rodapé das *Migalhas Filosóficas*, entre dois modos de se acentuar o ser: como *ser de fato* e como *ser ideal*. Ao discutir uma afirmação de Espinosa, segundo a qual quanto mais perfeita uma coisa é, tanto mais existência e necessidade envolve, e vice-versa, Climacus escreve:

Ele [Espinosa] explica *perfectio* por *realitas, esse*; de modo que quanto mais perfeito algo é, mais ele é; porém, sua perfeição consiste em ter mais *esse*, isto quer dizer então que, quanto mais algo é, tanto mais é [...] O que está faltando aqui é uma distinção entre ser de fato e ser ideal. O uso em si e por si nada claro, de se falar em mais ou menos ser, e consequentemente em graus de realidade ou do ser, torna-se ainda mais confuso quando aquela distinção acima não é feita (...). Em relação ao ser fatural, não tem nenhum sentido falar de mais ou menos ser. Uma mosca, se ela é, tem tanto ser quanto o deus (...), pois, quanto ao ser de fato, vale a dialética de Hamlet: ser ou não-ser. O ser de fato é totalmente indiferente à diversidade de toda e qualquer definição essencial, e tudo que existe participa do ser sem ciúme mesquinho, e participa no mesmo grau. Idealmente, o caso é bem diferente, isto é totalmente certo. *Mas no momento em que eu falo de ser no sentido ideal, não mais falo do ser, mas da essência* (KIERKEGAARD, 2008, p. 67).

Climacus mostra, primeiramente, como a confusão entre ser de fato (*faktisk Varen*) e ser ideal (*ideel Varen*) leva Espinosa a falar em mais ou menos ser ou em graus de

realidade ou de existência, o que não se pode aplicar ao ser de fato, isto é, àquilo que simplesmente por estar aí já é o que é. Ora, ao tratar dos termos em questão de maneira indistinta, Espinosa acaba por conceber o ser de fato idealmente, incorrendo em um mal-entendido que impede que a verdadeira dificuldade se apresente. Com efeito, ao ser concebido idealmente, não é mais do ser de fato que se fala, mas da “ideia” ou do “conceito” de ser de fato, quer dizer: fala-se do concreto de maneira abstrata e, assim, abre-se mão do concreto. Por isso Climacus pode afirmar que quando se fala de ser no sentido ideal, não se fala mais do ser, mas sim de algo outro, isto é, da essência (uma idealidade). Outra citação, essa dos *Papirer*¹², poderá nos ajudar a compreender melhor o que está em questão aqui. Segundo Kierkegaard:

O que confunde toda a ideia de “essência” na lógica é que a atenção não é dada ao fato de que ela opera continuamente com o “conceito” existência. Mas o “conceito” existência é uma idealidade, e a dificuldade é apenas se existência é absorvida no conceito. Assim, Spinoza pode estar certo: *essentia involvit existentiam*, a saber, o conceito-existência, ou seja, existência na idealidade. Por outro lado Kant está certo em dizer: “Existência não adiciona nenhum predicado a um conceito”. K. pensa manifestamente na existência como não sendo absorvida no conceito, a existência empírica. Em todas as relações de idealidade, vale que *essentia* é *existentia* – se de outro modo o seu uso é válido aqui*.

¹² Os *Papirer* são os “papéis” deixados por Kierkegaard – comentários pessoais, esboços, notas, ensaios, etc., etc. São uma peça importante na constituição do *corpus* autoral de Kierkegaard. Os *Papirer* revelam nuances que os textos publicados inevitavelmente omitem.

* A afirmação leibniziana: Se Deus é possível, ele é necessário está totalmente certa. Nada é acrescentado a um conceito se ele tem existência ou não; é uma questão de completa indiferença; ele realmente tem existência, isto é, existência-conceito, existência ideal (SKS 22, 433, NB 14).

Está claro que a principal distinção feita aqui é entre a existência de fato, por um lado, e a “existência-conceito”, a existência compreendida idealmente, por outro. Trata-se, a nosso ver, da mesma distinção entre ser de fato e ser ideal, embora apresentada em outros termos. Importa, neste caso, que não se confunda a existência ideal com a existência concreta – ou não se tome o ser de fato como ser ideal. Com efeito, tratada a partir desta indistinção, a dificuldade não se pode apresentar. Ao se confundir ser de fato e ser ideal, a existência acaba sendo concebida abstratamente, ou seja, essência e existência passam a se corresponder, mas de modo que a existência aqui é compreendida abstratamente, como existência ideal. No entanto, a determinação puramente ideal da existência pode muito bem corresponder à essência, mas não pode ser confundida com a existência concreta. É o que Kierkegaard pretende mostrar quando afirma que o mote de Espinosa, *essentia involvit existentiam*, está correto, desde que aqui se compreenda por “existência” a existência na idealidade, absorvida no conceito, ou seja, existência no pensamento (*Tanke-Existentis*). Mas essa existência ideal ainda é existência no sentido próprio do termo? E que “sentido próprio” seria esse?

Tais questionamentos nos remetem de fato à *dificuldade* sobre a qual Espinosa não quis se pronunciar. Isso porque, ao ser concebida idealmente, a existência perde seu traço distintivo que, além de lhe dar o seu “sentido próprio”, mostra ao mesmo tempo qual é a verdadeira *dificuldade*. Devemos então nos concentrar neste

traço distintivo da existência a fim de compreendermos esta dificuldade. Para tanto, façamos uma referência inicial ao opúsculo publicado postumamente sob o título *Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est*¹³, onde a existência é definida como *consciência e interesse*.

No primeiro capítulo da *Pars Secunda*, o autor investiga como deve ser definida a existência para que seja possível duvidar. A questão leva-o diretamente à busca da possibilidade ideal da dúvida na consciência, ou seja: precisava descobrir como a consciência deveria ser para que fosse possível ao sujeito duvidar. Com isso, o texto identifica a existência com a consciência: a busca de como deve ser definida a existência para que seja possível duvidar, leva o autor a defini-la indiretamente como *consciência*. A pergunta então recai sobre esta última: como deve ser definida a consciência para que seja possível duvidar? A resposta, obviamente, deve ser uma elucidação do que o autor entende por consciência e, por conseguinte – já que consciência e existência aparecem como sinônimos – do que se entende aqui por existência.

Ali podemos ler o seguinte: “A imediatidade é a realidade, a linguagem é a idealidade, a consciência é a contradição. No momento em que anuncio a realidade, surge a contradição, pois o que eu digo é a idealidade” (KIERKEGAARD, 2003, p. 108). Há, portanto, dois âmbitos distintos, o da realidade, cuja forma é a imediatidade, e o da idealidade, que é mediatidade (palavra, linguagem). A consciência não é nenhum dos dois separadamente, mas a contradição: “A realidade não é a consciência, a idealidade tampouco, e contudo a consciência não existe sem ambas, e esta contradição é o ser da consciência e sua essência” (*Id., Ibid.*, p. 110). Note-se que a consciência não é uma simples relação, mas uma relação cuja forma é a contradição. Se se anula a

¹³ SKS 15, 13-53.

contradição, anula-se com ela a consciência. Além disso, a consciência não se identifica simplesmente com a *reflexão*, já que esta é pressuposto daquela: “a reflexão é a *possibilidade da relação*, a consciência é a *relação cuja forma primeira é a contradição*” (*Id.*, *Ibid.*, p. 111). A reflexão determina a dicotomia – por exemplo, realidade e idealidade – enquanto a consciência é sempre tricotômica, já que consiste na relação contraditória, e não em cada uma das partes separadamente.

A reflexão é a possibilidade da relação. Isso também pode ser expresso da seguinte forma: a reflexão é *desinteressada*. A consciência, ao contrário, é a relação e, portanto, o interesse, dualidade que se exprime inteiramente e com concisa ambiguidade na palavra interesse (*interesse*) (*Id.*, *Ibid.*, p. 113).

A consciência, portanto, é um “ser” (*esse*) “entre” (*inter*). Trata-se da expressão de uma dualidade ou de uma ambiguidade essencial que relaciona de modo contraditório elementos que tendem a negar-se mutuamente. A idealidade e a realidade, a finitude e a infinitude, o eterno e o temporal, são inter-relacionados de modo que *a forma dessa relação é a própria contradição*. Sendo assim, a resposta dada à questão que intitula o capítulo, a saber, “*Como deve ser definida a existência para que seja possível duvidar?*”, é esta: *a existência é inter-esse*. Justamente porque é interesse, a existência traz em si a possibilidade da dúvida que se sustenta naquela contradição essencial. Se a existência não fosse *interesse*, mas um *esse* qualquer, então não poderíamos falar em dúvida ou em incerteza, pois de fato teríamos uma certeza firme (o *esse*). Mas como o *esse* da existência é um *inter-esse*, o que existe aí é um confronto, um embate no qual nenhuma das partes pode sobrepor-se à outra sem ser, ao mesmo tempo, sobreposta. Significa que a certeza fica suspensa na contradição, e então a dúvida torna-se possível.

E com isso nos aproximamos daquela *difficuldade* da qual falávamos acima.

Em sendo interesse, a existência é uma dificuldade para o existente por este ser composição do eterno e do temporal, do ideal e do real, do finito e do infinito, etc., situada na existência. Note-se que aqui não se trata obviamente da existência meramente fatural, como o estar aí de uma rocha ou uma rosa, mas da existência *strictu sensu*, existência que é interesse para o existente. Com isso, fica claro que falar em uma existência ideal é abrir mão da dificuldade própria da existência. Como dizíamos, para Climacus o mote de Espinosa, *essentia involvit existentiam*, baseia-se na compreensão abstrata da existência, isto é, na existência absorvida no conceito, ou seja, existência no pensamento (*Tanke-Existentes*). À nossa pergunta, se essa existência ideal ainda é existência no sentido próprio, podemos muito bem responder que não, pois compreendida como uma existência no pensamento, a existência não é mais interesse, mas “existência” desinteressada. Ora, no momento em que a existência é absorvida no conceito, tornando-se uma idealidade, produz-se então uma outra coisa que não é mais a existência, já que esta, como temos visto, não é a idealidade, mas a relação de idealidade e realidade, *cujas forma é a contradição*.

Sendo assim, o problema de se conceber a existência como uma determinação puramente abstrata é que “na linguagem da abstração nunca aparece aquilo que constitui a dificuldade da existência e do existente” (SKS 7, 247) ¹⁴. Isso porque a abstração prescinde do concreto, do

¹⁴ Atualmente (2015) temos disponível em português apenas a primeira parte do *Pós-Escrito Conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas* de Johannes Climacus. O professor e tradutor Álvaro Valls gentilmente nos cedeu parte de sua tradução do segundo volume que, ao que tudo indica, não tarda em ter sua primeira edição. Utilizamos a tradução inédita de Valls como fonte de apoio para algumas passagens da

devir, do interesse da existência e, portanto, “da dificuldade do existente por este ser composição do eterno e do temporal situada na existência” (SKS 7, 247). Para usar os termos da discussão feita acima, diríamos que a dificuldade consiste em apreender o ser de fato e introduzir a idealidade (o ser ideal) na esfera do ser de fato¹⁵, afirmando assim a contradição que a existência é.

A tendência em pensar a existência sob o aspecto da eternidade (*sub specie æterni*) implica na abstração da dificuldade de pensá-la dentro da contradição que lhe é essencial. Mais ainda: o simples fato de fazer da existência um objeto do pensamento, quer dizer, o simples fato de pensá-la constitui já uma dificuldade. Com efeito, pensar a existência em abstração é o mesmo que superá-la ou anulá-la: “Pensando-a, eu a supero, e então não a penso” (SKS 7, 281). Mas e se aquele que pensa estiver existindo? Note-se que neste caso a dificuldade retorna, uma vez que “a existência os coloca juntos, pois o pensante existe” (*Idem*). Significa dizer que seu pensamento não é de todo desprovido de existência, afinal não é o pensamento de um ser puramente ideal, mas de um sujeito existente que pensa. Pensar a existência é, então, superá-la, mas como aquele

segunda parte do *Pós-Escrito*. Assim, embora as traduções que seguem sejam nossas, precisamos reconhecer que sem o aval do texto de A. Valls não estaríamos seguros quanto às nossas próprias traduções, já que nosso conhecimento do dinamarquês de Kierkegaard é incipiente.

¹⁵ Na nota citada acima, Climacus mostra essa contradição de maneira ainda mais intensa ao dizer que “a dificuldade consiste em chegar a apreender o ser de fato, e introduzir dialeticamente a idealidade de Deus na esfera do ser de fato” (KIERKEGAARD, 2008, p. 67). A dificuldade aqui é maior justamente porque Deus é a idealidade suprema que, enquanto tal, tem a necessidade. Introduzir essa idealidade na esfera do ser de fato não constitui apenas uma dificuldade, mas algo que, de tão contraditório, chega a ser um *absurdo*! Obviamente o que está em jogo aqui é a realidade do Deus encarnado. No *Pós-Escrito* Climacus refere-se à “categoria do absurdo” como traço distintivo do cristianismo (Cf. KIERKEGAARD 2013, p. 216).

que pensa existe – e não pode prescindir do existir para pensar –, esse seu pensamento ainda conserva uma ligação inexorável com a existência. Climacus expressa isso dizendo que “a existência juntou o pensar com o existir” e que, por isso mesmo, há dois âmbitos: o da abstração e o da realidade. Mas a dificuldade está no fato de que a realidade não pode ser expressa na linguagem da abstração. “A realidade [*Virkeligheden*] é um *inter-esse* entre a unidade hipotética da abstração de pensar e ser” (SKS 7, 286).

Aqui precisamos apurar nossa atenção. Climacus refere-se à unidade entre ser e pensar – expressão fundamental da filosofia hegeliana – como uma unidade hipotética da abstração. A realidade, pelo contrário, é o *inter-esse* em meio a ser e pensar e, portanto, não é nem o puro pensar nem o puro ser (que são o mesmo), mas justamente o momento (real) da separação de ser e pensar. Na existência, a identidade ideal de pensar e ser é cindida: “um ser humano pensa e existe, e a existência separa pensamento e ser, os mantém afastados um do outro em sucessão” (SKS 7, 303). No pensamento abstrato dá-se algo diferente: pensar e ser são um só, mas precisamente porque aqui se abstrai da existência. Como explica Climacus:

A afirmação filosófica da identidade entre ser e pensar é exatamente o oposto do que parece ser, é a expressão de que o pensamento deixou completamente a existência, que emigrou e encontrou um sexto continente onde é absoluto e autossuficiente na identidade absoluta do pensamento e do ser (SKS 7, 302).

Sendo assim, o puro pensar não guarda relação com a existência, mas tenta a todo tempo abstrair do fato de que o ser humano, enquanto sujeito existente, está em contínuo *devir e interessado* em sua própria existência. Não gostaríamos de ir além nesta discussão, mas importa salientar que existe

aqui uma crítica específica à pretensão da filosofia hegeliana que, ao iniciar com o puro pensar, pretende a partir daí incluir a existência no Sistema. Por ora, basta que estejamos atentos ao fato de que, sendo *inter-esse*, a existência constitui um estado intermediário, no qual a certeza objetiva do pensar abstrato é posta de lado, como fantasmagoria, restando àquele que existe a incerteza da vida terrena, sua inconclusividade e negatividade. É o que veremos logo em seguida. Antes, uma última palavra sobre o “ensaio metodológico” com o qual abrimos nossa discussão.

Depois do que foi exposto, torna-se mais claro que o que ali era chamado de Ciência-Existencial corresponde ao saber que se volta não para a identidade de pensar e ser (Ontologia e matemática), mas para o *Inter-esse* enquanto um estado intermediário no qual ser e pensar permanecem separados. Tal saber não se caracteriza por um pensamento abstrato, mas por um “pensamento concreto” que, enquanto tal, não alcança a certeza absoluta, mas em contrapartida não é hipotético. Tal “ciência” deve ter sua forma de pensar própria, de modo a repercutir em si o interesse próprio da existência. E aquele que, no âmbito deste saber existencial, se diz “pensador”, não pode excluir a existência do seu pensamento, mas precisa ser um *pensador subjetivo existente*.

3. Incerteza objetiva e negatividade: a existência como esforço continuado.

Vimos acima como o *devenir*, enquanto passagem da possibilidade para a realidade – ou como um movimento que acontece pela liberdade – é em si mesmo indeterminação, inconclusividade, negatividade que angustia, numa palavra: é de todo incerto. Dizer que o sujeito existente está continuamente vindo a ser, equivale a

dizer que ele é livre e que se angustia¹⁶, de modo que a existência enquanto devir traz sempre consigo o negativo, algo que escapa à apreensão objetiva, algo que não possui certeza positiva, que pode não ser, o que Climacus tentou expressar quando falava em um “nada do-que-não-está-endo”. De igual modo, em sendo *inter-esse*, a existência é em si mesma contraditória, suspendendo todo saber positivo sobre si mesma e deixando o sujeito existente entregue à incerteza e à negatividade, sem garantias objetivas.

No *Pós-Escrito*, Climacus serve-se, por analogia, do *Eros* do *Banquete* platônico para definir a natureza da existência. Escreve ele:

De acordo com Platão, Penúria e Recurso geraram, portanto, *Eros*, cuja natureza é formada a partir de ambos. Mas o que é a existência? É aquela criança que foi gerada pelo infinito e o finito, pelo eterno e o temporal, e que, por isso, está continuamente esforçando-se (KIERKEGAARD, 2013, p. 96).

Está claro que a analogia confirma o que dizíamos acima: a existência é o engendramento de contrários, uma síntese estabelecida em tensão constante e que, enquanto tal, exige do existente um esforço sempre renovado na lida com essa situação crítica¹⁷. Enquanto composição do eterno e do temporal, do finito e do infinito, a existência guarda em si uma negatividade cujo fundamento reside justamente nesta síntese contraditória. Ora, se o eterno vem a ser no tempo ou se o infinito une-se ao finito na existência, cada contrário nega-se mutuamente, de modo

¹⁶ Sobre a relação entre devir, liberdade e angústia Cf. *O Conceito de Angústia* (KIERKEGAARD, 2010a).

¹⁷ Em *A Doença para Morte* Anti-Climacus define a situação do homem – considerado como espírito, *Selv* – explicitamente como uma *situação crítica* (Cf. SKS 11, 141).

que toda certeza positiva é posta em suspenso, conforme mostra Climacus:

A negatividade que há na existência, ou melhor, a negatividade do sujeito existente (que o seu pensamento deve repercutir essencialmente em uma forma adequada) funda-se na síntese do sujeito, no fato de ele ser um espírito infinito existente. A infinitude e o eterno são a única certeza, mas desde que esta está no sujeito, está na existência, e a primeira expressão para isso é seu engano e a imensa contradição de que o eterno vem a ser, de que ele surge (*Id., Ibid.*, p. 85).

A negatividade do sujeito existente funda-se, portanto, na síntese, no interesse do sujeito, isto é, no fato de que o homem é um “espírito infinito existente”. Note-se: “infinito” e “existente”, o que constitui a tensão contraditória. Ao falar nestes termos, Climacus enfatiza primeiramente a situação *interessada* do sujeito existente, cuja forma é uma “imensa contradição”. Mas essa contradição, percebe-se, é justamente a de que o eterno *devém*, ou seja, é a contradição própria do devir. E o que fundamenta aquela negatividade é precisamente essa “imensa contradição”, pois nela a certeza objetiva torna-se suspeita ou aparece como engano (*Svig*). É este engano que constitui a negatividade, pois nele aquilo que seria certo torna-se suspeito, afinal está comprometido numa contradição. Em relação a isso, um exemplo dado pelo autor é esclarecedor: o sujeito existente é eterno, mas ao mesmo tempo, enquanto existente, é temporal – síntese, devir, interesse. Pois bem, o que torna a infinitude suspeita, o seu engano, é que a possibilidade da morte (a finitude) está sempre presente a todo o instante. “Toda confiança positiva está então posta sob suspeita” (KIERKEGAARD, 2013, p. 85). A possibilidade da morte impossibilita qualquer certeza positiva em relação à infinitude, pois *na*

finitude a infinitude torna-se uma possibilidade que, enquanto tal, relaciona-se essencialmente com o porvir e que, por conseguinte, é algo completamente incerto. Em outras palavras, quando o eterno vem a ser (devém), o que se obtém não é o eterno *sub specie aeterni*, mas o eterno sob o aspecto da contradição, cuja expressão é o porvir. Como escreve Climacus: “quando eu junto a eternidade e o devir, não obtenho sossego, mas porvir” (SKS 7, 280). Mas o porvir é justamente a morada da possibilidade, onde tudo é incerto.

Ora, tal incerteza, notemos bem, é a insídia da infinitude e do eterno na existência. Para nos aproveitarmos da analogia com o *Banquete*, diríamos que a infinitude é aquilo que nunca podemos assegurar definitivamente, mas que só pode ser assegurada por um esforço incessante de retomada e de conquista reiterada – o que a natureza de *Eros* (filho de *Penia* e *Poros*) expressa muito bem. Mas embora seja a *insídia* da infinitude, essa incerteza objetiva é ao mesmo tempo a forma de expressão da infinitude na existência, quer dizer, sua *insígnia*. Significa que o eterno, a infinitude, só pode se expressar *no devir* de maneira objetivamente incerta, como algo que escapa à apreensão objetiva do sujeito existente e que só pode ser assegurado pelo empenho da subjetividade existente¹⁸. Esse empenho ou esforço do sujeito existente pode ser

¹⁸ Aqui precisaríamos de um esclarecimento que os limites de nosso trabalho não permitem oferecer. Por enquanto, basta que fique claro que a incerteza objetiva em relação a algo – por exemplo, à imortalidade – não pode ser superada objetivamente, como se através de algum meio objetivo (uma investigação, uma prova, uma demonstração) tal incerteza se tornasse mais certa ou menos incerta do que é. Pelo contrário: a certeza da imortalidade só pode existir para a subjetividade, mas de tal forma que a incerteza objetiva seja mantida e sustentada pela paixão da subjetividade, paixão essa que não quer extirpar a incerteza, mas que crê *apesar* da incerteza objetiva. Assim, o peso é posto na subjetividade.

muito bem designado pela palavra *paixão*. Nesse sentido, façamos uma citação mais longa que ilustra bem o que aqui queremos destacar, a saber: que a existência, na incerteza objetiva e na negatividade que lhe são próprias, exige do sujeito existente um esforço continuado ou uma paixão viva. Diz Climacus:

O existir (...) não pode prescindir da paixão (...) Muitas vezes pensei como se poderia levar um homem à paixão. Pensei então se eu poderia montá-lo num cavalo e fazer este desembestar no mais selvagem galope; ou, ainda melhor, a fim de fazer surgir a paixão, se eu pudesse tomar um homem que quisesse chegar a um lugar o mais rápido possível (portanto, já algo apaixonado) e montá-lo num cavalo que mal pudesse andar: e, no entanto, o existir é assim, quando se está consciente dele. Ou, se numa carroça de um cocheiro que de outra maneira não pudesse chegar à paixão se atrelassem um Pégaso e um Pangaré e se lhe dissesse: “Vai, avante, já!” – aí eu acho que conseguiria. E assim é o existir quando se está consciente dele. A eternidade, como aquele cavalo alado, é infinitamente rápida, a temporalidade é um pangaré, e o existente é o cocheiro, quando a existência não deve ser o que se costuma chamar de existência, pois nesse caso o existente não seria o cocheiro, mas um camponês bêbado deitado e dormindo na carroça e que deixa os cavalos por conta própria. Entenda-se, ele também guia, ele também é cocheiro, e da mesma forma talvez haja muitos que – também existem (SKS 7, 283-4).

A paixão então é um esforço constante de manutenção¹⁹ da tensão que a própria existência é. A

¹⁹ Usamos a palavra em seu sentido etimológico de “ato de segurar ou sustentar com a mão”, o que combina com a imagem dos dois cavalos,

eternidade e a temporalidade – tais como um Pégaso e um rocim atrelados ao mesmo carro – precisam ser sustentadas, ambas, sem que uma seja mantida em detrimento da outra. Assim, a paixão consiste em permanecer na temporalidade e ao mesmo tempo, sem abrir mão da temporalidade, colocar-se eternamente além da temporalidade. Não se trata de tornar-se eterno como se não se estivesse na temporalidade, nem tampouco de agarrar-se à temporalidade em detrimento do eterno. É preciso primeiro tomar consciência de que se existe e que, em se tratando da existência, a dificuldade é viver na tensão, e não existir como se não houvesse contradição ou como se esta tivesse sido superada. Como escreve Climacus: “Mas, existir de verdade, ou seja, penetrar sua existência com consciência, e ao mesmo tempo eternamente colocar-se além da existência e ainda presente nela, e ainda assim no devir: isso é realmente difícil” (SKS 7, 281).

Para expressar essa paixão que é esforço continuado, Climacus serve-se de uma imagem tomada de Lessing, cujo valor representativo nos obriga a citá-la na íntegra. Diz Lessing:

Se Deus me oferecesse, fechada em Sua mão direita, toda a verdade, e em Sua mão esquerda o impulso único, sempre animado, para a verdade, embora com o acréscimo de me enganar sempre e eternamente, e me dissesse: Escolhe! – eu me prostraria com humildade ante Sua mão esquerda, e diria: Pai, dá-me! pois a verdade pura é de fato só para Ti e mais ninguém (KIERKEGAARD, 2013, p. 110)

pois se trata de sustentar com as mãos as rédeas de ambos, sem largá-los deixando-os por si sós – assim com a eternidade e a temporalidade.

O mérito de Lessing aqui é justamente o de falar como um indivíduo que está consciente de sua existência. O impulso único, sempre animado [*den einzigen immer regen Trieb*] aponta para a inconclusividade ou incompletude da existência. Se a verdade pura é de fato só para Deus, cabe ao existente seguir no esforço continuado *para* ou *em direção* à verdade, de modo que esta, para o existente, será justamente esse impulso único ou esse esforço constante e não simplesmente um objeto que ele enfim conhece. É isso que Lessing pretende enfatizar quando reforça que Deus, junto com o impulso único para a verdade, acrescentaria um veto, um impedimento mantenedor desse impulso – como que um “engano” que manteria o impulso sempre vivo e animado. Com outras palavras, o mérito de Lessing é o de refletir subjetivamente sobre a verdade, ou seja, pensar a verdade em sua relação com o sujeito existente, não como um objeto, mas como a *apropriação* que aqui aparece nos termos de um impulso único e vibrante. O esforço continuado é, por assim dizer, a única maneira pela qual o sujeito existente pode se relacionar com a verdade.

Dito isto, um novo passo precisaria ser dado, qual seja: aquele que, partindo da centralidade da existência, recoloca a questão filosófica da *verdade* a partir de outros termos. É o que Climacus fará cuidadosamente na segunda parte do *Pós-Escrito* e que será por ele mesmo identificado como sua *tese*, a saber: que a subjetividade, a interioridade, é a verdade. São questões que demandam esforços futuros de investigação e que excedem os limites deste trabalho.

Conclusão

O percurso que ora concluimos talvez tenha cumprido a função modesta a que se prestava, isto é, introduzir algumas das questões centrais as quais a compreensão de existência de Kierkegaard se mantém atrelada. Importa, no entanto, que façamos ainda um

último comentário a respeito do que foi apresentado até aqui.

A *con-dição* existencial é *contra-dição*. Assim conseguimos enunciar a tensão paradoxal que se afirma e persiste na compreensão de existência de Kierkegaard. Não se trata de afirmar – como vez por outra se costuma fazer – que o homem é mera indeterminação ou que não há uma condição, uma essência ou uma natureza humana; que o homem precisa fazer-se a si mesmo porque nasce completamente indeterminado; que sua existência precede temporalmente a sua essência, e assim por diante. Todas são compreensões possíveis, mas nenhuma parece ser a de Kierkegaard. Com efeito, o que ele pretende é antes retesar, e não afrouxar a tensão contraditória. Por isso, o homem tem uma condição – poderíamos dizer: possui uma essência –, mas essa condição é em si mesma contradição – ou a sua essência é em si mesma existência – o que provoca uma crise aguda na relação. Ora, tal situação crítica desassossega fazendo com que o existente debata-se desesperadamente para desfazer-se da contradição que ele mesmo é. Mas, tal como um nó de escota – que quanto mais puxamos para desatar, tanto mais ele se retesa e prende, mas quando relaxamos a tensão, ele então afrouxa e desata – assim também é a existência: quanto mais tentamos nos desvencilhar da contradição que ela mesma é, tanto mais nos vemos desesperadamente atados! Para que a tensão não oprima, talvez o existente precise aprender a entregar-se.

Com isso, concluímos com uma “deixa” para que possa entrar em cena uma obra não mais de Climacus, mas de Anti-Climacus²⁰, qual seja: *A Doença para a Morte*. Nela, o caráter crítico da existência é acentuado a partir de outros termos. Abordá-la é tarefa para outra ocasião.

²⁰ Outro Heterônimo de Kierkegaard, Anti-Climacus assina *A Doença para a Morte* (1849) e *Tirocínio no Cristianismo* (1850).

Referências

HOWLAND, Jacob. **Kierkegaard and Socrates: *A Study in Philosophy and Faith***, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (introdução), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KIERKEGAARD, Søren A. ***Søren Kierkegaards Skrifter*** (**SKS**, versão 1.8.1, 2014)
<http://sks.dk/forside/indhold.asp>

_____. **Pós-Escrito Conclusivo não-científico às Migalhas Filosóficas**. Tradução de Álvaro Valls, Vozes – Petrópolis, RS; Editora Universitária São Francisco – São Paulo, (Coleção Pensamento Humano), 2013.

_____. **O Conceito de Angústia**, tradução de Álvaro Valls, Vozes – Petrópolis, RS; Editora Universitária São Francisco – São Paulo, (Coleção Pensamento Humano), 2010a.

_____. **O Conceito de Ironia**: constantemente referido a Sócrates, tradução de Álvaro Valls, Vozes – Petrópolis, RS; Editora Universitária São Francisco – São Paulo, (Coleção Pensamento Humano), 2010b.

_____. **Migalhas Filosóficas ou um bocadinho da filosofia** de Johannes Climacus, tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Ernani Reichmann, notas de Álvaro Luiz Montenegro Valls, Editora Vozes, Petrópolis, 2008.

_____. **Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo**. Tradução de Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Prefácios e notas de Jacques Lafarge. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra de Escritor**, introdução de Jean Burn, tradução de João Gama – Edições 70, Lisboa, Portugal, 2002.

STEWART, Jon. **Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Nobre e Escravo na Perspectiva da Vontade de Poder: Nietzsche e a interpretação do homem a partir da noção de valor

Ray Renan Silva Santos¹

1. Avaliação e gênese dos valores

Na filosofia de Nietzsche, o significado de *valor* (“*Wert*”) está associado ao que ele entende por *avaliação* (“*Auswertung*”): “Somente há valor graças à avaliação” (NIETZSCHE, 1987, p. 75)². A avaliação é uma condição mediante a qual o homem cria valores. Valor, por sua vez, diz respeito à essência do homem, ao modo como o homem se constitui enquanto tal. Zaratustra diz que “sem a avaliação, seria vazia a noz da existência”³, isso porque é através dela que o próprio valor da existência tem a sua origem. Seria a existência, à parte da avaliação do homem, vazia e desprovida de sentido? Que implicação a mais tem o sentido de avaliar? É dito por Nietzsche (2013, p. 291) que “nas *avaliações* se expressam *condições de conservação e crescimento*”. O que significa “conservação e crescimento”?

Conservar-se é o modo a partir do qual o homem luta para sobreviver. Essa luta, porém, tem um caráter peculiar que diz respeito somente ao homem, pois este é o único ente que avalia e atribui valor às coisas. É a partir das

¹Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

²*De mil e um fitos*, primeira parte.

³*De mil e um fitos*, primeira parte.

avaliações que se constitui “crescimento”, no sentido de que, conforme o homem se mantém através do valor, sua vida tem com isso um acréscimo, um “*a mais de poder*”.

Avaliar é necessariamente valorar, e o ato de valorar é também um ato de criar. Mas o que de fato constitui uma avaliação? Para que possamos ter um direcionamento de tal compreensão, analisemos a seguinte frase de Zaratustra: “Nenhum povo poderia viver, se antes não avaliasse o que é bom e o que é mau” (NIETZSCHE, 1987, p. 74)⁴. Aqui, a noção de avaliar está correspondendo aos valores *bom* e *mau*. Assim, a noção de valor, que está atrelada à avaliação, deverá ser definida à medida que compreendermos que implicações tem *bom* e *mau*.

Na citação mencionada, a avaliação diz respeito a algo que faz parte da dinâmica própria do viver; ela é o que exprime o conteúdo próprio da existência humana que surge através do valor. Avaliar o que é bom e o que é mau significa atribuir valores às ações. O valor de uma determinada ação é o que constitui o modo próprio da vida do homem, e a vida, por sua vez, se caracteriza como um movimento que se faz presente através de valor; assim, o homem dá sentido à sua própria vida conforme cria valores; tais valores são definidos por ele como sendo bom e mau. O que aparece aqui como elemento importante é o fato de que é o homem que cria os valores. O valor não existe como em si e por si; o homem valoriza à medida da avaliação, sendo esta última resultado de múltiplos *afetos* que se apropriam dele. O valor, então, é sempre relativo ao homem, isto é, valor é o que exprime a atividade propriamente do homem e o diferencia dos outros entes. O ato de valorar designa a criação a partir da qual a vida se mostra em seu incessante movimento de brotação. Todavia, o homem e a ação valorativa estão em uma

⁴De *mil e um fitos*, primeira parte.

relação com a realidade, esta no sentido de uma força que diz a vida em sua totalidade.

A caracterização do sentido nietzschiano de “valor”, ao mesmo tempo em que aponta para a essência do homem, exprime essa essência em um modo de *perspectiva*. Valor, portanto, é o que se faz presente em todos os homens, porém, em graus distintos. A manifestação de perspectivas diferentes é referente aos impulsos que, por sua vez, são diferentes entre si. Não há nenhum impulso ou força no mundo que possa ter sua equivalência em igualdade, pois tudo é distinto, tudo carrega diferença. Esse elemento distintivo faz com que as forças estejam em um conflito hierárquico, pois “cada pulsão é uma espécie de ambição despótica (*Herrschaft*), cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões” (NIETZSCHE, 2008a, § 481, p. 260). Dessa forma, não é difícil concluir que o valor de bom para um povo pode não ter o mesmo valor para outro, daí a frase de Zaratustra: “Nunca um vizinho compreendeu o outro: sempre a sua alma admirou-se da insânia e da malvadez do vizinho.”⁵

A valoração (“*Wertschätzung*”), sendo um ato necessário para a condição de conservação da vida, tem a ver com uma força, um impulso que condiciona o homem a criar valores; tal impulso é o que Nietzsche chama de *vontade de poder*. Assim, acha-se aqui a relação entre bom e mau, dita anteriormente, relativa a essa vontade de poder, que é o que condiciona o homem a criar. Há que se perguntar, porém, acerca do significado próprio de vontade de poder. Em *A vontade de poder* é dito que “*Este mundo é a vontade de poder – e nada além disso!* E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso!” (NIETZSCHE, 2008a, § 1067, p. 513). Quando Nietzsche diz que o mundo é vontade de poder, com isso ele exprime

⁵De *mil e um fitos*, primeira parte.

a dinâmica e o movimento do mundo como sendo essa vontade⁶. A expressão no alemão, *Wille zur Macht*, que significa literalmente *vontade para poder*, indica vontade direcionada ao poder, isto é, constituída através do poder. Todos os acontecimentos do mundo são vontade de poder. No homem, essa vontade se manifesta através da valoração, portanto, ele só vem a se constituir enquanto pertencente à condição de valorar.

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche direciona a origem do conceito de “bom” como tendo se desenvolvido a partir de uma classe dominante e privilegiada. Do mesmo modo, o conceito de “ruim” teria surgido a partir dessa mesma classe. Sendo assim, é *bom* tudo aquilo que condiz com o caráter de homem *nobre*, superior e guerreiro; é *ruim* tudo aquilo contrário ao nobre, isto é, comum, inferior e *escravo*. É neste sentido que é dito por Nietzsche que:

[...] em toda parte, “nobre, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre

⁶Na citação mencionada, apesar do emprego do artigo “a”, para indicar “vontade de poder”, esta não diz respeito à noção de “unidade”, no sentido de uma organização e ordenação do todo, pois o mundo é, para Nietzsche, constituído por múltiplas vontades, de modo que não há *a* vontade de poder como unidade que comporta a multiplicidade dos acontecimentos do mundo, mas sim, vontades de poder enquanto constituintes da totalidade do mundo. O uso do artigo, dessa forma, é referente ao sentido da “qualidade” do mundo como “o todo”, “a realidade”, mas estes sendo entendidos como multiplicidade desordenada. Ainda a respeito da frase mencionada, Müller-Lauter (1997, p. 82-83-84) diz: “O todo em sua variedade é designado com o nome ‘a vontade de poder’. A que remete aqui o emprego do singular? Com ele, Nietzsche exprime que a vontade de poder é a *única qualidade* que se deixa encontrar, seja o que for que consideremos.”

corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transformar-se finalmente em “ruim” (NIETZSCHE, 2009, p. 18).

Encontra-se, dessa forma, uma problemática no que diz respeito a uma transformação conceitual de “bom”. Essa transformação conceitual está relacionada à reviravolta, à inversão dos valores morais, ou, para dizer de outro modo, ela diz respeito à “tresvaloração dos valores” (“*Umwertung der Wert*”)⁷. No que concerne a tal transformação conceitual, Nietzsche faz, primeiramente, uma análise acerca de tais conceitos em sua própria língua, no alemão. Em alemão, a palavra *schlecht* (“ruim”), que permite a derivação do termo *schlicht* (“simples”) designava o homem comum, inferior e em oposição ao homem nobre. Essa análise continua ainda com a origem de tais conceitos na língua grega e no latim. No grego, *κακός* (“mau”) era o termo para designar o homem plebeu em oposição ao *ἀγαθός* (“bom”); no latim, *malus* (“mau”) era a palavra empregada para indicar o homem inferior, de classe baixa, fraco e plebeu, em oposição ao *bonus* (“bom”) que, por sua vez, dizia respeito ao homem guerreiro, de discórdia, superior.

Embora essas indicações, em referência aos diferentes tipos de homem, possam ter um sentido de ordem social, é preciso que compreendamos o homem caracterizado “também segundo um *traço típico do caráter*”, ressaltava Nietzsche (2009, p.19), pois “é este caso que aqui nos interessa”. Assim, é necessário elucidarmos aqui a distinção fundamental a respeito das concepções de *nobre* e *escravo*, bem como os motivos históricos através dos quais o

⁷Em algumas editoras, a expressão “*Umwertung*” é traduzida por “transvaloração”. O uso aqui de “tresvaloração” é devida à escolha da editora da obra *Genealogia da Moral* que, por sua vez, traduz a expressão dessa maneira.

sentido originário dos valores correspondentes a ambos sofreu alterações.

1.1 Moral de nobre e moral de escravo

Para podermos definir com mais clareza o que diz respeito à moral de nobre, é preciso nos atermos ao que Nietzsche chama de “traço típico do caráter”. Nobre e escravo são dois conceitos para designar o modo como a moral é entendida em sua gênese, portanto, são conceitos que expressam avaliação e valoração em forma de princípio. Em sentido propriamente filosófico, nobre e escravo são duas dimensões ontológicas através das quais a vida se mostra. É nesse sentido originário do valor que Nietzsche nos indica os conceitos de bom e ruim como inicialmente provindo da classe nobre; este, ao corresponder à vida em seu instinto espontâneo e cego, considera-se bom porque cumpre o papel de pertencimento ao movimento mediante o qual a vida se destina para ele; o escravo é considerado ruim pelo nobre porque, ao não corresponder com a vida em sua forma de irrupção, ele nega esse caráter com *ressentimento*. Portanto, trata-se aqui da condição própria e essencial do homem. O homem nobre, sendo também um homem guerreiro, de discórdia, tem como característica de seu modo de ser a coragem. Ele é homem de destemor, com sede de domínio e imposição de sua força; é também um homem que não guarda mágoas nem rancor de seu inimigo, pois mesmo seu inimigo sendo a sua imagem de contraste, ele somente o despreza, mas sem o sentimento de vingança e ressentimento. Sobre essa peculiaridade do homem nobre, Nietzsche diz:

[...] por vezes não reconhece a esfera por ele desprezada, a do homem comum, do povo baixo; por outro lado, considere-se que o afeto do desprezo, do olhar de cima para baixo, do olhar

superiormente, a supor que *falseie* a imagem do desprezado, em todo caso estará muito longe do falseamento com que o ódio estranhado, a vingança do impotente, atacará – *in effigie*, naturalmente – a do seu adversário (NIETZSCHE, 2009, p. 26).

Segundo o modo de valoração nobre, “bom” é o impulso vital que se apropria dele; é a vida em sua condição originária; é o fluxo do *vir-a-ser* destituído de interrupções. Logo, “ruim”, segundo essa mesma concepção, é tudo aquilo que não constitui a vida desde a vontade inerente ao homem; é o deixar com que a fraqueza constitua a vida; é deixar-se conduzir pelo passado ou futuro e não vivenciar o *instante* (“*Augenblick*”), que é a única garantia da vida tal como se destina para o homem. Instante é aqui o reconhecimento e acolhimento do tempo como unidade do passado, presente e futuro em uma eclosão contínua, sem que haja oposição entre ambos. Desse modo, podemos perceber com mais clareza donde se origina o conceito de “bom”, quando relacionado ao que Nietzsche chama de *traço típico do caráter*. O sentido de valor, na moral nobre, está relacionado ao “bom”; esse bom está relacionado à maneira como se constitui sua vontade, que é livre e espontânea; essa vontade é o que constitui propriamente sua felicidade.

Por outro lado, a designação do valor, no sentido da moral escrava, está relacionada ao “Bem”, que condiz com a perspectiva da moral cristã; o bem, assim, é o que permite o homem agir deste ou daquele modo, pois ele é o princípio por meio do qual as ações devem ser guiadas; logo, a vontade aqui é suprimida por um valor; esse valor é também um meio a partir do qual se deve seguir para alcançar a felicidade; a felicidade, no entanto, somente é possível num outro mundo, já que o valor de “Bem”, de acordo com a concepção cristã, está relacionado a um *mundo suprasensível* – daí a expressão do termo “escravo” utilizada por Nietzsche: o modo de ser escravo implica ser

escravo de um ideal, de um valor colocado como acima de si mesmo e da própria vida.

Como a natureza do homem nobre é dizer “sim” às suas forças espontâneas, em consequência disso, uma vez que suas forças constituem um domínio, pode ser o caso de ser criada uma aristocracia, uma classe favorecida, um status social dominante em que haverá outra classe desfavorecida – a do homem escravo. Este é o sentido “secundário” da compreensão de nobre e escravo, pois é o *caráter* que exprime a constituição originária de ambos. Ora, sendo o homem escravo o desfavorecido, segundo Nietzsche o que irá constituir sua vida será o *ressentimento* para com os nobres, por isso a moral de escravo é definida por Nietzsche como *reativa*. A moral do escravo também pode ser caracterizada como a moral judaico-cristã, daí a figura do homem escravo ter atributos como de homem compassivo, humilde, fraco, oprimido, etc. O homem escravo não age a partir de si mesmo; ele *reage* a partir de outrem. Ele age em vista da utilidade da ação; ele precisa assegurar que sua ação não será algo de prejudicial a si próprio, e por isso se torna escravo de um ideal, de um valor de “bom” criado por ele mesmo e postulado como em si e como determinante do mundo. O sentido de bom aqui está centrado na fraqueza, numa espécie de querer que a vida esteja em estabilidade, em meio ao movimento incessante. “Mau”, segundo esse modo de valorar, seria toda a dinâmica de conflito, irrupção e destruição pertencentes à vida. Neste sentido, a moral é utilizada como forma de combater o caráter antagônico e conflituoso da existência. Porém, esse combate consiste em um recuo, em uma rejeição daquilo que faz parte da constituição do viver. Essa rejeição pode ser melhor compreendida quando associada àquilo que é designado por Nietzsche como “ressentimento”.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação (NIETZSCHE, 2009, p. 26)

Ressentimento é o que possibilita a criação de valores da moral escrava. Mas não somente isso: o ressentimento é também o modo através do qual o escravo conserva sua vida. Todavia, no ressentir-se, “a verdadeira reação” é negada, porque nela não se manifesta a ação que é desejada, mas apenas o desejo da ação. O escravo não está na condição de poder criar valores que correspondam ao devir (“*Werden*”), por isso o único modo de se conservar é reagindo à mudança e à efemeridade do mundo. Assim, ele reage criando valores que falsificam o vir-a-ser, em detrimento de uma estabilidade que forneça garantia para a existência.

Na análise genealógica dos valores, Nietzsche nos chama atenção para o aspecto histórico das guerras judaico-romanas. O romano seria, se quisermos traçar uma relação mais precisa, o povo mais privilegiado, e por isso, também, o povo nobre; o judeu, então, seria o povo de sacerdotes, o povo escravo. O termo “ressentimento” é de grande importância para o entendimento do caráter do povo judeu. Se, por um lado, o homem nobre, na medida em que sendo um homem de guerra, não se ressentia de seus inimigos pelo simples fato de desprezá-los, por outro, o homem escravo carrega consigo um ressentimento, uma sede de vingança contra seus inimigos, os nobres. Como se sabe, o povo judeu pode ser definido também como o povo cristão, pois é dele que provém o cristianismo. Quando a Judeia assume o poder, ao conquistar a vitória contra Roma, uma nova moralidade se impõe como dominante por parte dos escravos, daí a frase inicial sobre “a rebelião

escrava na moral”. O que fundamenta essa moral é o ressentimento, e é esse ressentimento que cria os valores estabelecidos como condutores da vida. O importante aqui no que concerne ao termo “valor” é que ele tem um sentido diferente do que vem a ser “valor” na moral de nobre.

Com isto, logo se faz perceber a distinção entre moral de nobre e moral de escravo. A moral de escravo, que se constitui a partir do ressentimento, é a moral dos cristãos⁸, que “apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação”, uma vez que deixam o “castigo” aos seus inimigos para Deus. Assim, o valor antípoda ao “bem” é denominado de “mal” – ambos valores que não se encontravam estabelecidos na cultura de um modo geral para o homem. Por conseguinte, todo o modelo da cultura e da civilização ocidental vem a ganhar uma expressão diferente da que antes se apresentara. Essa mudança é o que vem a ser a *inversão* dos valores morais por parte dos judeus. Nietzsche diz:

Nada do que na terra se fez contra “os nobres”, “os poderosos”, “os senhores”, “os donos do poder”, é remotamente comparável ao que *os judeus* contra eles fizeram; os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desforrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato da mais *vingança espiritual* (NIETZSCHE, 2009, p. 23).

⁸ A relação entre a já mencionada “rebelião escrava na moral” e a instauração do cristianismo no Ocidente exprime uma mesma concepção: “A verdade da *primeira* dissertação é a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento, *não*, como se crê, do “espírito” – um antimovimento em sua essência, a grande revolta contra a dominação dos valores *nobres*.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 93).

A vitória do povo judeu contra o povo romano desencadeou uma manifestação invertida dos valores morais que, por seu turno, caracterizou o padrão da cultura ocidental. O que antes era visto como fraco, inferior e *ruim*, passou a ser visto como forte, superior e *bom*; se antes, o que caracterizava a bondade do homem, juntamente com seu poder, era o modo como ele se impunha como guerreiro, posteriormente o que passou a ser propagado como bom foi o ideal do homem compassivo, fraco e oprimido, sendo este ideal uma forma de o homem voltar-se contra a própria vida. A *impotência* do homem, paradoxalmente, passou a ser sua *força*, pois o que constituía o homem “forte” agora era a promessa de outro mundo, transcendente e suprassensível, onde ele seria recompensado por todas as opressões que sofreu no mundo “terrestre” e, posteriormente, regozijar-se-ia na eterna e soberana paz. Essa é a perspectiva do cristianismo, a promessa de Deus segundo a qual o céu será dos oprimidos, dos que sofrem, dos que são humilhados, dos que são compassivos. Quando o plano dos valores morais foi invertido pelos judeus, o que passou a predominar foram os valores judaico-cristãos, de acordo com os princípios bíblicos do Novo Testamento.

Esses ideais são as leis que constituíram e constituem até hoje a história da civilização ocidental. Dessa forma, a vingança, como antes fora mencionada, é deixada para um futuro – que os cristãos chamam de “juízo final” –, o que aparece aqui como uma *vontade da vontade*, e não propriamente a vontade. “Vontade da vontade” consiste em vontade rebelada contra si própria, e uma vez que a vontade de poder, em seu curso natural, é constituída através da espontaneidade e do fluir da pulsação, o querer e

a ação são apenas um só ato; *quantum* de impulso corresponde a *quantum* de força⁹.

O que é importante salientar é que tanto a valoração nobre quanto a do escravo fazem mostrar o modo próprio como a vontade de poder se destina ao homem. Isto pode ser visto, de maneira implícita, em tal passagem do Zaratustra: “Outrora, os povos suspendiam por cima de si uma tábua do bem. O amor que quer dominar e o amor que quer obedecer criaram juntos, para si, essas tábuas.” (NIETZSCHE, 1987, p. 75). A conotação do termo “amor” nos indica o que vem a ser vontade de poder. É a vontade de poder que cria, através do homem em seu avaliar, as tábuas de valores. Ora, isto significa que a existência de diferentes morais não tem seu mérito única e exclusivamente no homem, pois este não é propriamente livre, no sentido de ter um livre-arbítrio e de ser plenamente capaz de escolher qual caminho seguir por uma autonomia da consciência: “O homem *não* é a consequência de uma intenção própria” (NIETZSCHE, 2000, p. 50)¹⁰. O homem não é condicionado a criar valores por uma força que é propriamente dele, no sentido de pertencer ao seu “interior”, mas sim, por múltiplas vontades que estão no mundo de modo a constituí-lo. Vontade de poder é o que condiciona o mando e a obediência, as apreciações de valor nobre e escravo.

Como vimos, o caráter do homem nobre é definido por Nietzsche como ativo, ao passo que o caráter do escravo é definido como passivo. Tal caracterização pode ser melhor compreendida a partir da seguinte citação:

⁹ “Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar” (NIETZSCHE, 2009, p. 33).

¹⁰Os *quatro grandes erros*.

Que é “passivo”? resistir e reagir. Ser *obstruído* no movimento que se projeta para frente: portanto, um agir da resistência e da reação.

Que é “ativo”? Lançar-se em direção ao poder (NIETZSCHE, 2013, 5 (64), p. 176).

A conotação de passivo está relacionada ao que Nietzsche chama de resistir e reagir. Mas o que significa resistir e reagir? É a condição através da qual o ser passivo se conserva. A reação é referente ao movimento próprio do mundo que, por sua vez, designa um incessante fluxo de forças; ela é uma força contrária a esse fluxo. Em resistindo, tal é o modo como aquele que reage preserva sua vida. Esse modo de preservar a vida constitui uma “obstrução” de si próprio, no que tange às forças instintivas e ativas da condição espontânea da vida. Obstruir-se significa não aceitar a vida e reagir ao movimento que lhe é próprio. Reação, porém, exprime ao mesmo tempo de onde ela provém, a saber, da vida. Não há uma força que condiciona a reação que seja distinta do que não é reação. Pode-se afirmar, inclusive, que tudo é “ação”, no sentido de que tudo provém do *mesmo* – vontade de poder – que se manifesta de modos distintos. Esse elemento de distinção a partir do qual a vontade se manifesta é o que caracteriza ação e reação. A ação, relacionada ao que Nietzsche chama de “ativo”, é um pertencimento do homem ao que condiciona sua atividade; a reação diz respeito a uma rejeição do que condiciona todo acontecimento. Todavia, o homem não pode reagir através de outro condicionamento, porque tudo é vontade de poder.

Por outro lado, o que significa propriamente “ativo”? É a forma com que o homem se direciona ao poder, isto é, ao inesgotável *retorno* ao poder. Poder-se-ia, porém, objetar: mas uma vez que tudo provém de uma mesma força, tudo não estaria direcionado ao poder? A

resposta seria sim e não. Sim, porque à medida que ação e reação provêm da vontade de poder, ambas só se constituem enquanto direcionadas a essa vontade; por outro lado, não, porque o direcionar-se ao poder como maneira ativa caracteriza um dizer “sim”, portanto, um querer, uma aceitação dessa condição tal como se manifesta, aceitação esta que não ocorre na reação.

1.2 Vontade de poder como movimento de auto superação

Para que possamos compreender com mais clareza o sentido próprio de vontade de poder, tomemos como exemplo a seguinte citação: “Uma tábua de tudo o que é bom está suspensa por cima de cada povo. Vede, é a tábua do que ele superou, é a voz de sua vontade de poder” (NIETZSCHE, 1987, p. 74)¹¹. Cada povo tem seu modo de conceber e, portanto, valorar o que é bom. Aquilo que é bom para um povo é o que é colocado como valor superior. O bom provém de um esforço de direcionar-se para poder valorar, esforço que é condicionado por vontade de poder. Tal vontade se constitui como um movimento de superação de si mesma; essa superação se caracteriza como uma força incontrollável, provinda de um impulso constituinte da vida. Superar a si mesmo, a partir da concepção da vontade de poder, significa romper com o atual para se realizar em uma nova dinâmica de ser, daí a afirmação de que “mas um poder mais forte, uma nova superação nasce de vossos valores: ela faz romperem-se o ovo e a casca do ovo.” (NIETZSCHE, 1987, p. 128)¹². “Romper o ovo e casca do ovo” tem relação com a maneira através da qual a vida irrompe com o atual e se apropria do homem, fazendo surgir uma nova perspectiva.

¹¹*De mil e um fitos*, primeira parte.

¹²*Do superar si mesmo*, segunda parte.

Na seguinte passagem de *Assim falou Zaratustra*, o conceito de vontade de poder é definido assim: “Com os vossos valores e palavras do bem e o do mal, exerceis poder, ó vós que estabeleceis valores.” (NIETZSCHE, 1987, p. 128)¹³. A essência do homem consiste em exercer poder através dos valores. Como foi dito antes, os valores de *bom* e *mau* são os valores que o homem avalia como necessários para a conservação da vida. Essa conservação consiste em avaliar o que é de valor superior e o que é de valor inferior para si próprio. Na frase aqui citada, nos aparece os termos *bem* e *mal*. Contextualmente, esses termos correspondem imediatamente àqueles outros, isto é, *bom* e *mau*. Bom e mau têm relação com bem e mal, ambos no sentido da moralidade cristã. Nietzsche não define a moral de nobre como tendo essa relação de oposição, e sim, em uma relação entre *bom* e *ruim*. O bom, como derivação de um princípio universal – o bem – e o mau, como derivação também de um valor universal – o mal – seriam modos de avaliação da moral de escravo¹⁴. Em *Além do bem e do mal* é dito que

A moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade. Aqui está o foco de origem da famosa

¹³*Do superar si mesmo*, segunda parte.

¹⁴Essa distinção pode ser um pouco mais esclarecida na seguinte citação: “Este ‘ruim’ de origem nobre e aquele ‘mau’ que vem do caldeirão do ódio insatisfeito – o primeiro uma criação posterior, secundária, cor complementar; o segundo, o original, o começo, o autêntico *feito* na concepção de uma moral escrava – como são diferentes as palavras ‘mau’ e ‘ruim’, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de ‘bom’” (NIETZSCHE, 2009, p. 28-29). O elemento que se está a destacar é a diferenciação entre a maneira de avaliar nobre e a escrava. Assim como o “ruim” (“*schlecht*”) do nobre não corresponde ao “mau” (“*böse*”) da moral do escravo, também o “bom” (“*gut*”) do nobre é totalmente distinto do “bom” (“*gut*”) do escravo. Embora seja utilizada a mesma palavra para indicar o bom, o sentido e o conteúdo do valor é outro.

oposição “bom” e “mau” – no que é mau se sente poder e periculosidade, uma certa terribilidade, sutileza e força que não permite o desprezo. Logo, segundo a moral dos escravos o “mau” inspira medo; segundo a moral dos senhores é precisamente o “bom” que desperta e quer despertar medo, enquanto o homem “ruim” é sentido como desprezível. (NIETZSCHE, 2005, p. 158).

Na perspectiva de Nietzsche, a pergunta pelo significado dos valores morais só pode ser respondida sob a compreensão do elemento da origem de tais valores. A vontade de poder, enquanto força que se destina incontrolavelmente para o homem, aparece como esse elemento, que não apenas é criador da moral, mas também distintivo. A filosofia de Nietzsche, enquanto crítica dos valores, se estabelece como uma crítica do valor dos valores. Isto nos indica que é preciso uma análise acerca da criação dos valores. Essa criação tem como ponto de partida uma origem a partir da qual todos os valores dela provêm; essa origem, por sua vez, é o valor dos valores.

O elemento criador dos valores é a avaliação; a avaliação, no entanto, não se confunde com os valores, visto que ela é o elemento originário do valor dos valores. O filósofo francês Gilles Deleuze (1976, p. 4), ao interpretar essa relação entre avaliar e valorar escreve: “As avaliações, referidas a seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios para os valores em relação aos quais eles julgam”. Avaliações como “maneiras de ser” se referem à vontade de poder como manifestação e apropriação da existência.

Quando associamos essa relação entre avaliar e valorar às perspectivas do nobre e do escravo, percebemos que estes não são valores, mas meios através dos quais se constituem a origem do valor dos valores de ambas as

morais. O elemento diferencial dos valores é o sentimento de distância, conforme podemos analisar na seguinte citação: “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e *este* Não é seu ato criador.” (NIETZSCHE, 2009, p. 26).

O elemento diferencial dos valores se encontra na diferença das forças que se exprimem enquanto valoração da própria força. Como essas forças estão em conflito umas com as outras e, assim, possuem entre si uma hierarquia, por conseguinte, os valores que provêm dessas forças também irão se caracterizar como distantes entre si. Assim, todo valor predominante e superior a outro está numa relação com uma força predominante e superior a outra força. Multiplicidade de vontades constituem lutas entre si, ânsia por mais poder e por domínio; portanto, constituem hierarquia e, conseqüentemente, distinção. A distinção é sempre relativa ao grau de poder exercido pela vontade: “A quantidade de poder que tu és decide sobre a distinção” (NIETZSCHE, 2008a, § 858, p. 431).

Conclusão

Esta análise acerca do fundamento do valor levamos a mergulhar dentro da problemática nietzschiana dos valores. Uma primeira pergunta que se pode fazer é: se um valor é a expressão de uma força que o avalia enquanto tal, o que existe por trás de uma coisa, quando esta ainda não foi avaliada? A resposta para esta pergunta seria que nada existe. Por trás de uma coisa não avaliada e, portanto, não valorada, existe uma realidade destituída de valor, que é somente puro devir. Assim, quando pensamos a realidade como um todo, percebemos esse todo como essencialmente vazio de significado e sentido. O que dá significado ao todo é o ato de avaliá-lo, pois é a partir dessa avaliação que se tem a origem dos valores que lhe atribuem

sentido. Nem o todo nem os atos de valorá-lo possuem valores em si; os próprios atos fazem parte do todo; logo, todo e qualquer valor é criação proveniente daquele que cria: “... uma ação, em si, é totalmente vazia de valor: tudo depende de quem a faz” (NIETZSCHE, 2008a, § 292, p. 168).

Com isto, logo percebemos o ponto culminante da concepção nietzschiana de mundo: uma vez que o todo é essencialmente desprovido de valor, a realidade das coisas tanto não possui verdade, como não possui relação de oposição entre valores. A verdade e a oposição entre valores surgem à medida que o homem as cria. Valores são *perspectivas* que, por sua vez, são *interpretações* da vontade de poder com relação à realidade, pois “Todas as vontades de poder ex-põem, interpretam” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 124). Assim, nos diferentes valores encontramos diferentes interpretações referentes ao que se mostra, pois “Nossos valores são introduzidos nas coisas pela interpretação” (NIETZSCHE, 2008a, § 590, p. 310).

Referências

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A vontade de poder**. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.

_____. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo Cesar Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

. **Assim falou Zaratustra:**
um livro para todos e para ninguém. Trad. Mário da Silva.
Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

. **Crepúsculo dos ídolos.**
Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro, 2000.

. **Ecce homo.** Tradução de
Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras,
2008b.

. **Fragmentos Póstumos.**
Volume VI. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de
Janeiro: Editora Forense Universitária, 2013.

. **Genealogia da moral.**
Trad. Paulo Cesar Souza. São Paulo: Companhia das
letras, 2009.

Heidegger e o conceito de φύσις no fragmento 16 de Heráclito

Robson Costa Cordeiro¹

Na preleção que realizou no semestre de verão de 1943, intitulada *A origem do pensamento ocidental: Heráclito*, Heidegger procura, a partir do fragmento 16 de Heráclito, verificar o que constitui o a-se-pensar originário. Originário, para Heidegger, remete à *origem* do pensamento. É preciso, contudo, distinguir origem de começo. A origem, o princípio não é algo que começa, entra em vigor e fica para trás, como o que agora é apenas passado. O princípio nunca perde o vigor e está sempre por vir. Em *Hinos de Hölderlin*, Heidegger deixa isso claro:

‘Começo’ — é alguma coisa diferente de ‘princípio’. Uma nova condição meteorológica, por exemplo, começa com uma tempestade, mas o seu princípio é a total alteração das condições atmosféricas que atua previamente. Começo é aquilo com que algo se inicia, o princípio é aquilo de onde algo se origina. (HEIDEGGER, 1999, p. 3).

Em *Hinos de Hölderlin*, Heidegger começa analisando o poema *Germânia*. E o que significa falar, no contexto da análise desse poema, de começo? Heidegger começa com o poema *Germânia* para chegar ao princípio, à origem, pois é somente partindo de um início que se pode chegar ou mesmo se indicar a origem. Quando fala origem do pensamento ocidental, Heidegger não está falando do seu

¹ Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Coordenador do Grupo de Pesquisa *Corpo e Fenomenologia*. E-mail: robsonccordeiro@bol.com.br

começo, como de uma determinada sentença de um pensador que em uma determinada data teria feito começar o pensamento ocidental. O que ele está procurando indicar é que a partir da fala de um determinado pensador (como seria o caso da fala de Heráclito no fragmento 16), se poderia chegar ou então indicar a origem, fazer a experiência da origem do pensamento ocidental. No caminho que constitui essa experiência, conforme está insinuado no fragmento 16, Heidegger encontra a φύσις enquanto mistério do ser.

Mas o que procura Heidegger ao regressar aos gregos não é um retorno ao que foi pensado na aurora da nossa história, anteriormente ao declínio do pensamento metafísico com Platão. Segundo Zarader, uma possibilidade mais clara consistiria “...em compreender o movimento heideggeriano como um reenvio, não ao pensamento do começo, mas ao seu impensado.” (s.d., p. 348). Tratar-se-ia, segundo ela, da “...paciente explicitação de uma questão que nos interpela em silêncio desde a manhã de nosso destino, e que nos interpela tanto mais fortemente quanto nunca lhe demos ouvidos.” (Id., Ibid., p. 348).

Decerto que isso só pode ser feito a partir do texto, da língua, no caso a grega, na qual a origem foi inscrita. A origem se distingue do começo porque é a partir da origem que o começo pôde ser o que ele foi. As palavras de origem, pois, são as palavras que, “...pronunciadas no começo, foram em parte iluminadas pelo pensamento, em parte deixadas na sombra do impensado.” (Id., Ibid., p. 348). De onde vem o poder do pensamento de Heráclito para ainda nos inquietar após mais de 25 séculos? De modo algum devido ao caráter atemporal ou eterno do seu pensamento. Segundo Carneiro-Leão, “...a atualidade de Heráclito emerge e brota da própria vigência histórica do seu pensamento.” (2010, p. 153). É por ser histórico que o pensamento de Heráclito fez história, pois remete para a própria dinâmica da história, como o que nos interpela no

silêncio do seu resguardo. Em seu primeiro soneto a Orfeu, Rilke falou do movimento de elevação e brotação de realidade, quando tudo silenciou, quando, conforme ele anuncia, “...no silêncio unânime, nasceu novo princípio, gesto e transformação!” (RILKE, 2000, p. 21).

Novo princípio, na verdade, está se referindo ao velho, antiquíssimo princípio, que é o que sempre volta a principiar em toda inauguração de realidade. Mas o velho, por sempre voltar a principiar, é sempre o novo, o mais jovial, cheio de vitalidade e plenitude. Por isso, por nunca cessar de principiar, é sempre novo princípio, novo gesto e nova transformação. É isto o que procuraremos pensar a partir do fragmento 16 de Heráclito, que reza: τὸ μὴ δυνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι; Heidegger coloca o fragmento 16 como o primeiro, no sentido daquele que toca o núcleo dominante daquilo que constitui para os primeiros pensadores, dentre eles Heráclito, o a-se-pensar originário. Desse modo, ele não segue a clássica divisão dos fragmentos conforme foi estabelecida por Diels. A sua primeira tradução para o fragmento é a seguinte: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que a cada vez já não declina?”

A tradução, segundo Heidegger, não precisa ser literal, mas fiel à palavra do pensador. Portanto, não se trata de uma mera justaposição de palavras, quase mecânica, mas sim de poder vislumbrar, a partir da totalidade da sentença, o poder de nomeação e conjunção das palavras. Enquanto interpretação, a tradução consiste em conduzir para uma outra margem desconhecida, que se encontra do outro lado do rio largo e amplo, que é aquilo que se tem de pensar originariamente, a φύσις como o mistério do ser. Através da tradução, Heidegger pretende passar para a outra margem do rio, procurando pensar o impensado nas palavras do pensador grego, conduzindo, assim o pensamento à sua rememoração (*Andenken*), que sendo rememoração do impensado é, ao mesmo tempo, impulso

para o novo, para o futuro (*Vordenken*). Portanto, é a partir da provocação suscitada pelo pensador originário que Heidegger pensa não somente o impensado das suas palavras, mas também o próprio destino de sua época, como a época do predomínio técnico e do pensamento calculador, em que os deuses estão foragidos e em que a φύσις torna-se mundo manipulável e objetivável pelo sujeito.

Heidegger considera que só o pensamento originário traz em si encoberto um tesouro que permanece impensável e que, desde esse estar encoberto, propicia ser cada vez melhor compreendido, o que significa dizer ser compreendido de maneira diferente da literal. A interpretação realiza o que silencia na palavra literal trazida pela tradução e é por isso que mesmo na própria língua é preciso que se traduza. Com a tradução, desse modo, se pretende compreender melhor aquilo que já foi compreendido pelo próprio autor. Mas na verdade “esse compreender melhor não é nunca o mérito do intérprete, mas o presente do interpretado.” (HEIDEGGER, 1994, p. 64). Nietzsche também já tinha pensado algo parecido, no contexto do seu pensamento acerca da vontade de poder, ao colocar e procurar responder ao seguinte questionamento: “É afinal necessário ainda pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese.” (NIETZSCHE, 1980, § 481, p. 337).

O fragmento 16 se encontra em uma passagem do *Pedagogo* de Clemente de Alexandria, que viveu entre 160-220 d.c. Segundo Heidegger, Clemente de Alexandria utiliza esse fragmento para sustentar um pensamento teológico e pedagógico, como comentário à seguinte passagem do livro primeiro dos oráculos de Isaías, profeta de Israel: “Ai daqueles que procuram esconder-se de Javé para ocultar seus próprios projetos. Agem nas trevas, dizendo: ‘Quem nos vê? Quem nos conhece?’” (ISAÍAS, 29, 15-16). Em seu comentário Clemente de Alexandria procura mostrar que é

possível esconder-se da luz sensível do sol, mas não da claridade do olho inteligível de Deus que, segundo o Evangelho de Mateus (6,6), “vê no escondido”.

Em *Os trabalhos e os dias* Hesíodo (v. 267) mostra que o olho de Zeus também vê tudo: “O olho de Zeus que tudo vê e assim tudo sabe.” (πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας). (HESÍODO, 1991, p. 43) Para Hegel, na culminação do pensamento moderno, o que era inicialmente inacessível e obscuro deve ser trazido para a luz de um saber incondicional. O projeto do seu sistema é acabar com todo resquício de obscuridade, conforme mostra a conclusão de sua preleção inaugural na universidade de Heidelberg, em 28 de outubro de 1816:

A essência do universum, inicialmente escondida e encoberta, não possui força para opor resistência à coragem do conhecimento; ela (a essência do universum) deve-se abrir-se diante dele (do pensamento da filosofia) e pôr diante de seus olhos a sua riqueza e a sua profundidade, deixando-se por ele aproveitar. (Apud HEIDEGGER, 1994, p. 29-30)

Diante disso a pergunta decisiva para Heidegger seria: Por que o universo, isto é, o absoluto, não tem em si força alguma de resistência em afirmar a sua essência velada diante do poder explorador do conhecimento metafísico? A resposta, segundo ele, seria porque a vontade de mostrar-se é a essência do absoluto, e este seria o pressuposto do sistema-Enciclopédia de Hegel (HEIDEGGER, 2007, p. 145). O que temos agora de fazer é pôr em questão a relação da sentença de Heráclito com as interpretações de Clemente de Alexandria e Hegel. A sentença é: τὸ μὴ δυνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι;. (“Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que a cada vez já não declina?”) A sentença coloca uma pergunta, embora dê a impressão, à

primeira vista, de que se trata de uma pergunta retórica, que apenas reforçaria o sentido de uma afirmação.

Mas por que a tendência é ver na sentença uma afirmação velada em forma de pergunta e não uma autêntica, genuína pergunta? Parece ser pelo fato de que sempre já partimos do pressuposto de que a essência tem o sentido de luz, presença, seja a luz do olho inteligível de Deus, do qual não poderíamos nunca nos esconder, seja a luz do poder revelador do espírito absoluto. A estrutura da sentença é a seguinte: De início nos temos: τὸ μὴ δύνόν ποτε (“o que já não declina”). Entretanto não é dito o que é isso que nunca declina. A suspeita que persiste nas interpretações vigentes é considerar o que já não declina como uma espécie de observador que nada deixa escapar e que está sempre a espreitar o homem, como foi o caso da interpretação que Clemente de Alexandria fez a partir da sentença de Heráclito e da poesia de Hesíodo. Ou então se considera o que nunca declina no sentido do espírito absoluto, como o fez Hegel, cuja vontade de mostrar-se seria a sua própria essência.

Em seguida o fragmento diz: πῶς ἂν τις (“como alguém poderia?”). No τίς, no alguém, está implicado o homem, embora também não esteja dito o que é ser homem. Por fim também é dito, no final do fragmento, λάθοι (estar encoberto). Duas perguntas parecem então impor-se: 1) Quem é o homem, este *alguém*, sobre quem se fala de algo que já não declina? O que é isto que já não declina, diante do qual o homem não poderia manter-se encoberto? O fragmento pergunta de maneira essencial pelo πῶς (como), isto é, pelo modo como o homem poderia manter-se encoberto face ao que nunca declina. Mas ao falar “face ao que nunca declina” parece que estamos falando “diante” de um observador, de um ser que tudo observa e que nada deixa escapar. Τὸ μὴ δύνόν ποτε (“o que já não declina”), desse modo, parece indicar um

substrato, um ente, uma essência, no sentido de algo que está sempre presente, tudo observando, sabendo e vendo.

A expressão τὸ μὴ δύνόν ποτε remete para uma experiência com o verbo δύνειν, que está ligado ao verbo δύω, que significa aprofundar, mergulhar. O sol, no poente, mergulha no mar, e aí declina, mas o seu declinar não é o seu aniquilamento. Pensado de modo grego, de acordo com o sentido do verbo δύνειν, declinar significa o desaparecer da presença, como modo de sair e penetrar no que se encobre. No entanto, segundo Heidegger, isso é algo bem diferente do modo como nós, modernamente, compreendemos o declinar, entendendo-o como aniquilar-se, não ser mais. Pensado de modo grego, ao contrário, ele mostra que “declinar é antes ‘um’ ser, ou até mesmo o ser. O declinar é um tornar-se encoberto e um encobrimento, em grego, λανθάνω, λάθω”. (HEIDEGGER, 1994, p. 50) O desaparecer da presença, para Heráclito, não significa deixar de ser ou de vigorar, mas entrar em latência, como o que possibilita o espaço de toda vigência. O vigente não é só o presente, o presentemente presente, mas também o passado e o futuro, nos quais vigora não a patência do presente, mas a latência do ausente.

As palavras fundamentais da sentença, portanto, são δύνων (o que declina) e λάθοι (o encobrimento). Mas o fragmento de Heráclito não fala de um declínio e sim de algo que não declina. E ao falar do que não declina Heráclito não está pensando o mesmo que Hegel ao falar do Universo, do Absoluto, cuja essência é vontade de mostrar-se. A diferença radical parece residir no seguinte: Enquanto que para Heráclito é o homem que não pode manter-se encoberto face ao que nunca declina, para Hegel o que se descobre é o que não pode resistir ao poder de conquista do homem.

A questão essencial para Heidegger não é procurar saber o que é aquilo que não declina, pois isto já pressupõe que estamos pensando de maneira comum. E por que?

Porque, segundo ele, τὸ δῦνον não tem um sentido inequívoco, sendo o seu significado de natureza ambígua, devido ao caráter do particípio grego. Τὸ δῦνον é o particípio presente ativo do verbo δύνω. Conforme mostra Heidegger, particípio é a tradução romana da expressão grega ἡ μετοχή, que significa a participação, o ter parte em. Como termo técnico da gramática grega, ἡ μετοχη diz respeito à forma verbal que participa, compartilha tanto do nome e do substantivo, como do modo de ser do verbo e da ação, sendo assim verbo e nome ao mesmo tempo.

Τὸ δῦνον, portanto, não significa primordialmente uma coisa que se põe, declina, mas um processo, a ação de declinar. Μετά (que com o genitivo significa com, em companhia de) e ἔχω (tenho, possuo) formam a estrutura da palavra μετοχη, acentuando o caráter de participação, de companhia entre o ter e o ser, o que mostra, segundo Carneiro-Leão, que em tudo que se tem, “é preciso ser o que se tem, para se poder ter de modo criador.” Desse modo, segundo ele, revela-se que “é o verbo que sustenta o substantivo.” (CARNEIRO-LEÃO, 2010, p. 176) Portanto, quando a preocupação fundamental é questionar acerca do que é aquilo que não declina, é porque a pergunta já se move a partir da distinção clássica entre ser e agir, substância e acidente, coisa e atividade, sujeito e processo, ou seja, a partir da pressuposição de que toda ação é ação de um sujeito. E poderia ser diferente? Poderia haver ação sem sujeito?

Para o modo de pensar moderno decerto que não. Se não há subjetividade sem objetividade ou vice-versa, ou seja, se subjetividade-objetividade constituem um processo, isto, contudo, não significa que o processo seja algo constituído pelo sujeito ou o objeto, ou então pelo sujeito e objetos juntos em uma dialética. E por que não? Porque sujeito e objeto e toda dialética de constituição se formam a partir do processo constituinte. (CARNEIRO-LEÃO, 2010, p. 168) Isto parece indicar uma prioridade do

processo, da ação, do verbo com relação ao nome, ao sujeito. Essa relação entre verbo e nome aparece, conforme mostramos acima, no particípio grego, e é utilizando o particípio que os pensadores gregos se referem ao ser de tudo o que está sendo como a questão fundamental da filosofia. Em *Metafísica*, Aristóteles coloca a questão desse modo: τί τὸ ὄν, que equivale à questão: τίς ἡ οὐσία. (ARISTÓTELES, 1990, 1028 b4, p. 322). No início do livro G ele fala que há uma ciência que contempla o ente enquanto ente: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἥ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὅν (Id., Ibid., 1003 a21-22, p. 150).

Sendo particípio de εἶναι, τὸ ὄν, o sendo, o que está sendo, é uma delimitação do real em sua realização, isto é, na perspectiva de ser e realizar-se. Portanto, ao falar de τὸ ὄν, o sendo, os pensadores estão procurando pensar a partir dele o εἶναι, o ser, que é sempre mais antigo do que tudo que está sendo, isto é, do que todo real. Mas a partir dessa referência à questão fundamental da metafísica, conforme foi colocada por Aristóteles, é preciso fazer o paralelo com a questão essencial do fragmento 16 de Heráclito. Levando essa necessidade em conta, uma questão parece impor-se: Como poderia τὸ δύνον (o que declina) e τὸ ὄν (o que está sendo) dizerem o mesmo? Para isso não seria preciso que ser e desaparecer fossem o mesmo? Além disso, o fragmento de Heráclito fala de τὸ μὴ δύνόν ποτε e não de τὸ δύνον. Sendo o que nunca declina, estaria τὸ μὴ δύνόν em uma estreita aproximação com o que o pensamento metafísico pensou acerca do ser? Sendo o que nunca declina, o ser só poderia então ser pensado como o que sempre “é”, ou seja, como o que sempre vigora, aparece? Seria desse modo que Heráclito também teria pensado o ser?

Conforme mostramos acima, o declinar, pensado de modo grego, é bem mais ‘um’ ser, ou até mesmo o ser. Sendo assim, não significa um deixar de ser ou de vigorar, mas um entrar em latência como o que possibilita toda

vigência. O declinar, o pôr-se e desaparecer, portanto, são também modos de ser e de realizar-se do real, assim como o nada, que parece ir de encontro a todo ente. No declínio e no desaparecimento, no nada, está pensado de maneira originária o ser, o mistério da φύσις.

Τὸ μὴ δύνόν ποτε nomeia a φύσις. Mas como, se no fragmento 16 Heráclito sequer utiliza essa palavra? Sendo o que nunca declina, a φύσις é o contínuo fugir à ocultação. Mas a fuga não tem o sentido de exclusão daquilo de que se foge, mas atribuição de uma resistência que precisa a cada vez ser vencida. Isto Heidegger procura deixar claro através do rigor da interpretação que ele faz do fragmento, quando mostra que Heráclito utiliza o advérbio μή, que apesar de ser um termo negativo, distingue-se, contudo, de ou), pois não é mera negação. A expressão μή — ποτε, no meio da qual está δύνόν, torna, segundo Heidegger, o sentido verbal-temporal de δύνόν plástico, como aquilo que, a cada vez, precisa furtar-se à força de ocultação. O μή — ποτε, “já não”, “a cada vez”, indica um resistir que tira a sua força daquilo ao que resiste, e que traz em si mesmo a ocultação a qual resiste como o que faz parte de sua própria constituição.

Dando mais um polimento na tradução Heidegger diz, em lugar de “o que a cada vez já não declina”, “o que nunca declina.” A partir disso ele conclui que a tradução quase obriga a dizer: “o surgimento incessante”, “pois aquilo que nunca é um declínio deve ser um surgimento incessante.” (HEIDEGGER, 1994, p. 87). A conexão entre τὸ μὴ δύνόν ποτε e φύσις parece agora ter ficado mais clara. No entanto, se observarmos o fragmento 123, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, parece haver uma contradição, pois como a φύσις poderia ser “um surgimento incessante” (τὸ μὴ δύνόν ποτε) se “ama ocultar-se” (κρύπτεσθαι φιλεῖ)?

Decerto que aqui não podemos nos voltar para o exame dos passos detalhados dados por Heidegger em sua interpretação do fragmento 123. Vamos somente mostrar

alguns nexos entre os dois fragmentos, no sentido de procurar expor que essa aparente contradição, que constitui o mistério da φύσις no fragmento 123, como amor ao ocultamento, já se encontra presente no fragmento 16. Para que isso seja devidamente compreendido, é preciso primeiro entender o sentido da palavra φιλεῖ. A partir do seu modo particular de compreender essa palavra, Heidegger procura mostrar a relação essencial da φύσις (o surgimento incessante) com o ocultamento (κρύπτεσθαι), ao traduzir o fragmento do seguinte modo: “O surgimento favorece o encobrimento.”

Φιλεῖν tem agora o sentido de favor e favorecer. Com isso Heidegger procura mostrar que o surgimento favorece o encobrimento e que o encobrimento assim favorecido vigora na própria essência do surgimento. Do mesmo modo, em se fechando, o fechamento favorece o surgimento. É a partir da unidade originariamente unificante do favor que se pode pensar a φύσις. Mas de que modo podemos pensar que esse nexo entre surgimento e ocultamento já estaria presente no fragmento 16 de Heráclito?

O favor, o favorecer (φιλεῖν) propicia o combate (πόλεμος), como aquilo que a φύσις deve travar para emergir do próprio retiro de onde ela provém. A φύσις só pode ser eclosão, “surgimento incessante”, porque surge constantemente do velamento. Precisa, desse modo, se inclinar para o velamento, favorecendo-o, visto que o velamento é a única coisa capaz de garantir a sua eclosão. O “surgimento incessante”, desse modo, como o “nunca declinar”, não significa não ter relação nenhuma com a ocultação, mas ao contrário, conforme diz o próprio Heidegger: “O nunca entrar no encobrimento é o surgir duradouro desde o encobrir-se.” (HEIDEGGER, 2009, p. 268)

Embora possamos dizer que ao desvelamento pertence o velamento, é difícil, contudo, dizer qual é a

natureza deste *pertencer*. Decerto que Heráclito não o entendia como sendo da ordem da sucessão temporal. A natureza desse pertencimento constitui o próprio mistério do ser. No surgimento incessante, na eclosão a partir de si, reina um retraimento sem o qual a φύσις não poderia vigorar. Sendo a essência unificadora da φύσις, φιλεῖν indica não apenas uma relação, mas a inclinação a partir da qual o desvelamento e o velamento concedem um ao outro a possibilidade de ser o que cada um é. Φιλεῖν, πόλεμος e ἁρμονία são palavras utilizadas para pensar essa articulação, para designar o conflito e o simultâneo abrigo de eclosão e ocultação um no outro.

É o mesmo que pensar junto guerra e paz, inverno e verão, dia e noite, conforme mostra o fragmento 67 de Heráclito. Mas com isso ele não está querendo dizer que a contradição inerente ao mútuo pertencer é superada, devido ao caráter de sucessão temporal, ou então que tudo está continuamente a alterar-se e que nada perdura. Antes está pensando: De nenhum lado como tal podes fixar-te, pois és transportado pela luta dos contrários para o lado oposto. O que perdura é a harmonia invisível, como tensão dos movimentos contrários. Se, de acordo com o fragmento 53, “a guerra é pai de todas as coisas”, é preciso entender que guerra, luta, não é desavença e mera inquietude, mas o confronto entre os poderes essenciais do ser.

Através desse confronto — conforme mostra Hölderlin, que foi um dos primeiros a descobrir a importância de Heráclito como grande pensador, antes mesmo de Nietzsche e Heidegger —, os homens se evidenciam enquanto homens e os deuses enquanto deuses, uns contra os outros e, por isso, em íntima harmonia. Como poderia haver a luta, o combate para emergir do velamento, se não houvesse o favorecimento (φιλεῖν) do velamento como algo que a própria φύσις impõe para si? A harmonia, como o manter reunido, em tensão, aquilo que

tende a opor-se, é o divino. O que é mantido reunido, em tensão, é o favorecimento do velamento e o combate para dele emergir, como dois poderes essenciais do ser. Manter reunido, em tensão, esses dois poderes, constitui o enigma da relação entre φιλει (o favor) e πόλεμος (o combate). E de onde vem o vício em querer resolver o enigma, em querer postular uma compreensão de ser fora de toda contradição, como o que apenas “é”, ou seja, como o que “é” apenas surgimento, unidade do que sempre está presente?

Essa era também uma preocupação de Hölderlin, conforme podemos ver no epigrama intitulado “Raiz de todo mal” (Apud HEIDEGGER, 2009, p. 187): “Ser reunido é divino e bom”, dizia ele. E na sequência do epigrama o poeta pergunta: “de onde vem então esse vício dentre os homens de que só o um e o uno seja?” (Id., Ibid., p. 187). Este vício, que também podemos chamar de ὕβρις, que indica o privilégio do surgimento, fundamenta-se no privilégio do ente. Isto, por seu lado, decorre da própria essência da φύσις, que é ambígua. Na sua ambiguidade ela é por um lado, surgimento, brotação, aparecimento, e o que aparece no surgimento é o próprio ente. Desse modo, em decorrência de sua própria ambiguidade, a φύσις encaminha a ocultação para o ocultamento. O vício, a ὕβρις, desse modo, embora seja do homem, advém da própria φύσις, constituindo a essência da metafísica.

Mas, por outro lado, o apagar das chamas da ὕβρις, como o serenar do vício, é a revelação do jogo de mundo, da luta dos contrários, como ambiguidade que não pode ser superada. A revelação, como o que surge, aparece, é sempre também um ente. Mas, devido à ambiguidade característica da φύσις, pode revelar o ser de toda revelação. E se é verdade que Heráclito chegou a observar os jogos das crianças, o que então se revelou para ele foi algo que ninguém jamais observara: “O jogo da grande criança universal Zeus.” (NIETZSCHE, 1999, p. 834) Zeus

brincando de criar e destruir, jogando inocentemente o jogo de pedras, nunca saciado, sempre despertado de novo pelo impulso do jogo, construindo e derrubando montinhos de areia à beira-mar! Na verdade, não é Zeus quem joga. Zeus é o tempo, o jogo e, por isso, a própria imagem da divindade. Diante de tão bela imagem, o desperto, o sabedor, o que algum dia viveu um instante extraordinário, conforme anunciava Nietzsche, deveria dizer: “Nunca vi coisa mais divina!” E para que então deus, ser, substância e todas as imagens do um e do imperecível, se já temos o jogo, a φύσις como jogo do mundo?

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. de Valentin García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990.

CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. O pensamento originário no fragmento 16 de Heráclito. In: **Filosofia grega – uma introdução**. Teresópolis: Daimon Editora, 2010.

HEIDEGGER, Martin. Alethéia (Heráclito, fragmento 16) In: **Ensaio e conferências**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002b.

_____. “...poeticamente o homem habita...” In: **Ensaio e conferências**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002b.

_____. **Hegel**. Traducción de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

_____. **Heráclito**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. **Heraklit.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

_____. **Hinos de Hölderlin.** Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

_____. **Hölderlins Hymnen: ‘Germanien’ und ‘der Rhein’.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

_____. **Vorträge und Aufsätze.** Stuttgart: Klett-Cotta, 2009.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias.** Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na idade trágica dos gregos.** Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Vontade de Poder.** Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Der Wille zur Macht.** Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1980.

_____. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. In: **Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe I.** München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

RILKE, Rainer Maria. **Sonetos a Orfeu e elegias de Duíno.** Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2000.

ZARADER, Marlène. **Heidegger e as palavras de Origem.** Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

Cosmologia da Vontade de Poder: Do Projeto Filosófico à Formulação de uma Concepção de Vida

Thiago Gomes da Silva Nunes¹

Nietzsche já havia declarado em *Assim falou Zaratustra*: “Examinai cuidadosamente se não penetrei no coração da vida e até nas raízes de seu coração! Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder” (ZA, II, “Da superação de si”, p. 108 – 110). Em *Além do bem e do mal* afirmara que temos de “fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única” (BM, “Dos preconceitos dos filósofos”, § 36, p. 39 – 40). Não é por menos que Nietzsche é considerado um pensador profundamente engajado à tradição filosófica, dado que a sua obra aproxima-se sob muitos aspectos de um projeto metafísico². Sobretudo quando busca a compreensão de todas as dimensões da vida – e de “todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força”, esta sendo “justamente força de vontade, efeito da vontade” (BM, “Dos preconceitos dos filósofos”, § 36, p. 39 – 40) – como expressões de uma pulsão elementar.

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Mestre pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Atualmente é doutorando pelo programa integrado de pós-graduação da UFPB junto com a UFRN e UFPE.

² Nesses termos, a interpretação de Martin Heidegger continua sendo a principal referência a conferir a Nietzsche o semblante de um metafísico engajado à tradição ocidental.

Como se sabe, Nietzsche ambicionava reconduzir todos os resultados até o momento obtidos pelo esclarecimento filosófico e científico para a compreensão de um único e mesmo fenômeno: a vida como manifestação da vontade de poder.

Mas antes de qualquer julgamento do hipotético “teor metafísico” subjacente ao esquema cosmológico nietzschiano, é preciso obter um olhar de conjunto da vontade de poder enquanto especulação filosófica. Para isso, faz-se necessário utilizar os fragmentos póstumos datados dos últimos anos de atividade lúcida de Nietzsche; geralmente considerado o seu período de maior maturidade e produtividade³. Destaco com isso o aforismo 38 [12] datado do verão de 1885, como consta na edição crítica dos escritos póstumos organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Esse fragmento nos apresenta a mais completa declaração nietzschiana de que a sua perspectiva é, além de tudo, uma entre tantas existentes, assumindo, portanto, a condição de corporificação perspectivista da vontade de poder, e com isso a sua consequente condição de fluidez. Considerando a integridade da passagem, facilmente se deduziria como o pensamento póstumo de Nietzsche é de indiscutível valor para a compreensão de sua obra como um todo. Vejamos então o fragmento:

Sabeis vós também o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: uma imensidão de força, sem começo, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, não se torna menor, não se consome, só se transforma e, como um todo, é de imutável grandeza, um orçamento doméstico sem gastos e

³ De maneira geral, considera-se que a fase de maturidade da obra nietzschiana se inicia com a publicação de *Assim falou Zaratustra* em 1883, mas os principais fragmentos póstumos que marcam o período vão de 1885 até 1889.

sem perdas, mas, do mesmo modo, sem crescimento, sem ganhos, encerrado pelo “nada” como por seu limite, nada que se desvaneça, nada desperdiçado, nada infinitamente extenso, mas sim, como força determinada, posto em um determinado espaço, não em um lugar que fosse algures “vazio”, antes como força em toda parte, como jogo de força, ao mesmo tempo uno e vário, acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo acolá, um mar em forças tempestuosas e afluentes em si mesmas, sempre se modificando, sempre refluindo, com anos imensos de retorno, com vazante e montante de suas configurações, expelindo das mais simples às mais complexas, do mais calmo, mais inteiriço, mais frio ao mais incandescente, mais selvagem, para o que mais contradiz a si mesmo e depois, de novo, da plenitude voltando ao lar do mais simples, a partir do jogo das contradições de volta até o prazer da harmonia, afirmando a si mesmo ainda nessa igualdade de suas vias e anos, abençoando a si mesmo como aquilo que há de voltar eternamente, como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio, nenhum cansaço -: este meu mundo *dionisíaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo, este mundo misterioso da dupla volúpia, este meu “além de bem e mal”, sem fim, se não há um fim na felicidade do círculo, sem vontade, se não há boa vontade no anel que torna a si mesmo – vós quereis um *nome* para este mundo? Uma *solução* para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, ó mais esconsos, mais fortes, mais desassombrados, mais ínsitos à meia-noite? Este mundo é a vontade de poder – nada além disso! E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso! (38 [12] Junho – julho de 1885, p. 212 – 213)⁴

⁴ Tomamos como referência bibliográfica para este aforismo a

É importante lembrar que Nietzsche não conseguiu fundamentar a tese da vontade de poder “cientificamente” como almejava, o que colabora para a futura compreensão da sua ideia como um projeto metafísico⁵. Independente disso, a edificação cosmológica nietzschiana parece se desenvolver ao inverter a metodologia filosófica considerada até o momento tradicional, buscando suplantar as bases de pensamento ocidental e, portanto, a modernidade vivenciada pelo próprio Nietzsche⁶. No segundo momento, ele procurou afirmar tudo aquilo que foi negado pela tradição, o que significaria dizer que o seu projeto se desenvolve rumo a uma afirmação incondicional da pluralidade de faces, contradições e ciclo dinâmico de criação e destruição do real; ou seja, tudo aquilo que foi negado pela metafísica ocidental.

É desta forma que logo no início no aforismo Nietzsche retoma a metáfora do espelho, já utilizada em outras passagens, para referenciar o caráter perspectivista

coletânea de textos póstumos *Sabedoria para depois de amanhã* organizada por Heinz Friedrich e traduzida para o português por Karina Jannini. Contudo, optei pela tradução do mesmo aforismo feita por Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes como consta na polêmica coletânea *A vontade de poder* da editora Contraponto. Justificamos a escolha pela qualidade desta última, dado que ela se apresenta com maior fluidez de leitura que a primeira, por mais que isso acabe por tocar no problema centenário em volta da coletânea de textos.

⁵ É de se pensar também até que ponto a filosofia, em si, já não é metafísica em ato. Dado que uma das principais características carregadas pelo pensamento filosófico é o alto nível de abstração de considerações que, por mais que tomem como base o “real”, ainda não se aplicam ao próprio, todo filosofar é assim uma arquitetônica metafórica que atesta este caráter transcendente do ser humano.

⁶ Tal como as ideias de “fato, linearidade temporal, progresso e racionalização do real”, verdadeiros estandartes do iluminismo assimilados pela cultura cientificista do século XIX.

de sua concepção de vida – “Sabeis vós também o que é para mim ‘o mundo’? Devo mostrá-lo em meu espelho?” – designando com isso que a vontade de poder é uma “interpretação, não texto”, no sentido de um *texto-mundo*, isto é, da vida enriquecida pela possibilidade da interpretação. Parece-nos óbvio que o conhecimento é fruto da vida, sobretudo ao se destacar a atividade interpretativa, e por isso a existência de “um texto original” tornar-se-á o “postulado lógico de toda interpretação”, mesmo que ninguém conheça “esse texto original inferido. Assim acontece com a *essência inferida do mundo*” (SAFRANSKI, 2005, p.146). Diante da pluralidade de perspectivas acerca do mundo, a vida aparece como um imenso texto destituído de significado *a priori*, sem começo e sem fim, sem qualquer fundamento que não seja o próprio ciclo de efetividade do viver.

Mas se todo o conhecimento humano resume-se à atividade interpretativa da própria vida, podemos perguntar: o que qualifica a especulação cosmológica nietzschiana em detrimento de outras tantas interpretações do real? Nesse ponto é preciso atentar que Nietzsche não deixa de admitir que existam “boas” e “más” interpretações, ou seja, aquelas com grande força vital em prejuízo daquelas naturalmente decadentes, nos termos de uma fórmula que poderíamos apresentar como “mais força” ou “menos força”. Uma boa interpretação de mundo, no sentido de manifestar-se como expressão de força vital, seria caracterizada pelo vigor que envolve os aspectos dinâmicos e contraditórios da vida. Em suma, a boa interpretação é aquela que assinala e assume o devir sem quaisquer traços de ressentimento. Já uma interpretação decadente expressa-se pela típica tentativa de cristalização do ser conforme as fórmulas de racionalização oferecidas pela tradição, definindo o espírito limitado da modernidade ocidental que se guia pela vontade de verdade; essa que não deixa de ser uma face interpretativa

da própria vida, mas que se apresenta nos termos da decadência vital.

Sendo assim, a concepção cosmológica nietzschiana institui-se sob os termos de uma teoria dinâmica que assume os caracteres da mutabilidade, fluidez e contradição do viver, procurando sempre inverter a lógica da metafísica ocidental ao postular que sua tese origina-se daquilo que foi considerado uma deficiência pela tradição. O mesmo raciocínio havia sido apresentado parcialmente em *Além do bem e do mal*, recebendo maior atenção em *Genealogia da moral* (1887), onde Nietzsche analisa que tudo aquilo que fora classificado como mal, nefasto e belicoso pela tradição ocidental, na verdade, diz respeito a uma série de aspectos ascendentes do viver; as forças de configuração, mutabilidade e renovação, a dimensão artística e ascendente da vida.

Subsequentemente, Nietzsche revelou que o substrato da tradição de pensamento ocidental, essa que negara por tanto tempo o devir, na verdade é a própria decadência vital, como manifestação subsequente do horror ao viver sentido por uma classe de indivíduos. Sendo assim, a postulação do “além mundo” metafísico – o mundo ideal – é entendida por ele como o desague de um processo contínuo e milenar. Nesses termos, a crença no mundo verdadeiro não seria assim um simples delírio humano, mas sim derivação de uma incapacidade, pois o “não-poder-contradizer comprova uma incapacidade, não uma ‘verdade’” (14 [152] Começo de 1888, p. 301). As crenças metafísicas surgiriam assim como artifícios ficcionais com fins de conservação de faces de vida em deterioração, metalinguagem que acabaria se convertendo em verdadeiras figuras de dominação. A verdade seria assim concebida por Nietzsche como a manifestação do próprio medo, da impotência de criação e reconfiguração do viver, isto é, como expressão de decadência vital contraposta às faces juvenis, poderosas e artísticas da vida.

A crença na faculdade da razão como critério chave de apreensão do real teria sido o fenômeno que alterou radicalmente os rumos tomados pelo Ocidente. Mas a irônica descoberta de Nietzsche é a de que tudo o que foi veementemente negado pela tradição metafísica pode ainda ser caracterizado nos termos daquilo que identificou como a expressão visceral e ascendente da vida, seu lado artístico: mudança, vir a ser, multiplicidade, oposição, contradição, força, guerra e destruição, mas além de tudo poder de criação. Essas definições trazem à tona o quadro geral traçado pelo desenvolvimento da especulação nietzschiana, e que trabalharia agora com a noção de “força”, termo adotado da física moderna. Nietzsche buscava atribuir à visão científica do mundo uma pulsão interna insaciável, quase que metafísica⁷, a partir da percepção de “*quanta*

⁷ Geralmente se entende que a associação do termo metafísica ao pensamento nietzschiano tem por implicação necessária a vinculação com a filosofia heideggeriana, o que definitivamente não é o presente caso. De fato, a atribuição do conceito de metafísica a Nietzsche começa com Heidegger, mais precisamente nos dois volumes dedicados à análise da obra nietzschiana, datados de 1936 e 1940. Heidegger atribui ao pensamento nietzschiano o sentido da concretização última de um projeto filosófico que tomara forma a partir de Platão, nos termos de uma maquinaria metafísica de dominação da natureza. A vontade de poder seria esta expressão máxima de justificação de um processo de dominação sem fim por parte do Ocidente, e Heidegger se propõe a retomar a cosmovisão pré-platônica – talvez até heraclítica – para o pensamento filosófico, com fins de superar a cultura ocidental. Contudo, não visamos aqui atribuir à vontade de poder e ao pensamento nietzschiano a alcunha heideggeriana, posto que partimos de uma compreensão mais objetiva e ampla de metafísica. Neste sentido, entendemos por metafísica a elevação de um corpo teórico ou mesmo de um juízo – o que Aristóteles denominara por substância – ao âmbito universal, como que a prerrogativa de fundamentação do conhecimento humano, entendimento que perpassa, de forma geral, a obra de Kant. Ao final da sua obra, Nietzsche traça um gênero de epistemologia filosófica significativamente distinta das tradicionais teorias do conhecimento, mas esse aspecto do pensamento nietzschiano será abordado ao final do presente texto.

dinâmicos” (14 [79] Começo do ano de 1888, p. 235) em plena atuação. Ele tinha em vista uma relação cósmica entre forças para as quais nada mais existiria que outras quantidades dinâmicas de forças, como um ciclo de oposições.

A noção de força surge como a designação do caráter corrente do mundo, expressando o dinamismo do real ao pressupor e uniformizar uma série de caracterizações cosmológicas apresentadas no decorrer da obra nietzschiana. Pode-se dizer que as forças agora compõem a realidade da vida não apenas no sentido estrito da matéria, mas como um tipo de pulsão criadora do próprio mundo material, ou ainda como agente inerente e determinante do mesmo. Desta maneira, as forças são a própria vontade de poder, ou pelo menos o caráter dinâmico e fracionado do ciclo de interatividade do jogo do viver. Dentro desta estrutura de especulação, o novo conceito não se diferencia essencialmente da concepção de poder, mas o complementa ao corporificá-lo com um conteúdo intuitivo derivado da física moderna. Nietzsche tinha por objetivo despir sua tese de possíveis vestes ontológicas que pudessem lhe ser associadas, levantando até a possibilidade de fundamentação científica da ideia; mas diferentemente da física da época, ele se furtou do entendimento de uma estrutura previsível de leis.

Quando se observa a abrangência da ideia de força, conclui-se que ela é uma das caracterizações mais significativas da especulação nietzschiana. Sobretudo quando é observado que todas as definições anteriormente apresentadas serão entendidas agora como semblantes manifestos de um mundo composto e regido pelo ciclo de interação das forças. Vir a ser, pulsão ficcional, caos, guerra e superação de si são concepções que se manifestam aqui como dimensões fronteiriças da interação unitária do ciclo de oposições da vida. A vida em si seria manifestação de força, e a força, por conseguinte, é aquilo que procura

afrontar e subjugar o que lhe faz oposição; seja por meio de alianças, seja por uma transformação/transfiguração mútua com fins de superação das oposições. Mas para que uma força continue sendo o que ela é, torna-se necessário o erro, o engano, a ilusão de seus fins particulares, a vigência de um “egoísmo” ficcional que tudo deseja superar e envolver.

Compreende-se, assim, que é natural a uma coalização de forças ansiar por uma ilusória supremacia cósmica, desejo que na verdade diz respeito à vitalidade manifesta em atuação; tudo que vive deseja, e se continua a desejar é porque vive. Chega-se à conclusão que não pode existir fenômeno literalmente oposto à força, visto que nesses termos a única realidade da vida é o próprio jogo de forças, ou melhor: a pluralidade constitutiva da vida é o resultado do ciclo de forças, poder em processo de superação de si em detrimento de poder em decadência vital, processo mútuo de triunfo e extinção que colabora para um único transcurso vital. Por isso, a vida é um fenômeno que deve ser entendido sob a dimensão do ciclo de criação e extinção, o jogo de forças como o desmembramento necessário de um curso de superação cósmica.

A vida é, assim, uma brônzea grandeza de força, indiferente à fraqueza humana, indiferente a qualquer gênero de decadência vital, conseqüentemente insensível a todos os ideais que marcaram o projeto de cultura ocidental. É desta forma que a ideia da vontade de poder se estabelece sob o liame da força, pois reconhece e se funda na ideia do jogo de poder; consideração que significa assumir o real como um resultado dinâmico de um contínuo processo de superação de si mesmo. No fim das contas, Nietzsche dirá que o “acontecimento propriamente articulado transcorre abaixo de nossa consciência: as séries que vêm à tona e a sucessão de sentimentos, pensamentos etc. [...] são sintomas do acontecimento propriamente

dito!” (1 [60] Outono de 1885 – Início do ano de 1886, p. 16 – 17), ou seja, do instinto elementar.

A consciência humana como expressão de vida só atuaria superficialmente nos termos de uma “unidade reflexiva”, dado que o “eu” ou o “indivíduo” nada mais seriam que manifestações superficiais de uma multiplicidade de forças em atuação. Ainda assim, pensar a vontade de poder nos termos de uma unidade vital só é possível por meio da percepção de um jogo de forças que tudo envolve, e por isso crescer, progredir e viver tomam sempre como base um jogo que se alimenta da derrota, extinção e decadência de outros quanta dinâmicos. A teoria das forças confere à concepção de vida de Nietzsche o caráter do jogo de poder, um combate sem qualquer rumo que não seja o simples poder, no sentido anteriormente exposto de um curso de superação contínuo como semblante do devir.

A vida é assim o fenômeno que busca a si mesmo, e as forças são o conteúdo caótico e dinâmico do seu ciclo de superação. Não existe qualquer meta ou desenvolvimento no jogo de forças da vida porque o devir é o fim em si, o que implica dizer que não há limite, conclusão ou estado de perfeição que lhe seja aspirado. Tendo por base de raciocínio a multiplicidade de manifestações que compõem a dinâmica da vida, entende-se que metas e finalidades só tem sentido dentro de determinados quadros de atuação; quando se é observado o campo perspectivístico e ficcional que lhes é de fundamental importância ao exercício do poder.

Com isso, a vida é concebida como um eterno combate entre forças opostas, centros de concentração de poder, coalizões de força que lutam em prol de mais poder. Dessa maneira, nunca poderia existir um tipo de estado de equilíbrio cósmico, simplesmente porque a própria conquista já estabelece um novo jogo de tensão com prazo limitado, considerando que a fatalidade do cosmos é a sua

condição de instabilidade e mutabilidade. Mas é aí que nos deparamos com mais uma aparente contradição do pensamento nietzschiano: por um lado a vida é concebida como jogo de forças, o que acarreta na admissão do caráter contraditório e caótico do ser. Contudo, as oposições não existiriam em si, pois expressam apenas graus distintos de força que aparecem como oposições em determinados momentos, dentro de campos perspectivísticos delimitados por uma série ininterrupta de fatores.

Nietzsche já havia frisado que a identificação de contradições geralmente diz respeito a um gênero de pensamento que não consegue lidar com os aspectos paradoxais da vida. Mas não pretendemos com isso justificar todas as contradições da obra nietzschiana, mas apenas destacar que parte dessas diz respeito à busca pela superação das limitações do pensamento lógico e objetivante da tradição ocidental. O que Nietzsche entende por conhecimento é um fenômeno essencialmente ficcional, e nesse caso, expressão do senso de conservação; posto que a “*utilidade da conservação, não uma necessidade* qualquer teórico-abstrata de não ser enganado, encontra-se como motivação por detrás do desenvolvimento dos órgãos do conhecimento” (14 [122] Começo do ano de 1888, p. 273).

O pensamento tradicional, que elege na lógica racionalista o alvitre da cultura ocidental, passa a ser o alvo do empreendimento nietzschiano, dado que esse corpo especulativo subsiste ainda como um esquema imagético basilar à lógica de domínio dos fracos sobre os fortes; raciocínio equivalente àquilo que havia teorizado em *Genealogia da moral*. Tornava-se necessário, assim, superar a forma linear, baixa e decadente de ver e viver do Ocidente, elegendo no dinamismo do real o ponto de partida para uma nova sociedade. Deste modo, a vontade de poder seria um projeto essencialmente filosófico, que mantém um diálogo com a ciência moderna, mas que não almeja menos

que reconfigurar as formas de ver e viver do típico homem ocidental.

Se por um lado a vida é composta pela dinâmica dos ciclos de oposição, por outro Nietzsche nos diz que as oposições não existem em si. Isso significa afirmar que o jogo de poder só existe como meio de transformação e superação da vontade, como processo de desmembramento necessário ao ciclo unitário de superação. A luta é a esfera relacional do jogo de forças do cosmos, mas antes de tudo ela é o instrumento de manutenção da própria vida, e por isso não existem oposições em si, mas apenas manifestações do processo de manutenção do devir.

A imprecisa e dinâmica unidade elementar apenas se transforma, alimentando-se de si mesma no seu ciclo de forças, posto que é um orçamento doméstico sem perdas e ganhos, consequentemente sem valor, metas ou fins que não digam respeito ao único sentido do jogo de forças, o próprio poder. Sendo assim, o devir não busca nada que não seja o próprio devir, o que significa que a vida não se eleva ou decai, apenas se transforma. O nada se encerra como o seu limite porque o devir é aquilo que busca a si mesmo. Em prol de quê? De “nada”... que não seja, claro, o próprio devir. A vida é assim movimento que não visa mais que a superação de si mesmo, movimento que busca mais movimento, isto é, processo de exposição gratuita sem qualquer motivação maior que o simples vir a ser; esbanjamento de força no incremento do poder em prol de mais poder.

Vida é movimento de exposição gratuita que tem no poder a justificação do ciclo de interatividade do viver, o que implica sempre em dizer que a pulsão de superação do ser não se origina da fome, da escassez ou da pobreza. Torna-se necessário então destacar que Nietzsche preserva parcialmente “dois pensamentos básicos de Darwin: de um lado a doutrina da evolução na concepção especial da doutrina das origens; de outro lado, a ideia da luta pela

existência como impulso do desenvolvimento evolucionista” (SAFRANSKI, 2005, p. 243). Mas descartando a noção de linearidade evolutiva, no sentido de um melhoramento do vivente⁸, ele dirá que a luta não aparece como expressão da simples vontade de viver, compreensão subjacente à teoria da evolução, mas antes da riqueza, exuberância e absurdo esbanjamento imotivado de poder, porque “quando se luta, luta-se pelo *poder*” (CI, “Incursões de um extemporâneo”, §14, p. 71).

O processo de superação da vida não é passível de previsão, ele não nasce de uma necessidade fugaz do vivente, pois a vida quer dar vazão à força de ser, e a conservação é apenas uma expressão dessa aspiração. Vida é expressão da vontade que se revela como eterna luta, sendo assim, manifestação da convergência de forças com vistas à suplantação inevitável de um determinado ponto de estagnação, que Nietzsche tende a compreender como face de decadência. Isso implica afirmar que a ascensão de uma ou mais formas de vida, ou seja, de um campo de concentração de força em detrimento de outro, não é necessariamente seletiva como diria Darwin, mas é apenas o resultado subsequente do ciclo de interação das forças no percurso de superação. Esse fenômeno poderia ser observado sob dois ângulos distintos: primeiramente, do poder predominante em vigência e que tende à derrocada

⁸ Não poderia Nietzsche aceitar a linearidade da teoria evolucionista, por mais que esse âmbito de pensamento tenha se pautado na noção de seleção natural a partir de Charles Robert Darwin (1809 – 1882), e o maior argumento contra essa teoria vigora no próprio homem. É preciso ter em vista que o raciocínio nietzschiano é majoritariamente antropológico: como poderia o homem moderno, debilitado fisicamente e espiritualmente, simbolizar uma evolução biológica quando comparado ao estereótipo do homem antigo? Que seleção natural haveria de existir se os fracos e decadentes perpetuaram-se ao longo dos tempos, enquanto os poderosos alvitres da aristocracia haviam sido tragados pelo caos da história?

se estagnado; no segundo, do dinamismo configurador e potencializador implícito à coalizão de forças em ascensão para ser. Dois estágios distintos, mas complementares, dado que fazem referência a um único e mesmo fenômeno, o devir.

Dessa forma, Nietzsche será obrigado a admitir que a constituição pulsional do ser – os quanta dinâmicos – é no mínimo limitada e transitória, afinal de contas, do que se alimentaria um fenômeno que pudesse crescer infinitamente? As forças são limitadas por sua própria constituição vital, como também pela inexistência de algo fora do jogo de poder, subsequentemente, pela inexistência de algo que não tenha por características vitais a limitação e a finitude. Ora, se o cosmos “*pode* ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centros de força [...] então se segue daí que ele tem de percorrer um número calculável de combinações no grande jogo de dados de sua existência” (14 [188], Começo do ano de 1888, p. 338). A finitude das forças acaba por conceder à totalidade do mundo o caráter da transitoriedade, mas a limitação desse âmbito não resulta na restrição do devir propriamente dito, afinal de contas, a vida se transforma, passa, mas nunca “começou”.

Lembremos que não existe qualquer meta ou desenvolvimento no jogo de forças da vida, isso porque o devir é o fim em si mesmo, o que implica na dissolução de qualquer noção de limite, conclusão⁹ ou estado de

⁹ Como já foi dito, essa ideia foi carregada pela cultura judaico-cristã a partir da referência de um início dos tempos e de um estado conclusivo expresso, sobretudo, pela revelação do apocalipse, o que seria o fim dos tempos. O livro bíblico intitulado Apocalipse, conhecido como “livro das revelações”, é o último do Novo Testamento, e é atribuído ao apóstolo João. A concepção espaço-temporal linear advinda do cristianismo seria transmitida ao cientificismo moderno que até hoje expressa um anseio por melhoras e aperfeiçoamentos, como se inconscientemente – ou mesmo conscientemente, se levado em conta o conceito de Espírito Absoluto de Hegel – postulasse um estado final de

perfeição. O principal argumento levantado por Nietzsche contra qualquer teoria que levante a hipótese de um desenvolvimento linear do cosmos será a de que o devir não pode desaguar simplesmente no nada, ou pelo menos encerrar-se em um estado final, porque se tivesse de ser, esse estado a muito teria chegado.

Temos aqui mais uma vez dados distintos que aparentam entrar em conflito: de um lado, a ideia de um devir eterno e incessante, do outro, a atual convicção de que a essência constitutiva do mundo – as forças – é transitoriedade e finitude. A associação entre um curso de tensão insaciável com a ideia da finitude das forças concederá à concepção de vida nietzschiana o caráter cíclico, que será desenvolvido a partir da doutrina do eterno retorno do mesmo. Em um tempo admitidamente “infinito, cada possível combinação seria algum dia alcançada; mais ainda, ela seria alcançada infinitas vezes. E como todas as combinações ainda efetivamente possíveis precisariam ter sido percorridas entre cada “combinação” e seu próximo ‘retorno’” (14 [188], Começo do ano de 1888, p. 338 – 339), admite-se aqui um jogo entre finitude do espaço e infinitude temporal, isto é: finitude constitutivas das forças e infinitude do ciclo do devir.

A vida se nutre da própria finitude no sentido de que as forças alimentam-se umas das outras: “um orçamento doméstico sem gastos e sem perdas, mas, do mesmo modo, sem crescimento, sem ganhos”. Viver é assim um curso cíclico de interatividade fatal à manutenção do todo, finitude que colabora com a eternidade de um movimento cósmico. Nietzsche dialoga com o *princípio da*

perfeição, um ideal de vida fomentado pelos benefícios da “evolução” da humanidade. Nietzsche denominaria esse processo como o culto à “sombra de Deus”, da mesma forma que a sombra de Buda havia sido cultuada por séculos numa caverna (GC, § 108, p. 126).

*conservação de energia*¹⁰ da física moderna, que entende que a quantidade de poder que se tem ao final de um determinado processo é o mesmo que o inicia, e por isso a conservação da vida exige o eterno retorno do mesmo; como processo cíclico do jogo de interatividade de forças [limitadas] envolvidas por curso temporal [infinito].

Mas ainda há um semblante determinante para a compreensão da teoria das forças evocado pelo eterno retorno do mesmo, ele é a total impossibilidade de uma força ser aquilo que ela não é, como que a limitação do poder de atuação da vida. A necessidade dos mesmos fenômenos dentro de um curso cosmológico não é um simples determinismo do real, mas é apenas a expressão de que não é possível à vida não ser, ou melhor, não é possível à vida ser aquilo que ela não é. Nesse caso têm-se a vontade de poder como instância referencial para se pensar o ciclo de forças, e o retorno do mesmo como expressão maior desse curso, a percepção temporal da vontade de poder. Se levado em conta a ideia, entenderemos que o viver não poderá se manifestar de outra forma que não seja o eterno e insaciável desejo por poder. A repetição de uma série subsequente de fenômenos num ciclo ininterrupto de forças, só poderá ser entendida como a eterna manifestação da vontade que tudo envolve. Portanto, uma face de vida “é” necessariamente, e nesse caso ela é vontade de poder, não havendo qualquer outra opção à vida que não seja manifestar-se nos termos da vontade de poder.

Ao se observar a lógica subsequente à admissão dessa concepção de vida, entenderemos que, para

¹⁰ O princípio de conservação de energia de Julius Robert von Mayer, físico e médico de origem alemã, entende que a energia inerente a um determinado processo sempre é constante, ou seja, que a energia não é criada, muito menos tem um fim, mas que se transforma. Mayer não tinha em vista o movimento cíclico do cosmos, foi Nietzsche acrescentou isso a partir dos seus estudos da literatura científica materialista. (SAFRANSKI, 2005, p. 210)

Nietzsche, o viver não possui um curso de determinação radical similar à física moderna. Ele apenas aplica no seu filosofar uma ratificação teórica nos termos da própria tese, uma vez que a ideia da vontade que tudo envolve e determina acaba por se caracterizar como um conceito de orientação reflexiva. Neste sentido, toda expressão de vida, por mais singela e aparentemente desprovida de quaisquer ambições, ainda esconde no seu íntimo o ansiar elementar que perfaz o viver. Falamos aqui de um jogo de tensão, e do eterno retorno como expressão temporal da vontade de poder, deixando de lado outras possíveis leituras. Em vista disso, a admissão da ciclicidade temporal junto à finitude das forças impõe a perspectiva da repetição consecutiva do ciclo de forças, e não de vicissitudes estético-fenomênicas como já se pensou.

Mas antes de adentrar os aspectos reflexivos que originaram o eterno retorno, devemos observar um ponto de destaque do conceito. Se a luta cósmica tem por implicação necessária a superação de si mesma, pode-se perguntar por que não haveria evolução na vida ou progressão na história humana. Diferentemente da noção de desenvolvimento linear que marcou o pensamento ocidental, a superação de si vislumbrada por Nietzsche concentra-se na ideia do Devir como um primado epistemológico, o que por si está em contraposição a tudo aquilo que pensa estar cristalizado no tempo e espaço. Mas se a ideia do Devir fosse concebida como uma caracterização qualquer entre tantas outras da obra, ela seria uma ficção destituída da grande carga de realidade conferida por seu autor.

Superação não é a simples acumulação de poder, muito menos é a evolução de um estado para outro [melhor] –, mas além de tudo é movimento do todo que se faz por meio do jogo de poder; como ciclo de domínio e submissão, ascensão e decadência que norteia o devir. Superar é deste modo movimento que muitas vezes se dá

não como um melhoramento de um determinado estado de vida, mas como consequente e necessária degeneração de um dos campos de concentração de poder em prol do todo. Destarte, o *vir a ser* é aquilo que está no primeiro plano da vida, e nesse caso, está acima do ciclo de interatividade das forças, sendo o próprio movimento de superação em atuação.

É por isso que Nietzsche parece não conseguir conceber as ideias de força, vigor e resistência como características daquilo que perdera seu dinamismo configurador. A percepção de um fluxo cósmico parece sempre sobrepor todas as caracterizações apresentadas por sua obra, acabando mesmo por abalar a confusa associação entre *vir a ser* e *dever*. Os dois conceitos tendem a ser compreendidos como sinônimos perfeitos, e o próprio Nietzsche, por vezes, parece não fazer qualquer distinção entre eles. Mas é fato que palavras no máximo aproximam-se umas das outras em quesitos de significação, nunca existindo uma completa equivalência entre terminologias que nos possibilitassem aferir uma sintomática substancial, mas apenas similar e equivalente. Da mesma forma, a noção familiarizada de *vir a ser* parece não dar conta da amplitude conceitual apresentada pelo pensamento nietzschiano, sobretudo quando se observado o percurso de seu auto-esclarecimento.

O *dever* não tem o sentido de um simples “fluir de todas as coisas”, como acusara Heidegger ao afirmar que esse dado revelaria a aquisição “pseudo-heraclítica” (HEIDEGGER, 2010, p. 270) de Nietzsche. Dentro da obra nietzschiana, o *dever* implica necessariamente a vontade de poder, uma vez que é “através do *dever*, enquanto vontade de poder, que se configura a vida. A vontade de poder é o que instaura valor através do ver que põe perspectivas como condições de conservação e de incremento de poder” (CORDEIRO, 2010, p. 92). Por conseguinte, o *dever* pode ser tido como um sinônimo ou

conceito síntese da concepção de vida nietzschiana, posto que expressa a mais íntima, efetiva e afetiva realidade do ser.

É desta maneira que Nietzsche afirma no aforismo que o devir há de ser justificado a cada instante, porque o princípio de conservação da vida é parte da pulsão que impele o viver. Mas como se disse, a conservação só pode ser observada como resultado da necessidade de descarregar força e instituir poder, ou seja, da vontade de fortalecimento, domínio e expansão do real. O devir é o próprio ciclo de autojustificação que tem no princípio da conservação e expansão seu instinto cardeal, mas sempre atentando para o sentido do curso de fatalidade do viver. O ciclo verbal da vida só se justifica como fenômeno que age em volta de si mesmo, nada mais.

Seja na sua unidade, seja na multiplicidade de expressões, o devir não nutre qualquer valor *a priori*, conquanto ainda é aquilo que instaura valor. Mas tendo em vista o seu fluxo unitário, Nietzsche dirá que ele é, em parte, derrocada de um movimento anterior, como que manifestação de vida decadente; mas ele é também força ascendente, as vezes acumulada, mas que além de tudo é alegre, entusiasmada e violenta (15 [2], Início de 1888, p. 360). Não obstante, o conceito de devir parece envolver de forma complementar a ideia da vida cíclica que Nietzsche tinha em vista desde a juventude, e que não se diferenciaria profundamente da ideia da vontade de poder, especialmente quando referenciada pela teoria das forças. Isso nos possibilita falar com maior propriedade da concepção de devir como equivalência conceitual da especulação da vontade de poder, dado que tomou forma no percurso de esclarecimento da obra nietzschiana, mas que não se limita a uma simples relação sintomática.

Partindo do vislumbre da íntima relação entre devir e a especulação nietzschiana, percebe-se que o conceito não só envolve as percorridas caracterizações que marcaram o

auto-esclarecimento das teses – pulsão ficcional, caos, guerra, pluralidade na unidade, superação de si e vir a ser – acabando por findar com a teorização do eterno retorno, esse que pode ser inferido como a caracterização temporal da vontade de poder. Ainda no aforismo 38 [12] de 1885, Nietzsche dirá que a vida procura incessantemente afirmar a si mesma, abençoando a si “como aquilo que há de voltar eternamente, como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito”. Não é por menos que esse conceito possui papel de destaque dentro do seu projeto cosmológico, especialmente no que diz respeito a dimensão de confrontação e reconfiguração da modernidade.

A vida como o fenômeno afirmador de si mesmo faz referência, primeiramente, à constante tentativa de Nietzsche em retomar tudo aquilo que fora negado pela tradição ocidental. Pode-se afirmar que a resolução postulada para o problema da “possibilidade de se conhecer o mundo” se apresenta como um delineamento especulativo das manifestações da vida no seu caráter corrente [forças], como dos seus limites [finitude das forças e espaço], modo de manutenção [guerra], modo de operação [superação de si] e fatalidade [pluralidade na unidade, finitude, pureza e caos]. Esse é um esquema cosmológico marcado, em última instância, pelo signo conjunto do devir, o que pressupõe a submersão na ciclicidade espaço-temporal derivada, ao menos em parte, da admissão da transitoriedade e finitude do mundo material, como também da eterna pulsão existência da vida.

A vontade de poder é assim uma especulação inconclusa que atenta para duas hipóteses que não alteram a tese geral. Primeiramente, ela destaca que não existe qualquer essência originária do mundo, e mesmo que “existisse”, tal essência só poderia ser o simples devir cíclico, visto que a única realidade que nos é acessível manifesta-se como um infinito jogo de poder. No segundo momento, a tese procura lidar com a possibilidade de

existência de um conteúdo originário, mas não no sentido de um elemento suprassensível que antecederesse o devir, mas sim de um abismo enigmático, talvez ainda um abismo nadificador.

Independentemente disso, Nietzsche concluirá que não existe qualquer essência da vida, apenas manifestação da vontade, isto é, vida a se efetivar no seu curso de realidade. A vontade de poder é movimento criador e reconfigurador do real, movimento que se faz por meio do combate entre polos opostos de forças que instituem a diversidade de formas, perspectivas e interpretações no jogo de poder, por consequência impossibilitando qualquer estado de equilíbrio entre forças. Dessa forma a tese designa “o conceito de uma relação, decodificada no horizonte da tensão” (MOURA, 2005, p. 197); é uma ideia que tem em vista o *Pathos* elementar ao qual todo o vir a ser cósmico resulta.

Com a vontade de poder a existência é determinada como unidade múltipla – multiplicidade que se realiza sob um único horizonte, o poder –, um processo realizado por meio do movimento de diferenciação motora, onde a guerra é o mecanismo basilar do ciclo de tensão e superação. Por conseguinte, ao tomar por elementos de caracterização as noções de força, finitude das forças, guerra, superação de si e ciclicidade temporal, a tese implicará numa caracterização da vida como devir; ou seja, não do ser na sua essência, mas a sua manifestação relacional.

Nietzsche tinha em vista apresentar sua ideia como a “*solução*” para todos os “enigmas”, ou ainda uma “*luz* para os “mais fortes, mais desassombrados, mais ínsitos à meia-noite”¹¹, homens que estariam para além do tempo presente. Sendo uma teoria dinâmica, a vontade de poder assume a própria condição interpretativa, e por isso acaba

¹¹ Recortes do já citado aforismo 38 [12] de Junho – julho de 1885.

por se configurar como um discurso que se volta para um público determinado. O que fica evidente é que o projeto ambicionava assinalar as características manifestas daquilo que deveria subsistir como o correlato fenomênico da atividade interpretativa, ou seja, a possibilidade de uma nova concepção de mundo, para além das sombras da teologia e do cientificismo moderno. Outro fator de destaque é que a tese é genuinamente especulativa, por isso é importante levar em conta que o desejo por fundamentação científica de Nietzsche era totalmente natural na Alemanha de 1870 a 1880.

Ainda ao se falar de cosmologia, é-se levado a concluir que Nietzsche insere-se necessariamente na tradição como um metafísico; contudo a tese é apresentada como um projeto antimetafísico. Não pretendemos avaliar aqui até que ponto ela é ou não metafísica¹², visto que nos falta espaço para a avaliação dessa inferência. Mas estamos em condições de entender que a vontade de poder mantém fortes laços de proximidade com uma especulação metafísica tradicional ao se configurar como uma *cosmologia filosófica*, aquela “que examina tais hipóteses e estabelece especulações fundadas apenas em métodos metafísicos” (SANTOS, 1959, p. 2008). Mas o que seria, por fim, a vontade de poder?

Se tentarmos compreender Nietzsche a partir de seus próprios textos, perceberemos que a tese é o reconhecimento de um fenômeno maior no seu movimento de superação de si mesmo, ao abalar tudo o que a estagnação ocidental erguera no decorrer da história. Como sabemos, a observação do fluxo natural da vida, que implicara também na observação do próprio corpo, legou ao conceito *vontade de poder* muito de sua personalidade. Partindo desse dado, podemos perceber que Nietzsche se compreendia como parte constituinte da força,

¹² Tese levantada pela primeira vez por Heidegger.

reconfiguração e ascendência do devir, como admitiria em uma carta dirigida ao amigo Peter Gast de 1881, onde afirma: “eu com frequência me vejo como o rabisco que um poder desconhecido traça no papel, experimentando uma nova pena” (Fim de agosto de 1881).

Por fim, sem perder de vista a interpretação do aforismo 38 [12] de Junho – julho de 1885, é preciso chamar a atenção para um dado conclusivo que nem sempre recebe a devida consideração dos intérpretes da obra: o trágico ou dionisiaco. Esse elemento tem um lugar de destaque ao final da passagem ao declarar: “este meu mundo *dionisiaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo, este mundo misterioso da dupla volúpia, este meu ‘além de bem e mal’”¹³. A referência ao mundo dionisiaco não é um simples artifício literário destituído de significado, muito menos um acidente, justamente porque, como esclarece Rüdiger Safranski (1995), o “mundo dionisiaco da vontade elementar é ao mesmo tempo o mundo heraclítico da guerra como pai de todas as coisas” (2005 p. 58).

Junto à clássica figura de representação que é o dionisiaco, chega-se ao ponto conclusivo para um vislumbre geral da especulação da vontade de poder, a tese que para lá de suas ambições reflete o ser perspectivo de Nietzsche como um espelho, e por isso reflete também o conteúdo velado de sua ideia. A concepção de vida nietzschiana fala daquilo “que o grego, sob a designação *psyché* (Ψυχή), de modo amplo e geral, caracterizou como movimento que, desde si mesmo, move a si mesmo” (FOGEL, 2008, p. 11), e talvez se aproxime mais da própria noção de *Physis* (SAMPAIO, 2008, p. 143) característica da filosofia pré-platônica. O que Nietzsche faz ao identificar o real enquanto verbo criador e destruidor

¹³ Mais um recorte do já citado aforismo 38 [12] de Junho – julho de 1885.

de si [devir] é retomar como parâmetro de avaliação uma cosmovisão filosófica arcaica, mas precisamente pré-platônica: o mundo heraclítico da guerra como pai de todas as coisas.

Nota de Esclarecimento

São de Nietzsche as obras sem indicação de autor. Abreviamos os títulos como segue:

ZA – Assim falou Zarathustra.

ABM – Para além do bem e do mal.

CI – Crepúsculo dos ídolos.

CP – Cinco prefácios para cinco livros não escritos

VP – A vontade de poder

Forma de citação:

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo romano indica a parte ou capítulo, o algarismo arábico indica a seção; no caso de *ZA* e *CI* o algarismo romano indica a parte do livro, seguida do título da passagem e do algarismo arábico que indica a seção.

Para as anotações póstumas, os algarismos arábicos seguidos da data indicam o fragmento póstumo e a época em que foi redigida.

Quanto aos demais autores, indicamos o autor e a data de publicação da edição seguida da página.

Referências

CARVALHO, Daniel Felipe. O silêncio da natureza e o barulho da moralidade: Nietzsche e o problema da antropomorfização in *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*

vol. 6, p. 59 – 56. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/v6n1/carvalho.pdf>. Acesso em 10 de outubro de 2013.

CORDEIRO, Robson Costa. *Nietzsche e a vontade de poder como arte: uma leitura a partir de Heidegger*. João Pessoa – PB: Editora universitária/UFPB, 2010.

FOGEL, Gilvan. Apresentação in: *Vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Contraponto, 2008.

GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Tradução: Denise Boatman. Porto Alegre – RS: L&PM Pocket, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ: 1ª Ed. Forense Universitária, 2010.

_____. *Nietzsche II*. Trad. de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro – RJ: Forense Universitária, 2007.

JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do Homem Grego*. Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo – SP: 3ª Ed. Martins Fontes, 1994.

MAGNUS, Bernard and HIGGINS, Kathleen M. *The Cambridge Companion to Nietzsche Online*. Disponível em: <http://universitypublishingonline.org/cambridge/companions/ebook.jsf?bid=CBO9781139000604>. Cambridge University Press, 2006.

MARTON, Scarlet. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte – MG: Ed. UFMG, 2000.

MOURA, Carlos A. R. de Moura. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2005; - (Coleção Tópicos).

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo – SP: Ed. Companhia das letras, 2007.

_____. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução: Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre – RS: Ed. L&PM Pocket, 2011.

_____. *Cinco prefácios*. Tradução: Pedro Sussekind. Rio de Janeiro – RJ: Editora 7 Letras, 1996.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo – SP: Ed. Companhia das letras, 2011.

_____. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo – SP: Ed. Companhia das letras, 2012.

_____. *Aurora*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo – SP: Ed. Companhia das letras, 2012.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo – SP: Ed. Companhia das letras, 2011.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo – SP: Ed. Companhia das letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo – SP: Editora Companhia das Letras, 2010.

_____. *Genealogia da moral, uma polêmica*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo – SP: Ed. Companhia das letras, 2009.

_____. *O anticristo e Ditirambos de Dionísio*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo – SP: Ed. Companhia das letras, 2009.

_____. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo – SP: Ed. Companhia das letras, 2008.

_____. *A vontade de poder*. Tradução: Márcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro – RJ: 1ª Ed. Contraponto, 2008.

_____. *Der Wille zur Macht*. Stuttgart – Deutschland: Ed. Kroner, 1996.

_____. *Despojos de uma tragédia*. Tradução: Ferreira da Costa. Portugal – Porto: Editora Porto, 1944.

_____. *Fragmentos póstumos 1885 – 1887*. VI. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Egn/Forense Universitária, 2013.

_____. *Fragmentos póstumos 1887 – 1889*. VII. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Egn/Forense Universitária, 2012.

NOVELLO, Mário. *O que é cosmologia: a revolução do pensamento cosmológico*. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Jorge Zahar, 2006.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Os pensadores*. Tradução: SOUZA, José Cavalcante de. ALMEIDA, Anna Lia Amaral de. CAVALCANTE, Ísis Lana Borges. CAVALCANTE, Maria Conceição Martins. KUHNEN, Remberto Francisco. FILHO, Rubens Rodrigues Torres. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. STEIN, Ernildo. BARROS, Hélio Leite de. DEVEGILI, Arnildo. BARROS, Mary Amazonas Leite de. FLOR, Paulo Frederico. REGIS, Wilson Regis. São Paulo – SP: 2ª Ed. Abril Cultural, 1978.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Nietzsche e o Heráclito que ri: solidão, alegria trágica e devir inocente. *Revista Veritas*. Vol. 3, p. 217-235, 2010. Disponível em:

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/6263>. Acesso em 25 de julho de 2009.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. Trad. de Lya Luft. 2ª Ed. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SANTOS, Mário Ferreira dos. *Ontologia e Cosmologia*. 3ª Ed. São Paulo – SP: Logos, 1959.

SAMPAIO, Alan da Silva. *Origem do Ocidente: a antiguidade grega no jovem Nietzsche*. Ijuí – RS: Ed. Inijuí, 2008.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. Trad. de Silvana Cobucci Leite. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2010.