

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
Secretaria de Ensino a Distância

Fernando Pessoa Juliana Pessoa

HISTÓRIA DA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Vitória
2016

Presidente da República

Michel Temer

Ministro da Educação

José Mendonça Bezerra Filho

**Diretoria de Educação a Distância
DED/CAPE/MEC**

Jean Marc Georges Mutzig

**UNIVERSIDADE FEDERAL
DO ESPÍRITO SANTO****Reitor**

Reinaldo Centoducatte

Secretária de Ensino a Distância – SEAD

Maria José Campos Rodrigues

Diretor Acadêmico – SEAD

Júlio Francelino Ferreira Filho

Coordenadora UAB da UFES

Teresa Cristina Janes Carneiro

Coordenadora Adjunta UAB da UFES

Maria José Campos Rodrigues

**Diretor do Centro de Ciências
Humanas e Naturais (CCHN)**

Renato Rodrigues Neto

**Coordenadora do Curso de Graduação
Licenciatura em Filosofia – EAD/UFES**

Claudia Murta

Revisor de Conteúdo

Edilezia Freire Simões

Revisor de Linguagem

Ériton Bernardes Berçaco

Design Gráfico

Laboratório de Design Instrucional – SEAD

SEAD

Av. Fernando Ferrari, nº 514
CEP 29075-910, Goiabeiras
Vitória – ES
(27) 4009-2208

Laboratório de Design Instrucional (LDI)**Gerência**

Coordenação:
Letícia Pedruzzi Fonseca
Equipe:
Giulliano Kenzo Costa Pereira
Nina Ferrari

Diagramação

Coordenação:
Letícia Pedruzzi Fonseca
Thaís André Imbroisi
Equipe:
Andre Veronez

Ilustração

Coordenação:
Priscilla Garone
Equipe:
Pedro Feijó

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

P475h Pessoa, Fernando, 1961-
História da filosofia contemporânea [recurso eletrônico] / Fernando
Pessoa, Juliana Pessoa. - Dados eletrônicos. - Vitória : Universidade Federal
do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2016.
110 p. : il.

Inclui bibliografia.
Também publicado em formato impresso.
Disponível no ambiente virtual de aprendizagem – Plataforma Moodle.
ISBN: 978-85-63765-58-1

1. Filosofia moderna - História. 2. Arte e filosofia. I. Pessoa, Juliana.
II. Título.

CDU: 1(091)

Copyright © 2016. Todos os direitos desta edição estão reservados à SEAD. Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada, por qualquer meio eletrônico, por fotocópia e outros, sem a prévia autorização, por escrito, da Secretária de Ensino a Distância da SEAD – UFES.

A reprodução de imagens nesta obra tem caráter pedagógico e científico, amparada pelos limites do direito de autor, de acordo com a lei nº 9.610/1998, art. 46, III (citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra). Toda reprodução foi realizada com amparo legal do regime geral de direito de autor no Brasil.



SUMÁRIO



APRESENTAÇÃO

Nessa disciplina, História da Filosofia Contemporânea, estudaremos dois dos pensadores mais centrais da filosofia contemporânea, **Friedrich Nietzsche** e **Martin Heidegger**. Tanto Nietzsche, quanto Heidegger assentaram as bases para os desdobramentos da filosofia de nossa época. Logo em sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, Nietzsche inicia a construção de um novo paradigma filosófico, distanciando-se sobremaneira da tradição, não apenas em relação aos seus conteúdos, mas também na forma, no modo, de elaborar seu pensamento. Com Nietzsche, a própria filosofia como metafísica platônico-cristã e todos os seus *conhecimentos superiores*, bem como seu desdobramento como ciência e suas ambições de ordem e progresso não apenas são postos em questão, como também acusados, veementemente, de promoverem a decadência e o niilismo. Os grandes domínios do “saber”, a lógica, a ética, a estética, assim como todos os seus conceitos superiores — verdade, bem, belo, substância, causalidade, fundamento, sujeito, objeto, eu, consciência, aparência, essência, deus, moral — são profundamente confrontados e abalados por Nietzsche com os seus *golpes de martelo*, ante um sincero e necessário anseio de superação da metafísica, que ele chamou de “crepúsculo dos ídolos”.

Contudo, superar aqui não deve ser compreendido no sentido de eliminar, excluir, fazer desaparecer. A superação da metafísica, pretendida por Nietzsche, não visa a nenhuma anulação ou extinção da filosofia. Superar, para o filósofo, significa ultrapassar, ir mais além,

isto é, implica fundamentalmente em uma mudança de posição, na conquista de um novo horizonte de pensamento. E desde aí, ganhar um olhar renovado, original, sobre a vida. A grande contribuição do pensamento de Nietzsche foi, sem dúvida, a refundação do pensamento sob a ótica da vida, do corpo, da história, do sentido da terra, tornando possível uma profunda *transvaloração de todos os valores*. Sua postura antidogmática e libertadora abriu o caminho para transformações históricas decisivas, inaugurando uma nova era para o pensamento filosófico. Para além das velhas oposições, corpo e alma, aparência e essência, arte e verdade, mal e bem; para além dos grandes domínios do saber e de seus conceitos orientadores, Nietzsche ultrapassou os pressupostos teóricos da modernidade e seus paradigmas lógicos e morais.

Com ele, a filosofia experimenta um retorno à origem do pensamento. Não um retorno ao seu começo histórico, com o platonismo, mas ao espanto diante da vida e sua vontade de poder, seu ímpeto de criar, de tornar-se forma, palavra, sentido, obra. Nietzsche promove um reencontro da filosofia com sua origem mítica, trágica, poética, artística. Tudo isso não por capricho ou arbítrio ou desejo de conferir mais leveza e beleza aos problemas filosóficos. Ao falar em superação, o filósofo tem em vista transformar a decadência da época moderna, que, com sua crença na ciência, sua vontade de verdade e seu niilismo, trouxe consigo um problema de primeira ordem e máxima urgência: a desmedida do homem — uma ameaça sem precedentes contra a vida. A ameaça consiste em, por um lado, acreditarmos sermos senhores e donos do universo, e, por outro, experimentarmos um supremíssimo cansaço diante do qual tudo se apequena e arruína.

Nesse contexto é que podemos compreender a sua célebre afirmação: *Temos a arte para não perecermos da verdade*. Nietzsche pensa a arte como o horizonte desde onde é possível a superação almejada, contrariando, assim, toda a lógica desenvolvida ao longo da tradição, que sempre contrapôs arte e verdade, sentimento e pensamento, aparência e essência. Desse modo, a arte aparece em seu pensamento como o antídoto contra toda forma de decadência do homem, de cansaço e empobrecimento da vida.

Outro pensador que abre um novo horizonte para a filosofia é Heidegger, ao ampliar e aprofundar a fenomenologia como um caminho para o pensamento do ser. Inicialmente concebida por Husserl, professor de Heidegger, a fenomenologia é um modo de investigação do real que abandona as antigas dualidades filosóficas — metafísica-física, ser-aparecer, espírito-corpo, inteligível-sensível — concebendo a realidade como fenômeno, isto é, como uma unidade indivisível e imediata. Essa ausência de distinção da dualidade significa que a fenomenologia não admite mais um fundamento prévio que subjaz aos fenômenos, na condição de sustentá-lo e orientá-lo: “por trás dos fenômenos da fenomenologia não há nada”. Muito antes de ser pensada como uma doutrina, uma escola ou um sistema, devemos compreender a fenomenologia como uma postura filosófica radicalmente nova em relação à tradição metafísica.

Como um bom discípulo, que vai além dos ensinamentos de seu mestre, Heidegger abriu um outro horizonte para a fenomenologia. Para nos encaminharmos para o pensamento de Heidegger, é necessário, em primeiro lugar, compreender o que é para ele propriamente a fenomenologia. Nesse sentido, Heidegger nos orienta a buscar essa compreensão no próprio modo como a palavra feno-

menologia se estrutura, por meio da elucidação dos termos fenômeno e logos que compõem essa palavra.

Conforme exposto no §7 de sua obra *Ser e tempo*, devemos entender, por um lado, o fenômeno como o que, de maneira imediata, aparece por si mesmo, e, por outro, o logos como o que se compreende em si mesmo (também de maneira imediata). Logo, na junção dos dois termos, a fenomenologia é a compreensão em si mesma do que aparece por si mesmo. Uma compreensão imediata que não está atrelada a nada que lhe seja prévio — de modo que não há nenhuma lógica, espírito ou teoria atuando como causa do pensamento. Com isso, para Heidegger, a fenomenologia não é uma doutrina ou tendência, mas corresponde à exigência do próprio pensamento da questão do ser (da verdade), pois, ao contrário de tentar solucionar a questão por meio da determinação de um conceito, a fenomenologia pensa o ser como a possibilidade aberta, original, do próprio pensamento. Deste modo, o fundamental, para a filosofia de Heidegger, não é definir a realidade conceitualmente, mas compreendê-la enquanto a abertura da possibilidade.

Por isso ele afirma que: “Mais elevada do que a *realidade* está a *possibilidade*”. A compreensão da fenomenologia depende unicamente de se apreendê-la como possibilidade.” (ST, § 7, p. 78). Isso significa dizer que a realidade não está dada, como algo pronto, mas se estrutura no e como fenômeno, na possibilidade de realização. “A” história do pensamento não é somente uma confusão de diversas opiniões ultrapassadas, nem tampouco um sistema teológico, mas, por ser a possibilidade mais elevada do que a realidade, ela abriga, para nós, a exigência de colocar sempre de novo a mesma questão: *a questão do ser*.

Diante dessa exigência, de seu *eterno retorno*, origina-se a fenomenologia. No entanto, a metafísica, ao longo do tempo, não mais se colocou a questão do ser, mas antes determinou o ser como se ele fosse um ente, ora como ideia, ora como substância, como deus, como consciência, mônada, razão, espírito absoluto... Todas essas definições são, para Heidegger, entes, que, segundo ele, surgem a fim de solucionar a questão do ser, com a esperança de liquidá-la, resolvê-la de maneira definitiva. Ao longo desse processo de alienação, de acordo com o filósofo, a metafísica tornou-se a história do esquecimento do ser.

Para continuarmos a desdobrar a fenomenologia em Heidegger, é fundamental a compreensão do que ele indica ser a diferença ontológica: o ser não é um ente. Podemos explicar, brevemente, essa diferença ressaltando o seu aspecto gramatical: enquanto o ser é o infinitivo do verbo, isto é, a sua possibilidade sempre aberta (infinita); o ente é o particípio presente do verbo ser, isto é, o sendo: ente é tudo o que está sendo, que se efetiva em uma realidade. Logo, como o ser não é um ente, ele é a abertura da possibilidade da realização dos entes, isto é, o possível. Por isso, Heidegger afirma que *mais elevada do que a realidade está a possibilidade*. É nesse sentido que Heidegger afirma que, ao contrário de pensar o ser, a metafísica o esquece e, com isso, não só não pensa o seu sentido, como impede de pensá-lo. Ela sempre toma de antemão, previamente, um ente específico (realidade) como o ser (possibilidade).

Contrapondo-se ao esquecimento do ser perpetrado pela metafísica, para Heidegger, a questão fundamental, que permanece como a tarefa do pensamento, é a questão do ser. E porque o ser não é um ente, para Heidegger, a “ontologia só é possível como fenomenologia”. Somente a fenomenologia abre a possibilidade de um exercício

radical do pensamento, à medida que, diferentemente da tradição, da filosofia analítica e da ciência, não confunde ser e ente; o que nos remete à célebre afirmação de Heidegger: *a ciência não pensa, calcula*.

O que pode tornar-se fenômeno, também pode se velar. Desse modo, a fenomenologia é necessária justamente porque, em uma primeira aproximação, os fenômenos não estão dados de antemão (mas encobertos pela poeira do hábito). Diferentemente da tradição filosófica que cinde o real em verdadeiro e falso, contrapondo ambas as partes, na pretensão de revelar a verdade de tudo o que é, à fenomenologia dizem respeito tanto o fenômeno quanto a sua contraparte, o encobrimento.

De Platão a Hegel, o assunto do pensamento é o mesmo, a saber, determinar o ser ontoteologicamente como ente, como fundamento primeiro; de seu nascimento ao seu fim, a filosofia se constitui historicamente como a busca do fundamento, da determinação de “o ente enquanto ente e em sua totalidade”. Ao distinguir o ser do aparecer, Platão inaugura a filosofia como um saber que busca compreender o que, ultrapassando tudo que aparece, constitui o fundamento primeiro e original de todo aparecer, a sua verdade universal. É por esse motivo que Heidegger se distancia da noção de verdade da tradição, indo buscar na noção grega antiga da verdade como *alétheia*, a compreensão fenomenológica do desvelamento como o que traz consigo o seu próprio velamento, como seu próprio complemento — como indica o fragmento 123 de Heráclito: “A natureza ama se esconder”, ou na tradução de Heidegger: “o aparecimento favorece o encobrimento”.

Desse modo, não há nada prévio ao pensamento, que lhe deva orientar e moldar, nem tampouco há um pensamento que seja o derradeiro, o matador, que venha a silenciar definitivamente a questão

do ser. A maior contribuição de Heidegger para a filosofia, seu grande mérito, foi, portanto, promover o aprofundamento do pensamento, como um exercício radical de liberdade e responsabilidade; não no sentido de um longo trabalho intelectual de elaboração das interpretações já dadas, de dissecação das teorias já propostas. Pensar com profundidade é, partindo do que é dado, percorrer o caminho de sua proveniência, sua origem e fonte.

Por esse modo de ser, a fenomenologia se constitui, para Heidegger, como uma hermenêutica existencial, no sentido de ser uma interpretação do fenômeno da presença. Com isso, a fenomenologia se inicia e também se limita no fenômeno, isto é, em sua interpretação do fenômeno, ela precisa reconhecer o limite de seu próprio pensamento, devido à dinâmica temporal da existência. Por isso, ela precisa sempre recomeçar a sua tarefa de compreender o fenômeno no fenômeno, na experiência concreta de seu acontecimento.

A verdade deixa de ser a determinação conceitual correta da realidade (lógica), para se tornar uma experiência hermenêutica fenomenológica do desvelamento do ser. Para Heidegger, ser e pensar dizem o mesmo, de modo que há um nexos fundamental entre a verdade do ser e a essência do homem, que cumpre ao pensamento consumir. Nesse sentido, o esquecimento do ser não é um acontecimento trivial, que diz respeito apenas aos filósofos, mas trata-se de uma ameaça mais devastadora do que a bomba atômica, à medida que, inclusive, dentre tantos outros exemplos, tornou possível a produção de um instrumento de destruição capaz de aniquilar a vida neste planeta.

ANEXOS

ANEXO A

NIETZSCHE NA INTERNET

NIETZSCHE SOURCE

No site Nietzsche Source (www.nietzschesource.org) estão disponíveis, apenas em alemão, as obras completas de Nietzsche, bem como a coletânea de suas cartas. No site também é possível acessar alguns artigos sobre o pensamento do filósofo, em inglês, francês, italiano, alemão e português.

O site é mantido pelo *Centre National de la Recherche Scientifique* (www.cnrs.fr), pelo *Discovery Project – Digital Semantic Corpora for Virtual Research in Philosophy* (www.discovery-project.eu), pela *Foundation of Weimar Classics* (goo.gl/fK4cGD), pela *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (www.dfg.de), pela *Alexander von Humboldt-Foundation* (www.humboldt-foundation.de), pelo *French Ministry of Research* (www.enseignementsup-recherche.gouv.fr), e é coordenado pela *COST Action A32* (www.cost-a32.eu) e pelo *Groupement de Recherche Européen* (goo.gl/EbAJ8F).

GEN

O GEN – Grupo de Estudos Nietzsche (gen.fflch.usp.br) persegue o objetivo de reunir os estudiosos brasileiros do pensamento nietzschiano e, portanto, promover a discussão de sua obra, atuando em três frentes: os *Cadernos Nietzsche* (www.cadernosnietzsche.unifesp.br), a *Coleção Sendas & Veredas e os Encontros Nietzsche* (goo.gl/sRNX2e).

NNC

O *Nietzsche News Center* (nietzsche-news.org) é um site que divulga uma série de atividades, publicações, notícias e páginas dedicadas ao estudo do pensamento nietzschiano, que acontecem em várias partes do mundo.

REVISTA TRÁGICA

A *Revista Trágica* (www.tragica.org) é uma publicação do *Grupo de Pesquisas Spinoza & Nietzsche: estudos de filosofia da imanência* (SpiN) (www.gr-spin.org) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ).

Entre 2008 e 2013, a revista publicou, semestralmente, uma série de edições dedicadas ao pensamento nietzschiano, os *Estudos sobre Nietzsche* (goo.gl/ijyKuQ).

STUDIOS NIETZSCHE

A *Studios Nietzsche* (www.estudiosnietzsche.org) é uma revista da *Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche*.

ANEXO B

HEIDEGGER NA INTERNET

HEIDEGGER

Acesse algumas obras de Heidegger, dentre elas “Ser e tempo” e “Nietzsche I”, traduzidas para o português, que constam na bibliografia desta disciplina, no OneDrive (goo.gl/O8SqvN).

No site do Departamento de Estudos Religiosos (goo.gl/s2JCjC), da Universidade de Stanford (EUA), você terá acesso a outras obras do filósofo, traduzidas para o inglês.

JORNADA HEIDEGGER

A *Jornada Heidegger* é uma série de eventos dedicados ao estudo e divulgação do pensamento de Heidegger. Em sua página oficial (goo.gl/wlQuli), estão reunidos os *Cadernos de Resumos* dos encontros, bem como os vídeos das palestras proferidas.

REVISTA EKSTASIS

A *Ekstasis: Revista de hermenêutica e fenomenologia* (goo.gl/baj1oB) é uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (PPGFil/UERJ).

SPEP

A *Society for Phenomenology and Existential Philosophy* (www.spep.org) é uma associação dedicada ao estudo de diversas áreas da filosofia, sobretudo a fenomenologia e o pensamento de Heidegger.

HEIDEGGER GESELLSCHAFT

A *Heidegger Gesellschaft* (*Sociedade Heidegger*) (www.heidegger-gesellschaft.de) tem como objetivo apoiar os estudos acerca do pensamento heideggeriano por meio de uma série de ações, dentre elas promover encontros a fim de debater seu legado.

SOCIEDAD HEIDEGGER

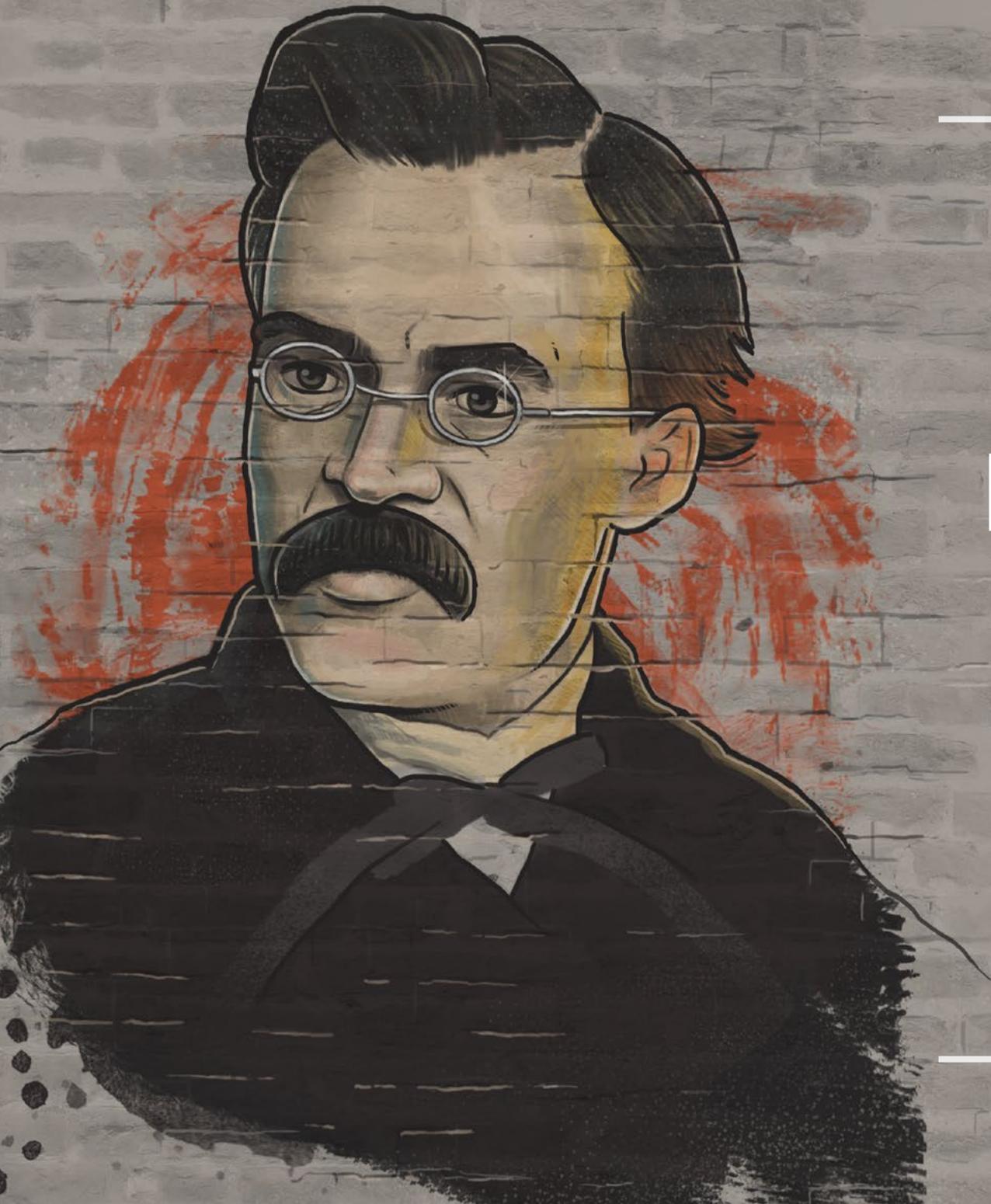
A *Sociedad Heidegger* (www.sociedadheidegger.org) contribuir para a divulgação do pensamento de Heidegger e promover estudos, encontros e publicações acerca de sua obra.

PHAINOMENON

A *Phainomenon: Revista de Fenomenologia* (goo.gl/uIA7gt) é uma publicação do Center of Philosophy da University of Lisbon, dedicada ao estudo de Heidegger, dentre outros filósofos.

MÓDULO 1

**FILOSOFIA E ARTE
NO PENSAMENTO
DE NIETZSCHE I**



CONTEÚDO

O primeiro módulo do curso propõe uma introdução ao pensamento de Nietzsche, mostrando tanto a sua crítica à tradição filosófica, quanto o seu novo modo de pensar e escrever, a fim de encaminhar para o objetivo desta primeira parte do curso, que é compreender o projeto nietzschiano de superação da metafísica por meio da experiência trágica da criação artística.

UMA INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO DE NIETZSCHE

“NÃO SE TEM OUVIDO PARA AQUILO A QUE NÃO SE TEM ACESSO A PARTIR DA EXPERIÊNCIA.”

Friedrich Nietzsche

Como uma introdução ao nosso assunto, buscaremos primeiramente situar o pensamento de Nietzsche no contexto da tradição filosófica, a fim de localizarmos o tema deste estudo na problemática fundamental do pensamento nietzschiano. Nietzsche é um filósofo! O que significa dizer que o seu pensamento busca compreender sempre o princípio fundamental, a *arché*, da realidade; a filosofia como uma investigação acerca do que faz com que as coisas sejam o que elas são — um estudo do fundamento do real. Todos os filósofos sempre investigaram a origem do real, seu fundamento. De uma maneira geral, até Nietzsche, a filosofia se caracterizou como um sólido edifício que, de Platão a Hegel, foi sendo erguido. Contudo, com Nietzsche, esse edifício sofre um profundo abalo em suas estruturas. Nietzsche é o primeiro pensador a fazer uma crítica radical de toda a tradição filosófica, de toda a sua compreensão de realidade, chegando ao ponto de afirmar que: “a filosofia é a história de um erro”. Essa crítica é considerada o início da filosofia contemporânea, que é marcada por todo um questionamento da tradição filosófica e pelo abandono da concepção da filosofia como um sistema rígido de pensamento.



A “Escola de Atenas”, obra do artista renascentista Rafael Sanzio. Esse afresco ilustra bem a importância da herança platônica para a tradição filosófica, ao colocar no centro da obra um Platão já idoso, de cabelos brancos, ao lado de seu discípulo Aristóteles.

Em *Crepúsculo dos ídolos*¹, A “razão” na filosofia, § 1, Nietzsche apresenta a sua crítica à tradição filosófica do pensamento ocidental:

1. Os senhores me perguntam o que são todas as idiossincrasias dos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio contra a representação mesma do vir-a-ser, seu egip-

¹ Sobre essa obra, Nietzsche escreve: “Querendo-se rapidamente fazer uma ideia de como antes de mim tudo [a tradição filosófica e a visão de mundo predominante] estava de cabeça para baixo, comece-se por este livro. O que no título se chama ídolo é simplesmente o que até agora se denominou verdade. *Crepúsculo dos ídolos* — leia-se: adeus à velha verdade...”. *Ecce Homo*, p. 99.

cismo. Eles acreditam que desistoricizar uma coisa, torná-la uma sub *specie aeterni*, construir a partir dela uma múmia, é uma forma de honrá-la. Tudo o que os filósofos tiveram nas mãos nos últimos milênios foram múmias conceituais; nada de efetivamente vital veio de suas mãos. Eles matam, eles empalham, quando adoram, esses senhores idólatras de conceitos. Eles trazem um risco de vida para todos, quando adoram. A morte, a mudança, a idade, do mesmo modo que a geração e o crescimento são para eles objeções — e até refutações. O que é não vem-a-ser; o que vem-a-ser não é... Agora, eles acreditam todos, mesmo com desespero, no Ser. No entanto, visto que não conseguem se apoderar deste, eles buscam os fundamentos pelos quais ele se lhes oculta. “É preciso que uma aparência, que um ‘engano’ aí se imiscua, para que não venhamos a perceber o ser: onde está aquele que nos engana?” “Nós o temos, eles gritam venturosamente, o que nos engana é a sensibilidade! Esses sentidos, que por outro lado são mesmo totalmente imorais, nos enganam quanto ao mundo verdadeiro”. Moral: conseguir desembaraçar-se do engano dos sentidos, do vir-a-ser, da história, da mentira. História não é outra coisa senão crença nos sentidos, crença na mentira. Moral: dizer não a tudo o que nos faz crer nos sentidos, a todo o resto da humanidade. Tudo isto é o “povo”. Ser filósofo, ser múmia, apresentar o monótono-teísmo através de uma mímica de coveiros! — E antes de tudo para fora com o corpo, esta ideia fixa dos sentidos digna de compadecimento! Este corpo acometido por todas as falhas da lógica, refutado, até mesmo

impossível, apesar de ser suficientemente impertinente para se portar como se fosse efetivo!...

Idiossincrasias são as características próprias e peculiares de um grupo ou indivíduo, que determinam seu modo de ver, pensar e sentir o mundo. Nietzsche indica que uma das idiossincrasias dos filósofos é “sua falta de sentido histórico, seu ódio contra a representação mesma do vir-a-ser, seu egipcismo”. Essa falta de sentido histórico tem início já na origem da tradição filosófica, com o pensamento de Platão, que, concebendo a realidade a partir da separação entre ser e aparecer, cinde o real em mundo das ideias e mundo sensível, estabelecendo a superioridade daquele, em detrimento deste. Ao pensar a essência do que aparece como ideia, Platão abriu a possibilidade meta-física da interpretação supra-sensível do fundamento da realidade. De acordo com Platão, a essência é o que, para além de toda aparência sensível dos entes físicos, é absolutamente inteligível.

Desde Platão, a filosofia concebe a si mesma como metafísica e todo seu questionamento sobre o real se funda nas separações entre ser e aparecer e entre ser e vir-a-ser. É característica de toda a metafísica conceber o ser como um a priori, isto é, como algo já dado de antemão, e por isso mesmo inquestionável — a essência como algo que permanece sempre idêntico a si mesmo, em contraposição ao vir-a-ser e seu permanente estado de transformação das aparências.

Por essa ausência de movimento e falta de sentido histórico, Nietzsche caracteriza o pensamento dos filósofos como egipcismo. Ao utilizar essa expressão, Nietzsche se refere à conservação da mumificação dos mortos, bem como ao caráter estático das representações

e desenhos egípcios, fazendo uma caricatura do modo como a metafísica lida com a realidade. Para Nietzsche, à medida que retiram o fundamento da realidade do âmbito da história e de seu vir-a-ser, *tudo o que os filósofos tiveram nas mãos nos últimos milênios foram múmias conceituais*.



De acordo com o filósofo, por sua idolatria aos conceitos, a filosofia sempre paralisou a dinâmica própria da vida, da realidade, contrapondo a ela a superioridade de um mundo ideal, fora da mudança, da geração, do crescimento, do tempo. Nesse sentido, para Nietzsche, o pensamento filosófico nega as condições efetivas da vida à medida que busca na certeza do conhecimento conceitual a essência inteligível do real, isto é, a verdade sobre as coisas. A filosofia mumifica o que vive e pulsa na rigidez do conceito, daí o seu egipcismo.

Nietzsche compreende os valores supremos da filosofia como múmias conceituais.

Ao afirmar que “o que é não-vem-a-ser e o que vem-a-ser não é”, a metafísica nega a condição temporal do real, com a ficção de uma eternidade que não se transforma, que permanece sempre igual a si mesma. Porém, diante do fracasso em se apoderar deste fundamento eterno das coisas, a tradição filosófica sempre concebeu o sensível como culpado por essa impossibilidade: “o que nos engana é a sensibilidade!”. Dentro dessa lógica, é necessário que o conhecimento se desembarace do engano dos sentidos, das limitações do vir-a-ser — *história não é outra coisa senão crença nos sentidos, crença na mentira*. Além do platonismo, o cristianismo foi também um dos principais pilares do pensamento filosófico no Ocidente,



Detalhe do teto da Capela Sistina pintado por Michelangelo, que ilustra o mito cristão da expulsão do homem e da mulher do paraíso. É interessante notar como a história da humanidade sobre a terra, para o cristianismo, tem início com o pecado de Adão e Eva, que cedem à tentação do diabo (a serpente), e por isso são punidos não apenas com a expulsão do paraíso, mas também com a morte, o sofrimento e o trabalho. Daí Nietzsche afirmar que, para a doutrina cristã, a vida é uma maldição.

contribuindo para a moralização do pensamento platônico. Nesse sentido, os sentidos, além de ser fonte de engano e mentira, são também a origem do pecado.

Assim, a metafísica não busca apenas a verdade sobre todas as coisas, mas também a salvação de nossa alma contra os males do corpo e do mundo, ao tomar como fundamento supremo da realidade seu monótono-teísmo. Para Nietzsche, ao negar os sentidos, o corpo e o mundo, a metafísica arruína e mata a vida; por isso ele a chama de mímica de coveiros. Do mesmo modo ele afirma que *ser filósofo* significa, de fato, *ser múmia*, ser um cadáver e por isso só poder lidar com coisas mortas, rígidas, determinadas, alheio ao que vive e pulsa.

Em outro aforismo do mesmo capítulo de *Crepúsculo dos ídolos* (§ 4), Nietzsche indica outra idiosincrasia dos filósofos:

2. A outra idiosincrasia dos filósofos não é menos perigosa: consiste em confundir as coisas últimas com as primeiras. Eles colocam no início enquanto início o que vem no fim (infelizmente! pois não devia vir em momento algum!): os “conceitos mais elevados”, os conceitos mais universais e vazios, a derradeira fumaça da realidade que evapora. De novo, uma tal disposição é apenas a expressão de seu modo de venerar: o mais elevado não tem o direito de surgir do mais baixo, não tem de modo algum o direito de ter surgido... Moral: tudo o que é de primeira linha precisa ser *causa sui*. A proveniência a partir de algo diverso vale como objeção, como colocação em dúvida de seu valor. Todos os valores superiores são de primeira linha, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o Bem, o verdadeiro, o perfeito. Nenhum deles pode ter experimentado o vir-a-ser, conseqüentemente todos precisam ser *causa sui*. Nenhum deles pode, porém, ser ao mesmo tempo desigual entre si, pode estar em contradição consigo mesmo... É assim que eles descobrem seu conceito estupendo de “Deus”... O derradeiro, o mais tênue, o mais vazio é posto como o primeiro, como causa em si, como *ens realissimum*... Ah! A humanidade levou realmente a sério as dores cerebrais desses doentes, desses teclões de teias de aranha! — E ela pagou caro por isso!...

Confundir as coisas últimas com as primeiras é colocar no início o que só vem no fim, invertendo o fundamento pelo que é fundado;

a origem com o originado, o ser com o ente. Com essa confusão que inverte a ordem fundamental do real, a verdade deixa de ser a própria manifestação das coisas, a *physis*, para tornar-se ideia, um conceito do entendimento humano.

ESCLARECIMENTO

O que é *physis*?

“No tempo do primeiro e decisivo desabrochar da filosofia ocidental entre os gregos, por quem a investigação do ente como tal na totalidade teve seu verdadeiro princípio, chamava-se o ente de *physis*. Essa palavra fundamental, com que os gregos designavam o ente, costuma-se traduzir com ‘natureza’. Usa-se a tradução latina ‘natura’, que propriamente significa ‘nascer’, ‘nascimento’. Todavia já com essa simples tradução latina se distorceu o conteúdo originário da palavra grega, *physis*; destruiu-se a força evocativa, propriamente, filosófica da palavra grega. [...] O que diz então a palavra *physis*? [...] Os gregos não experimentaram, o que seja a *physis*, nos fenômenos naturais. Muito pelo contrário: por força de uma experiência fundamental do Ser, facultada pela poesia e pelo pensamento, se lhes des-velou o que haviam de chamar *physis*. Somente em razão desse des-velamento puderam então ter olhos para a natureza em sentido estrito. *Physis* significa, portanto, originariamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, tanto o animal como o homem e a História humana, enquanto obra dos homens e dos deuses, finalmente e em primeiro lugar os próprios deuses, submetidos ao Destino. *Physis* significa o vigor reinante, que brota,

e o perdurar regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o ‘vir-a-ser’ como o ‘ser’, entendido esse último no sentido restrito de permanência estática. *Physis* é o surgir, o extrair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se.”. Heidegger. *Introdução à metafísica*, p. 43–45.

Para Nietzsche, os “conceitos mais elevados”, mais universais e vazios, são a derradeira fumaça da realidade que evapora — isto é, o que possui menos realidade, menos concretude, menos verdade. Por isso ele vai afirmar que a filosofia é a história de um erro que crê na fábula de um “mundo verdadeiro”, na fabulosa ficção dos valores superiores, a saber: o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito — a *causa sui*.

Os valores superiores do mundo verdadeiro correspondem ao que, por provir de si mesmo e estar fora do tempo e sua história, não possui nascimento ou morte, não conhece criação nem perecimento ou transformação — são *causa sui*, uma causa não causada que é causa de tudo: Deus.

ESCLARECIMENTO

Sobre os valores superiores:

“O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo — todos os conceitos: ‘Deus’,

‘alma’, ‘virtude’, ‘além’, ‘verdade’, ‘vida eterna’... Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana, sua ‘divindade’... Todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram por eles falseadas até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes — por ter-se ensinado a desprezar as coisas ‘pequenas’, ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma...”. Nietzsche. *Ecce Homo*, p. 50.

Para Nietzsche, “Deus é um erro gramatical”. Ao nos ensinar a separação entre o sujeito e o verbo, a gramática, ou melhor, a linguagem cria para o homem a ficção de que existe um agente separado de sua ação, que, assim, a distância, controla e realiza o agir. Por isso, para Nietzsche, o sujeito autônomo e eterno da substância — Deus — é um erro gramatical. Quando **Descartes** afirmou “eu penso, logo existo”, ele separou o eu do pensar, isto é, o sujeito do verbo, concebendo, assim, o eu como a causa do pensamento. E assim todos os filósofos procederam até Nietzsche, que afirma o seguinte sobre o “pai da modernidade”: “se Descartes tivesse sido honesto com sua afirmação, *eu penso*, deveria ter concluído dela — logo existe o pensamento”. Não há, para Nietzsche, nenhuma necessidade lógico-formal que leve Descartes a concluir o eu como fundamento do pensamento, da verdade, da realidade. Contudo, a partir de Descartes, toda a modernidade posterior passou a compreender o eu penso como a substância do real, o seu fundamento primeiro, confundindo o que é posterior com o que é original: *o derradeiro, o mais tênue, o mais vazio é posto como o primeiro, como causa em si, como ens realissimum...*

“É pensado: conseqüentemente há pensante”: a isso chega a argumentação de Descartes. Mas isso significa postular nossa crença no conceito de substância já como “verdadeira *a priori*” — que, quando seja pensado, deva haver alguma coisa “que pense” é, porém, apenas uma formulação de nosso hábito gramatical, que põe para um fazer um agente.²

Devemos pensar as duas idiosincrasias dos filósofos em sua correspondência mútua, pois a compreensão de origem como *causa sui*, a essência compreendida como substância, é o que desistoriciza o real, concebendo as coisas como *specie aeterni*. A separação entre ser e aparecer, que deu origem à concepção filosófica da substância, foi o que mumificou o real em conceitos superiores. A concepção dessa substância como Deus, como uma causa não causada que é causa de tudo, possibilitou ao homem, imagem e semelhança do criador, a se considerar senhor e dono da verdade. *Ah! A humanidade levou realmente a sério as dores ce-*

2 O aforismo na íntegra: “‘É pensado: conseqüente há pensante’: a isso chega a argumentação de Cartesius [Descartes, em latim]. Mas isso significa postular nossa crença no conceito de substância já como ‘verdadeira *a priori*’ — que, quando seja pensado, deva haver uma substância “que pense” é, porém, apenas uma formulação de nosso hábito gramatical, que põe para um fazer um agente. Em resumo, aqui já se propõe um postulado lógico-metafísico — e não somente há constatação... Pelo caminho de Cartesius não se chega a algo absolutamente certo, mas só a um fato de uma crença muito forte.

Se se reduz a frase a ‘é pensado, logo há pensamentos’, então se tem uma mera tautologia: e justamente o que está em questão, a ‘realidade do pensamento’, não é tocado — desta forma não se pode repudiar a ‘aparência’ do pensamento. Cartesius, porém, *queria* que o pensamento não tivesse apenas uma *realidade aparente*, mas uma [realidade] *em si*”. Nietzsche, *A Vontade de Poder*, § 484, p. 261.

rebrais desses doentes, desses tecelões de teias de aranha! — E ela pagou caro por isso!...

Após essa breve introdução, cujo propósito era situar Nietzsche no contexto da filosofia, mostrando a sua radical crítica aos valores superiores do pensamento metafísico, que ele caracteriza como platônico-cristão, devemos ainda, no intuito de introduzir o pensamento de Nietzsche, tecer algumas considerações sobre a sua escrita, pois, como ele mesmo indicou, novos pensamentos demandam uma nova escrita. Ao contrário de ter como paradigma as formulações lógicas das sentenças matemáticas e a racionalidade das teorias científicas, o filósofo vai buscar como modelo a criação poética — a arte. Assim, como crítico ferrenho do modo lógico-racional do pensamento, Nietzsche renega esse procedimento, não apenas em relação ao **que** ele pensa, mas também com o modo **como** ele pensa.

Para o filósofo, a atitude lógico-racional diante da questão da realidade encaminha, de antemão, sutil e eficazmente, o pensamento para determinados caminhos e lugares; de modo que, ao romper com os valores supremos da filosofia — suas idiosincrasias —, Nietzsche reconhece a necessidade de uma nova atitude, de um novo olhar para a realidade, que ilumine o que, desde há muito, vem sendo velado pela tradição, a saber, a vida. A crítica do filósofo, desse modo, é ainda mais afiada, pois, para ele, a filosofia não apenas não pensa, como também impede de pensar, à medida que enterra a vida com as suas certezas. Assim, lógica e razão são procedimentos de coveiros, que se ocupam daquilo que já não vive mais: conceitos, fórmulas, equações... É interessante notar que a novidade que Nietzsche anuncia não é, de fato, nada nova.

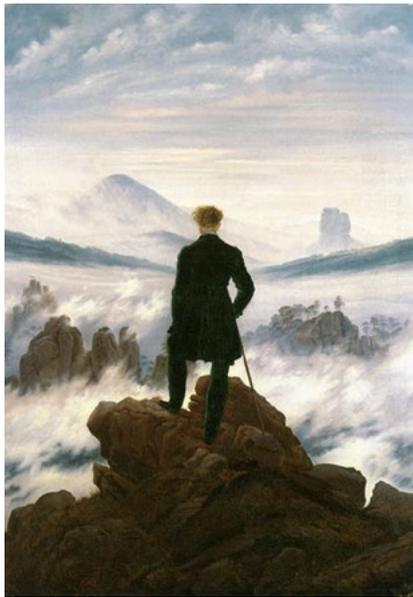
O novo de seu pensamento advém da origem da própria filosofia, uma época que, segundo ele, a tradição filosófica se esqueceu. Contrariando a opinião geral segundo a qual a grandeza da Grécia é devida ao seu progresso intelectual e filosófico, Nietzsche afirma que ela se funda na profundidade de sua poesia, que sabia trazer para diante dos olhos as entranhas da própria vida. Para ele, não a filosofia, mas a poesia foi a maior educadora do povo grego, por isso o esplendor dessa civilização. Qual é a principal característica do texto poético? Sua capacidade de contagiar o leitor ou espectador, isto é, afetá-lo como uma experiência concreta, conduzindo-o, por meio de um sentimento, em direção a um pensamento não sobre algum problema lógico-formal-analítico-matemático, mas sobre a própria vida.

Assim, diferentemente da filosofia, que busca apresentar diante de nós os resultados de sua análise sobre o fundamento do real, a poesia nos conduz à possibilidade de nós mesmos experimentarmos o que a vida é. Isso porque, diante dessa perspectiva, a vida não é uma coisa que possa ser sistematizada conceitualmente, mas, sim, uma força, a que só se tem acesso por meio da experiência, da sensibilidade, do corpo.

Ao assumir como modelo de seu pensamento a poesia, Nietzsche busca tanto um novo horizonte filosófico, quanto a possibilidade de promover essa experiência transformadora do *pathos* originário da vida. À medida que a filosofia sempre negou a experiência e a sensibilidade em nome do espírito, da consciência, da racionalidade, o homem foi se tornando alienado sobre suas capacidades e alheio à própria vida, sem saber qual é seu fundamento e sentido, de modo que se tornou, segundo Nietzsche, um aleijado, doente. Como *não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência,*

é necessário, para o filósofo, promover no homem um envolvimento fundamental com o mundo e consigo mesmo. É por esse motivo que Nietzsche, ao conceber a filosofia como manifestação do *pathos* originário da vida, vê a necessidade de transformar sua escrita, pois o que o coração não sente, os olhos não veem.

No prólogo §3, de *Ecce Homo*, Nietzsche expôs essa experiência de pensamento que a sua escrita propõe:



Caminhante sobre o mar de névoa, Caspar David Friedrich.

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar das alturas, um ar forte. É preciso ser feito para ele, senão há o perigo de se resfriar. O gelo está próximo, a solidão é monstruosa — mas quão tranquilas banham-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira! Quantas coisas sente-se abaixo de si! — filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes — a busca de tudo que é estranho e questionável no existir, de tudo que a moral até agora banuiu.

Frio e solidão. Essa é a imagem da liberdade que Nietzsche faz. Buscar tudo aquilo que a moral platônico-cristã banuiu da filosofia é uma tarefa monstruosa e ameaçadora. Corremos aqui o risco de sermos congelados, petrificados, ou ainda mumificados, caso não tenhamos a força vital necessária para a realização de tal tarefa. Res-

pirar o ar dos escritos de Nietzsche significa aprender a experimentar o peso e a medida de cada palavra e pensamento. Trata-se de um exercício de liberdade e solidão, mediante o qual o *pathos* originário da vida se manifesta. Nossa compreensão das coisas provém de nossas experiências, que estão subordinadas às peripécias e vicissitudes do vir-a-ser ao longo da passagem do tempo. Assim, Nietzsche está afirmando que não há a possibilidade de descobrirmos definitivamente a verdade sobre a vida.

Não há e nunca haverá prova, evidência ou experimento que anule a necessidade de o homem, a cada vez, ter que vir a pensar por ele mesmo, na sua hora mais silenciosa, o sentido das coisas, da vida, de sua própria existência. O que há, segundo o filósofo, é o permanente esforço de viver, sentir, pensar, criar... Daí o risco de congelarmos, se rangemos os dentes e nos revoltamos contra essa condição. De acordo com Nietzsche, apenas os fortes não correm esse risco, pois eles sabem que o eterno vir-a-ser da vida é a condição suprema de sua liberdade.

Podemos, assim, afirmar que a escrita de Nietzsche, o seu estilo, tem como propósito despertar compreensões “viscerais”, experiências, e não meramente entendimentos lógicos, cerebrais, do que é dito (pensado). Nesse sentido, o filósofo considera sua maior obra, aquela em que melhor representa seu estilo de escrita e pensamento, *Assim falou Zaratustra — Um livro para todos e para ninguém*:

No que toca ao meu *Zaratustra*, por exemplo, não se pode gabar de conhecê-lo quem já não tenha sido profundamente ferido e profundamente encantado por cada palavra sua: só então poderá fruir o privilégio

de participar, reverentemente, do elemento alciônico (sereno, agradável, bonançoso) do qual se originou aquela obra, da sua luminosa claridade, distância, amplidão e certeza.³

Como, para Nietzsche, a verdade não consiste em formulações não contraditórias, ou proposições lógicas, mas em experiências da força vital (o que ele chamou de *vontade de poder*), ela (a verdade) só pode ser compreendida em uma experiência original do pensamento: “quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito. — Erro não é cegueira, erro é *covardia*... Cada conquista, cada passo adiante no conhecimento é *consequência* da coragem, da dureza consigo.”

Errar não é um problema de visão, mas sim de ânimo. Todo erro reivindica a sua superação, de modo que permanecer nele significa, assim, não ser suficientemente forte para conduzir o pensamento adiante. Nietzsche concebe assim o erro como algo que inviabiliza o fluxo vital, mas com o qual, no entanto, estamos continuamente lidando. Não há salvação ou escapatória, por isso Nietzsche fala constantemente de força, coragem, vontade, poder, superação. Essa é a dinâmica da vida, algo que Nietzsche aprendeu com a arte trágica dos gregos⁴.

³ Nietzsche, *Genealogia da moral*, prólogo § 8, p. 14.

⁴ Em sua primeira obra publicada, *O nascimento da tragédia ou pessimismo e helenismo*, Nietzsche se volta para o seguinte questionamento: “A mais bem-sucedida, a mais bela, a mais invejada espécie de gente até agora, a que mais seduziu para o viver, os gregos — como? Precisamente eles tiveram *necessidade* da tragédia? Mais ainda — da arte? Para que — arte grega?”. Desse modo, ele apresenta o cerne da obra: “O que significa, justamente entre os gregos da melhor época, da mais forte, da mais valerosa, o mito *trágico*? E o descomunal fenômeno do dionisíaco? O que significa, dele nascida, a tragédia?”. Concluindo: “— Vê-se que é todo um feixe de difíceis questões

Nas tragédias, a vida sempre se mostra em seu aspecto problemático, caótico, incontrolável. Vejamos, por exemplo, Édipo, o grande rei de Tebas, amado pelos seus, querido por seu povo, um homem justo e bom, que se vê confrontado com a verdade sobre seu passado, que violentamente o leva ao desespero e à ruína. Continuamente, os gregos eram confrontados com esses espetáculos que expunham de maneira “cristalina” o princípio trágico da vida, que, ao contrário de minar seu ânimo, estimulava ainda mais o poder de sua vontade. Assim, Nietzsche herda da poesia grega sua concepção trágica da vida, não como um pessimista ou **niilista**, a fim de declarar a anarquia e promover o caos. Pelo contrário, trata-se da máxima afirmação da vida, como liberdade e criação — **vontade de poder**.

Como o real não se funda numa substância já determinada, a *causa sui*, mas se constitui tragicamente em seu próprio acontecimento, para o filósofo, tanto a escrita como a leitura, precisam se tornar sangue: “De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue. Escreve com sangue; e aprenderás que o sangue é espírito.” — “Aquele que escreve com sangue e máximas não quer ser lido, mas apreendido de cor.”⁵

Falar de sangue é falar do que nos é mais vital, fundamental e próprio. Somente tomando o pensamento nesse grau de seriedade e comprometimento, é que pode se dar algum tipo de aprendizado. Nietzsche indica a necessidade de se ter uma experiência do que se está pensando, a fim de obter uma compreensão do que está sendo

que este livro carregou — acrescentamos ainda a sua questão mais difícil! O que significa, vista sob a ótica da *vida*, — a moral?”. *O nascimento da tragédia*, p. 13 e 18.

⁵ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, Do ler e escrever.

pensado que ocorra a partir desta mesma experiência, e assim possa ser gravada de cor, isto é, no coração. Nesse sentido, aqui se revela mais uma característica da escrita de Nietzsche, que busca reunir filosofia e poesia, a sua opção pelo aforismo.

O interessante do aforismo, segundo o filósofo, é que ele condensa o pensamento em um pequeno núcleo, em torno do qual oscilam grandes questionamentos. Tal qual um iceberg, do qual vemos apenas a sua ponta, o aforismo é a imagem do ápice do pensamento, seu cume. Assim, o aforismo, ao não expor, textualmente, todo o caminho percorrido pelo pensador na sua elaboração, para que possa ser compreendido, requer que o leitor reconstrua esse caminho por ele mesmo. Isso significa que o leitor precisa, realmente, experimentar cada palavra, que compõe o aforismo, como tendo saído de sua própria boca.

E por esse motivo, a necessidade de interpretar desde uma experiência que abarque tudo o que culmina no aforismo, o *iceberg* do pensamento: “Na montanha, o caminho mais curto é de cume a cume; para isso porém, precisa-se de pernas compridas. Máximas, cumpre que sejam cumes; e aqueles aos quais são ditas devem ser altos e fortes”:

A forma aforística traz dificuldades: isto porque atualmente não lhe é dada *suficiente importância*. Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda ‘decifrado’, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação*, para qual se requer uma arte de interpretação. (...) É certo que, a praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em

nossos dias está bem esquecido — e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam ‘legíveis’ —, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um ‘homem moderno’: o *ruminar*...⁶

Nietzsche tem a nítida compreensão de que, ao romper com a tradição filosófica, criticando seus valores e supremos, bem como adotando um novo modelo de escrita — seja a poesia, seja o aforisma — suas obras correm o risco de se tornarem incompreensíveis. Isso porque suas obras demandam uma capacidade há muito abalada devido ao afã de nosso mundo moderno por conceitos, fórmulas e experimentos, a saber, a interpretação. Nós, modernos, somos muito bons em calcular e julgar, deduzir e entender. No entanto, quando precisamos interpretar algo que saia da ordem do cálculo, do juízo, da dedução e do entendimento, somos verdadeiros ignorantes, tamanha a nossa crença nas idiosincrasias dos filósofos: Deus, a *causa sui*, a consciência, a meta-física:

Sufrimento e impotência — foi isso que criou todos os transmundos; e, mais, a breve loucura da felicidade que só o grande sofredor experimenta. (o delírio do desespero) — Um cansaço, que, num único salto, um salto mortal, quer chegar ao marco extremo, um pobre, ignorante cansaço, que já não quer nem mesmo querer: esse criou todos os deuses e transmundos.⁷

⁶ Nietzsche, *Genealogia da moral*, prólogo § 8, p. 14.

⁷ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, Dos transmundanos.

O propósito do pensamento de Nietzsche é mostrar a necessidade de assumirmos a nossa condição finita, temporal e histórica, de ter que vir a ser o que se é. Ao contrário da redenção transmudana da morte num além perfeito e eterno, a assunção de nossa condição finita é a única redenção possível do homem, a sua liberdade, o *amor fati*⁸:

Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo — todo o idealismo é mendacidade ante o necessário — mas amá-lo.

Aprendi a caminhar; desde então, gosto de correr. Aprendi a voar; desde então, não preciso de que me empurrem, para sair do lugar. Agora, estou leve; agora, voo; agora, vejo-me debaixo de mim mesmo; agora, um deus dança dentro de mim.⁹



Cortejo de Dionísio.

⁸ “Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo — todo o idealismo é mendacidade ante o necessário — mas amá-lo.” *Ecce Homo*.

⁹ Idem, *Do ler e escrever*.

DESCARTES

Descartes é considerado o precursor da filosofia moderna, rompendo com os paradigmas do pensamento medieval, à medida que concebe a verdade como a certeza da autoconsciência do eu – do *penso, logo existo* –, conclusão do método da dúvida. O homem, compreendido como o eu da autoconsciência, o *ego cogito*, passa a ser o fundamento de toda verdade, o *subjectum*. Em contrapartida, tudo que não é sujeito, torna-se objeto, aquilo que

se contrapõe ao sujeito, estando ao seu dispor. O que fundamenta o pensamento moderno e alicerça todo o seu desenvolvimento é essa nova compreensão do homem e de sua relação com o mundo, o projeto cartesiano de o homem tornar-se “mestre e senhor da natureza”.

Essa transformação da relação do homem com o mundo é resultante da adoção incondicional da matemática como método do pensamento, da sua necessidade de obter certeza de tudo pela consciência e só admitir como verdadeiro o que pode ser apreendido por essa certeza do *ego cogito*. A certeza, imposta pelo método

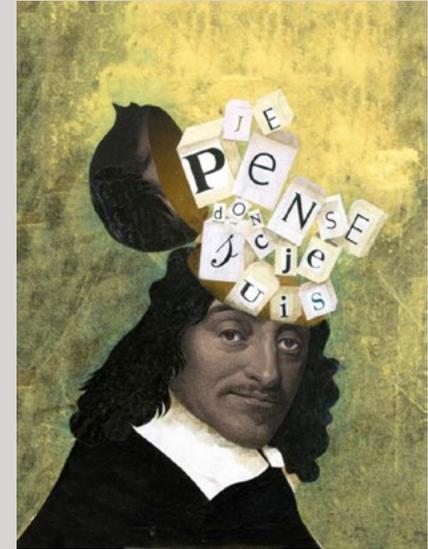


Ilustração de Karine Daisay para a Revista Philosophie Magazine.

matemático, passa a ser o fundamento do pensamento cartesiano, ela é o que decide, de antemão, o que pode e o que não pode ser verdadeiro, o que é e o que não é – só é verdadeiro o que se pode obter certeza. Como regra para dirigir o espírito à certeza, Descartes adotou a dúvida como método de pensamento. Nessa perspectiva, a dúvida questiona o real a fim de esgotar a sua própria possibilidade de duvidar, à medida que o propósito da dúvida metódica é conquistar a certeza indubitável do que é conhecido: *a dúvida serve apenas de caminho para a certeza*. A pergunta “o que é o ente?” se transforma na pergunta acerca do fundamento incondicionado e inabalável da verdade. Esse fato inaugura um novo tipo de pensamento, que por sua vez abre uma nova era filosófica, a modernidade.

ANEXO 1.2

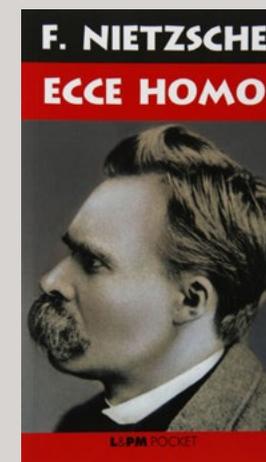
ECCE HOMO: COMO ALGUÉM SE TORNA O QUE É

Nietzsche, com certa ironia, escreve esse livro, em 1888, a fim de “explicar” suas obras publicadas, e assim evitar que, no futuro, quando ele fosse lido, não confundissem sobre quem ele foi.

Em tom confessional, essa obra, a última publicada pelo filósofo, busca explicar como Nietzsche se tornou um discípulo de Dionísio, o terrível destruidor de ídolos e o bem-aventurado anunciador da transvaloração de todos os valores.

Logo no prólogo, ele escreve:

Prevedo que dentro em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer *quem sou*. [...] Não sou, por exemplo, nenhum bicho-papão, nenhum monstro moral – sou até mesmo uma natureza oposta à espécie de homem que até agora se venerou como virtuosa. Cá entre nós, parece-me que justamente isso forma parte de meu orgulho. Sou um



Ecce Homo, Friedrich Nietzsche.

discípulo do filósofo Dionísio, preferiria antes ser um sátiro a ser um santo. Mas leia-se esse escrito. Talvez eu o tenha conseguido, talvez não tenha ele outro sentido senão expressar essa oposição de maneira feliz e afável. A última coisa que eu prometeria seria ‘melhorar’ a humanidade. Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para ‘ideais’) – isto é o meu ofício. (*Ecce Homo*, p. 17)

ANEXO 1.3

ASSIM FALOU ZARATUSTRA: UM LIVRO PARA TODOS E PARA NINGUÉM

Sobre seu *Zaratustra*, Nietzsche escreve:

Entre minhas obras ocupa o meu *Zaratustra* um lugar à parte. Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito. Esse livro, com uma voz de atravessar milênios, é não apenas o livro mais elevado que existe, autêntico livro do ar das alturas – o inteiro fato homem acha-se a uma

imensa distância *abaixo* dele –, é também o mais profundo, o nascido da mais oculta riqueza da verdade, poço inesgotável onde balde nenhum desce sem que volte repleto de ouro e bondade. Aqui não fala nenhum “profeta”, nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de poder chamados fundadores de



Assim falou Zaratrusta,
Friedrich Nietzsche.

religiões. É preciso antes de tudo *ouvir* corretamente o som que sai desta boca, este som alciônico, para não se fazer deplorável injustiça ao sentido de sua sabedoria. “As palavras mais silenciosas são as que trazem a tempestade, pensamentos que vêm com pés de pomba dirigem o mundo –”. (*Ecce Homo*, p.19)

ANEXO 1.4

SOBRE O PESSIMISMO E O NIILISMO

A fim de evitar equívocos sobre o que ele concebe como pessimismo e niilismo, Nietzsche escreveu:

Tem-se feito ultimamente um mau uso de uma palavra casual e incorreta em toda consideração: fala-se por toda parte de *pessimismo*, disputa-se em torno da questão para a qual tem de haver respostas: quem tem razão, o otimismo ou o pessimismo? Não se compreendeu o que, todavia, se pode agarrar com as mãos: que o pessimismo não é um problema, mas um sintoma, – que o nome [tem] de ser substituído por ‘niilismo’, – que a questão de se o não-ser é melhor do que o ser é, ela mesma, uma doença, uma derrocada, uma idiosincrasia... O movimento pessimista é apenas a expressão de uma *décadence* fisiológica.

Essa decadência fisiológica do homem provém do modo como ele se relaciona com a *physis*. Essa relação, de acordo com Nietzsche, se funda em um erro fundamental – a vontade de verdade –, à medida que ela promove um olhar pessimista sobre a vida. Diante desse olhar, a vida é sempre menos, sempre falta, um *supremíssimo cansaço*. Desse modo, como jamais consegue satisfazer o querer de sua vontade, o homem passa a nada querer. Tudo se torna em

ANEXO 1.5

VONTADE DE PODER: TENTATIVA DE UMA TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES

Esse era o título do livro que Nietzsche estava preparando, quando veio a falecer. Considerada pelo próprio filósofo como sua “obra capital”, o livro foi publicado postumamente, seguindo orientações deixadas pelo filósofo. Além de título de livro, a expressão *vontade de poder* é uma das compreensões fundamentais cunhada pelo pensamento nietzschiano.

Para o filósofo, a vontade de poder é o modo de ser da própria vida, de todo vivente:

Tomemos o caso mais simples, o da nutrição primitiva: o protoplasma estende seus pseudópodes para procurar algo que lhe resista – não por fome, mas sim por vontade de poder. [...] isso que se chama “nutrição” é apenas uma manifestação consecutiva, um emprego utilitário daquela vontade original de tornar-se mais fortalecido. (*A vontade de poder*, § 702. p. 355)

Nietzsche compreende a vontade de poder a partir de uma unidade originária entre ser e devir, ao contrário da tradição filosófica que os coloca em contradição:

Sabeis vós 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 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 forças e ondas de força, ao mesmo tempo uno e vários, acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo-se 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 inteiriçado, 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 de 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 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 — e nada além disso!* E também vós mesmos sois essa vontade de poder — e nada além disso. (*A vontade de poder*, § 1067, p. 512)

De acordo com Heidegger:

Para evitar, então, desde o princípio a vacuidade da palavra “vontade”, Nietzsche diz: “vontade de poder”. Todo querer é um querer-ser-mais. O poder mesmo só é na medida em que e porquanto ele permanece um querer-ser-mais-poder. (*Nietzsche I*, p. 55)

Por isso, a unidade originária, maximamente necessária, entre ser e devir. Heidegger ainda nos elucida:

Vontade de poder não é nunca a vontade de uma entidade singular, real. Ela diz respeito ao ser e à essência do ente, é esse ente mesmo. Daí, podemos dizer: vontade de poder é sempre vontade essencial. Apesar de Nietzsche não formular as coisas expressamente dessa maneira, é isso no fundo que tem em vista; pois, de outro modo, não se conseguiria compreender o que ele sempre menciona no contexto da acentuação do caráter de intensificação da vontade – o “plus de poder”: que a vontade de poder é algo criador. (*Idem*)

BIBLIOGRAFIA

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Ciência e pensamento do sentido e Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* Em: **Ensaios e conferências**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Bertran Brasil.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

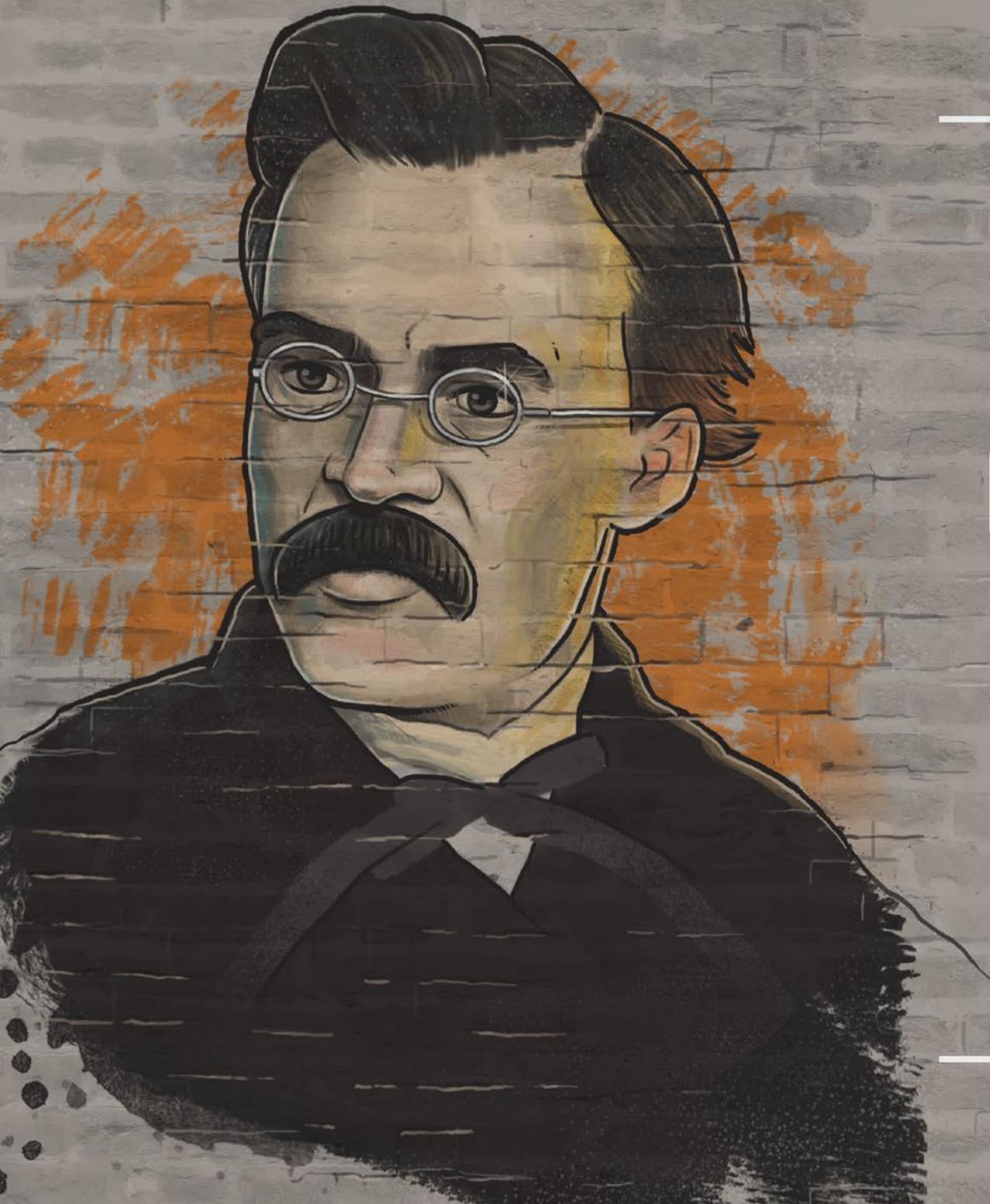
_____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da moral — uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MÓDULO 2

FILOSOFIA E ARTE NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE II



CONTEÚDO

O segundo módulo do curso propõe compreender como Nietzsche pensa a nossa filosofia, religião e moral como formas de niilismo, que promovem a decadência do homem. Por meio da análise do que ele compreende como vontade de verdade e espírito de vingança, esse módulo visa a aprofundar a compreensão do projeto nietzschiano de superação da metafísica.

FILOSOFIA, VONTADE DE VERDADE E ESPÍRITO DE VINGANÇA

“O QUE, EM NÓS, ASPIRA “À VERDADE”?
[...] NÓS QUESTIONAMOS O VALOR DESSA VONTADE.”

Friedrich Nietzsche

Nietzsche caracteriza o pensamento filosófico, de seu início ao seu fim, de **Platão a Hegel**, como “vontade de verdade”. Isso porque a tradição sempre esteve em busca do conhecimento verdadeiro acerca do fundamento do real, de sua essência, sua substância. A filosofia sempre se orgulhou de seu compromisso com a verdade. No entanto, ao conceber a verdade como algo *transmundano*, metafísico, supra-sensível, Nietzsche afirma que toda a filosofia é a *história de um erro* — por isso sua famosa afirmação: *a verdade é o tipo de erro sem o qual uma espécie de seres vivos não poderia viver*.¹⁰ De imediato e na maioria das vezes, tendemos a concluir com essa frase que não há verdade alguma. Contudo, o que Nietzsche quer afirmar com isso é que a noção de verdade que o Ocidente sempre buscou é, de fato, um erro, um sintoma de fraqueza dos homens doentes, daqueles que não poderiam viver sem a verdade. O propósito do pensamento de Nietzsche é superar a decadência do homem provida por sua vontade de verdade.

¹⁰ Nietzsche, *A vontade de poder* § 493.

A partir da separação platônica entre ser e aparecer (essência e aparência)¹¹, a verdade tornou-se uma determinação (conceito, categoria) adequada ao que a coisa é, que exclui de si o que ela não é, isto é, a verdade é um conceito correto que exclui de si a não-verdade (o falso). Compreendendo o real desde a separação entre essência e aparência, verdade e falsidade, a filosofia se constitui não apenas como esta busca de uma verdade, contraposta ao falso, como também de um bem, contrário ao mal, e ainda de um belo, que se contrapõe ao horrível.

Com o real assim separado em verdade (alma, essência) e falsidade (corpo, aparência), a filosofia passou a se constituir como uma doutrina da verdade, do bem e do belo, contrapondo o ser ao não ser. No entanto, Nietzsche nos assevera contra essa vontade de verdade da filosofia: “‘Realidade absoluta’, ‘ser em si’ são uma contradição. (...) A negação do mundo e a niilização lógica decorrem do fato de precisarmos contrapor ser e não-ser e que o conceito ‘devir’ seja negado.”¹²

¹¹ Em sua alegoria da linha dividida e em seu mito da caverna, que constam no livro VI e VII, de sua célebre *A República*, Platão lança a pedra fundamental da filosofia: a concepção do real por meio da cisão entre ser e aparecer. Essa concepção platônica, que instaura a ideia e o *domínio do inteligível* como o ser e a essência do *domínio sensível*, inaugura e perfaz a história do pensamento ocidental. É por isso que Nietzsche chama a tradição filosófica de platonismo, pois, segundo ele, nenhum filósofo se posicionou de maneira contrária à concepção platônica, pelo contrário, todos contribuíram para fortalecer a *ficção*, segundo Nietzsche, de um mundo suprassensível, espiritual, divino, lugar do ser, da ideia, da verdade, do bem; bem como contribuíram para o fortalecimento de um nojo, um desprezo às condições efetivas deste mundo, a tudo que muda, nasce e morre. Desse modo: “É de uma importância cardeal que se suprima o *mundo verdadeiro*. Ele é o fator que mais amesquinha e põe em dúvida o *mundo que nós somos*: até agora, ele foi o mais perigoso *atentado* contra a vida”. *A vontade de poder* § 583, p. 302.

¹² Nietzsche, *A vontade de poder*.



“A Disputa do Sacramento”, Rafael Sanzio. Essa, sem dúvida, é uma boa imagem para o que Nietzsche afirma ser o mundo das ideias — da verdade, do bem e do belo — desde a perspectiva da doutrina platônico-cristã.

A vontade que quer obter para si uma “realidade absoluta”, um “ser em si”, está, de acordo com Nietzsche, doente, decadente, fraca, débil, à medida que ela se contrapõe às condições efetivas da vida, o vir-a-ser, negando o seu caráter trágico e problemático, em prol de um domínio incondicional, absoluto, da realidade: a verdade. O homem que pensa assim acredita que a verdade da essência pode corrigir a falsidade da aparência e, portanto, eliminar o erro do mundo. Nietzsche compreende que essa pretensão de a verdade corrigir a vida, aplacando seu aspecto trágico e problemático, é sintoma de uma grave doença. Tal doença debilita nosso ânimo, nos tornando covardes, fracos, revoltados contra as condições efetivas da existência, fazendo surgir em nosso espírito um anseio por estabilidade,

segurança, controle — verdade, Deus. Assim, acometido por essa doença, o homem passa a tomar o erro de uma ficção como verdade; enquanto que a vida mesma, a sua realidade efetiva, passa a valer como aquilo que não deve ser.

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história. 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. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a inciência? — O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente.¹³

Ao compreender que “realidade absoluta”, “ser em si” são ficções criadas pela vontade de verdade, Nietzsche afirma que o sentido do que é a realidade, do que é o ser, é sempre uma construção histórica. Assim, a verdade não é, mas vale. Isso significa dizer que a verdade não pode ser encarada, como sempre foi o caso, como algo que exclui de si a inverdade, a incerteza, a inciência, em direção a um conhecimento absoluto. Nietzsche busca com isso destituir o sentido de absoluto e até mesmo de divino que há em nossa concepção de ver-

¹³ Idem. *Além do bem e do mal*, I, § 1, p. 9.

dade, afirmando que se trata tão somente de um valor, não apenas construído historicamente, mas também sujeito às transformações da história. Por a “essência” da realidade se constituir historicamente, para Nietzsche o real não é, ele vale. À medida que o real não é “natural” (necessidade, eternidade), mas sempre “histórico” (contingente, temporal), o valor histórico que dá sentido ao ente é ele o que faz as coisas serem o que elas são. E se o real é sempre histórico, a história constitui a destinação das avaliações da realidade de cada época, de cada povo. O valor é a força (vontade) que se apropria do fenômeno dando-lhe um sentido histórico, de modo que não há nenhuma instância ou ser superior que conduza esse processo.



Nietzsche compreende que é a interpretação histórica da realidade o que confere valor às coisas, uma apropriação do sentido do que as coisas são. Valor, no entanto, não é aqui pensado como algo que a pessoa invente, do nada, e que diga respeito apenas a ela, como no caso de uma coisa que, para mim tem grande valor afetivo, e nada significa para os demais. A condição fundamental do homem é a história, pois não existe homem sem história. Nascemos e nos constituímos em meio à tríade passado-presente-futuro, de modo que



Ilustração de André Bergamin para a Revista Galileu.

os valores estão aí no mundo, nos influenciando e conduzindo. Do mesmo modo, os valores estão sujeitos à transformação por meio de nossas ações e pensamentos; contudo, nos assevera Nietzsche, essa é uma tarefa para homens nobres, aqueles que criam novos valores.

O valor é a perspectiva que se tornou historicamente hegemônica, uma interpretação dominante. O que é o real, a sua verdade, consiste em uma avaliação que se apropriou do fenômeno através da interpretação de seu sentido. No entanto, de imediato e na maioria das vezes, confundimos esse sentido com o próprio real, como se a definição de uma **coisa** fosse a sua própria essência e não apenas um sentido possível, uma interpretação apropriada, dentre

tantas outras possíveis. Por isso que a filosofia como ciência do ser (onto-logia) se constitui para Nietzsche em uma genealogia dos valores: um estudo da origem dos valores que busca demonstrar o valor dos valores (a realidade das realidades); e, por isso, Nietzsche pôs em questão o valor da verdade.

Por compreender a ontologia como genealogia, para Nietzsche, o valor é a origem do real, seu sentido fundamental. Para ele, a realidade consiste na relação entre força — valor — poder (no sentido de potência: *Macht, machen*: fazer, tornar: potencializar). O fundamento dessa relação é a vontade, à medida que a força só pode o que a vontade quer. Nietzsche caracteriza tipologicamente dois modos da vontade querer: a vontade que quer o seu próprio poder — a força ativa da avaliação, que afirma o vir-a-ser — e a vontade que quer verdade — a segurança da igualdade da essência, que não apenas nega o vir-a-ser, mas se ressent contra ele. Essa diferença da vontade (de poder ou de verdade) gera duas forças fundamentalmente distintas: a da ação, que é afirmativa e a da reação, negativa e vingativa; que, segundo Nietzsche, são dois modos distintos de avaliar a realidade: a partir do sentimento de poder (vontade de poder = criação) ou a partir do ressentimento da vingança (vontade de verdade = correção). De acordo com estes dois modos da vontade, temos duas possibilidades de constituição do real, duas possibilidades de avaliar: os valores ativos e os valores reativos.

Ao voltar-se contra as condições efetivas da vida, em prol da ficção de um mundo ideal e superior, a vontade de verdade instala um dever ser sobre a realidade, a partir do qual o real passa a ser avaliado, em uma tentativa de adequá-lo à ficção do ideal e, assim, corrigir o seu erro. É por isso que Nietzsche afirma que é caracte-

rístico da vontade de verdade o espírito de vingança, pois ela toma a vida como um erro, que precisa ser corrigido. Trata-se da revolta do homem, que assume para si a condição de senhor e dono da realidade, na pretensão de dominar seu fundamento e controlar seu destino: o homem que mata Deus para se colocar em seu lugar: “Se Deus não existe, tudo é minha vontade e posso tudo”. Nietzsche caracteriza esse fenômeno, que tomou conta do Ocidente, a partir do apogeu da metafísica moderna, como decadência. Para ele, nossa decadência é fruto do império e da dominação da vontade de verdade; da constituição lógica do pensamento e da verdade como a certeza do conceito, que quer se impor ao vir-a-ser e nega sua condição de valor: “A afirmação de que a verdade existe e que termina com a ignorância e o erro é uma das maiores seduções.”¹⁴. A filosofia se constitui, de seu início ao seu fim, de Platão a Hegel, como esta busca pela verdade, pelo conhecimento verdadeiro, ou saber fundamental da essência, o que Nietzsche caracterizou como “vontade de verdade” e “espírito de vingança”.

No discurso *Do superar si mesmo*, Zarathustra diz:

“Vontade de verdade” chamai vós, os mais sábios dentre os sábios, aquilo que vos impele e inflama?

Vontade de que todo existente possa ser pensado: assim chamo eu à vossa vontade!

Quereis, primeiro, *tornar* todo o existente possível de ser pensado; pois, com justa desconfiança, duvidais de que já o seja.

Mas ele deve submeter-se e dobrar-se a vós! Assim quer a vossa vontade. Liso, deve tornar-se, e súdito do espírito, como seu espelho e reflexo.¹⁵

Questão: quem quer verdade? Resposta: o mais sábio dentre os sábios, o homem do conhecimento, o filósofo. Questão: por que o homem do conhecimento quer verdade? Resposta: para poder dominar o real, tornando todo existente passível de ser pensado, alisando-o com o pensamento para torná-lo súdito do espírito, imagem e semelhança do homem, que se pensa a si mesmo como um deus. A vontade de verdade se mostra, assim, como uma vontade de atestar a existência das coisas por meio do pensamento. Trata-se de um querer submeter toda a realidade à chancela do conceito; de modo que o que não pode ser comprovado, medido, calculado dentro dos parâmetros lógicos ou pelos institutos científicos não é real, não existe. O espírito de vingança dessa vontade de verdade quer impor ao real determinados esquemas, a fim de assegurá-lo, ordená-lo, fixá-lo, cristalizá-lo, aprisionando-o dentro de seus conceitos e teorias, para assim poder não apenas dominá-lo, mas também corrigi-lo. As categorias são esquemas que tornam o mundo pensável, isto é, calculável e, assim, passível de ser dominado, isto é submisso ao esquema, como seu espelho e reflexo, com sua imagem e semelhança. Com esta esquematização da vontade de verdade, o mundo — a realidade da vida, como devir e caos — ganha um caráter regular, torna-se coisa, um ente lógico. A esquematização do pensamento corresponde à coisificação do mundo, a sua idealização — logo: vontade de verdade é vontade de coi-

¹⁴ Idem, *Vontade de poder* § 452

¹⁵ Idem, *Assim falou Zarathustra*, p. 126.



“O sonho da razão produz monstros”, Francisco Goya, Museu do Prado (goo.gl/7FEHJG).

quer impor ao real um dever ser, a ficção de um ideal. A crítica nietzschiana à metafísica é exatamente contra a associação entre verdade e moral, pois o aspecto moral da verdade consiste no fato de, com ela, querer-se corrigir a existência. Assim, é preciso deixar claro que Nietzsche não compreende a moral como o conjunto de normas que regem os bons costumes. Desde a elaboração socrática, que afirma que a verdade nos encaminha à virtude e à felicidade, a verdade passa a ser princípio normativo de correção e reforma da existência. Assim, podemos dizer que, para a tradição filosófica, não é tanto o conceito que precisa se adequar à coisa,

sificação, vontade de entificação: tornar todo existente passível de ser pensado, um reflexo da ideia, impondo assim regularidade ao caráter trágico e caótico do mundo. Tornando todo existente passível de ser pensado, podemos antecipadamente contar com... e, assim, planejar, assegurar. A vontade de verdade quer se assegurar do real, contando previamente com as suas realizações, pois, assim, o mundo torna-se manipulável, manejável, controlável, súdito do espírito.

Nietzsche caracteriza o espírito de vingança da metafísica como moral, à medida que ele

mas, sim, a coisa é que tem de se adequar ao conceito. De acordo com Nietzsche, a verdade passa a valer como aquilo que deve-ser, o imperativo categórico da razão. Como o mundo verdadeiro deve corrigir o mundo falso, a verdade torna-se o paradigma da correção moral. Daí Nietzsche caracterizar a tradição filosófica como platônico-cristã, reunindo, assim, a filosofia platônica e a teologia cristã. Sem dúvida, a união entre verdade e moralidade tem início com Sócrates, contudo sua consumação se dará com o cristianismo — daí a afirmação de Nietzsche: “O cristianismo¹⁶ é platonismo para o povo”. Assim, a verdade passa a ser identificada com o bem e a falsidade com o mal, imperando a mesma disjunção de ou verdade ou erro: ou bem ou mal. Com isso, cria-se o ideal do homem bom: aquele que é sempre verdadeiro: o mais sábio dentre os sábios. O “homem bom” é aquele que age (avalia) de acordo com o “dever” do imperativo moral, a ideia de Bem; aquele que não se deixa levar pelas paixões do mundo e do corpo, que desviam a alma de suas ilusões e desejos. Daí surge todo o *egipcismo* dos filósofos, esses adoradores de ideais, e sua desmedida vontade de verdade, que ao longo dos séculos produziu tantas *múmi*as conceituais. Ao buscar superar os sentidos, o *vir-a-ser*, a história, o erro e

¹⁶ É interessante notar a distinção que Nietzsche faz em relação ao cristianismo como “realidade histórica”, como instituição política, e os ensinamentos do próprio Cristo: “Não se deve confundir o cristianismo [como *realidade histórica*] com aquela raiz única que ele faz recordar com seu nome: as *demais* razões, a partir das quais ele cresceu, foram por de longe mais poderosas; é um abuso sem igual que tais formações decadentes e deformações, que se chamam ‘igreja cristã’, ‘fé cristã’ e ‘vida cristã’, se façam distinguir com aquele nome sagrado. O que Cristo *negou*? — Tudo o que hoje se chama cristão”. *Vontade de poder* § 158, p. 107. De acordo com Nietzsche, o cristianismo é muito mais o resultado de uma *horrível miscelânea de filosofia grega* do que um fenômeno inspirado pela vida e obra do Cristo. Do mesmo modo, Nietzsche também distingue o pensador Platão da realidade histórica do platonismo.

a *mentira*, nossa filosofia e religião se tornaram formas de decadência do homem. Isso porque ambas promovem a negação moral da vida e buscam corrigi-la por meio de uma ficção ideal de bem e verdade, que, de acordo com Nietzsche, tem o firme propósito de envenenar o modo como o homem se relaciona com o mundo, com seu corpo, com o tempo, destilando em nosso espírito culpa, nojo, cansaço, ressentimento e vingança.

Para Nietzsche, a metafísica corresponde à história do *triunfo e da dominação da vontade de verdade*, que ele caracterizou como “*espírito de vingança*”: “O espírito de vingança — foi esta até agora, meus amigos, a melhor reflexão dos homens”¹⁷. Vingança, tradução do alemão *Rache*¹⁸, significa perseguir, correr atrás, ir à busca de... para acertar contas com o outro, ir à desforra, subjugar, vencer — enfim, vingar. Esse pensamento de Nietzsche possui certa correspondência com o do escritor alemão Fiodor Dostoiévski. Em várias de suas obras, Dostoiévski buscou caracterizar em seus personagens esse tipo vingativo e decadente, que aniquila tudo o que vê, pois range os dentes contra a vida. De acordo com Nietzsche, esses personagens são a imagem exemplar do tipo de homem que nossa filosofia, religião e, sem dúvida, **ciência** geraram e que, hoje, predomina.

Nietzsche pensou a vingança não “psicologicamente”, mas ontologicamente, ou melhor, genealogicamente como destino do Ocidente moderno. Isso significa que o filósofo afirma que a vingança não é um sentimento que acomete, vez ou outra, um determinado

indivíduo. Vingança é a postura fundamental do homem frente ao ser, à vida, à terra. Trata-se de um valor supremo que rege a nossa época e com o qual, de uma forma ou de outra, estamos todos envolvidos, seja na total ignorância em relação a ele, como também na sua plena assunção, ou ainda por meio da sua compreensão e superação. A vingança é pensada por Nietzsche como o modo de o homem se abrir à realidade, ela é a perspectiva fundamental da existência moderna, o seu horizonte de compreensão. Isso significa dizer que vontade de verdade e espírito de vingança não são assunto para aqueles que se interessam por filosofia ou teologia; pelo contrário, ambos são os “agentes” que engendram nossa visão de mundo e seus valores. De modo que mesmo aquele que nunca ouviu falar de Platão ou Descartes, é capaz de erigir toda a sua existência de acordo com a perspectiva de ambos.

Em *Anotações de um subterrâneo*, Dostoiévski¹⁹ afirma:

O homem se vinga porque crê ter um direito de vingar-se. Consequentemente ele encontrou a causa, a razão — e, na verdade, o direito. Logo, ele está absolutamente tranquilo e em consequência disso ele vinga-se tranquilamente e com pleno êxito na convicção de que ele realiza uma obra nobre e justa.

¹⁷ Nietzsche. *Assim falou Zaratustra*.

¹⁸ Cf. etimologia de Heidegger em *Quem é o Zaratustra de Nietzsche*. Ensaios e conferências, p. 97.

¹⁹ A leitura das obras de Dostoiévski produziu, em Nietzsche, profunda satisfação e grata surpresa, à medida que o filósofo encontrou no escritor russo um sagaz intérprete da vida moderna, sobretudo em relação a seu anúncio do niilismo, como desmedida do homem diante da morte de deus. Nietzsche se admira da força intuitiva de Dostoiévski na construção de seus enredos e personagens, considerando-o um verdadeiro *psicólogo*, dotado de um *profundo olhar sobre a alma humana*.

Pensando a metafísica a partir de espírito de vingança, Nietzsche compreende que a vingança é o ‘espírito’ da metafísica, isto é, a força, o vigor que orienta a sua compreensão de realidade, constituindo-se, assim, no fundamento que determina o movimento de sua concretização histórica. A vingança é o fundamento que, encoberto e calado, determina e promove a evolução do ocidente europeu e a formação do homem moderno. Como o que decide por sua realização histórica, a vingança é a própria essência da metafísica. Nesse sentido, a vingança atua como uma pré-compreensão da interpretação e exposição de vida, de existência, isto é, ela atua como implícita e não tematizada postura fundamental do homem frente à existência. Daí Dostoiévski afirmar que o homem toma a vingança como uma obra nobre e justa, afinal o seu propósito é corrigir os erros da vida. O espírito de vingança constitui o nosso destino, a nossa proveniência e a nossa meta, à medida que ele é a força que anima a existência ocidental moderna. Isso significa dizer que tomamos a decadência como nossa própria saúde, ao acreditarmos ser nosso direito, na condição de seres humanos, subjugar o real.

O espírito de vingança nasce no homem que quer corrigir a existência; a vingança é uma reivindicação de justiça. Não uma justiça determinada por tribunais humanos, mas uma justiça inata, um bônus por simplesmente ter nascido, isto é, a vingança é assumida como, fundamentalmente, um desígnio e um privilégio da espécie humana, que deve então tornar-se “senhor e dono da natureza”, conforme as palavras de Descartes. Quando a vingança se instaura e domina, o homem já está convencido de que a existência é tal como absolutamente não devia ser. Logo, ele pensa, tenho o direito e o dever de corrigi-la, de reformá-la. Mas, por que a existência é como absolutamente não

devia ser? Porque ela é temporal e finita, é erro e pecado, é engano e sofrimento — é falta e angústia. Pobre do homem que, para essa vida, foi lançado, maldita seja essa vida que nos ameaça com a morte. “É sua culpa as nossas limitações — ah, se pudesse controlar o tempo, ser só espírito e intelecto, ser onisciente... Por isso é meu direito, garantido graças à minha consciência, punir e corrigir as suas faltas”. Movido por essa força reativa, o homem passa a negar a vida, e querer:

[...]a verdade, um mundo que não se contradiz, que não engana, que não muda, um mundo *verdadeiro* — um mundo no qual não se sofre contradição, ilusão, mudança — causas do sofrimento! Ele não duvida de que haja um mundo tal como deveria ser; gostaria de encontrar um caminho que conduza a esse mundo. De onde o homem tira aqui o conceito de *realidade*? Por que faz derivar precisamente o *sofrimento* da mudança, da ilusão e da contradição? Por que não, antes, deles derivar a sua felicidade...?

O desprezo, o ódio a tudo que passa, que muda, que se transforma. De onde provém esta avaliação do que permanece? Evidentemente, a vontade de verdade não é mais do que o desejo por um *mundo permanente*. Os sentidos enganam, a razão corrige os erros; consequentemente (assim se conclui), a razão é o caminho para o permanente; as ideias *mais distantes da sensação* hão de estar mais próximas do “mundo verdadeiro”. Dos sentidos é que provém a maior parte de nossas desgraças: são enganadores, subornadores, destruidores.

A felicidade só pode estar garantida pelo que é: a mudança e a felicidade se excluem mutuamente. Por conseguinte, a ambição mais alta é conseguir a identificação com o ser. Esta é a fórmula que ensina o caminho para a maior felicidade.

Em resumo: o mundo, tal como *deveria* ser, existe; este mundo, o mundo em que vivemos, é um erro: este nosso mundo *não* deveria existir.

A crença no ser é apenas uma consequência: o verdadeiro motor primeiro é a descrença no devir, a desconfiança com respeito ao devir, o desprezo do devir.

Qual é o homem que raciocina desta maneira? Uma espécie improdutiva e doente, uma espécie cansada da vida. Se imaginarmos a espécie de homem contrária a esta, conceberíamos que ela não teria necessidade da crença no ser: ou mais ainda, que desprezaria o ser como algo morto, entediante, indiferente...

A crença de que o mundo que deveria ser existe verdadeiramente é uma crença dos improdutivos, que não querem criar um mundo tal como deve ser. Admitem que já existe, buscam os meios para se chegar a ele. 'Vontade de verdade': esta é a impotência da vontade de criar.²⁰

Nietzsche contrapõe vontade de criar e vontade de verdade como dois modos possíveis de efetuação da vontade de poder, que correspondem aos dois tipos de força: a força ativa, que afirma o vir-a-ser

²⁰ Nietzsche. *A vontade de poder*, § 585.

— o devir —, e a força reativa, que o nega e despreza. Como indicamos acima, de acordo com esses dois modos de realização da vontade de poder, há duas possibilidades de se avaliar a vida: os valores ativos, que provêm do sentimento de poder daqueles que veem em tudo o que muda e se transforma a condição para seu criar, ou os valores reativos, que advêm do ressentimento da vingança contra a vida, em nome da ficção de um mundo verdadeiro, ideal e permanente. Devemos compreender que esses dois modos de vontade de poder são efetuações de suas possibilidades constitutivas, isto é, para Nietzsche a vontade de poder é o modo como a vida pulsa em cada ser, seja ele um ser humano ou mesmo um pseudópode. Segundo o filósofo, em tudo o que vive se manifesta a vontade de poder, que é o que anima o vivente a crescer, a se superar, a ampliar suas capacidades e condições de vida, a sua força. Contudo, dada à constituição do homem, a vontade de poder pode se manifestar na sua forma decadente. Nesse caso, o poder se converte em fraqueza. Isso se dá, de acordo com Nietzsche, quando *a descrença no devir* se torna *o verdadeiro motor da vontade*. A vontade de verdade é a **impotência** de nossa vontade, que nega a vida como criação, em nome de uma determinação moral, fictícia, do real.

Por não ter a força necessária para participar da criação da realidade no vir a ser da conjuntura, o homem fraco, doente de sua própria existência, deseja a segurança de um mundo permanente, sem mudanças, ilusões, contradições. Nietzsche pergunta por que mudança, ilusão e contradição promovem o sofrimento e não, antes, a felicidade? A felicidade da criação só é concedida aos que amam o devir originário do mundo, que buscam estar sempre no vir a ser, por ele ser a condição de possibilidade de criar — pois, se o mundo

já estivesse pronto, acabado e determinado em sua verdade, não restaria mais nada para criar, nem haveria liberdade. Mas aquele que é impotente de participar da criação do mundo sofre com essa condição de transitoriedade da vida, motivo de toda desgraça e sofrimento no mundo — e, assim, quer a segurança da verdade: *a vontade de verdade é o desejo por um mundo permanente*.

Este homem impotente de criar, que sofre diante do vir a ser da vida, vai encontrar uma ilusão de permanência no conhecimento racional, no mundo das ideias, à medida que os sentidos enganam e a razão corrige os erros: *as ideias mais distantes da sensação hão de estar mais próximas do “mundo verdadeiro”*. Cria-se um lado de lá para desprezar o lado de cá, uma essência ideal para se sobrepor à aparência real. O nosso mundo é um erro e a vida uma doença, logo: é preciso corrigir o mundo e curar a vida. Nietzsche pergunta: qual é o homem que raciocina desta maneira? E responde: uma espécie improdutivo e doente, uma espécie cansada da vida, da qual os filósofos são os melhores exemplos. Essa espécie improdutivo e cansada, a fim de se vingar da existência, nega o vir a ser da criação com a vontade de verdade, e avalia a vida como um erro que precisa ser corrigido, uma doença a ser curada, indo buscar no conhecimento do ser, na ficção de uma ideia fora da vida, fora do corpo e de suas sensações, o fundamento para essa correção e essa cura.



“Guernica”, Pablo Picasso (goo.gl/Z6MiHF). O famoso mural de Picasso foi inspirado no ataque da aviação alemã à vila de Guernica — inaugurando uma nova etapa bélica, na qual a ciência se colocava a serviço da indústria da guerra e do genocídio, um prenúncio da II Guerra Mundial e de todas as demais guerras até hoje. Ocorrido no ano de 1937, o ataque teve o consentimento do general Franco, que firmara parceria com Hitler a fim de combater o avanço comunista na Espanha e tomar o governo espanhol. Por sua vez, interessava ao Führer testar seus pilotos na condução de suas novas máquinas de matar, aplicando contra a pequena vila basca, pela primeira vez na história, a tática de terra arrasada por meio de bombardeios em série.

Nietzsche diagnostica este império e dominação do espírito de vingança como uma doença que, de Platão a Hegel, do início ao fim da filosofia, se instalou no Ocidente. Contudo, ele nos alerta, a partir da modernidade, com a consolidação da ciência e o apoderamento total da subjetividade do homem, que essa doença se intensificou e agora nos ameaça com um sintoma ainda mais grave: o niilismo. Já no prefácio de *A vontade de poder*, Nietzsche anuncia: “O que conto é

a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que não pode mais vir de outro modo: *o advento do niilismo.*”

De acordo com ele, a modernidade substituiu a crença na verdade, como um valor absoluto, pela crença no homem, em sua subjetividade. Em nossa época, tudo se tornou vontade do homem e, assim, ele acha que pode tudo. Não há mais uma verdade transcendente ou um Deus que possa nos limitar e conduzir nossos destinos — *Deus está morto!!* Quando Nietzsche afirma essa frase em seu Zarathustra, ele não está buscando matar Deus, mas está apenas constatando o fenômeno moderno que ele caracterizou como niilismo: *Que significa niilismo? — Que os valores supremos se desvalorizaram. Falta o fim; falta a resposta ao “Por quê?”*²¹

Nossa filosofia, religião e moral nos conduziram à época da morte de Deus, à medida que, gradativamente, em seu afã por verdade, concederam primazia a uma ficção, um mundo ideal e permanente, e sua hipócrita promessa de salvação. A morte de Deus é, nesse sentido, a inevitável morte dos ideais e dos valores supremos cultivados pela tradição do pensamento ocidental, que finalmente se mostram uma ficção, uma mentira. Como sempre aprendeu que estava subordinado a um Deus ou ideal, quando ambos se mostram falaciosos, inexistentes, inatingíveis, o homem, de acordo com Nietzsche, se torna um niilista consumado, isto é, ele é acometido por uma descrença absoluta, que pode levá-lo tanto ao desespero e à desistência da vida, como também a um novo tipo de crença, a saber, a fé na ciência. A ciência é o último reduto da vontade de verdade e do espírito de vingança na época do niilismo. Ela provê

²¹ Nietzsche, *A vontade de poder*, § 2

ao homem as condições concretas para que ele possa ocupar aquele lugar onde antes habitava a divindade.

Na época moderna, o homem não aceita mais a condição de imagem e semelhança de Deus. Agora, ele se sente completamente à vontade para agir apenas de acordo com sua subjetividade, sua consciência. Afinal, não há nada que lhe seja superior, nada que lhe imponha algum limite. Tudo é sua vontade e ele pode tudo: não há crime, nem castigo. Logo: a desmedida torna-se a sua medida. Desse modo, o niilismo consumado como crença na ciência, na época da morte de Deus, não é uma contradição ao *monótono-teísmo* da filosofia e da religião, mas corresponde ao aprofundamento e desdobramento de sua descrença no devir.

Para Nietzsche, o niilismo não é uma doutrina política, ou algo que deliberadamente aceitamos ou rejeitamos. Trata-se de um fenômeno que perfaz historicamente a nossa época, que, de maneira muito sutil, está infiltrado em nossas compreensões do que são as coisas, à medida que a própria compreensão moderna da verdade está nele fundada: “Niilismo como consequência da interpretação histórica do valor da existência.”²². Daí a nossa decadência e a nossa doença, que hoje, mais do que nunca, ameaçam destruir a vida em sua concretude, tamanha a força de destruição que a ciência conferiu ao homem. Contudo, apesar da severa crítica que faz à filosofia, à religião, à ciência, enfim, ao modo como o Ocidente foi sendo constituído ao longo de sua história e o tipo de homem que se tornou, com essa história, exemplar, sábio e virtuoso, Nietzsche está longe de ser um pessimista. O propósito dessa crítica é mostrar como nossa cren-

²² Nietzsche. *A vontade de poder*, § 1.

ça na verdade é um erro, que pode e precisa ser superado. Para essa tarefa, temos a arte como contra movimento ao niilismo.

Com o propósito de superar o espírito de vingança, o pensamento de Nietzsche indica a arte como antídoto a essa doença: “Temos a arte para não perecermos da verdade.” Ao contrário da decadência da vontade de verdade, à sua impotência e cansaço, a vontade de criação restitui ao homem o ânimo de vida, o seu *pathos* originário, esquecido na e pela cegueira da vingança. A arte redime o espírito de vingança, que aniquila a vida, restituindo ao homem a satisfação com sua finitude, a sabedoria de seus sentidos e o poder de sua vontade de criar:



“A origem do mundo” (goo.gl/b2p5Fe), Gustave Courbet.

Naquilo que realmente importa, concedo ao artista mais razão do que a todos os filósofos até hoje: eles não esqueceram o grande veio no qual a vida corre; amaram as coisas “deste mundo”, — amaram os seus sentidos. Aspirar à dessensibilização: isso me parece um mal-entendido ou uma doença ou um tratamento, ali onde ele não é mera dissimulação ou mero auto-engano.²³

²³ Nietzsche. *A vontade de poder*, § 820.

ANEXOS

ANEXO 2.1

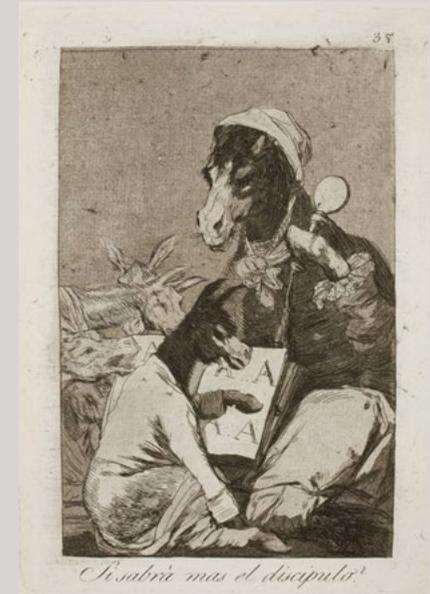
A HISTÓRIA DE UM ERRO

De acordo com Nietzsche, a tradição filosófica, de Platão a Hegel, se constituiu como a *história de um erro*. Isso porque, segundo o filósofo, desde a sua origem, com Platão, “a filosofia encontra-se sob o domínio da moral”.

Daí as idiossincrasias dos filósofos, que Nietzsche caracteriza em um de seus aforismos como uma profunda antipatia “1. a aparência, 2. a mudança, 3. a dor, 4. a morte, 5. o corporal, os sentidos, 6. o destino e a falta de liberdade, 7. a falta de finalidade.” (*A vontade de poder* § 407, p. 217)

Desse modo, ele escreve:

A história da filosofia é uma *sanha secreta* contra os pressupostos da vida, contra os sentimentos de valor da vida, contra o tomar partido a favor da vida. Os filósofos nunca hesitaram em afirmar um mundo, contanto que ele contradissesse este mundo, que



Francisco Goya, Museu do Prado (goo.gl/fioW0A). A gravura de Goya pode servir como ilustração para o modo que Nietzsche pensa o domínio moral sobre o pensamento ocidental.

ele desse um pretexto para falar mal deste mundo. Foram, até agora, *a grande escola da difamação*: e esta impressionou de tal maneira que, hoje ainda, a nossa ciência, que se faz passar pela defensora da vida *aceitou* a posição fundamental da difamação, e maneja este mundo e este encadeamento de causas, respectivamente, como aparente e puramente fenomenal. *O que odeia aí propriamente?...*

Temo que tenha sido sempre a moral, a *Circe dos filósofos*, que lhes pregou esta peça: a de terem de ser, em todos os tempos, difamadores... Acreditaram nas “verdades” morais, encontraram aí os valores superiores, – o que lhes restou senão, à medida que compreenderam a existência, tanto mais lhe dizer não? ... pois esta existência é *imoral!*... E esta vida repousa em pressuposições imorais: e toda moral *nega* a vida. (*A vontade de poder* § 461, p. 248)

Assim, ele conclui:

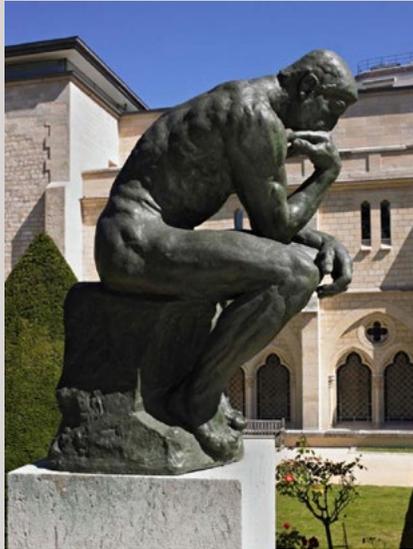
Considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação, nisto há uma lacuna em cada filosofia – por que isso? Porque o ideal ascético foi até agora *senhor* de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade *não* podia em absoluto ser um pro-

blema. Compreende-se esse “podia”? – A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, *passa a existir um novo problema*: o problema do valor da verdade. – A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão...* (*Genealogia da moral*, p. 141)

Pois que Nietzsche dedicou toda a sua obra a mostrar a verdade como um valor, desconstruindo, assim, a sua supremacia como um conceito metafísico-divino, necessário e universal.

ANEXO 2.2

O QUE É UMA COISA



O pensador, Rodin.

Pois, o que é uma coisa?

Nietzsche nos questiona se o sentido de uma coisa é algo intrínseco a ela; algo que todos nós, independentemente da época ou do lugar, somos obrigados a dar o testemunho.

Acaso o que uma coisa é não seria uma criação? Um sonho realizado? Uma vontade que se impõe?

O que uma coisa é não estaria condicionado a *quem* pergunta sobre seu sentido, bem

como não dependeria do *para que* se pergunta?

Tantos sentidos há para quantas vezes se perguntar: o que é uma coisa?

Assim, Nietzsche nos adverte: uma coisa não é, mas vale. Referir-se ao sentido como valor significa uma tentativa de ressaltar o aspecto criativo, histórico e transformador de nossas compreensões, em detrimento de seu caráter já dado, já sabido, já solucionado.

Para o filósofo:

a essência de uma coisa é também somente uma *opinião* sobre a 'coisa'. Ou antes: o '*isto vale*' é o '*isto é*' pro-

priamente dito, o único '*isto é*'. [...] O surgimento das 'coisas' é, pura e simplesmente, a obra daquele que representa, que pensa, que quer, que inventa.

No filme, "O enigma de Kasper Hauser", vemos um ótimo exemplo sobre o modo como nossas concepções de mundo, deus, verdade, lógica etc. são construídas socialmente, culturalmente e historicamente, isto é, não são manifestações naturais, mas precisam ser aprendidas.

Assista ao filme e preste atenção, sobretudo, ao diálogo que ocorre entre Kasper Hauser e seus preceptores, em torno da primeira hora de duração.

ANEXO 2.3

O PROBLEMA DA CIÊNCIA



“Newton”, William Blake.

Logo em sua primeira obra, “O nascimento da tragédia ou heilenismo e pessimismo”, revelou-se, para Nietzsche, “algo terrível e perigoso, um problema com chifres, não necessariamente um touro, por certo, em todo caso um *novo problema*” – “*o problema da ciência* mesma – a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável”.

Uma problemática que Nietzsche jamais abandonou ao longo de sua obra. De acordo com o filósofo, a ciência é uma:

[...] profunda representação *ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência.

Daí a constituição moral da ciência – sua vontade de verdade e espírito de vingança contra a vida. Sócrates, leia-se Platão, aparece para Nietzsche, como o primeiro que se deixou guiar *pela mão de tal instinto da ciência*, tendo sido seguido por toda uma *escola de filósofos*, como um *efetivo dever do homem altamente capacitado*.

O cientista é uma espécie de *protótipo otimista teórico*, que atribui *ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal*:

Penetrar nessas razões e separar da aparência e do erro o verdadeiro conhecimento, isso pareceu ao homem socrático [seja ele filósofo ou cientista] a mais nobre e mesmo a única ocupação autenticamente humana.

[Uma] atividade suprema e o mais admirável dom da natureza, superior a todas as outras aptidões. (*O nascimento da tragédia*, p.14, 93)

É dessa *vigorosa ilusão* que, hoje, a ciência se nutre; o que faz dela não apenas a grande herdeira do platonismo e sua doutrina moral, como também a grande propagadora de nossa decadência.



"A parábola dos cegos", Bruegel. Uma boa imagem para o tipo socrático e seus instintos decadentes.

BIBLIOGRAFIA

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Ciência e pensamento do sentido e Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* Em: **Ensaio e conferências**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

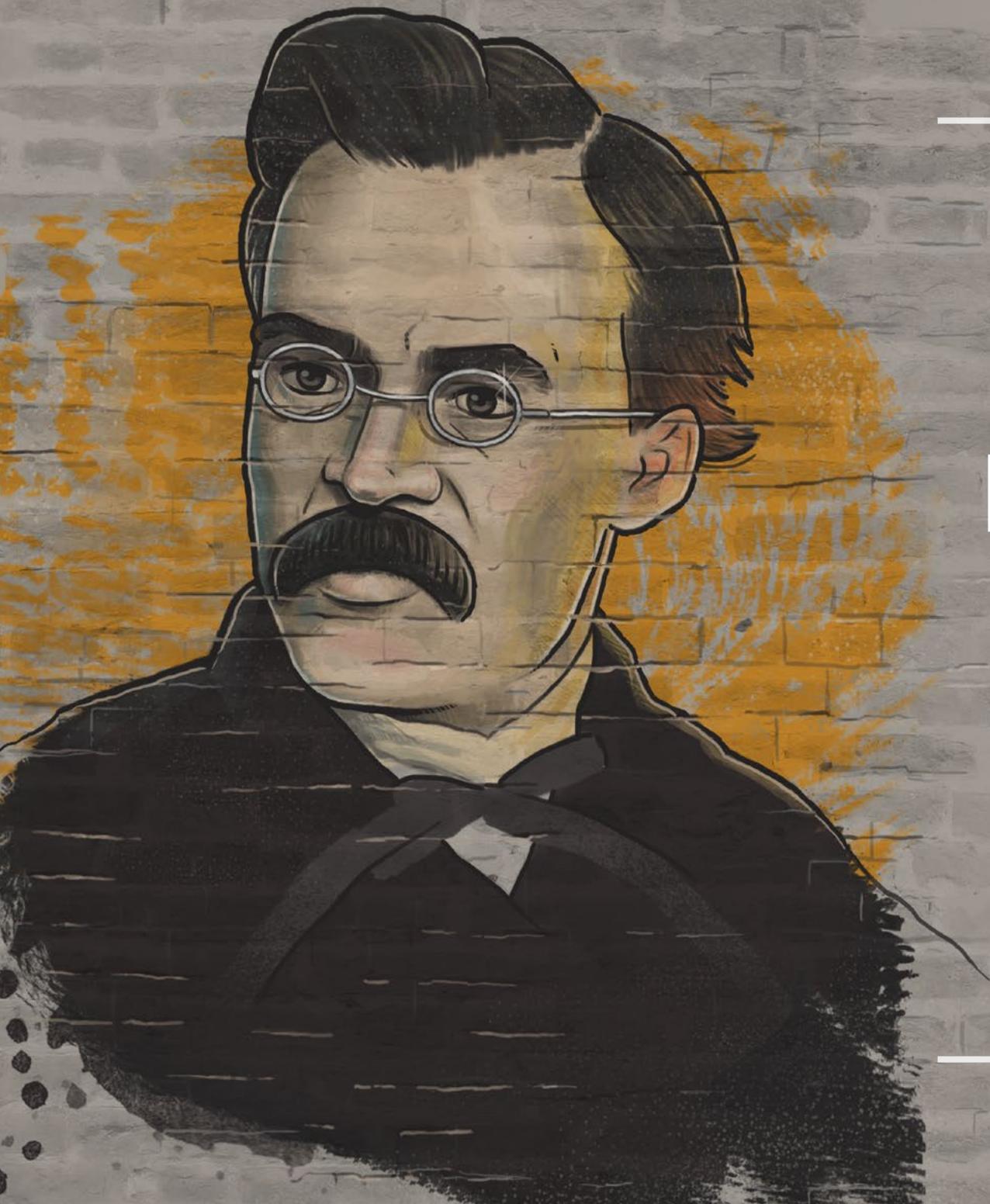
_____. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Bertran Brasil.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da moral — uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.



MÓDULO 3

FILOSOFIA E ARTE NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE III

CONTEÚDO

O terceiro módulo do curso propõe compreender como Nietzsche pensa a arte como superação da vontade de verdade e do espírito de vingança. Esse módulo visa a mostrar o projeto nietzschiano de superação da metafísica por meio da experiência trágica da criação artística.

A ARTE COMO SUPERAÇÃO DA VONTADE DE VERDADE E DO ESPÍRITO DE VINGANÇA

“TEMOS A ARTE PARA NÃO PERECERMOS DA VERDADE.”

Friedrich Nietzsche

A questão da arte aparece logo cedo no pensamento de Nietzsche e irá acompanhá-lo em todo o seu percurso, o que mostra a importância fundamental da arte em todo o seu pensamento. No entanto, para Nietzsche, a questão da arte não é um assunto relativo apenas à **Estética**, tendo em vista a tripartição do real em verdade, bem e belo, e a respectiva subdivisão da filosofia em Metafísica, Ética e Estética.

A Estética, de uma maneira geral, ocupa-se do fenômeno da recepção da arte, da experiência do espectador diante de uma obra, isto é, das faculdades que estão em jogo quando entramos em contato com o belo. Em sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta uma profunda análise do que é arte, indo buscar, junto à tragédia grega, um sentido ampliado para o fenômeno artístico. Para além das limitações do discurso da Estética, que subordina a arte à verdade e à moral, Nietzsche concebe a arte como um âmbito privilegiado de compreensão da realidade.

Desde *O nascimento da tragédia*, a arte foi pensada por Nietzsche como o modo mais transparente de manifestação do fenômeno original da vida, o que, mais tarde, ele viria a caracterizar como vontade de poder: “Naquilo que realmente importa, concedo ao artista mais razão do que a todos os filósofos até hoje: eles não esqueceram o grande veio no qual a vida corre; amaram as coisas ‘deste mundo’, — amaram os seus sentidos.”²⁴. Os artistas não se deixaram levar pelo egipcismo dos filósofos, eles amam este mundo, amam sua sensibilidade e afirmam, acima de tudo, o vir-a-ser, pois sabem que ele é a origem da própria vida e de toda criação, por isso não apenas reconhecem *o caráter terrível e problemático da existência, mas antes o vivem e querem vivê-lo*. A arte aparece no pensamento de Nietzsche como o *contramovimento* à decadência do homem promovida por nossa tradição platônico-cristã — o antídoto para a vontade de verdade e seu espírito de vingança.

De acordo com Nietzsche: “Nossa religião, moral e filosofia são formas de decadência do homem. — O contramovimento: a arte.”²⁵ Como vimos anteriormente, tanto a nossa religião, o cristianismo, quanto a nossa filosofia, o platonismo, são compreendidas por Nietzsche como modos de se ter ódio à vida, à medida que ambas negam a realidade efetiva do que aparece, como sendo erro ou pecado, em prol de uma ficção de uma realidade eterna, transmundana — o mundo da verdade que pode corrigir o mundo do erro, o mundo da salvação que pode expurgar o mundo do pecado. Para Nietzsche, o platonismo-cristão promove a decadência do homem

²⁴ Nietzsche. *A vontade de poder*, § 820.

²⁵ Idem, § 794.

por negar o modo de ser da vida, tornando o homem doente de sua própria humanidade. Ele se enoja dela, não a suporta, de modo que seu agir e pensar se fundam em uma força reativa, em um ressentimento contra a vida — contra o vir-a-ser, a aparência, a sensibilidade. Contrário a essa negação da vida, que inventa um ideal como modelo do real, depreciando o vir a ser com uma ideia de ser, bem como contra a sua perspectiva soteriológica de querer corrigir o erro para a salvação da alma, contrário a todo esse cansaço, Nietzsche indica com o seu pensamento a necessidade de o homem assumir o seu vir a ser e criar a sua própria existência: a tarefa de o homem fazer de sua vida uma obra de arte.

ESCLARECIMENTO

Sobre o cansaço

Sem dúvida, o cansaço, que Nietzsche afirma ser uma das características principais da decadência da vida moderna, não é um cansaço que se sente após um longo esforço, ou decorrente de alguma enfermidade física.

A fim de compreender sobre que tipo de cansaço Nietzsche está se referindo aqui, vejamos o poema **“O que há em mim é sobretudo cansaço”**, de Álvaro de Campos.

Seja no modo conceitual da verdade, ou no modo espiritual da salvação, tanto o platonismo quanto o cristianismo buscam a eternidade, a infinitude do ser, em detrimento da impermanência

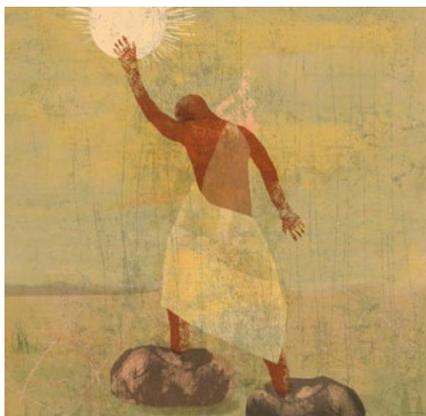


Ilustração de Olivier Maboef para a revista Philosophie Magazine. A imagem faz alusão ao mito da caverna de Platão. Preste atenção em como o corpo e sua condição terrena são representados na imagem como uma espécie de prisão, que impede o homem de alcançar o “sol” — alegoria platônica do Bem — a fonte irradiante do ser, da ideia e de sua verdade: “O que o bem é no domínio do inteligível com referência ao pensamento e às coisas percebidas pelo pensamento, o sol o é no domínio do visível com referência à vista e às coisas vistas” (A República, Platão, § 508 c).

do tempo e de nossa finitude existencial. E, porque o platonismo cristão tem esse sentido soteriológico de salvação, de curar o erro da vida, ele é, nele mesmo, moral. Para Nietzsche, o fundamento tanto da verdade platônica quanto da ressurreição cristã é o propósito moral de suas doutrinas, à medida que ambas se fundamentam na negação do tempo, da aparência, da sensibilidade e da terra, bem como estipulam, a partir desse não fundador, um conjunto de regras para a direção do espírito. Este nosso mundo é o lugar do erro e do pecado, devemos então buscar outro mundo, além desse nosso, uma verdade transmundana. A correção moral é o modo como o platonismo e o cristianismo, de acordo com Nietzsche, vão se irmanar no Ocidente, dominando o seu destino com o espírito de vingança da vontade de verdade.

Desse modo, para o filósofo, como nossa filosofia e religião são formas de negação transmundana da vida, ambas sempre precisaram se contrapor à arte, à medida que ela afirma e bendiz a existência, esse mundo de aparência e devir, nosso corpo e sua sensibilidade.

Assim, foi se constituindo no Ocidente um desprezo pelo fenômeno artístico. Ao longo de toda a tradição filosófica foi sendo legitimada uma contraposição fundamental entre arte e verdade. Para a tradição, a arte, ao contrário da verdade, não tem acesso direto ao ser, ao absoluto, à ideia. Ela se limita às aparências, às ilusões, e se direciona ao corpo, não à alma. Por esse motivo, a arte se constitui como uma ameaça à alma, à medida que, com suas artimanhas, meias-verdades e baixos prazeres, pode aprisioná-la no corpo, não permitindo que ela alcance sua finalidade suprema, a salvação.

Assim, foi se constituindo no Ocidente um desprezo pelo fenômeno artístico. Ao longo de toda a tradição filosófica foi sendo legitimada uma contraposição fundamental entre arte e verdade. Para a tradição, a arte, ao contrário da verdade, não tem acesso direto ao ser, ao absoluto, à ideia. Ela se limita às aparências, às ilusões, e se direciona ao corpo, não à alma. Por esse motivo, a arte se constitui como uma ameaça à alma, à medida que, com suas artimanhas, meias-verdades e baixos prazeres, pode aprisioná-la no corpo, não permitindo que ela alcance sua finalidade suprema, a salvação.

Ao contrário desse modo platônico-cristão de negação da vida e desvalorização da arte, em nome de uma verdade trans-mundana — meta-física — Nietzsche compreende a arte como “a grande possibilitadora da vida, a grande sedutora para a vida, o grande estimulante da vida...”²⁶ e por isso mesmo ele afirma: ela tem mais valor do que a verdade. Para o filósofo, *a arte, e nada como a arte*, bendiz a existência, restituindo ao homem a sua vontade de criação — ela é o contramovimento da decadência platônico-cristã, a superação de seu espírito de vingança, por devolver ao homem a criação de sua própria vida. Por esse motivo, a arte aparece, no pensamento de Nietzsche, como a figura suprema da vontade de poder, em seu *pathos afirmativo*²⁷: “Temos a arte para não perecermos da verdade”²⁸.

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*, § 853, p. 427.

²⁷ Como vimos anteriormente, Nietzsche compreende duas possibilidades de manifestação da vontade de poder, como uma força reativa e negativa e como uma força criativa e afirmativa. Filosofia, religião e ciência seriam formas negativas da vontade, enquanto que a arte seria sua forma afirmativa.

²⁸ Para Nietzsche, a verdade, desde a perspectiva da tradição platônico-cristã, é um valor que aniquila, extingue, mata a vida, promovendo um tipo de homem cansado, ressentido, que tem nojo de viver.

Logo no primeiro parágrafo de seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta sua tese fundamental, que atravessará todo o desenvolvimento de seu pensamento:

Teremos ganhado muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à inteligência lógica, mas à certeza imediata da intuição de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco.²⁹

Nietzsche abre seu pensamento filosófico com uma crítica à *inteligência lógica* da estética, que busca interpretar cientificamente a arte. Como vimos, Nietzsche tem em vista cunhar um sentido ampliado de arte, para além dos limites da ciência estética, que subordina o fenômeno artístico à verdade. Para isso, ele busca na origem da tragédia grega — *na duplicidade do apolíneo e do dionisíaco* — uma compreensão mais apropriada da arte. Para criar a tragédia, os gregos reuniram *as figuras penetrantemente claras* de seus *dois deuses da arte, Apolo e Dionísio*; com isso, sem conceitos e subterfúgios lógicos, conseguiram alcançar uma visão da arte, por meio da qual se revela um profundo ensinamento sobre a **vida**. Sem dúvida, ao recorrer a essas duas divindades, Apolo e Dionísio, Nietzsche não estava buscando restaurar a religião grega, mas, sim, compreender, com a certeza imediata da intuição, o sentido existencial que elas guardavam. Diferentemente da concepção cristã de divindade, para os gregos, os deuses eram manifestações

²⁹ Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, § 1, p. 27.

das forças da natureza e regiam todos os comportamentos, ações e atividades humanas. Assim, ao contrário de se constituírem como juízes da alma, as divindades gregas eram os senhores do corpo e da natureza. Desse modo, para Nietzsche, Apolo e Dionísio são:

[...] dois estados nos quais a própria arte surge no homem como uma força da natureza, dele dispendo quer ele queira ou não: por um lado, como coerção à visão; por outro, como coerção ao orgiástico. Ambos estados estão também na vida normal, porém de um modo mais ameno, no sonho e na embriaguez.

Todavia há a mesma oposição entre o sonho e a embriaguez: ambos desencadeiam em nós forças artísticas, porém diferentes: o sonho, a de ver, articular, poetizar; a embriaguez, a dos gestos, da paixão, do canto, da dança.³⁰

Utilizando-se do nome e das características de duas divindades gregas, Nietzsche compreende, como apolíneo e dionisíaco, as duas forças da natureza, os dois impulsos que constituem nossa realidade. O sonho — o aspecto visionário da visão — e a embriaguez — a comoção dos sentidos — tanto para os gregos, como para Nietzsche, não são dois estados de inconsciência e irracionalidade, algo desprovido de sentido e utilidade. Pelo contrário, ambos os estados são fundamentais para o homem, de modo que os gregos reuniram a ambos em uma forma de arte, a tragédia, a fim de revelar o sentido

³⁰ Nietzsche, *A vontade de poder*, § 798.



À esquerda: Apolo Belvedere, Museu do Vaticano. À direita: Máscara de Dionísio, British Museum. É interessante notar que, de um modo geral, os gregos não representavam Dionísio por meio de esculturas, apenas máscaras.

da vida. Assim, na tragédia, esses dois estados são trabalhados em cena, bem como são estimulados na audiência. O apolíneo, como o princípio da configuração, *coerção à visão*, que faz ver não apenas o que se mostra concretamente diante dos olhos, mas, sobretudo, aquilo que *ainda* não é coisa alguma, apenas imagem, sonho, vontade de ver, criação, daí seu aspecto visionário. O dionisíaco, como o princípio da dissolução, *coerção ao orgiástico*, que toma o corpo na sua totalidade e leva o homem a *compreender* o secreto laço que o une não apenas às pessoas, mas à própria natureza, aparentemente tão “distante” dele; tomado por esse estado, o homem experimenta,

simultaneamente, a plenitude de suas forças vitais e um alheamento das rígidas e hostis limitações que regem a sua conduta em sociedade. Nesse instante de embriaguez, a própria vida se revela a ele como simultaneamente ameaçadora e dadivosa.

Conforme apresentado em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche compreende a ação trágica como sendo proveniente da luta entre esses dois impulsos ou instintos fundamentais da natureza: o apolíneo e o dionisíaco — vidência e embriaguez. Sempre em conflito, esses dois impulsos travam uma disputa que, ao invés de os anularem, os intensificam numa reciprocidade adversa. Nessa disputa, cada um vem a ser maximamente o que é a partir da diferença do outro: cada um se potencializa em sua propriedade diante da diversidade do outro. Nietzsche está se referindo a forças que dominam completamente o comportamento subjetivo do homem, suspendendo a escolha, o arbítrio, o planejamento com a imposição de seu poder, da potência do que se apresenta no acontecimento e, portanto, um fenômeno que ocorre sem o agenciamento humano: uma imposição das forças da natureza, de seus dois impulsos artísticos: o apolíneo e o dionisíaco.

Podemos brevemente caracterizar estes impulsos, indicando que o apolíneo é a força de configuração da realidade. Apolo é o Deus da



“O nascimento do sol e o triunfo de Baco (Dionísio)”, Corrado Giaquinto (goo.gl/ZloIWP).

luz, o “resplendente”, e por isso rege todos os modos do aparecer de uma forma delimitada. Apolo é o princípio de individuação que limita uma imagem e a diferencia da outra. O apolíneo é o que, dando limite, faz aparecer, o que é *de-terminado*, *de-finido* em seus próprios limites; o que tem término, fim, seja uma coisa concreta, seja um sonho, ou ainda uma pintura ou epopeia. Apolo, além de ser o Deus da justa medida, do comedimento, da clareza, da visão, da distinção, da forma, é também o senhor do oráculo. Assim como o sonho salienta o aspecto visionário do ver, para além do mero fenômeno ótico, o oráculo expõe o caráter antecipatório da visão, a capacidade de ver por antecipação, isto é, prever, projetar, sendo modos possíveis de se relacionar com o cuidar e o criar da vida; a visão apolínea do sonho e do oráculo revela algo essencial de nossa humanidade. Antes de pensarmos no oráculo como um fenômeno mágico de adivinhação, por meio do qual alguém nos diz como a nossa vida se desenhará, precisamos compreender que, para os gregos, fundamentalmente, as palavras do oráculo de Apolo inspiravam aos homens o cuidado de si, daí a sua máxima: “conheça-te a ti mesmo”. Diante dessa afirmação, o grego não compreendia que devia se debruçar sobre si mesmo a fim de adquirir a verdade de sua essência, mas, sim, que precisava, em um esforço contínuo, de descobrir-se a si mesmo, sempre de novo e a cada vez; pois só assim ele poderia projetar o seu futuro, criando no presente a ponte para poder alcançá-lo; só assim um homem pode se tornar quem ele é.

De acordo com Nietzsche:

Apolo quer conduzir os seres singulares à tranquilidade precisamente traçando linhas fronteiriças entre eles e



“Apolo e o carro do sol”, Giovanni Battista Crosato (goo.gl/OWDB2Q).

lembrando sempre de novo, com suas exigências de autoconhecimento e comedimento, que tais linhas são as leis mais sagradas do mundo.³¹

Por que a necessidade de o homem conhecer a si mesmo? Por que a necessidade de guardar as fronteiras, assegurar as formas? Porque a esse impulso se contrapõe *a vida candente do entusiasta Dionísio*. Contudo, antes de serem antagônicas, essas forças são complementares, uma implica necessariamente a presença da outra:

Mas, para que a forma, nesta tendência apolínea, não se congelasse em rigidez e frieza egípcias, para que no esforço de prescrever às ondas singulares o seu curso

³¹ Nietzsche, *O nascimento da tragédia* § 9, p. 68.

e o seu âmbito não fosse extinto o movimento do lago inteiro, de tempo em tempo a maré alta do dionisíaco torna a desfazer todos aqueles pequenos círculos em que a ‘vontade’ unilateralmente apolínea procura constringer a helenidade.³²

Nietzsche compreende o dionisíaco como uma força de aniquilação do já constituído, que impõe retornar à necessidade de, sempre de novo, se originar³³ (o eterno-retorno da origem). Dionísio é o Deus do nascimento, morte e renascimento; o indeterminado, inteiramente isento de qualquer imagem; mistério e dor primordial. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche o descreve como:

O imenso terror que se apodera do ser humano quando, de repente, é transviado das formas cognitivas da aparência fenomenal, na medida em que o princípio da razão, em algumas de suas configurações, parece sofrer uma exceção. Se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do princípio de individualização, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do *dionisíaco*, que é trazido a nós, o mais de perto possível, pela analogia da *embriaguez*.³⁴

³² Idem.

³³ É da relação entre Apolo e Dionísio, bem como da concepção arcaica, mítica, do tempo, que vai se originar a doutrina do eterno-retorno apresentada por Nietzsche.

³⁴ Idem § 1, p. 30.



“Juventude de Baco”, William Bouguereau.

O dionisíaco é a força que aniquila a possibilidade de configuração da imagem, de fixação de seus limites, de seu aparecimento. Neste sentido, enquanto o apolíneo é o que faz o real aparecer na definição da imagem, o dionisíaco é o que desintegra essa aparência da realidade cotidiana, expondo o caráter caótico, sem forma, sem limite, sem rigidez da vida. De acordo com Nietzsche, a tragédia grega ou a arte trágica é produto da reciprocidade adversa entre o apolíneo e o dionisíaco, indicando a possibilidade de uma realização artística que se funda na ação destas duas forças. É, pois, na comunhão de seu *pathos trágico*, que os gregos aprenderam não apenas a conviver, mas também a transfigurar a maldição de Sileno, tornando-se, de acordo com Nietzsche, “a mais bem-sucedida, a mais bela, a mais invejada espécie de gente até agora, a que mais seduziu para o viver”.³⁵

³⁵ Nietzsche. *O nascimento da tragédia*, p. 14. Muitos autores afirmam que os gregos, por terem vivido na aurora da humanidade, experimentaram uma existência paradisíaca, não conhecendo as dores e as angústias da existência. No entanto, em *O Nascimento*

Os gregos conheceram profundamente os temores e os horrores da vida, a fúria da natureza, o verme roedor que ameaça tudo que é, a morte a reinar soberana sobre todos os destinos. Sua mitologia, sua poesia, sua arte, principalmente, suas tragédias são o testemunho vivo de sua clareza quanto ao caráter terrível e assustador da existência. Contudo, todo esse seu “pessimismo”, segundo Nietzsche, difere em muito do nosso.

O pessimismo de nossa época buscou na vontade de verdade e em seu espírito de vingança sobrepujar a vida, corrigi-la em busca de segurança, a verdade. Por isso, Nietzsche compreende a verdade e sua vingança como um sintoma de doença, “signo do cansaço, da ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados”. Para Nietzsche, os gregos conheceram um tipo diferente de pessimismo, o “pessimismo da *fortitude*”, que *exige* e afirma o terrível como “o digno inimigo em que pode pôr à prova a sua força”³⁶. Foi dessa vontade plena de viver que se originou o mito trágico, a grande criação artística desse povo, que Nietzsche concebe como modelo paradigmático não apenas para a arte, de um modo geral, mas, sobretudo, para a superação da decadência de nossa filosofia, religião e moral.

da tragédia, Nietzsche, citando uma história popular amplamente difundida entre os gregos, a maldição de Sileno, revela que esse povo *conheceu e sentiu*, sim, *os temores e os horrores do existir*. Sileno, um sátiro, considerado sábio, uma vez obrigado a revelar o que o homem precisava fazer para ser feliz, afirmou: “— Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti 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”. Contudo, apesar da funesta resposta, os gregos não sucumbiram ao pessimismo nihilista, amaldiçoando a vida. Pelo contrário, trataram de transfigurar a dor e o horror da existência com as figuras luminosas de seus deuses olímpicos, com o vigor de suas poesias e com a beleza de suas obras de arte. Idem, p. 36.

³⁶ Nietzsche. *O nascimento da tragédia*, p. 14.

Com suas tragédias, os gregos celebravam a dor e o sofrimento e se regozijavam com os horrores que atormentavam seus heróis e heroínas; e isso não devido a um sentimento “sádico”, mas porque sabiam que toda encenação trágica fazia aumentar sua força vital, sua vontade de poder, de crescer e se superar: “*Era isso a vida? Pois bem! Mais uma vez! De novo!*”

Por mais estranho que possa parecer, as tragédias ensinavam os gregos a sofrer. E não apenas isso, elas os ensinavam também a se entregar ao caráter orgiástico, dionisíaco da vida, descobrindo a sabedoria guardada em seu corpo, nas profundezas de sua sensibilidade; a resgatar seu laço com a natureza, sua grande mãe e origem legítima; bem como a ouvir e compreender o *sentido da terra*, ultrapassando as pequenezas de sua individualidade, bem como a mesquinha do falatório cotidiano, com suas regras, normas e instituições. Do mesmo modo, a tragédia também lhes ensinou os segredos da visão apolínea, que não apenas é capaz de ver, mas também de fazer ver, transfigurar o que vê, antever, sonhar, adivinhar, criar, *imaginar*. E como foram luminosos seus sonhos, suas criações. Com isso, os gregos aprenderam as diferentes nuances das aparências, as peripécias da visão, as vicissitudes do conhecimento, os equívocos da verdade. Cedo os gregos descobriram o “impulso



“Édipo e a esfinge”. A imagem é uma ilustração da “Trilogia Tebana” de Sófocles, da qual pertencem as tragédias “Édipo Rei”, “Édipo em Colono” e “Antígona”, Museu do Vaticano.



“O remorse de Orestes”, William Bouguereau. A imagem remonta à tragédia “Eumênides”, que pertence à “Trilogia Oréstia”, de Ésquilo, da qual também fazem parte as obras “Agamêmnon” e “Coéforas”.

ram gravado na história um hino de louvor à vida: *a pior coisa de todas é morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia.*

que chama a arte à vida, como a complementação e o perfeito remate da existência que seduz a continuar vivendo.”³⁷. De modo que, invertendo o conselho de Sileno, que dizia ser o melhor para o homem morrer o quanto antes, pois só assim lhe seria possível evitar as agruras de uma existência efêmera e miserável, os gregos, com seus sonhos, suas poesias, sua mitologia, suas obras de arte, deixa-

³⁷ Idem, p. 37.

SOBRE A ESTÉTICA

Heidegger, em sua obra *Nietzsche I*, analisa a compreensão nietzschiana da arte como vontade de poder e sua contraposição ao absoluto domínio da Estética sobre a arte. Desse modo, Heidegger escreve sobre a Estética:

Ora, mas que outra coisa além de ‘estética’ poderia ser a pergunta sobre a arte e o saber acerca da arte? O que significa, afinal, ‘estética’?

O nome ‘estética’ foi cunhado de maneira correspondente aos termos ‘lógica’ e ‘ética’. O que precisa ser acrescentado é sempre o termo conhecimento. Lógica: conhecimento do *logos*, isto é, doutrina do enunciado, do juízo como a forma fundamental do pensar. Lógica: conhecimento do pensamento, das formas e das regras do pensamento. Ética: conhecimento do *ethos*, da postura interior do homem e do modo como ela determina o seu comportamento.

Lógica e ética visam, respectivamente, a um comportamento humano e a suas leis.

A palavra ‘estética’ é cunhada de maneira correspondente: conhecimento do comportamento sensível,



“Alegoria da arte”,
Cesare Ripa.

sensorial e afetivo, assim como disso por meio do qual ele é determinado.

O que determina tanto o pensar, a lógica, quanto isso em relação ao que ele se comporta é o verdadeiro.

O que determina a postura e o comportamento do homem, assim, como isso em relação ao que ele se comporta, é o bem.

O que determina o sentir do homem, a estética, assim como isso em relação ao que ele se comporta, é o belo. O verdadeiro, o bem, o belo são objetos da lógica, da ética, da estética.

É preciso salientar, Heidegger nos adverte, que o termo:

[...] 'estética', usado para definir a meditação sobre a arte e sobre o belo, é recente e remonta ao século XVIII. No entanto, a coisa mesma que é denominada de maneira precisa pelo nome, o modo de questionamento da arte e do belo a partir do estado sentimental daquele que frui e daquele que produz, é antiga: tão antiga quanto a meditação sobre a arte e sobre o belo no interior do pensamento ocidental. A meditação filosófica quanto à essência da arte e do belo já *começa* como estética.

Desse modo, isso significa que logo no início da filosofia, “na época de Platão e Aristóteles, foram cunhados, no contexto da estruturação da filosofia, como um todo, os conceitos fundamentais que futuramente passaram a delimitar o campo de visão de

todo questionamento da arte”, a saber, a relação *matéria e forma*; as oposições entre *aparência e essência* e entre *técnica e poesia*; a concepção da arte como produção de coisas belas; bem como a interpretação moral da arte.

Contudo, de acordo com Heidegger, ainda não havia surgido a conformação da Estética como uma meditação própria da arte. Esse acontecimento se dá no começo de nossa modernidade.

É apenas nessa época que o homem passa a tomar o *seu* “gosto”, o *seu* “juízo”, como “tribunal para o julgamento do ente”.

Essa é, para Heidegger, uma transformação radical do modo como o homem avalia as coisas e compreende a verdade. A modernidade inaugura, para a história, a:

[...] autoconsciência do eu singular: *ego cogito me-cogitare*. O encontrar-previamente-a-si-mesmo no próprio estado, o *cogito me-cogitare* provê também o primeiro 'objeto' assegurado em seu ser. Eu mesmo e meus estados somos o ente primeiro e propriamente dito; tudo o que de outro modo possa ser interpelado como ente é medido a partir e de acordo com esse ente assim certo. Meu estado e minha condição, o modo como me encontro junto a algo, são essencialmente co-normativos para o modo eu descubro as coisas e tudo o que vem ao meu encontro.

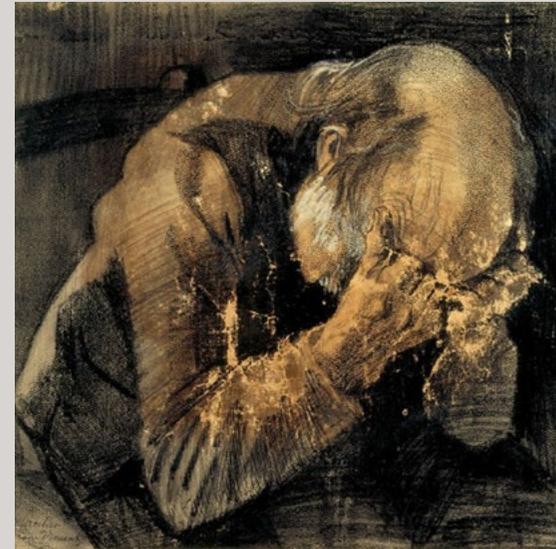
A meditação sobre a arte volta-se, agora, de maneira acentuada e exclusiva, para o interior da ligação entre o estado sentimental do homem, com a *aísthesis*. Não é de espantar que nos últimos séculos a estética como

tal tenha sido conscientemente empreendida e fundamentada. Essa é também a razão pela qual somente agora surgiu o nome para um tipo de consideração que foi preparado há muito tempo. No campo da sensibilidade e dos sentimentos, a ‘estética’ deve ser o mesmo que a lógica no âmbito do pensamento; é por isso que ela é também chamada de ‘lógica da sensibilidade’. (Nietzsche I, p. 71-77)

É justamente na tentativa de superar essa interpretação estética do fenômeno artístico que Nietzsche propõe a sua concepção trágica de arte.

ANEXO 3.2

SOBRE O CANSAÇO



“Treurende oude man (Velho homem triste, tradução livre)”, Van Gogh.

O que há em mim é sobretudo cansaço¹

Álvaro de Campos

O que há em mim é sobretudo cansaço —

Não disto nem daquilo,

¹ Acesse a obra completa do poeta Fernando Pessoa em “Casa Fernando Pessoa” (ca-safernandopessoa.cm-lisboa.pt/).

Nem sequer de tudo ou de nada:
Cansaço assim mesmo, ele mesmo,
Cansaço.

A subtileza das sensações inúteis,
As paixões violentas por coisa nenhuma,
Os amores intensos por o suposto em alguém,
Essas coisas todas —
Essas e o que falta nelas eternamente —;
Tudo isso faz um cansaço,
Este cansaço,
Cansaço.

Há sem dúvida quem ame o infinito,
Há sem dúvida quem deseje o impossível,
Há sem dúvida quem não queira nada —
Três tipos de idealistas, e eu nenhum deles:
Porque eu amo infinitamente o finito,
Porque eu desejo impossivelmente o possível,
Porque quero tudo, ou um pouco mais, se puder ser,
Ou até se não puder ser...
E o resultado?
Para eles a vida vivida ou sonhada,
Para eles o sonho sonhado ou vivido,
Para eles a média entre tudo e nada, isto é, isto...
Para mim só um grande, um profundo,

E, ah com que felicidade infecundo, cansaço,
Um supremíssimo cansaço,
Íssimo, íssimo, íssimo,
Cansaço...

ANEXO 3.3

O QUE VIVE INCOMODA DE VIDA



“Caranguejeiras”, Maureen Bisilliat. As fotografias compõem o livro “O cão sem plumas”, de João Cabral de Melo Neto.

É interessante notar como Nietzsche, diferentemente da tradição filosófica, enxerga a arte como um domínio privilegiado do pensamento. Não existe em seu pensamento uma desvalorização da arte em relação à verdade. Pelo contrário, nele, a verdade aparece como um erro – enquanto a arte se mostra como a *grande possibilitadora*, o *grande estimulante da vida*.

Desse modo, para Nietzsche, para aqueles que *sabem* ver e ouvir, a arte *pode* promover um grande ensinamento sobre a vida, que verdade alguma é capaz de

conceber. Como um exemplo sobre esse modo de dizer e mostrar da arte, vejamos o trecho de um poema de João Cabral de Melo acerca da vida:

O cão sem plumas

João Cabral de Melo Neto

IV. Discurso do Capibaribe

Aquele rio
está na memória
como um cão vivo
dentro de uma sala.
Como um cão vivo
dentro de um bolso.
Como um cão vivo
debaixo dos lençóis,
debaixo da camisa,
da pele.

Um cão, porque vive,
é agudo.
O que vive
não entorpece.
O que vive fere.
O homem,
porque vive,
choca com o que vive.
Viver
é ir entre o que vive.

O que vive
incomoda de vida
o silêncio, o sono, o corpo
que sonhou cortar-se
roupas de nuvens.
O que vive choca,
tem dentes, arestas, é espesso.
O que vive é espesso
como um cão, um homem,
como aquele rio.

Como todo o real
é espesso.

BIBLIOGRAFIA

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Ciência e pensamento do sentido e Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* En: **Ensaios e conferências**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Bertran Brasil.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da moral — uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MÓDULO 4

**A SUPERACÃO
DA METAFÍSICA
NO PENSAMENTO
DE HEIDEGGER I**



CONTEÚDO

O quarto módulo do curso propõe uma introdução ao pensamento de Heidegger, no sentido de pensar tanto a sua crítica à constituição onto-teo-lógica da metafísica, quanto o seu propósito de recolocar a questão do ser em seu nexos fundamental com a essência do homem.

UMA INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

“EMBORA NOSSO TEMPO SE ARROGUE O PROGRESSO DE AFIRMAR NOVAMENTE A “METAFÍSICA”, A QUESTÃO AQUI EVOCADA CAIU NO ESQUECIMENTO.”

Martin Heidegger

Podemos afirmar, de modo bastante lacônico, que o propósito de todo o pensamento de Heidegger é a superação da metafísica. Para ele, a metafísica é o modo como a tradição filosófica, de Platão a Hegel, compreendeu a “questão do ser” — o problema do princípio da realidade, ou do fundamento. Essa questão, que brotou na Grécia antiga e floresceu na modernidade, norteou todo o destino do Ocidente³⁸, à medida que orientou o rumo de seu pensamento, culminando como esquecimento do que é propriamente questionado por essa questão — a “questão do ser”:

A questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como *questão*

³⁸ Aqui, para além de uma questão geográfica, Ocidente designa a parcela do mundo que se encontra sob a influência da tradição do pensamento europeu e por isso, de uma forma geral, leva adiante suas compreensões, seus valores, seus ideais, sua cultura, etc.

temática de uma real investigação. O que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e “recauchutagens”, até a *Lógica* de Hegel. E o que outrora se arrancou, num supremo esforço de pensamento, ainda que de modo fragmentado e tateante aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado.³⁹

Heidegger compreende que, ao longo da tradição metafísica do pensamento ocidental, pelo próprio modo como essa tradição desenvolveu a investigação platônico-aristotélica, houve um esquecimento do ser: “Assim, trata-se de despertar novamente uma compreensão para o sentido dessa questão. A elaboração concreta da questão sobre o sentido do ‘ser’ é o propósito do presente tratado.” — escreveu Heidegger na apresentação de *Ser e tempo*.

Com o propósito de compreender esse projeto do pensamento de Heidegger, que recoloca a questão do ser a fim de despertar o homem para uma nova relação com o ser, precisamos esclarecer dois problemas: I) Por que a questão do ser foi esquecida pela tradição filosófica? e II) Como despertar novamente uma compreensão para o sentido desta questão?

I) Por que a questão do ser foi esquecida pela metafísica?

Heidegger mostra que, com a necessidade acadêmica do ensino de filosofia nas escolas antigas (a Academia platônica, o Liceu aristotélico, a Escolástica medieval e as universidades modernas), o que era indicado pelos pensadores pré-socráticos como verdade

³⁹ Heidegger. *Ser e tempo* § 1.

— a saber, a *alétheia* como unidade de ser (*physis*) e pensar (*lógos*)⁴⁰ — foi se transformando em uma determinação absoluta do fundamento: a ideia definida no conceito lógico (onto-teo-lógico⁴¹). Ao buscar determinar o que é o ente — a verdade — Platão inaugura a busca de uma compreensão do fundamento:

a determinação da substância que, sem início nem fim (eterna e absoluta), subjaz sempre idêntica a si mesma como fundamento primeiro — o que a metafísica vai compreender como sendo a “essência” supra-sensível. A fim de determinar o fundamento essencial do que aparece, Sócrates, Platão e Aristóteles formulam a questão *o que é o ente?*, que doravante passa a caracterizar toda investigação filosófica: a pergunta pela essência (a questão *o que é?* na diferença das outras modalidades de perguntas, tais como: onde é? quando é? como é?). Com essa questão, Platão distinguiu o ser do aparecer, inaugurando a filosofia como um saber que busca compreender o que, ultrapassando tudo que aparece, tudo que por nascer e perecer não pode ser conhecido em sua identidade essencial, constitui o fundamento primeiro e original de todo aparecer,



Ilustração, autor desconhecido. A imagem faz uma paródia do ensino da filosofia como uma idolatria das doutrinas dos “grandes filósofos”.

⁴⁰ Esta questão vai ser tratada ao longo da segunda parte do curso.

⁴¹ Heidegger, *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 79: “A *alétheia* é nomeada no início da filosofia, mas, ao decorrer do tempo, ela não foi pensada como tal, no que ela é propriamente, pela filosofia. Pois a questão da filosofia como metafísica é, desde Aristóteles, pensar o ente como tal de modo onto-teo-lógico.”

a sua verdade universal. Como posteriormente constatou Aristóteles: “O que outrora, também agora e para sempre (a filosofia) buscou e, por não encontrar resposta, permanece sendo questionado, é a questão: o que é o ente?”⁴²

Por essa característica própria de a filosofia questionar o que é o ente, diante dessa destinação de sua história, Heidegger compreende que:

1. Desde Platão e Aristóteles, e não obstante todas as diferenças na forma de se colocar posteriormente a questão dos pensadores, a questão que orienta toda a filosofia apresenta-se numa mesma via, na qual ainda hoje nos encontramos. A questão: ‘o que é o ente?’ desdobra-se claramente na pergunta: o que é o ser dos entes?⁴³
2. O que é o ente enquanto tal em sua totalidade? Uma tal interrogação pensa o problema essencialmente desconcertante, por isso ainda sem resposta: a questão do *ser* do ente. O pensamento do ser, do qual deriva originariamente esta interrogação, foi desde Platão concebido como ‘filosofia’, recebendo mais tarde o nome de ‘metafísica’.⁴⁴

A fim de pensar o nascimento do termo metafísica como sinônimo de filosofia, Heidegger mostra como, com a classificação

⁴² Aristóteles, *Metafísica*, Z, 1028 b2.

⁴³ Heidegger. *A origem do pensamento ocidental*. In: *Heráclito*, p. 91.

⁴⁴ Heidegger. *Da essência da verdade*. In: *Question I*, p. 189.

escolar das obras aristotélicas, um termo técnico tornou-se o significado do próprio conteúdo do pensamento filosófico. No século I a.C., pelo motivo de torná-los disponíveis ao ensino, os escritos de Aristóteles foram reunidos e arrumados por Andrônico de Rodes, para serem editados na forma de *suma teológica*. Classificados de acordo com as três divisões da doutrina estoica da época, esses textos foram agrupados tematicamente em *lógica*, *física* e *ética*⁴⁵. Entre eles, estão aqueles escritos que tratam “do mundo em seu todo, e da determinação fundamental do mundo, o movimento”⁴⁶, com o título de *Física*. Além destes, encontram-se também escritos que, reunidos sem título, investigam questões semelhantes às da *Física*, caracterizados por Aristóteles como “filosofia primeira”. Todavia, estes textos, por não terem títulos e nem se identificarem exatamente com nenhuma das três classificações vigentes, foram arrumados, na série das obras aristotélicas, após a *Física* e compreendidos, do ponto de vista classificatório e bibliográfico, como os escritos posteriores à *Física*, isto é, *metàtaphysiká*.

Como o tema destes escritos é a totalidade do mundo e de seu fundamento, o que faz os entes serem entes, a filosofia primeira apresenta a característica de um saber que não busca investigar o que é compreendido pela experiência sensível do particular; ela propõe um conhecimento que ultrapasse toda particularidade dos entes físicos para compreender o que, como totalidade, constitui o

⁴⁵ Em *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (cap. III, § 11- a, p. 67), Heidegger afirma que: “Esta ordem dos escritos de Aristóteles é mantida através de toda tradição, e é apresentada na grande edição dos escritos aristotélicos, na edição da Academia de Berlim.”

⁴⁶ Heidegger. *Interprétation Phénoménologique de la ‘Critique de la Raison Pure’ de Kant*, § 1, p. 33.



“O ensino da filosofia”, miniatura do século XIV”. Foi em torno do século XIV, com a Escolástica, que o ensino de Aristóteles se prolifera nas escolas de filosofia. É interessante notar que em toda a época medieval houve uma forte tentativa de controle em relação aos escritos filosóficos, ao passo que a cópia de manuscritos antigos, devidamente adaptados e/ou censurados pela doutrina cristã, se disseminou entre as escolas de filosofia, que nessa época eram conduzidas por clérigos e, em sua maioria, funcionavam dentro dos mosteiros.

seu fundamento universal. Pela própria natureza do tema desses estudos, o sentido técnico-bibliotecário de *metà*, “pós”, posterior à sequência de escritos sobre a Física, acaba ganhando o significado teórico-filosófico de “trans”, para além dos entes físicos: a metafísica passa a significar um conhecimento do que está além da física, torna-se o nome da ciência do supra-sensível.

Esse sentido de metafísica como ciência do supra-sensível foi o que, através da tradição do pensamento, chegou, por exemplo, até Kant:

O velho nome desta ciência *metàtaphysiká* fornece uma indicação sobre o gênero de conhecimento que nela era visado. Quer-se por seu meio ir além de todos os objetos da experiência possível (*transphysicam*)

para, se possível, conhecer o que de nenhum modo pode ser objeto da mesma.⁴⁷

No que concerne ao nome de metafísica, não se deve acreditar que ele seja nascido por acaso, na medida em que concorda exatamente com esta própria ciência [Kant, ignorando o episódio da classificação bibliotecária das obras de Aristóteles, pensa então que a palavra foi forjada tendo em conta o conteúdo da obra intitulada *Metafísica*]; pois como a natureza se chama *physis*, e se só podemos chegar ao conhecimento dos conceitos da natureza pela experiência, então a ciência que lhe faz sequência chama-se metafísica (de *meta*, *trans*, e *physis*). É uma ciência que se encontra de algum modo fora, quer dizer para além do domínio da física.^{48 49}

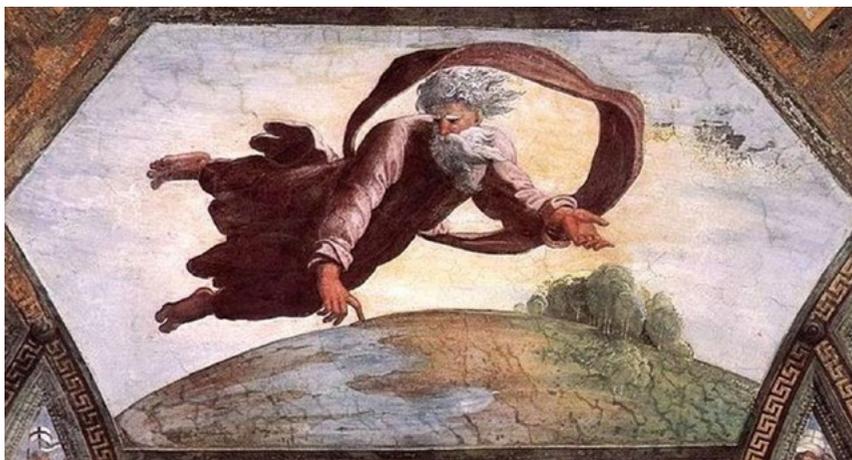
De acordo com Heidegger, a filosofia, desde o pensamento grego antigo, é compreendida como saber metafísico: “Metafísica é o nome para designar o centro decisivo e o núcleo de toda filosofia”⁵⁰. Este fato decorre de uma interpretação equivocada dos escritos aristotélicos que caracterizam a filosofia primeira: de um termo técnico, o

⁴⁷ Über die Fortschritte der Metaphysik. Cassirer, t. VIII, s. 302 (Cf. nota de *Ser e tempo*, de Heidegger).

⁴⁸ Heidegger, *Vorlesungen Kants über Metaphysik*, 1894, s. 186 (Cf. nota de *Ser e tempo*, de Heidegger).

⁴⁹ Heidegger. *Interprétation Phénoménologique de la ‘Critique de la Raison Pure’ de Kant*, § 1, p. 34.

⁵⁰ Heidegger. *Introdução à Metafísica*, cap. I, p. 47.



“A separação da terra e da água”, Rafael Sanzio. Podemos pensar essa imagem como uma alegoria da concepção metafísica que pensa o ente como tal de modo onto-teo-lógico – um espectro a pairar sobre este mundo físico e sensível, cujo nome genérico é “deus”.

nome metafísica passou a designar o núcleo decisivo de todo o pensamento filosófico. Todavia este equívoco só foi possível graças ao próprio conteúdo dos escritos de Aristóteles, a filosofia primeira. Como núcleo decisivo de todo pensamento filosófico, a metafísica caracteriza a filosofia como um conhecimento que, ultrapassando o que nos é dado pela experiência sensível dos entes, busca compreender o fundamento primeiro e universal, supra-sensível, de tudo que é. Diante dessa história, Heidegger compreende que: “A questão da filosofia como metafísica é, desde Aristóteles, pensar o ente como tal de modo onto-teo-lógico.”⁵¹

Por ser a investigação do fundamento mais geral e primeiro, uma substância supra-sensível dos entes, para Heidegger, a filosofia como

⁵¹ Heidegger. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 79.

metafísica possui uma constituição onto-teo-lógica: investiga o ente mais universal (ontologia) e primeiro (teologia).

a) A ontologia como investigação do mais universal:

O pensamento do ser, que desde Platão foi concebido como filosofia e, posteriormente, como metafísica, ao questionar *o que é o ente* (em sua totalidade), separa o ser do aparecer, concebendo-o como uma essência universal e suprema do ente, a sua causa fundamental, aquilo que o faz ser ente. O ser, ontologicamente compreendido como o que constitui o ente enquanto ente, é o mais universal por não se determinar nas formas de sua aparência. Em *A constituição ontoteológica da metafísica*, a fim de indicar a compreensão da generalidade deste mais universal, Heidegger cita um exemplo dado por Hegel: “Alguém que deseja comprar frutas entra em um mercado e pede frutas. Oferecem-lhe maçãs, peras, lhe mostram pêssegos, cerejas, uvas. Mas o comprador recusa o que é apresentado. A todo custo ele quer conseguir frutas. Apesar de o que foi oferecido ser, em cada caso, frutas, não obstante se constata que não há ‘frutas’ para comprar.”⁵²

Todavia, para esclarecermos a “universalidade do ser”, este exemplo é insuficiente, pois ele se refere a uma “universalidade genérica” e a universalidade do ser não é a do gênero; desde *Ser*



“Hegel dando uma conferência do alto da tribuna”. Gravura de autor desconhecido.

⁵² *La constitution onto-théo-logique de la métaphysique*. In: *Questions I*, p. 301.

e *Tempo*, Heidegger indica que “A ‘universalidade’ do ser ‘*transcende*’ toda universalidade genérica.”⁵³. Podemos compreender esta transcendência quando pensamos que, para manter o exemplo de Hegel, não só as frutas são entes, mas o cachorro também é ente, a pedra é ente, o vento, a água, o céu e a terra, ..., os deuses e os homens são entes; ente é tudo que é — mas o ser não é um desses entes: o ser não é fruta, cachorro, pedra, ... Apesar de ser o que faz todos os entes serem o que eles são, o próprio ser não se determina em ente nenhum — daí sua universalidade, bem como a compreensão da ontologia como a investigação do mais universal.

b) A ontologia como investigação do mais fundamental:

Além de pensar o ser como o ente mais universal, a metafísica também compreendeu o ser teologicamente, como o que constitui o fundamento primeiro dos entes: o ser é o ente supremo do qual todos os outros têm origem. O ser é a causa fundamental dos entes, uma causa não causada que é causa de tudo:

Esta é a *Causa sui*. Este é o nome de Deus na filosofia. Para este Deus, o homem não pode nem rezar, nem sacrificar. Diante da *Causa sui*, não pode o homem nem ajoelhar por temor, nem tocar instrumentos, cantar e dançar.⁵⁴

⁵³ *Ser e Tempo* I, § 1, p. 28.

⁵⁴ Heidegger. *La constitution onto-théo-logique de la métaphysique*. In: *Questions I*, p. 306.

Caracterizando onto-teo logicamente o que os fisiólogos pré-socráticos chamaram de *physis*, interpretando o ser como o ente em sua totalidade e unidade primeira, o pensamento ocidental, que desde Platão foi concebido como filosofia e denominado mais tarde de metafísica, apesar de diferir o ser dos entes (dividindo o real em sensível e supra-sensível), acaba por conceber o ser também como um ente, porém um ente supra-sensível. Ao interpretar a essência como o que, para além (*meta*) de todo aparecimento (*physis*), constitui a origem fundamental, a substância, do que é (dos entes que efetivamente aparecem), a filosofia como metafísica concebe o ser como se ele fosse um *ente* mais originário (Deus), a causa ou fundamento supra-sensível dos entes, confundindo, assim, ser e ente:

[A Metafísica] visa o ente em sua totalidade e fala do ser. Ela nomeia o ser e visa o ente enquanto ente. Os enunciados da metafísica se desenvolvem, desde o começo até a sua consumação, de um modo estranho, numa permanente confusão de ente e ser.⁵⁵

Esta confusão ontoteológica da compreensão metafísica do ser, que acaba pensando-o como um ente, constitui e encaminha, de Platão a Hegel, o destino de todo pensamento ocidental. A fim de esclarecer esta confusão, Heidegger propõe um outro caminho para o pensamento, o de *retorno ao fundamento da metafísica*, demonstrando como a questão da diferença ontológica e, conseqüentemente, a da verdade do ser (e não a dos entes), constituem o assunto mais pró-

⁵⁵ Heidegger. *Le retour au fondement de la métaphysique*. In: *Questions I*, p. 29.

prio e digno do pensamento: “Porque a metafísica interroga o ente enquanto ente, ela se fixa no ente e não se volta para o ser enquanto ser”.⁵⁶ O propósito do pensamento de Heidegger é recolocar a questão do ser, no horizonte da diferença ontológica, a fim de despertar o homem para uma nova compreensão do sentido de ser.

II) Como despertar novamente uma compreensão para o sentido da questão do ser?

Para se compreender o sentido desta questão, é necessário que o homem se desperte do esquecimento da metafísica e venha a se compreender — a si, aos outros e ao mundo — desde um outro horizonte que não o da metafísica; é preciso superar o que pré-determina a separação entre a compreensão da essência e a da aparência, da verdade inteligível e do erro sensível, do homem como sujeito e do mundo como objeto. Nesse horizonte metafísico de compreensão, o homem se interpreta como um composto de matéria e alma, do corpo sensível (a nossa natureza animal) e do espírito inteligível (a nossa natureza divina): o homem é definido como um “animalracional”⁵⁷:

O primeiro humanismo, o romano, e todo humanismo que, desde então, tem surgido pressupõe evidente a ‘essência’ universal do homem. O homem é considera-

⁵⁶ *Le retour au fondement de la métaphysique*. In: *Questions I*, p. 24. — “Na interpretação corrente ‘questão do ser’ significa: investigar o ente como tal (metafísica). enquanto pensada a partir de *Sein und Zeit*, a ‘questão do ser’ significa investigar o ser, como tal. (...) Pois a ‘questão do ser’, na acepção da questão metafísica sobre o ente, como tal, não INVESTIGA tematicamente o ser, mas deixa-o esquecido.” *Introdução à metafísica*, cap. I, p. 48.

⁵⁷ Cf. definição clássica de Aristóteles em gênero próximo e diferença específica.

do *animal rationale*. Essa determinação não é apenas a tradução latina do *Zoon logon exon* grego, mas também uma interpretação metafísica.⁵⁸

Para essa interpretação metafísica, o homem é composto por duas partes distintas, o corpo sensível, animal, e o espírito racional, divino:

Que a fisiologia e a química fisiológica possam investigar o homem à maneira das ciências naturais, ainda não prova que a essência do homem esteja neste ‘orgânico’, isto é, no corpo explicado cientificamente. Isso é tão pouco exato, como julgar que na energia atômica reside a essência da natureza. Assim como a essência do homem não consiste em ele ter um organismo animal, assim também não se pode eliminar ou compensar essa determinação insuficiente da essência do homem, dotando-o de uma alma imortal ou da força da razão. Sempre, em todos estes casos, se passa à margem — e em razão do mesmo projeto metafísico — da essência do homem.⁵⁹

Distinto da determinação metafísica da essência do homem como animal racional, Heidegger indica a constituição existen-

⁵⁸ Heidegger, *Sobre o Humanismo*, p. 38. Para Heidegger, o primeiro passo que deteve e alienou o pensamento grego foi a tradução de seus termos fundamentais para o latim.

⁵⁹ Heidegger, *Sobre o humanismo*, p. 42.



“Diagrama anatômico dos músculos”, desenho de Gaspar Becerra e gravado por Nicolas Beatrizet. A imagem ilustra o livro “História da composição do corpo humano”, do médico renascentista Juan Valverde de Amusco. Nessa imagem, o homem arranca sua própria pele, que podemos aqui, nesse contexto, compreender como a sua alma, a fim de separar seu corpo sensível de seu espírito racional.

enquanto não se tiver compreendido e ultrapassado, em profundidade, o destino fatal do ponto de partida cartesiano.⁶⁰

cial do homem, o *Da-sein*, como instância da verdade do ser, à medida que para ele a questão ontológica (do ser) se coloca no nexos fundamental com a essência do homem, a existência (o *Dasein*). O propósito do pensamento de Heidegger é despertar o homem para a compreensão desse nexos fundamental entre a essência e a existência: *a substância do homem é a existência*.

A primeira tarefa deste seu projeto consiste em operar uma radical crítica à compreensão do homem como sujeito e do mundo como objeto:

O caráter de coisa do eu e do si mesmo não será vencido nem superado enquanto não lhe for, antes, retirado o caráter de sujeito, isto é,

De modo complementar a essa crítica ao caráter de coisa do sujeito, faz-se também tarefa superar a coisificação do mundo como extensão e mostrar que, antes de ser um ente simplesmente dado, uma realidade já determinada, o mundo mundifica⁶¹. A fim de pensar a unidade existencial de homem e mundo, Heidegger cunha o termo *Dasein* (presença, ser-aí), caracterizando o *Da* do *Dasein* (o pre da presença, o aí do ser-aí) como ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*):

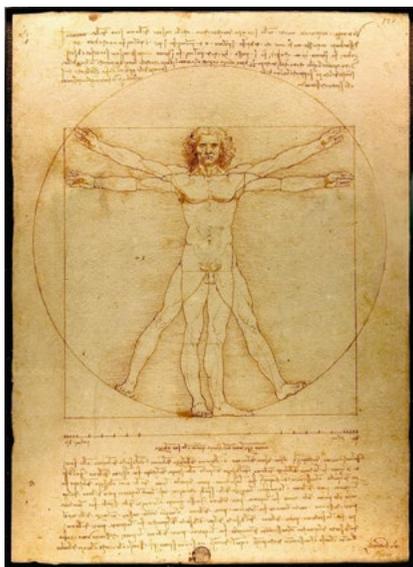
Para reunir, numa palavra, tanto a relação do ser com a essência do homem, como também a referência fundamental do homem à abertura (‘aí’) do ser enquanto tal, foi escolhido para o âmbito essencial, em que se situa o homem enquanto homem, o nome ‘ser-aí’.⁶²

O ser-aí é o único ente que possui uma compreensão do ser. Heidegger chama de existência este modo de ser do homem: existir é ser na compreensão de ser. Como ente que possui uma relação com o ser, o homem é a via de acesso à tematização ontológica, ele é o ente que deve ser interrogado na questão do ser. Portanto, a relocalização da questão do ser proposta em *Ser e tempo* demanda uma análise da essência do homem: a ontologia fundamental se cons-

⁶⁰ Idem. *Ser e verdade — a questão fundamental da filosofia*. Op. cit., p. 58.

⁶¹ Utilizo o neologismo “mundificar” para traduzir o que Heidegger indica com a construção verbal alemã *Welten*, utilizada, p. ex., na frase *Die Weltistrie, sondernweltet*, em *Vom Wesen des Grundes* (1928) (in: *A essência do fundamento*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, edição bilingue, p. 86); ou na expressão *das Welten Von Welt*, cunhada em *Das Ding* (1950) (*Das Ding*. Em: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004, p. 172); ou ainda, como outra variação do mesmo sentido, na frase *das Welten der Welt*, de seu texto *Alétheia* (1943) (idem, p. 267).

⁶² Idem, *O retorno ao fundamento da metafísica*. Op. cit., p. 58.



“Homem vitruviano”, Leonardo da Vinci. Esse desenho de da Vinci expõe as proporções do corpo humano como uma analogia para as proporções do próprio universo. Desse modo, o desenho se tornou célebre por conceber, talvez pela primeira vez na história, o homem – ou ainda, o seu umbigo – como o centro do universo, lugar e hora da verdade. Portanto, o homem vitruviano pode ser visto como uma antecipação do sujeito cartesiano e da época moderna.

titui em uma analítica existencial. Por esse nexos fundamental entre a verdade do ser e a essência do homem, a questão do ser é existencial, e não judicativa. Muito antes de qualquer conceito ou juízo, o questionamento do ser proposto por Heidegger visa a promover uma transformação do homem, projeto que ele caracterizou como “retorno ao fundamento da metafísica”:

Se bem sucedido, talvez fosse possível ao pensamento retornar ao fundamento da metafísica, provocando uma mudança da essência do homem de cuja metamorfose poderia resultar uma mudança da metafísica.⁶³

Essa mudança consiste em o homem transformar a compreensão de seu próprio ser com a experiência da propriedade de sua essência como existência, ser-aí; deixando, assim, de se compreender como animal racional, o eu sujeito.

A fim de transformar a compreensão metafísica de homem e mundo, Heidegger recoloca a questão da verdade do ser em seu nexos com a essência do homem. Essa colocação consiste em desconstruir a compreensão tradicional da verdade, mostrando que a verdade como adequação correta do juízo à coisa é derivada de uma verdade mais original — o descobrimento (do grego *alétheia*, do alemão *Unverborgenheit*). Assim, ao buscar operar uma transformação da compreensão metafísica de homem, mundo, ser e verdade, Heidegger amplia e aprofunda o horizonte filosófico aberto pelo pensamento de Nietzsche:

O pensamento tentado em *Ser e Tempo* busca situar o pensamento num caminho em cuja marcha possa alcançar o interior da relação da verdade do ser com a essência do homem; está em marcha para abrir ao pensamento uma senda na qual medite o próprio ser em sua verdade.⁶⁴

⁶³ Idem, *Retorno ao fundamento da metafísica*, op. cit. p. 56.

⁶⁴ Idem, *Retorno ao fundamento da metafísica.*, op. cit. p. 58.

BIBLIOGRAFIA

FOGEL, Gilvan. *Da solidão perfeita — Escritos de filosofia*. Petrópolis, Vozes, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Lisboa, Edições 70, 1988.

_____. *A origem da obra de arte*. Lisboa, Edições 70, 1990.

_____. *Caminhos de floresta*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard-TEL, 1986.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo, Abril Cultural (col. *Os Pensadores*), 1979.

_____. *Ensaio e conferências*. Petrópolis, Vozes, 2002.

_____. *Essais et conférences*. Paris, Gallimard-TEL, 1986.

_____. *Heráclito*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1998.

_____. *Interprétation Phénoménologique de la 'Critique de La Raison Pure' de Kant*. Paris: Gallimard, 1982.

_____. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro e Editora Universidade de Brasília, 1978.

_____. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris, Gallimard-TEL, 1981.

_____. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Paris, Gallimard-NRF, 1989.

_____. *Questions I*. Paris, Gallimard-NRF, 1987.

_____. *Questions II*. Paris, Gallimard-NRF, 1987.

_____. *Questions III*. Paris, Gallimard-NRF, 1989.

_____. *Questions IV*. Paris, Gallimard-NRF, 1985.

_____. *Ser e Tempo* (parte I). Petrópolis, Vozes, 1988.

_____. *Ser e Tempo* (parte II). Petrópolis, Vozes, 1989.

_____. *Seinund Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1986.

_____. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

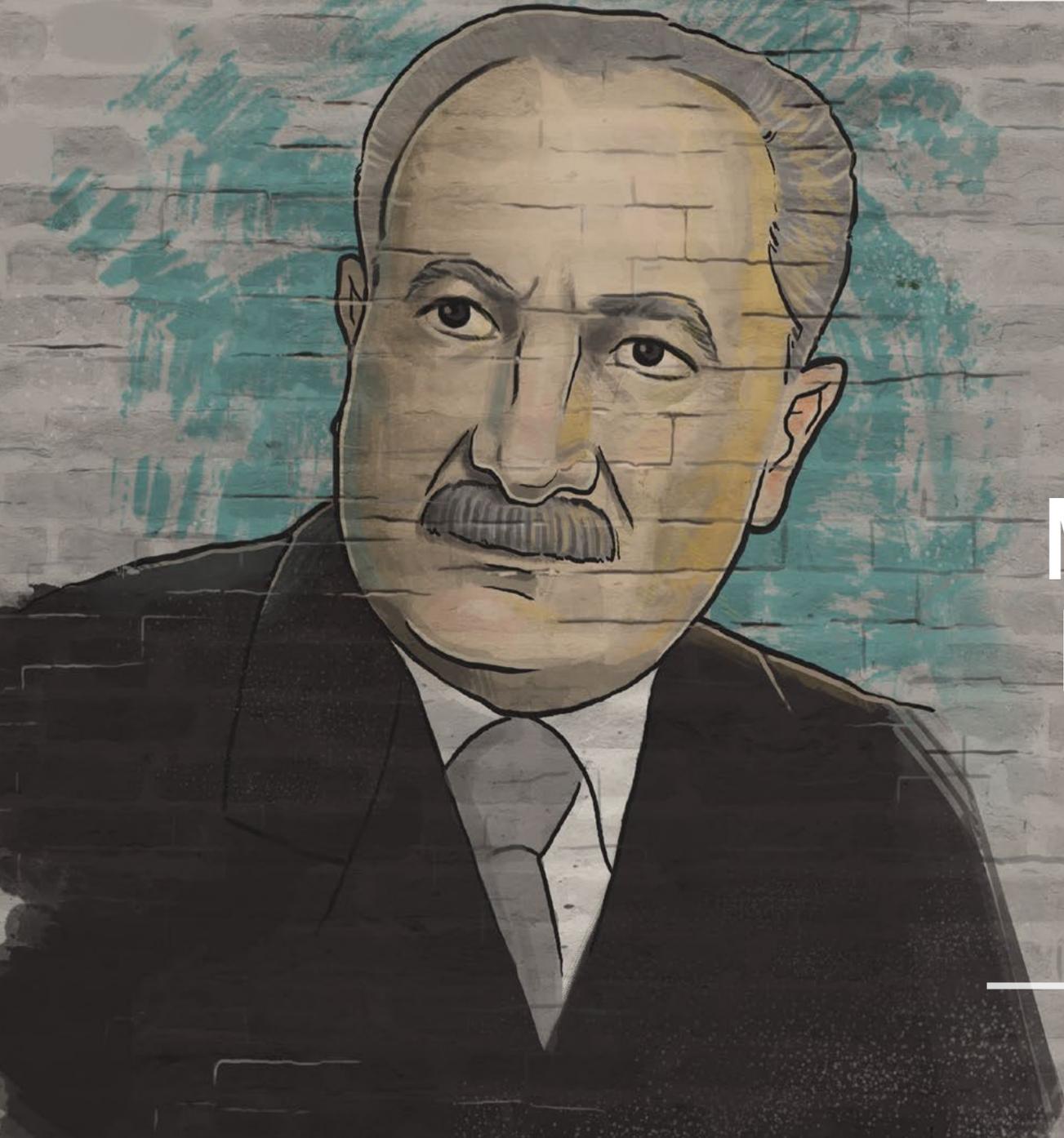
_____. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart, Neske, 1993.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar — Volume I*. Petrópolis, Vozes, 1977.

_____. *Aprendendo a pensar — Volume II*. Petrópolis, Vozes, 1992.

MÓDULO 5

**A SUPERACÃO
DA METAFÍSICA
NO PENSAMENTO
DE HEIDEGGER II**



CONTEÚDO

Este quinto módulo do curso propõe compreender como Heidegger pensa a transformação da verdade de *alétheia* (descobrimento) para *orthotes* (correção) em Platão, bem como a consequência dessa transformação na tradição filosófica, a fim de esclarecer tanto o modo como ele interpreta a constituição ontoteológica da metafísica, quanto a necessidade e a possibilidade de sua superação.

A CONSTITUIÇÃO ONTOTEOLÓGICA DA METAFÍSICA

Como designação do centro decisivo, do núcleo, de toda filosofia, a metafísica é para Heidegger a compreensão que, oriunda das doutrinas de Platão e Aristóteles, norteia e constitui todo pensamento ocidental. Como é dito logo na primeira alínea do primeiro parágrafo da introdução de *Ser e Tempo*, para Heidegger o que estes dois últimos pensadores gregos, num supremo esforço de pensamento, arrancaram dos fenômenos, “manteve-se, em muitas distorções e ‘recauchutagens’, até a *Lógica* de Hegel”, encontrando-se, há muito, trivializado⁶⁵. De Platão a Hegel, o assunto do pensamento é o mesmo, a saber, determinar o ser ontoteologicamente como ente, fundamento primeiro; de seu nascimento ao seu fim, a filosofia se constitui historicamente como a busca do fundamento, da determinação do “ente enquanto ente e em sua totalidade”, promovida pelo desejo de saber intrínseco ao homem.

Podemos encontrar esta decisão formulada e apresentada pelo próprio Aristóteles quando, por um lado, ao iniciar a sua *Metafísica* afirmando que “Todos os homens desejam (em grego: *orégontai*) por natureza saber”, indica que a essência do homem é desejar saber (fazer filosofia); e, por outro, ao afirmar que “O que outrora, também agora e para sempre (a filosofia) buscou e, por não encon-

⁶⁵ Cf. *Ser e Tempo* I, § 1, p. 27.



“Alegoria da filosofia”,
Cesare Ripa.

trar resposta, permanece questionado: o que é o ente?”⁶⁶, ele mostra como este desejo de saber, próprio do homem, se efetiva com a questão pelo que é o ente? (em grego: *tí tò ón*). Este questionamento que, por não se encontrar uma resposta, foi, é e será sempre questionado, passa doravante a ser chamado de filosofia. Assim, o que anteriormente para Heráclito consistia em um encontro, a harmonia da junção amorosa da concordância, uma homologação, torna-se posteriormente, desde Platão e Aristóteles, uma procura pelo que não se encontra: nasce a filosofia como o desejo de saber: “O *phileîn tò sophon*, o acordo com o *sophón*, a *harmonía*, torna-se assim uma órexis, um *aspirar pelo sophón*.”⁶⁷

De acordo com Heidegger, esta transformação corresponde a uma modificação do próprio assunto do pensamento pré-socrático, produzida pela doutrina platônica da verdade. A fim de salvaguardar a compreensão antiga da *alétheia* — “contra o ataque do entendimento sofístico que, além de ter para tudo uma explicação que todos podiam imediatamente compreender, era amplamente difundido no mercado.”⁶⁸ —, Platão acaba por prescrever uma forma de sabedoria que, caracterizada como a propriamente filosófica, e não sofística, pode ser aprendida e ensinada em uma formação (*paideia*). No an-

⁶⁶ Aristóteles, *Metafísica* Z, 1028 b 2. Podemos, neste mesmo sentido, indicar algumas passagens do *Fédon*, onde Platão afirma que a filosofia consiste em uma “caça ao ente” (66–c2 e 66–a2) ou em “desejar (*orégetai*) o ente.” (65–c7).

⁶⁷ **Qu'est-ce que la philosophie?** In: *Questions II*, p. 23.

⁶⁸ **Qu'est-ce que la philosophie?** In: *Questions II*, p. 22.

seio de elaborar uma possibilidade de ensino da verdade dos antigos sábios gregos, por mor de combater o entendimento persuasivo da retórica, Platão concebe uma doutrina que, buscando determinar o *que é*, substancializa o ser onto-teologicamente ao compreendê-lo como fundamento, como “essência”, dos entes que aparecem, da “aparência”⁶⁹. Para a interpretação de Heidegger, ao querer proteger a verdade do ser, Platão fez com que ela fosse efetivamente esquecida. Como modo de salvaguardar a própria verdade da *physis*, a sua identidade contra a alteridade do entendimento sofístico, impensadamente o pensamento platônico acaba distinguindo o ser (*ón*) do aparecer (*pháinestai*), a fim de indicar que a filosofia é um saber que busca compreender o que, ultrapassando tudo que aparece, tudo que por nascer e perecer não pode ser conhecido em sua identidade essencial, constitui o fundamento primeiro e original de todo aparecer, a sua verdade universal. A fim de compreender o fundamento essencial do que aparece, Sócrates formula a questão *o que é o ente?* (em grego: *tí tò ón*) que doravante, com Platão e Aristóteles, passa a ser a questão que caracteriza a investigação filosófica⁷⁰.

Uma tal procura que aspira pelo *sophón*, pelo *hèn pán-ta*, pelo ente no ser, transforma-se agora na seguinte

⁶⁹ “Apenas entre os sofistas e em Platão, a aparência se viu declarada simples aparência e assim rebaixada.” — *Introdução à metafísica*, cap. IV–2, p. 132. (Cf. nota 38 deste texto)

⁷⁰ “Desde Platão e Aristóteles, e não obstante todas as diferenças na forma de se colocar posteriormente a questão dos pensadores, a questão que orienta todos os pensadores apresenta-se numa mesma via, na qual ainda hoje nos encontramos. A questão: ‘o que é o ente?’ desdobra-se claramente na pergunta: o que é o ser dos entes?” — *A origem do pensamento ocidental*. In: *Heráclito*, p. 91.

questão: que é o ente enquanto ele é? Somente agora o pensamento torna-se ‘filosofia’. Heráclito e Parmênides ainda não eram ‘filósofos’. Por que não? Porque eram os maiores pensadores. ‘Majores’ não significa aqui a estimativa de um rendimento, mas indica uma outra dimensão do pensamento. Heráclito e Parmênides eram ‘majores’ no sentido de que estavam ainda no acordo com o *lógos*, quer dizer, do *Hèn Pánta*. O passo para a ‘filosofia’, preparado pela sofística, só foi realizado por Sócrates e Platão. Quase duzentos anos após Heráclito; Aristóteles caracterizou este passo com a seguinte afirmação: ‘Assim, isso em direção ao qual (a filosofia) está em marcha já desde há muito, agora e para sempre, e para o qual jamais encontrou acesso (e que é assim posto em questão): que é o ente? (*tí tò ón*)’.⁷¹

A filosofia nasce com a questão sobre o que é o ente. Para compreendermos o modo socrático-platônico-aristotélico desta questão, podemos distinguir duas possibilidades de sua formulação, conforme investigações completamente diferentes. Por um lado, esta questão pode ocorrer quando não compreendemos algo que aparece e perguntamos: o que é isto? Deste modo, buscamos um determinado ente que não foi compreendido, o que pode ser resolvido com uma simples afirmação: isto é, por exemplo, uma pedra. Outra, bem distinta, é a pergunta socrática que, para nos manter no exemplo dado, vai perguntar “o que é isto, a pedra?”, visando,

⁷¹ *Qu’est-ce que la philosophie?* In: *Questions II*, p. 22.



“A morte de Sócrates”, Jacques Louis David (goo.gl/iRzlyC).

deste modo, a investigar o que faz o ente ser o que ele é — em nosso exemplo, o que faz a pedra ser pedra.

Esta questão surge da necessidade socrática de, através da determinação do que faz o ente ser o que ele é, ensinar a verdadeira essência e, assim, confrontar o entendimento sofista. A partir da constatação de que não compreendemos o que chamamos de ente, Platão indica a necessidade de, antes de adotarmos cegamente um entendimento público qualquer, questionarmos *o que o ente é* — a sua filosofia se constitui como o exercício deste questionamento: “Reina no pensamento de Platão uma maneira fundamental de proceder. Tudo se reúne em torno da questão condutora: o que é o ente?”⁷²

⁷² Heidegger, *Nietzsche I*, p. 174.

Por sua vez, concordando com Platão, Heidegger também demonstra esta necessidade própria da filosofia, logo na abertura de *Ser e Tempo*, como sua “epígrafe”, ao citar a passagem do diálogo *Sofista*, onde Platão apresenta este problema: “... 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.”⁷³. Podemos supor que, de um modo análogo a Platão, o propósito de Heidegger em *Ser e Tempo* também é despertar uma compreensão para a necessidade desta questão. Todavia, para que esta suposição não seja equivocada, precisamos distinguir o que inicia do que busca superar a metafísica, discernindo que, enquanto em Platão este propósito se concretiza com a questão sobre o que é o ente, em Heidegger, através da compreensão da diferença ontológica, ele se efetua com a questão acerca do *sentido de ser*⁷⁴ — enquanto Platão está começando a construir o questionamento onto-teológico que constitui a filosofia como metafísica, a tarefa de Heidegger é, conforme indicada na introdução (§ 6) de *Ser e Tempo*, “uma destruição da história da ontologia”, através do recolocar a questão do “sentido de ser”⁷⁵ a partir da compreensão da diferença de ser e ente, da verdade

73 Platão, *O sofista*, 244^a, citado por Heidegger na abertura de *Ser e Tempo*. Devemos aqui observar que nesta passagem Platão se refere ao ‘ente’ — em grego: *ón* —, termo que foi, neste caso, traduzido por Heidegger para o alemão com a palavra *seiend*.

74 A respeito desta diferença, podemos ler o que Heidegger escreve em seu texto *O retorno ao fundamento da metafísica*: “Assim pode, oportunamente, tornar-se necessário novamente pensar o que diz propriamente a palavra *ón*, ‘ente’. A questão acerca do *ón* foi deste modo repetida pelo pensamento (cf. *S. u. Z.*, Introdução). Todavia, esta repetição não retoma simplesmente a questão platônico-aristotélica; ela foi repetida como questão acerca do que se oculta no *ón*.” — In: *Questions I*, p. 41.

75 “‘Sentido do ser’ e ‘verdade do ser’ dizem o mesmo.” *Le retour au fondement de la métaphysique*. in: *Questions I*, p. 39.

do ser como desencobrimento (na diferença da verdade ontoteológica das categorias fundamentais dos entes): “Porque a metafísica interroga o ente enquanto ente, ela se fixa no ente e não se volta para o ser enquanto ser”.⁷⁶

Heidegger assinala esta distinção quando indica que em Platão, assim como em Aristóteles, “deparamo-nos, com uma designação participial daquilo que constitui o tema dos pensadores: *tò ón* — ‘o ente’”⁷⁷. Como podemos conferir nas passagens acima citadas, tanto em Platão (*Sofista*, 244 a), como em Aristóteles (*Metafísica*, Z, 1028 b2) ao contrário do infinitivo *tò einai*, o ser, encontramos o particípio *tò ón*, o ente: “Não podemos negar que na apreensão da pergunta de todas as perguntas se usa o particípio. Aristóteles diz *tí tò ón* e não *tí tò einai*.”⁷⁸

Como todo particípio, também *tò ón* pode ser compreendido tanto nominalmente (sentido que Heidegger traduziu para o alemão com a palavra *Seiende*, ente), como verbalmente (o que foi por ele traduzido por *seiend*, sendo). Deste modo, ao usar o particípio e não o infinitivo do verbo ser (*eînai*), Platão e Aristóteles possibilitam a distinção entre o que é (o *ti estin*: a quiddidade), como o sentido nominal do *on*, e o fato de ser (o *hoti estin*), como o seu sentido verbal, origem da posterior separação entre *essentia* e *existentia*, normativa de todo

76 *Le retour au fondement de la métaphysique*. In: *Questions I*, p. 24. “Na interpretação corrente ‘questão do ser’ significa: investigar o ente como tal (metafísica). Enquanto pensada a partir de *Sein und Zeit*, a ‘questão do ser’ significa investigar o ser, como tal. (...) Pois a ‘questão do ser’, na acepção da questão metafísica sobre o ente, como tal, *não INVESTIGA* tematicamente o ser, mas deixa-o esquecido.” *Introdução à metafísica*, cap. I, p. 48.

77 *A origem do pensamento ocidental*, §3–3. In: *Heráclito*, p. 90.

78 *A origem do pensamento ocidental*, §3–3. In: *Heráclito*, p. 90.



Iconografia da Verdade, Cesare Ripa. É possível perceber os efeitos da doutrina platônica na concepção da alegoria de Ripa, na qual uma mulher nua sustenta o sol em sua mão direita; segura um livro aberto com sua mão esquerda; e tem sob um dos pés o globo terrestre. Note que a mulher olha fixamente para o sol. Fazendo uma breve análise da imagem, é possível dizer que há entre sol, olhar e palavra uma relação de reciprocidade. Sabemos que Platão concebe que o sol é o rei do mundo visível, assim como o Bem é o rei do domínio inteligível; de modo que olhar para o sol significa, desde essa perspectiva, ver a própria ideia, a verdade – suprema, fixa, incorruptível – e não apenas aparências. De aparências vive este mundo terreno, que a mulher tem sob os seus pés, mostrando, assim, o poder e a superioridade da verdade. Outro aspecto interessante é o livro que ela traz em sua outra mão, revelando aí uma espécie de acordo do conhecimento – a palavra escrita – com a própria verdade.

79 “Nota-se então que em Platão é necessário sempre compreender ‘o ente’ no sentido verbal: *das Seiend*, antes que no sentido nominal: *das Seiende*.” — *Séminaire du Thor* (1968). In: *Questions IV*, p. 267.

pensamento metafísico. Mesmo considerando que em Platão (e em Aristóteles), devemos sempre compreender o ón em seu sentido verbal⁷⁹, é inegável que o fato de eles usarem *tò ón*, o ente, e não *tò eînai*, o ser, é um indício de que já aí, de algum modo, começa-se a

deixar de pensar o ser enquanto ser, o *sentido de ser como descobrimento*, para compreendê-lo a partir e em função do que é o ente enquanto ente — o ón *hè* ón.

Heidegger quer mostrar que, ao querer conceber uma doutrina da verdade para, contra o relativismo do entendimento sofista, poder ensinar a antiga sabedoria dos fisiólogos, Platão acaba transformando a compreensão fisiológica da *alétheia*, como o acontecimento da unidade de *physis* e *lógos* no descobrimento, em propedêutica para correção do olhar, *ortótes*. Esta tese está apresentada em diversos escritos seus, sendo assunto

central do texto *A doutrina de Platão sobre a verdade* (1940), em que ele demonstra, a partir de uma interpretação do “mito da caverna” (*República*, VII, 514–a à 517–a), como a *alétheia*, ao ser associada à educação (*paideia*), acaba se subordinando à *idéa*, transformando-se em “correção do olhar” (em grego: *ortótes*). Todavia, para encaminhar-mos a demonstração desta transformação da *alétheia*, seguiremos uma outra indicação, aquela que Heidegger assinala em seu texto *Introdução à metafísica*, quando pergunta: “Como aparece a relação entre *lógos* e *physis* no fim da filosofia grega em Platão e Aristóteles?”⁸⁰

Afirmando que o pensamento de Platão e Aristóteles, apesar de propiciar a transformação e, assim, o posterior esquecimento da verdade como descobrimento, constitui a consumação do princípio do pensamento grego⁸¹, Heidegger compreende que, de algum modo, a interpretação do ser como *ideia* provém, como um desdobramento próprio e necessário, da compreensão de sua essencialização como *physis* — Platão e Aristóteles são a consumação do princípio, aqueles que plenificaram o antigo pensamento grego, levando-o ao sumo. O esquecimento da verdade não está, portanto, no fato de Platão, a partir de uma compreensão da *physis* como vigor emergente, interpretar o ser como *ideia*; esse esquecimento provém de posteriormente tomarem o que é um desdobramento como o

80 *Introdução à metafísica*, cap. IV–3, p. 200.

81 “A interpretação do ser como *idéa* por Platão significa tão pouco um afastamento e menos ainda uma decadência do princípio, que se deve até dizer que ela, ao fundamentá-lo na ‘teoria das ideias’, o apreende de um modo mais desenvolvido e preciso. Platão é a consumação do princípio. De fato não se poderá negar que a interpretação do ser como *idéa* resulte e provenha da experiência fundamental do ser como *physis*. Trata-se, como dissemos, de uma consequência necessária da essencialização do ser, como o *aparecer nascente*.” — *Introdução à metafísica*, cap. IV–3, p. 202.

fundamento original, como a própria essencialização, dissimulando e esquecendo o seu caráter derivado: “O decisivo não é ter sido caracterizada a *physis* como *idéa* mas a *idéa* se haver apresentado e imposto como a interpretação única e normativa do ser.”⁸²

Platão interpreta a origem fundamental da realidade, a *physis* (o ser), como *idéa*. Ideia é o aspecto (em alemão: *Aus-sehen*) que faz o aparecimento visível, mostrando o que se apresenta presente como tal — ela é a evidência em que algo aparece no que é e como é⁸³. Heidegger a caracteriza como a consistência do que surgiu e brotou a partir de si mesmo: a ideia “é a consistência da *physis*” — e isto de dois modos: de um lado como o “erigir-se” (em alemão: *sich-zum-Stand-bringen*), no sentido do “estar-fora-a-partir-do-desencobrimiento” (em alemão: *das Heraus-stehen-aus-der-Unverborgenheit*) — o seu sentido puramente verbal — e, de outro, como o que propriamente no aspecto efetivamente se evidencia e se apresenta à visão, a sua forma nominal: a ideia é a consistência da *physis* tanto no sentido do simples fato de ser — *o hoti estin* —, a presença de um presente, como também no sentido do *que é* que se apresenta — *o ti*

⁸² *Introdução à metafísica*, cap. IV-3, p. 202. “No fim (da filosofia grega) surge, como nome normativo e predominante do Ser, a palavra *idéa*, *eidos*, ‘ideia’. Desde então a interpretação do Ser, como ideia, domina o pensar ocidental, por através da história de suas transformações, até os dias de hoje. Nessa proveniência está também fundado o fato de que, na conclusão grandiosa e final da primeira etapa do pensamento ocidental — a saber no sistema de *Hegel* — a realidade do real, o ser em sentido absoluto, foi concebido como ‘Ideia’ e assim expressamente chamado.” — *Idem*, p. 200.

⁸³ “A *idéa* é o que tem o poder de brilhar. O ser da ideia consiste em poder brilhar, no poder ser visível. É esta luminosidade da ideia que realiza a presença, quer dizer que a cada vez torna presente o que um ente é.” — Heidegger. *La doctrine de Platon sur la vérité*. In: *Questions II*, p. 146.

estin — a quiddidade de seu aspecto: “É aqui que se oculta e esconde a origem da distinção subsequente de *essentia* e *existentia*”.⁸⁴

Na leitura de Heidegger, ao pensar a *physis* como *idéa*, Platão instaura uma interpretação ambivalente do princípio da realidade, o vigor imperante do aparecer, possibilitando uma ambiguidade na compreensão originária do pensamento antigo: a *physis*, compreendida como *idéa*, pode doravante ser interpretada ou como o erigir-se na unidade e reunião conjuntural do que aparece, ou como o “frontispício”, o “proscênio”, do que se apresenta, o seu aspecto determinante ou quiddidade — abre-se assim uma ruptura entre o aparecer (a realidade) e o que aparece (a quiddidade), que, de acordo com Heidegger, vai proporcionar a posterior distinção entre existência e essência. Esta distinção é consequência daquela ruptura porque, ao separar o aparecer do que aparece, a realidade, a existência do que efetivamente se realiza, passa a ser considerada um exemplo, uma cópia aparente, da quiddidade essencial e paradigmática da ideia.

Tão logo, porém, a Essencialização do Ser se acha na quiddidade (ideia), essa, como o ser do ente, se torna também o que há de mais ente no ente. É, assim, o ente propriamente dito, *ontos on*. O Ser, como ideia, se converte então no ente propriamente, e o ente mesmo, o

⁸⁴ Cf. *Introdução à metafísica*, cap. IV-3, p. 201; neste mesmo texto, um pouco mais à frente, na p. 203, Heidegger confirma esta tese dizendo: “Como na transformação da *physis* na ideia, o *ti estin* (a quiddidade) surge e como dele se distingue o *hoti estin* (o fato de ser) i.é a proveniência essencial da distinção de *essentia* e *existentia*.” — E em *Sobre o humanismo*, p. 48, ele constata que: “A distinção — escondida quanto a proveniência de sua essência — de *essentia* (quiddidade) e *existentia* (realidade) domina o destino da história ocidental.”

que antes imperava no vigor, degrada-se no que Platão chama *me on*, no que propriamente não devia ser e também propriamente não é. Pois ele desfigura sempre a ideia, o puro aspecto, ao realizá-la, configurando-a na matéria. Por seu turno, a *idéa* se torna o *paradeigma*, o paradigma, a figura exemplar. Assim a ideia se converte necessariamente em ideal. O exemplo, que se configura segundo a figura exemplar, não 'é', em sentido próprio, mas tem apenas parte no ser, *methexis*. Rasga-se e se estabelece o *chorismos*, o abismo entre ideia, como o ente propriamente, a figura exemplar e originária, e o não-ente propriamente, o exemplo configurado e imitado.⁸⁵

Com este abismo entre a ideia e o seu exemplo, a unidade de ser e pensar, como unidade de *lógos* e *physis*, é cindida; pois ao se separar a ideia do aparecer, como sendo o seu paradigma originário e essencial, ela passa a anteceder o aparecimento, torna-se a sua causa, convertendo-se necessariamente em ideal — como contrapartida também necessária, o que aparece não é mais compreendido como *physis*, o vigor do que surge de si mesmo, mas como uma cópia deficiente da ideia, a sua mera aparência sensível: “É agora que se separam *on* e *phainomenon*” — pois o ser (que se torna a ideia como fundamento essencial, a causa do que aparece) não se dá mais no aparecer (que se torna a aparência como um efeito defeituoso da ideia).

⁸⁵ *Introdução à metafísica*, cap. IV-3, p. 204.

Com a *physis* sendo compreendida como *idéa*, o *lógos* deixa de ser o estender que recolhe e reúne o aparecer, um acontecimento de descobrimento da *physis*, tornando-se um juízo correto, adequado ao paradigma da ideia: a *categoria*. Como categoria, o *lógos* passa a ser o juízo que, correspondente à ideia, corrige o equívoco da aparência, sendo deslocado assim o lugar da verdade — compreendida por sua vez não mais como descobrimento (*alétheia*), mas como a correção (*ortótes*), a adequação (*homoiosis*), da cópia ao modelo da ideia: “A verdade da *physis*, a *alétheia*, entendida como revelação vigente no vigor imperante do que brota, torna-se *homoiosis* e *mimesis*, conveniência, adequação, um regular-se com, converte-se em correção (*Richtigkeit*) da visão, da percepção, como representação.”⁸⁶

Como representação correta, a verdade abandona a sua vigência originária de descobrimento para doravante se tornar a adequação de um enunciado ao modelo da coisa, ao aspecto paradigmático de sua ideia: a verdade passa a ser uma categoria do entendimento, um juízo da coisa adequado ao intelecto. Como categoria correta do entendimento, o lugar da verdade se desloca do aparecimento da *physis* para o entendimento humano da *idéa*. Deste modo, Heidegger indica que, com a transformação da essencialização da verdade, modifica-se também o lugar de seu acontecimento: ela se desloca do aparecer da *physis*, do descobrimento do que os entes são, para, como determinação do conceito correto, tornar-se um entendimento do homem. Este deslocamento do lugar da verdade — que já encontra-

⁸⁶ *Introdução à metafísica*, cap. IV-3, p. 204. — O que, mais à frente na p. 209, Heidegger conclui que: “Assim a transformação de *physis* e *lógos* em ideia e enunciado tem seu fundamento interno numa mudança de essencialização da verdade, como revelação, para a verdade como correção.”

propalado por meio de discussões e dialéticas didáticas. Nasce a filosofia como ciência do *lógos* — ou *lógica*⁹².

Referindo-se à informação de Sexto Empírico⁹³, Heidegger constata que tanto a “lógica” quanto a “física” e a “ética” apareceram pela primeira vez na Escola de Platão — “Surgiram no tempo em que o pensamento se tornou ‘filosofia’, a filosofia se fez *episteme* (ciência) e a própria ciência se transformou numa tarefa de Escolas e atividades ‘escolásticas’. Através da filosofia, assim entendida, nasceu a ciência e pereceu o pensamento. Antes desse tempo, os pensadores não conheciam nem ‘lógica’, nem ‘ética’ e nem ‘física’”⁹⁴. Deste modo, Heidegger compreende que a filosofia, que nasce estruturada nessa forma tríade a partir do pensamento de Platão, corresponde a um

⁹² Cf. *Introdução à metafísica*, cap. IV–3, p. 207: “Na forma de enunciado, o *lógos* tornou-se em si mesmo algo objetivamente dado. Esse dado é algo manuseável, que se pode manejar, para obter e assegurar a verdade, entendida como correção. Daí se considerar tal manejo na conquista da verdade como um instrumento, *organon*, e se procurar torná-lo manejável de maneira correta e justa. O que se faz tanto mais premente e urgente quanto mais decididamente a transformação da *physis* em *eidos* e do *lógos* em *categoria* vai excluindo a abertura e manifestação originárias do ser do ente. O verdadeiro, concebido como o correto, se vai difundindo e alargando por meio das discussões, do ensino e das prescrições. Disso o *lógos* deveria ser o instrumento e já estar pronto à mão. Soa a hora do nascimento da lógica.”

⁹³ Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, livro 7, §6: “De forma mais completa (plena), porém, (designam as partes da filosofia) aqueles que dizem que, quanto à filosofia, um elemento (constitutivo) é o que pertence à *physis*, outro, o que diz respeito ao *etós*, e por fim um outro, que trata do *lógos*. Dentre os que assim se expressam, Platão é o que propriamente parte da possibilidade (de olhar de modo consistente essas três perspectivas) à medida que erigiu um diálogo sobre o muito que diz respeito à *physis*, o muito que diz respeito ao *etós* e não menos ao *logos*. Mais explicitamente, porém, (ou seja, que designaram, constataram e sustentaram propriamente em títulos) assumiram essa divisão Xenócrates, os que sucederam o Perípatos e os que seguiram os estoicos.” — Citado em: *Lógica. A doutrina heraclítica do lógos*. In: Heráclito, p. 238.

⁹⁴ *Sobre o humanismo*, p. 84.

desvio e abandono do desencobrimento, da *alétheia* como o elemento originário da unidade de ser e pensar — desvirtuamento que caracteriza a filosofia como metafísica e conduz a história do Ocidente ao destino do esquecimento do ser.

Como indicamos no início desta exposição (parte I), o termo *metafísica* foi cunhado neste contexto acadêmico: ele provém da organização bibliográfica dos textos de Aristóteles, feita por Andrônico de Rodes, no primeiro século a.C. De acordo com a estrutura tripartida da *episteme* filosófica vigente na época, os escritos que Aristóteles havia caracterizado como *filosofia primeira* foram classificados com o nome *metafísica*, pelo fato de terem sido catalogados, na sequência dos textos aristotélicos, após aos da *física* — “Isso ocorre porque as classificações posteriores das escolas de filosofia (lógica, física, ética) não conheciam nenhuma disciplina nas quais pudessem dispor o que Aristóteles visa aqui como a *proté philosophía*, a filosofia propriamente dita, isso que é, em primeiro lugar, filosofia; *metá tà physiká* constitui o título de uma dificuldade filosófica fundamental.”⁹⁵

Heidegger compreende que esta dificuldade concerne ao próprio conteúdo dos escritos que Aristóteles chama de “filosofia primeira” (a *proté philosophía*), composto pelo estudo que busca “tanto o ‘conhecimento do ente enquanto ente’, como o conhecimento da região a mais eminente do ente, a partir da qual se determina o ente na totalidade”⁹⁶; esta composição do conhecimento “mais geral” — do que faz todos os entes serem ente — e “supremo” — de sua causa primeira — caracteriza a filosofia propriamente dita como

⁹⁵ Kant et le problème de la métaphysique, p. 67.

⁹⁶ Kant et le problème de la métaphysique, p. 67.

uma investigação do ente como tal e em totalidade. Com esta investigação filosófica, Aristóteles propõe conhecer o ente, tanto na unidade de sua universalidade, i.é, o igualmente válido em geral — uma onto-logia —, como também na unidade de uma totalidade, i. é, o supremo acima de tudo — uma teo-logia: a metafísica se constitui, já em seu nascimento, de modo onto-teológico: “Ela é, de acordo com a sua própria essência, simultaneamente ontologia e teologia”⁹⁷ — “Desde seu princípio com os gregos e antes de estar ligada a estes nomes, a metafísica ocidental sempre foi simultaneamente uma ontologia e uma teologia.”⁹⁸

A partir da constatação deste seu caráter onto-teológico — de ser o conhecimento do ente como tal (ontologia) e em totalidade (teologia) —, a fim de regressar ao fundamento da metafísica, Heidegger coloca a questão “Como Deus entra na filosofia?” para, através dela, compreender “De onde tem origem a constituição onto-teológica da própria essência da metafísica?”⁹⁹

Conforme encaminhamento dado, podemos indicar que Deus entrou na filosofia através da separação entre ser e pensar, proporcionada pela mudança da essencialização da verdade; pois desde então o que era compreendido por Heráclito como o acontecimento de descobrimento do que aparece, a unidade originária de *physis* e *lógos* daquele que, sem falar e agir dormindo, vive em um mundo único que é comum, passa a ser interpretado como fundamento primeiro (*próte arché*), a causa do aparecer — a constituição onto-teológica da

97 *Le retour au fondement de la métaphysique*. In: *Questions I*, p. 40.

98 *La constitution onto-théo-logique de la métaphysique*. In: *Questions I*, p. 289.

99 Cf. *La constitution onto-théo-logique de la métaphysique*. In: *Questions I*, p. 290.

filosofia surge quando o assunto do pensamento, desviando-se de seu elemento, torna-se o ente enquanto tal em sua totalidade — “O que é o ente enquanto tal em sua totalidade? Uma tal interrogação pensa o problema essencialmente desconcertante, por isso ainda sem resposta: a questão do *ser* do ente. O pensamento do *ser*, do qual deriva originariamente esta interrogação, foi desde Platão concebido como ‘filosofia’, recebendo mais tarde o nome de ‘metafísica’.”¹⁰⁰



“A criação do homem”, detalhe da Capela Sistina, Michelangelo. Dentro do contexto de nosso estudo, podemos ver essa obra como uma imagem do caráter ontoteológico da filosofia, que precisa buscar em deus o fundamento da verdade e do próprio homem.

100 *De l'essence de la vérité*, § 7. In: *Questions I*, p. 189.

ANEXO 5.1

ORTÓTES

Sobre essa *correção do olhar* – *ortótes* – concebida e promovida pela doutrina platônica, Heidegger escreve:

Quando, em cada uma de nossas relações com as coisas que são, não há nada mais importante do que o *ideín* da *idéa* a compreensão da ‘e-vidência’ pelo olhar, todo nosso esforço deve se concentrar de início sobre um único ponto: tornar possível uma tal visão. O que exige que nós saibamos olhar como é necessário. Quando, na caverna, o homem liberto se desvia das sombras para considerar as coisas, ele dirige o seu olhar para o que ‘tem mais ser’ do que simples sombras: ‘assim voltado para o que tem mais ser, ele sem dúvida vê de modo mais correto’ (515 d, 3-4). Passar de um estado ao outro, é olhar de um modo mais correto. Tudo está subordinado ao *ortótes* à correção do olhar. Por essa correção, a visão e o conhecimento tornam-se corretos, de modo que finalmente eles visem diretamente a Ideia suprema e se fixem nesta ‘visão’. Assim



Iconografia da Ideia, Cesare Ripa.

orientada, a percepção se conforma ao que deve ser visto. Esta é a 'e-vidência' disso que é. Esta adaptação da percepção, do *ideí na idéa*, ocasiona uma *homoíosis*, um acordo do conhecimento com a própria coisa. Desta preeminência conferida à *idéa* e ao *ideín* sobre a *alétheia* resulta numa transformação na essência da verdade. A verdade torna-se *ortótes*, a correção da percepção e da linguagem." - *La doctrine de Platon sur la vérité*. In: *Questions II*, p. 153.

BIBLIOGRAFIA

FOGEL, Gilvan. *Da solidão perfeita — Escritos de filosofia*. Petrópolis, Vozes, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Lisboa, Edições 70, 1988.

_____. *A origem da obra de arte*. Lisboa, Edições 70, 1990.

_____. *Caminhos de floresta*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard-TEL, 1986.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo, Abril Cultural (col. *Os Pensadores*), 1979.

_____. *Ensaio e conferências*. Petrópolis, Vozes, 2002.

_____. *Essais et conférences*. Paris, Gallimard-TEL, 1986.

_____. *Heráclito*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1998.

_____. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro e Editora Universidade de Brasília, 1978.

_____. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris, Gallimard-TEL, 1981.

_____. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Paris, Gallimard-NRF, 1989.

_____. *Questions I*. Paris, Gallimard-NRF, 1987.

_____. *Questions II*. Paris, Gallimard-NRF, 1987.

_____. *Questions III*. Paris, Gallimard-NRF, 1989.

_____. *Questions IV*. Paris, Gallimard-NRF, 1985.

_____. *Ser e Tempo* (parte I). Petrópolis, Vozes, 1988.

_____. *Ser e Tempo* (parte II). Petrópolis, Vozes, 1989.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1986.

_____. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

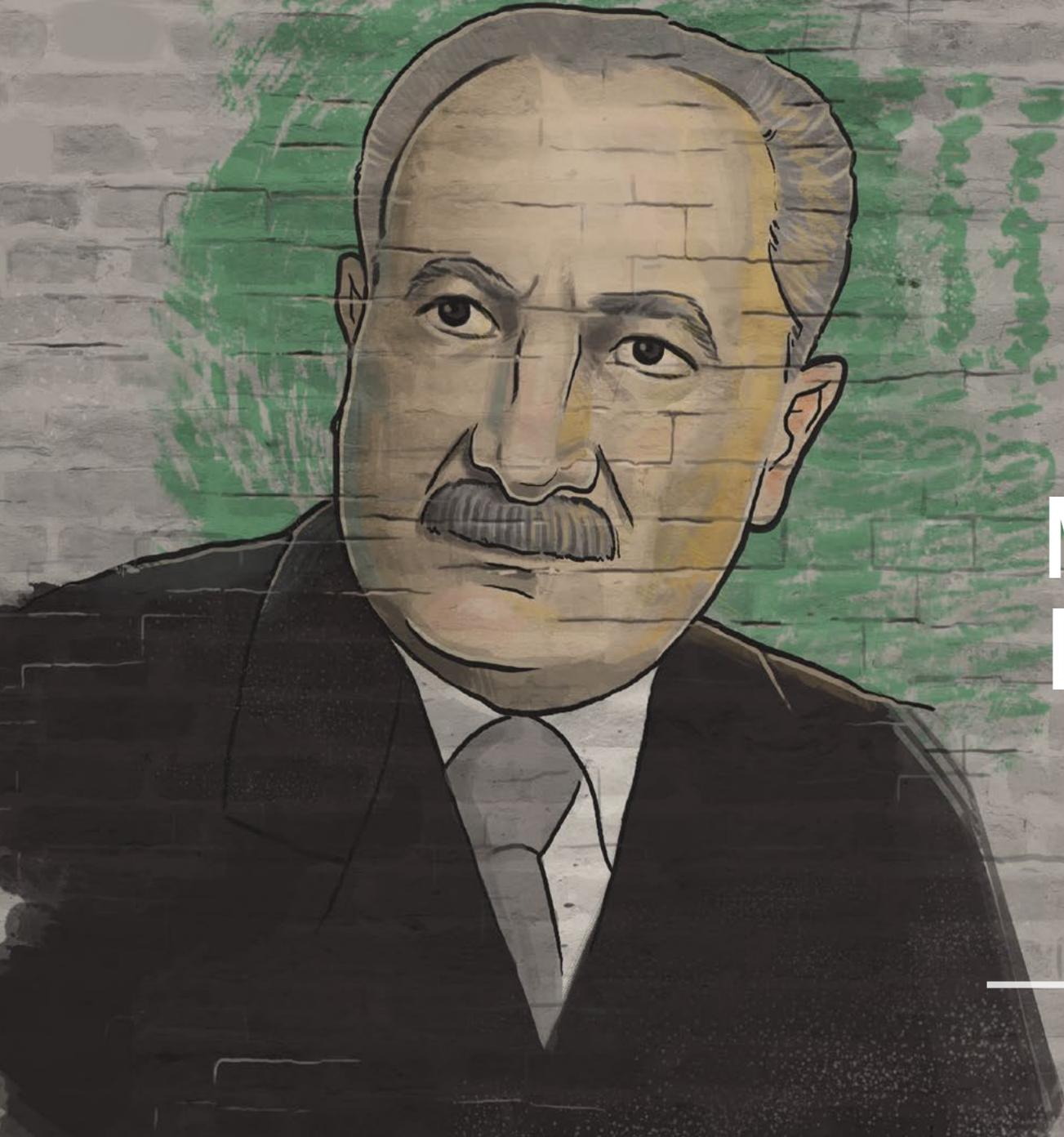
_____. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart, Neske, 1993.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar — Volume I*. Petrópolis, Vozes, 1977.

_____. *Aprendendo a pensar — Volume II*. Petrópolis, Vozes, 1992.

MÓDULO 6

**A SUPERACÃO
DA METAFÍSICA
NO PENSAMENTO
DE HEIDEGGER III**



CONTEÚDO

Este sexto e último módulo do curso propõe refletir o projeto de superação da metafísica no pensamento de Heidegger, a partir da compreensão do nexó fundamental entre a verdade do ser e a essência do homem, a fim de mostrar o novo horizonte da filosofia inaugurado por Heidegger.

O PENSAMENTO DE HEIDEGGER COMO SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA

“A SUBSTÂNCIA DO HOMEM É A EXISTÊNCIA.”

Martin Heidegger

Podemos afirmar, de modo bastante lacônico, que o propósito de todo o pensamento de Heidegger é superar a metafísica. Como explícito na abertura de *Ser e Tempo*, Heidegger propõe recolocar a questão do sentido do ser. Este propósito se constitui como o assunto de seu pensamento por um motivo semelhante ao constatado por Platão, na citação do diálogo *Sofista* que abre *Ser e Tempo*: o fato de não sabermos o que queremos dizer com a palavra “ente”. Todavia, ao contrário de Platão que, ao constatar essa aporia, deduz haver uma descompreensão do ser e, assim, a necessidade de um questionamento ontológico, Heidegger afirma que hoje não sabemos o que dizemos quando falamos a palavra “ente”, não por descompreendermos a expressão “ser”, mas porque “No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta”: o ser se tornou o conceito mais universal, indefinível e evidente por si mesmo. Por isso não somente nos falta resposta à questão do ser (como também faltava a Platão), mas a própria questão é obscura e sem direção:



“Academia de Platão”, mosaico encontrado na Casa de T. Siminius Stephanus, Pompeia, que hoje se encontra no Museu Nacional de Arqueologia de Nápoles.

Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico.¹⁰¹

¹⁰¹ Cf. *Ser e Tempo* I, §1.

Ser e Tempo inicia indicando esta “Necessidade de uma repetição explícita da questão do ser” — ela se funda nos dogmas e preconceitos que, ao longo da tradição metafísica de nosso pensamento ocidental, encobriram e dissimularam essa questão. Exatamente por ter se tornado o conceito mais universal, indefinível e evidente por si mesmo, é necessário repetir a questão do ser — pois o fato de ser o conceito mais universal não significa que há uma clareza de sua compreensão, “Ao contrário, o conceito de ‘ser’ é o mais obscuro”; por ser indefinível, conclusão tirada de sua máxima universalidade, também não nos dispensa de seu questionamento, mas indica apenas que o ser não se determina tal como os entes e que, por isso, não podemos querer compreendê-lo tal como estes; e, por fim, o fato de sempre compreendermos a palavra ser quando afirmamos “o céu é azul”, “eu sou feliz”, etc., de ele ser um conceito evidente por si mesmo, não significa que sabemos determiná-lo, definir o que é o ser, pelo contrário só demonstra o seu caráter paradoxal de, por ser o que nos é mais próximo e, todavia, o que há de mais distante para o homem, ser “inteiramente indeterminado, totalmente determinado”¹⁰².

Ao se tornar o conceito mais universal, indefinível e evidente, ao contrário de estar respondida, a questão do ser caiu no esquecimento. Este esquecimento é o próprio desígnio da constituição onto-teológica que destinou a tradição de nosso pensamento. Através dos dogmas e preconceitos que privaram e dissimularam a compreensão do ser, o pensamento que destinou a história do Ocidente, por se orientar pelo questionamento do ente enquanto

¹⁰² *Introdução à metafísica*, cap. III, p. 106. “O ser, portanto, pode não ser concebido, mas jamais é inteiramente incompreendido.” *Ser e Tempo* I, §39, p. 246.

ente em sua totalidade, acabou esquecendo o ser; o sentido de ser como desencobrimento foi encoberto pela adequação do juízo à coisa. Porque o ser, confundido com o ente, foi esquecido pela constituição onto-teológica da metafísica, Heidegger constata haver uma necessidade de repetir a questão do ser, a partir de sua diferença com o ente. Esta necessidade ocorre na medida em que o ser sempre foi compreendido como um ente e, por isso, nunca interpretado propriamente como ser.

Podemos mesmo afirmar que o propósito de todo o caminho do pensamento de Heidegger, desde *Ser e Tempo* até o fim de seu percurso, é despertar o homem desse esquecimento, promovendo uma compreensão para o sentido da questão mais eminente, aquela que o assunta a pensar originariamente: a verdade do ser como desencobrimento — ou, o sentido do ser. Ao contrário de defender qualquer tipo de tendência ou ideologia política, como tem sido acusado por aqueles que não compreendem o assunto de seu pensamento, o que Heidegger propõe é uma “superação da metafísica”, que consiste em despertar o homem para a sua relação originária e essencial com a verdade; longe de toda e qualquer defesa de interesses circunstanciais de alguma determinada facção político-partidária, o pensamento de Heidegger busca devolver ao homem a sua proximidade com o ser, restituindo-lhe o que lhe é mais próprio e essencial, pois “Para onde se dirige a ‘cura’ (*Sorge*) senão no sentido de reconduzir o homem de volta à sua essência?”¹⁰³

103 *Sobre o humanismo*, p. 34. Como exemplo, ou demonstração, deste propósito “político-ontológico” de Heidegger, podemos indicar as últimas palavras de seu curso sobre Heráclito, semestre de verão de 1943, *A origem do pensamento ocidental*: “O perigo em que se encontra o ‘coração sagrado dos povos’ do Ocidente não é aquele

A fim de reconduzir o homem à sua essência, Heidegger propõe recolocar a questão do ser, a partir do regresso do pensamento que, ao contrário de insistir no destino do esquecimento metafísico, de declarar que esta é uma questão supérflua sancionando a sua falta, retorna ao fundamento impensado da própria metafísica para mostrar como a questão do ser é o assunto mais digno de ser pensado pelo homem — na medida em que ele é o ente que, por ter uma auto-compreensão circunstancial, se constitui essencialmente numa relação com o ser —, como a verdade, o desencobrimento, que perfaz a unidade de ser e pensar, constitui o fundamento impensado da metafísica.

Para Heidegger, distinto de todos os outros entes, “Somente o homem existe”. Isto não significa que apenas o homem é real, sendo todos os outros entes “inexistentes”, i.é, irreais. Como já indicamos, ao contrário da oposição metafísica entre a essência, compreendida como pura possibilidade (forma) de ser, e a existência, como o que efetivamente aparece (conteúdo), Heidegger chama de existência o modo de ser na compreensão de ser, que constitui a essência do *Dasein*: *A “essência” do Dasein está em sua existência* — o que indica que a existência é a instância (*Da*) de acontecimento do ser (*sein*), pois antes de haver uma essência já determinada, de ser um “ente simplesmente dado”, fundamentalmente o homem se essencializa na compreensão de seu próprio ser, sendo o que ele é na instância existencial de seu aparecimen-

de um declínio. O perigo é de, na nossa própria desorientação, aceitarmos e cumprirmos a vontade da modernidade. Para que essa desgraça não aconteça, é preciso que nas próximas décadas os que têm trinta e quarenta anos aprendam a pensar essencialmente.” In: Heráclito, p. 191.

to. O nosso ser está no que, sempre e a cada vez, somos — e sempre somos o que estamos, a cada vez, sendo:

A fim de alcançarmos a dimensão da verdade do ser, para podermos pensá-la, temos primeiro que esclarecer como o ser atinge o homem e o requisita. Essa experiência essencial, nós a fazemos quando nos ocorre que o homem é, enquanto *ec-siste*. Dito inicialmente na linguagem da tradição, isso se exprime nas palavras: a *ec-sistência* do homem é a sua substância.¹⁰⁴

Tendo como sub-stância a *ec-sistência*, o homem não possui uma essência determinada, pronta e acabada, que pode então ser definida categoricamente em um juízo; por ser na compreensão de ser, ele permanece sempre na ultrapassagem do que já foi, podendo (tendo que) sempre e a cada vez vir a ser o que está sendo. Como existência, a cura constitui a essência do *Dasein*, ela é o modo como o ser atinge o homem e o requisita em sua verdade.

Ao contrário de adotar a definição metafísica do que seja o homem e, a partir deste preconceito, edificar uma teoria do conhecimento que, para justificar esta definição, comprova que o ser é o conceito mais universal, indefinível e evidente, e, por isso, não só declara ser esta uma questão supérflua como sanciona a sua falta,

104 *Sobre o humanismo*, p. 49. Heidegger, em *Ser e Tempo*, insiste nesta afirmação, repetindo a frase *Die Substanz des Menschen ist die Existenz* (A substância do homem é a existência) três vezes, pp. 117, 212 e 314 (ed. brasileira: vol. I, pp. 168 e 280; vol. II, p. 107), a fim de indicar a necessidade de compreender como a essência (a substância) do homem se constitui no próprio aparecer (existência), como ela é esse aparecer.

opondo-se a essa cega adoção, Heidegger propõe recolocar a questão do sentido do ser, em sua articulação fundamental com o problema da essência do homem, demonstrando como, por tanto o ser como o pensar serem compostos na unidade do desencobrimento do que aparece existencialmente, o ser é o assunto mais digno do pensamento, constituindo a sua própria origem:

Nessas interrogações damos o passo decisivo, que nos faz passar de um fato indiferente e do pretense vazio de significação da palavra ‘ser’ para o acontecimento mais digno de ser posto em questão (*das fragwürdigste Geschehnis*), qual seja de o ser se abrir e manifestar necessariamente em nossa compreensão.¹⁰⁵

Distinto de como os entes aparecem, o ser se abre e se manifesta de modo inaparente em todas as nossas compreensões; só podemos ver, ouvir, falar, sentir, entender, ..., porque somos: esse é o nosso fundamento mais essencial: existir, ser. Sempre compreendemos o sentido do que dizemos quando falamos, por ex., “o céu é azul”, “eu sou feliz”; mesmo quando o verbo ser não está explícito, sempre compreendemos o sentido do que é dito — ex.: ao ouvirmos o grito “socorro”, imediatamente compreendemos que alguém está em apuros; mesmo quando nada dizemos nem ouvimos, em tudo que fazemos ou deixamos de fazer, sempre compreendemos tanto o que somos como o que não somos — nós, os outros e as coisas que nos cercam — pois, nas circunstâncias de nossa existência, sempre te-

105 *Introdução à metafísica*, cap. III, p. 113.

mos alguma compreensão do que nos circunda, da conjuntura em que existimos, que orienta o nosso comportamento com as coisas e com os outros — sem esta compreensão nada seria, ou melhor, nem seria nem não seria, não haveria existência.

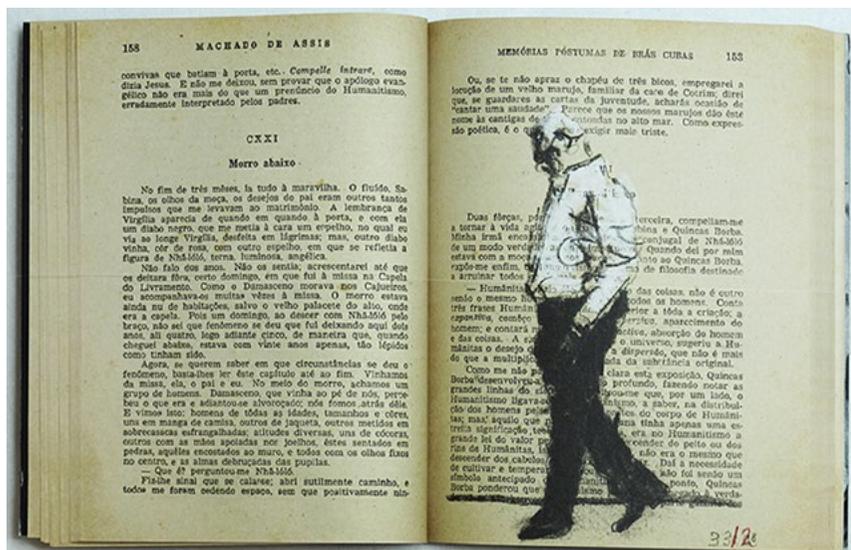
Visando um maior esclarecimento de como nos é fundamental esta nossa compreensão existencial do ser, podemos também identificar a diferença que há entre este verbo e todos os outros de nossa linguagem, pois, se a cada verbo corresponde uma ação (p. ex.: ouvir, falar, correr...), qual é ação correspondente ao verbo ser? — Resposta: a ação de todos os outros verbos: o ser é o verbo dos verbos, sua ação é o pressuposto de todas as outras ações, de todos os outros verbos, pois só podemos ouvir, falar, correr... porque compreendemos as possibilidades, o sentido, de ser-ouvir, de ser-falar, de ser-correr... — de ser. A fim de demonstrar a eminência deste verbo frente aos demais, Heidegger aventa a suposição de não termos nenhuma compreensão do ser:

O que ocorreria neste caso? Apenas um nome e um verbo de menos em nossa linguagem? De forma alguma. Já não haveria simplesmente linguagem alguma. O ente já não se nos manifestaria, *como tal*, em palavras. Já não haveria nem quem nem o que se pudesse falar e dizer. Pois dizer e evocar o ente, como tal, inclui em si compreender de antemão o ente, como ente, i.é o seu ser. Suposto que simplesmente não compreendêssemos o ser, suposto que a palavra ‘ser’ não tivesse nem mesmo aquela significação flutuante, então já não haveria nenhuma palavra. Nós mes-

mos nunca poderíamos ser *aqueles que falam*. Já não poderíamos ser aquilo que somos. Pois ser homem significa ser um ente que fala. O homem só pode ser aquele que fala, por ser, no fundo de sua essencialização, um falante, o falante. É essa a sua grandeza e, ao mesmo tempo, a sua miséria. É o que o distingue da pedra, do vegetal, do animal, mas também dos deuses. Ainda que tivéssemos mil olhos e mil ouvidos, mil mãos e mil outros sentidos e órgãos, se, porém, a nossa essencialização não consistisse no poder da linguagem, permanecer-nos-ia fechado e vendado todo ente: o ente que nós mesmos somos, não menos do que o ente que nós mesmos não somos.¹⁰⁶

Só o homem existe porque somente ele, compreendendo o ser, pode mostrar o que os entes são. Heidegger pensa a linguagem como o que compõe a conexão essencial do ser com o homem — “A linguagem é a casa do ser. Em sua habitação mora o homem” —, ela é o que reúne e abriga (*lógos*) esse nexos que constitui a existência. Cabe lembrar que, para compreendermos esta junção fundamental da existência é necessário abandonarmos o conhecimento compartimental, que só entende a unidade como soma, ou síntese, das partes, e pensarmos o fenômeno simples e originário do que aparece desde si mesmo, na medida em que todo aparecer é uma concretização deste nexos existencial entre ser, homem e linguagem.

106 *Introdução à metafísica*, cap. III, p. 109.



“Como não fui ministro d’Estado”, William Kentridge. No contexto de nosso estudo, podemos compreender essa imagem como uma ilustração do nexos existencial entre ser, homem e linguagem – apesar de Heidegger não limitar sua concepção de linguagem à palavra escrita, ampliando-a a todos os modos possíveis de compreensão de ser.

Distinto do pressuposto metafísico que, por separar o ser do fenômeno, compreende todo aparecer estruturado dicotomicamente na contraposição do homem, como sujeito — a *res cogitans* —, ao mundo, como objeto extenso, Heidegger pensa o homem essencialmente como *Dasein*, e esse como “*ser-no-mundo*” (em alemão: *In der Welt-sein*). A expressão composta “*ser-no-mundo*” indica o fenômeno da unidade essencial de homem e mundo que estrutura o aparecimento existencial. O modo como somos no mundo não se compõe em uma justaposição de dois entes prontos e já determinados em si, o sujeito e o objeto, mas se constitui na unidade de homem e mundo do acontecimento existencial da compreensão do sentido de ser.



“Isso não é um cachimbo”, René Magritte. Justamente porque nossa compreensão sempre já se dá assim de forma imediata, Magritte faz uma provocação com sua obra ao escrever junto a uma imagem de um cachimbo a frase “isso não é um cachimbo”, nos retirando assim de nosso lugar comum, a fim de nos fazer pensar um pouco mais sobre o que é uma coisa.

De um modo ou de outro, a realidade sempre se abre a nós, se mostra, como isto ou aquilo. Papel, lápis, palavras, mesa, quarto, noite...; tudo o que aparece ao nosso redor é de algum modo já compreendido. Muito antes de ser produto de alguma elaboração subjetiva do homem, a compreensão da existência sempre já se deu como *sentido*, o que diferencia cada ente e o realiza como ente. O papel é diferente do lápis, das palavras, da mesa: sobre a mesa, escrevo palavras com o lápis no papel. A compreensão deste sentido de ser, ou de algum outro, sempre já aconteceu em todos os nossos comportamentos; ela abre o fato de o ente ser o que ele é e como ele é, de haver existência.

A existência é o acontecimento do ente que tem uma compreensão de ser, o *Dasein*, cuja essência se estrutura como ser-no-mun-

do. Heidegger quer indicar no “*Da*” da palavra *Da-sein* a instância de acontecimento em que homem e mundo se co-pertencem como possibilidade existencial. O *Da* é o aí do aqui e agora, a nossa possibilidade de ser, onde a realidade se realiza de um modo ou de outro, como isto ou aquilo; o *Da* constitui a possibilidade necessária da realidade ser, a necessidade de sua contingência existencial: *Dasein* indica o ente aberto à compreensão de ser-no-mundo, a existência.

Por separar o ser do fenômeno, desde sempre homem e mundo foram substancializados como coisa, realidade, pela tradição filosófica: o homem, como consciência interior do sujeito, confronta-se com o mundo, como o fora da extensão que se contrapõe, o objeto. Para esta tradição, a expressão “o homem é no mundo” sempre foi compreendida como uma justaposição de dois entes: o homem “dentro do” mundo. Nessa compreensão, o homem é algo pronto e acabado, com uma essência em si, subsistente e já determinada, que além disto se relaciona com o mundo, também como um algo já determinado. Homem e mundo são compreendidos como dois entes reais e distintos que, através do verbo de ligação — o “é” —, são justapostos numa relação corpórea de interioridade.

Ao contrário da tradição que, por pensar homem e mundo de modo substancializado, concebe a sua relação como uma cópula posterior de duas realidades, uma síntese de dois entes já subsistentes, Heidegger indica que, como instância de constituição de homem e mundo, o *Da* do *Dasein* não indica nenhuma relação entre duas realidades, mas a unidade originária de ser-no-mundo. Quando homem é, necessária e conjuntamente mundo também é; ser-no-mundo indica o modo de ser desta unidade. Podemos então pensar que, antes de ser apenas um verbo de ligação, a cópula que une o sujeito

ao objeto, na expressão “o homem é no mundo”, o “é” constitui o elemento originário que, perfazendo homem e mundo em sua copertinência primeira, estrutura nosso ser-no-mundo no aqui e agora de um acontecimento — ele compõe a presença de nosso presente, o nosso acontecimento existencial de ser: *Da-sein*. A unidade da estrutura ser-no-mundo constitui o *Da* como a instância originária em que homem e mundo se estruturam na unidade do ser.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger caracteriza a peculiaridade deste modo de o *Dasein* ser no mundo, diferindo-o da “interioridade” de um ente simplesmente dado no outro¹⁰⁷. A interioridade dos entes simplesmente dados pode ser pensada de dois modos, de acordo com a natureza das partes relacionadas: como “alocação”, quando há uma interioridade puramente extensa de um ente dentro do outro (p. ex.: o livro na mala, a roupa no armário, a água no copo...); ou como “adaptação”, quando esta interioridade ocorre com reciprocidade vital, orgânica ou ambiental, entre as partes. Distinto tanto da alocação de um ente no outro, como da adaptação de uma espécie em um meio ambiente, onde há apenas uma justaposição física ou biológica entre partes determinadas, Heidegger indica que homem e mundo se constituem, mútua e originariamente, a partir da relação essencial do habitar (*Wohnen*)

¹⁰⁷ *Ser e Tempo* I, §12, p. 94: “De início, trata-se apenas de ver a diferença ontológica entre o ser-em, como existencial, e a ‘interioridade’ recíproca dos entes simplesmente dados, como categoria.” — Em *Ser e Tempo*, Heidegger estabelece uma diferença entre categorias e existenciais, indicando que enquanto as primeiras são determinações fundamentais dos entes simplesmente dados, os segundos são caracteres ontológicos do *Dasein* que, por isso, apenas indicam possibilidades existenciais, pois “As características constitutivas da presença são sempre modos possíveis de ser e somente isso” (Idem, #9, p. 78) — acerca desta distinção, ver também p. 34, 44, 80 e 187 (vol. I da ed. br.).

com o construir (*Bauen*). O habitar não consiste em apenas ocupar um espaço dado, mas antes, fundamentalmente, no “sentir-se em casa” de um ambiente familiar, a compreensão de sua circunstância; construir não significa apenas a edificação do pedreiro, mas antes, fundamentalmente, a composição de relações que estruturam os ambientes familiares de nossas moradias. A construção não é apenas um meio para a habitação, e nem essa é o fim daquela; pelo contrário: “É somente quando podemos habitar que podemos construir”¹⁰⁸. Porque o habitar tem como traço fundamental o construir, ao contrário tanto do que ocorre na alocação como na adaptação, esta relação não caracteriza um simplesmente dar-se em conjunto de entes que ocorrem uns dentro de outros, uma justaposição de um ente chamado homem com um outro ente chamado mundo, mas antes, fundamentalmente, ela indica o próprio modo de o *Dasein* ser-no-mundo: a *cura* (*Sorge*).

Como modo próprio de ser-no-mundo, a cura é o ser do *Dasein*. O *Dasein* é o ente que, por ter uma compreensão de ser, se constitui projetado no aí (*Da*) de sua pre-sença (*Da-sein*), aberto em seu acontecimento existencial; por a essência, ou a substância, do *Dasein* ser a existência, este ente se constitui lançado no jogo de seu poder ser, não se encontrando portanto, nunca pronto e já determinado. Em *Ser e Tempo*, Heidegger caracteriza esse modo de ser da cura como

108 *Batir habitar penser*. In: *Essais et Conférences*, p. 191 — “Pensemos em uma casa camponesa da Floresta-Negra que um ‘habitante’ camponês construiu há mais de duzentos anos. (...) É este poder (de habitar) que colocou a casa sobre a encosta da montanha, ao abrigo do vento e voltada ao sol da manhã, entre os prados e próximo à fonte. Ele fez o telhado da casa com longas ripas de grossas madeiras que, com uma inclinação conveniente, sustenta a neve e a conduz ao chão, protegendo os seus moradores contra as tempestades das longas noites de inverno.”

o “preceder a si mesmo do *Dasein*, por já ser no mundo”, e o pensa como a unidade simples e originária da estrutura ser-no-mundo, composta por “existência”, “facticidade” e “decadência”.

Com a existência, Heidegger caracteriza o modo de o homem ser na compreensão de ser, que o projeta à possibilidade de vir a ser — ela constitui a “abertura” do *Da-sein*, o seu poder ser. Por esta possibilidade de ser estar sempre contextualizada em uma situação concreta, a circunstância em que efetivamente cada um de nós somos, o *Dasein* está sempre situado em seu fato — aberto em sua existência, o *Dasein* sempre se encontra “fechado” em sua facticidade. Por este próprio modo de estar existencialmente aberto ao ser e facticamente situado no ente, o *Dasein* tem a tendência de, de imediato e na maioria das vezes, por não se esforçar em compreender propriamente o seu aparecimento existencial e, assim, não descobrir o sentido original de o ente ser, adotar uma interpretação fáctica já estabelecida, comum e impessoal — a decadência é a tendência imediata de o *Da-sein*, desviando-se da tarefa de descobrir originariamente o seu próprio poder ser, outorgar as suas compreensões ao que já foi de fato, público e cotidianamente, determinado pelo “impessoal” (*man*). Existência, facticidade e decadência estruturam o modo como o *Da-sein* é no mundo, eles constituem a unidade simples e originária da cura: o preceder-se a si mesmo por já ser no mundo.

O preceder-se a si mesmo constitui a antecipação fáctica-existencial que, articulando o que será a partir do que foi, orienta e dá sentido ao que somos. Por existir, o *Dasein* é o ente aberto ao seu poder ser; todavia, por ser no mundo, este poder ser do *Dasein* está sempre articulado na conjuntura do que facticamente ocorre: existência e facticidade estruturam o *Dasein* como uma abertura (possibilidade)

sempre já situada (efetividade) numa circunstância concreta: o *Da-sein* consiste — ele é — sempre na articulação do que facticamente já foi com a possibilidade existencial do que será. Heidegger pensa esta estrutura como o modo temporal de o *Dasein* ser no mundo. Existência, facticidade e decadência constituem a estrutura ek-stática transcendental do tempo; eles compõem a articulação entre o que será com o que foi de nosso acontecimento atual: o “será”, o “foi” e o “é”, ao contrário de serem pensados como futuro, passado e presente, constituem a própria modalidade existencial, fáctica e decadente de nossa compreensão de ser¹⁰⁹.

Por nunca encontrarmos pronto e definido o que somos, a nossa essência se constitui lançada no jogo do que foi ao que será. Ao contrário de compreender o que foi como um momento que passou na sucessão dos acontecimentos, o não mais do “passado”, Heidegger pensa o que fomos como o vigor de nossa proveniência, o que nos situa no que somos — ele constitui o “eu no mundo” de nossa facticidade conjuntural; de modo correspondente, distinto da concepção que compreende o será como o ainda não do “futuro”, ele pensa a existência como a compreensão da possibilidade de nosso porvir. Ao contrário de termos uma essência pronta e definida, ela se dá lançada temporalmente na transcendência existencial de nossa facticidade: o tempo constitui o aí da presença do *Da-sein*, o acontecimento do ser-no-mundo, como um ente lançado na atualização da recíproca transcendência do foi com o será. Por essa transcendência

¹⁰⁹ Em *Ser e Tempo* II, § 65, Heidegger pensa esta temporalização existencial, fáctica e decadente do ser-no-mundo como a unidade ek-stática-transcendental de porvir (*Zukunft*), vigor de ter sido (*Gewesenheit*) e atualidade (*Gegenwart*) que constitui a totalidade do *Dasein* como cura.



“Vida e morte”, Gustav Klimt. Essa obra nos mostra uma imagem da unidade temporal entre vigor de ter sido, atualidade e porvir — a simultaneidade entre vida e morte.

ekstática-temporal de porvir, vigor de ter sido e atualidade, a presença fáctico-existencial do *Dasein* se constitui como cura — tanto na possibilidade própria de vir a ser o que se foi, apropriando-se, na antecipação do que será, do sentido do que se é; ou em sua possibilidade imprópria de, outorgando-se ao que já foi publicamente determinado, decair no impessoal.

Facticidade, existência e decadência constituem a essência do ser-no-mundo na transcendência de vigor de ter sido, porvir e atualidade, eles compõem o acontecimento temporal (*Da*) do ser (*sein*) como cura; antes de ser uma substância determinada, como

ser-no-mundo, a unidade que compõe a totalidade da cura constitui a essência do *Da-sein* na transcendência da temporalidade: “A temporalidade possibilita a unidade de existência, facticidade e decadência, constituindo, assim, originariamente, a totalidade da estrutura de cura. Os momentos da cura não podem ser ajuntados, somando os pedaços, bem como a própria temporalidade não pode se conjugar ‘com o tempo’, ajuntando porvir, vigor de ter sido e atualidade. A temporalidade não é de forma alguma um *ente*. Ela nem é. Ela se *temporaliza*.”¹¹⁰

Pensando a totalidade da estrutura da cura como temporalidade do *Dasein*, o ser-no-mundo não pode ser compreendido como um ente que, por estar terminado em sua essência simplesmente dada, podemos determinar como isso ou aquilo, caracterizando a sua substância ou quiddidade. Como o modo existencial, fáctico e decadente de ser-no-mundo, a temporalidade se temporaliza na tensão ambivalente das possibilidades existenciais de o *Dasein*, na autenticidade da cura que vem a ser propriamente o que se é, descobrir originariamente o seu acontecimento, ou de ele, outorgando-se às evidências das determinações públicas, permanecer decaído na facticidade impessoal do cotidiano, esquecido de sua existência. Como temporalidade, o ser-no-mundo se temporaliza nas possibilidades existenciais e fácticas do *Dasein* curar ou descurar de seu ser — cadência e decadência, como modos de temporalização da temporalidade, constituem as possibilidades próprias e impróprias de o *Dasein* ser no mundo.

110 *Ser e Tempo* II, § 65, p. 123.

Desde *Ser e Tempo*, o propósito do pensamento de Heidegger é recolocar a questão do ser no horizonte temporal de sua compreensão. Este propósito nasce da própria tarefa de, a partir da diferença ontológica, pensar o ser e não o ente: por a verdade do ser se distinguir da determinação categórica dos entes fundamentais, da definição do ente enquanto ente e em sua totalidade, não podemos querer compreendê-la proposicionalmente, como se ela pudesse estar pronta em um juízo qualquer; antes de toda e qualquer proposição, como temporalidade, o ser *se dá* como o sentido descoberto pela própria possibilidade de compreensão do ser-no-mundo, da abertura (*Da*) do *Dasein*, que, como cura, estrutura e articula, “abre”, o modo como o ente aparece — antes de qualquer determinação judicativa dos entes, a verdade se temporaliza como o sentido do desencobrimento originário do ser.

Porque o ser não é um ente, o que o homem e o mundo são não está pronto, podendo assim ser determinado pela exatidão de um juízo adequado e sistematizado em uma obra; por o ser se dar como temporalidade existencial, fáctica e decadente do *Dasein*, a verdade aparece como apropriação do sentido de ser no mundo, descoberto na temporalização original de sua própria cura. É por isso que, como temporalização original da cura, “As fases da interrogação constituem em si mesmas o caminho de um pensamento que, em vez de oferecer representações e conceitos, se experimenta e se confirma como uma revolução da relação com o ser.”¹¹¹

111 *De l'essence de la vérité*. In: *Questions I*, p. 194.



“O nascimento do mundo”, Salvador Dali.

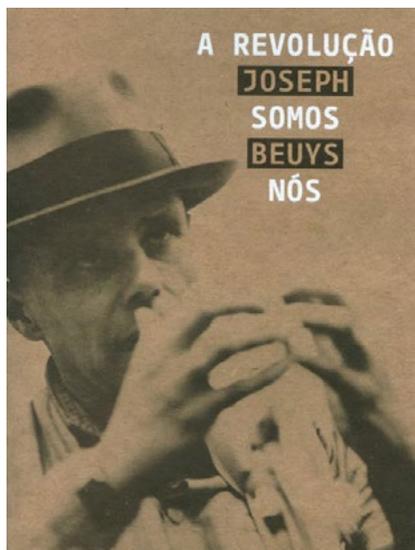
Heidegger apresenta a edição completa (*Gesamtausgabe*) de seus escritos com a frase *Wege — nicht Werke* (caminhos — não obras) porque, compreendendo o ser como temporalização originária do *Dasein*, o sentido de ser-no-mundo descoberto na própria cura, a sua verdade, e não a dos entes, não pode ser determinada judicativamente, mas apenas indicada em caminhos que encaminham o pensamento à necessidade de sua própria descoberta originária, experimentada como uma **“revolução da relação com o ser”**.

Esta compreensão originária que, anterior a toda e qualquer representação, se dá como descoberta de sentido do que aparece —

o desencobrimento da unidade de ser e pensar, a *alétheia*, como apropriação de ser-no-mundo na cura —, foi esquecida pela tradição metafísica na medida em que ela sempre buscou compreender o ser categoricamente, como se esse fosse um ente possível de ser determinado conceitualmente em uma predicação judicativa. Esquecendo-se do ser, a metafísica, por só buscar determinar o ente, não só não pensa a verdade do ser, como também impede de pensá-la: “Parece que a metafísica, pela própria maneira como ela pensa o ente, está condenada a ser, em sua descompreensão, o obstáculo que interdita ao homem a relação original do ser com a essência do homem” — “Como contrapartida, se o retorno ao fundamento da metafísica tivesse sucesso, talvez fosse possível ao pensamento provocar uma mudança da essência do homem, da qual decorreria pouco a pouco uma transformação da metafísica.”¹¹²

O caminho do pensamento de Heidegger propõe retornar ao fundamento da metafísica para, através da compreensão da relação fundamental do ser (e não apenas dos entes) com a essência do homem, provocar uma transformação que supere a constituição

¹¹² *Le retour au fondement de la métaphysique*. In: *Questions I*, p. 30 e 26, respectivamente. Em *Sobre o humanismo*, p. 37, Heidegger diz: “Toda determinação da essência do homem que já pressupõe, em si mesma, uma interpretação do ente sem investigar — quer saiba quer não — a questão sobre a verdade do ser é metafísica. Por isso a característica própria de toda metafísica — e precisamente no tocante ao modo em que se determina a essência do homem — é ser ‘humanista’. Em consequência, todo humanismo permanecerá sempre metafísico. Ao determinar a humanidade do homem, o humanismo não só não questiona a referência do ser à essência do homem. Ele até impede tal questionamento uma vez que, devido a sua proveniência da metafísica, nem o conhece nem o entende. Mas, por outro lado, a necessidade e a índole própria da questão sobre a verdade do ser, esquecida na e pela metafísica, só poderá vir à luz, se, no meio do império da metafísica, se colocar a questão: ‘o que é metafísica?’.”



Joseph Beuys, A Revolução Somos Nós.

ontoteológica da metafísica, restituindo ao homem o que é mais digno de ser pensado.

Porque o assunto do pensamento de Heidegger é a diferença ontológica, ele não impõe uma obra, compreendida como um organon propedêutico, uma doutrina onto-teo-lógica que, doravante, não só pode como deve ser ensinada e aprendida como mais verdadeira do que as outras, ou como uma nova supressão da tradição do

pensamento metafísico. Porque o assunto de seu pensamento é a verdade do ser — e não a dos entes —, ele propõe uma compreensão que se dá (temporalmente), com a transformação do pensamento que, ao contrário de buscar coletar e renovar logicamente o que foi pensado, na progressão sucessiva da própria tradição, regressa ao que por ela permaneceu impensado, para nos assuntar a pensar o que é mais digno de ser pensado. Assim, ao contrário de determinar o questionamento com uma resposta, Heidegger indica que a verdade do ser só pode ser compreendida no caminho de um pensamento que promove a sua própria experiência originária. Antes de qualquer determinação judicativa, a compreensão do sentido do ser se dá com a própria existência do homem, na cura de retomar a sua verdade mais própria e originária, a saber, o descobrimento da unidade de ser e pensar — mais fundamen-

tal do que qualquer determinação do fundamento, o pensamento de Heidegger indica a necessidade de o homem assumir o seu próprio ser-no-mundo como cura.

**“PARA QUE CONTO ISTO AO SENHOR? VOU LONGE.
SE O SENHOR JÁ VIU DISSO, SABE; SE NÃO SABE, COMO VAI SABER?
SÃO COISAS QUE NÃO CABEM EM FAZER IDEIA”**

João Guimarães Rosa

ANEXOS

ANEXO 6.1

A TAREFA DO PENSAMENTO

Heidegger compreende a atual indigência do mundo como uma substituição do pensamento, que medita, pelo “pensamento” que apenas calcula. A “era planetária da técnica” ou “era atômica” – nossa época atual – é dominada pelo cálculo, isto é, ela é dominada por um pensamento que toma, assim de maneira imediata, de antemão, não apenas o mundo como um objeto que ser dominado e manipulado, até não mais restar nenhuma resistência. O pensamento calculante vê a natureza apenas como um “gigantesco reservatório, uma fonte de energia para a técnica e a indústria moderna”. Essa visão de mundo se instala no século XVII na Europa e desde então vêm dominando e se instalando ao redor do planeta. Aquilo que Heidegger apenas vislumbra, hoje já se concretizou: as usinas atômicas são uma realidade em todos os continentes.

Questionar a técnico-ciência não significa pretender um abandono da tecnologia, como se pudéssemos abandonar nossa própria época em nome de um regresso a um passado idílico¹. Significa, sobretudo, não sucumbir aos desígnios da modernidade, como se a sua história fosse parte de uma evolução “natural”, necessária, inelutável, diante da qual estamos subordinados e impotentes, como se a

¹ “Misturada de humildade e de arrogância, a fuga para a tradição nada consegue [...] a não ser o fechar de olhos e a cegueira diante do instante histórico”. Heidegger. *O tempo da imagem do mundo*. In: Caminhos de floresta, p. 137.

nós coubesse apenas assistir ao seu espetacular aniquilamento do mundo. Heidegger pretende nos mostrar que na “era atômica”:

A questão fundamental da ciência e da técnica contemporâneas não é mais saber de onde poderemos ainda tirar a quantidade necessária de combustível. A questão, hoje, decisiva é essa: de que maneira poderemos controlar e dirigir as energias atômicas, cuja ordem de grandeza ultrapassa toda imaginação, e, deste modo, garantir à humanidade que elas não vão subitamente – mesmo sem qualquer guerra – escorregar entre nossos dedos, e encontrar uma maneira de destruir tudo? *Sérénité*, In: Question III, p. 172.

Só é possível alcançar tamanho descaminho diante de um profundo esquecimento do Ser. Somente uma existência desenraizada de sua própria essência, sua proveniência, é capaz de tornar real e iminente uma destruição total da vida. É por isso que Heidegger afirma que a ciência não pensa, apenas calcula, à medida que o seu dizer mostra o mundo apenas como fonte de energia, matéria-prima, isto é, como um objeto a ser manipulado nos laboratórios de seus institutos de pesquisa a fim de atender a alguma instrumentalidade técnica. O cálculo não obedece à “lei da destinação do pensamento”: “o rigor da reflexão, o cuidado do dizer, a poupança da palavra” – que só pode advir da obediência à verdade do ser. Por isso, a ciência concebe a si mesma como um saber absoluto sobre as coisas, que objetiviza, quantifica, calcula todo o real a fim de acessá-lo e controlá-lo.

Desse modo, Heidegger afirma que é necessário encaminhar o pensamento para o caminho da meditação, a fim de não mais aceitarmos a escravidão do cálculo, que submete a nós mesmos e o próprio mundo à vontade da “era atômica”. É por isso que a tarefa do pensamento é recolocar, mais uma vez, a questão do ser. De acordo com Heidegger, diante dessa tarefa, surge para o homem o problema da ciência e da técnica a partir de um outro horizonte, que não o do cálculo e sua vontade de dominação. Desde esse novo horizonte, já não é mais possível simplesmente admirar a rapidez dos avanços do mundo técnico, nem tampouco se contentar em ficar a par de seu progresso:

Em 1955, em um colóquio internacional que reuniu os titulares do Prêmio Nobel, um dos palestrantes, um químico norte-americano, faz a seguinte observação: “Aproxima-se a hora na qual a vida estará inteiramente nas mãos dos químicos, que poderão, de acordo com a sua vontade, manipulá-la ou alterá-la”². Toma-se conhecimento de uma tal declaração,

2 É interessante notar que a hora esperada, na qual não apenas a química, mas a ciência, como um todo, poderá controlar a própria substância viva a seu bel prazer. Hoje, em 2016, está ainda mais próxima – vivenciamos todos os dias as conquistas dessa vontade de dominação incondicional da vida nos avanços da biotecnologia, da engenharia genética, da robótica, da cibernética, da energia nuclear, da química, da física... Outro fato interessante é ver como as duas grandes guerras mundiais, sobretudo a segunda, significaram o triunfo da ciência, que, dentre outras conquistas, é a grande responsável por encerrar a II Guerra com a fabricação e a explosão da bomba atômica; e que, com o advento da Guerra Fria, e, mais tarde, com a consolidação da globalização do capitalismo, continuará a governar os rumos da história contemporânea. No século XX e, sem dúvida, também no XXI, a ciência e a tecnologia se tornam a mais valiosa forma de poder consolidada, seja na corrida armamentista e espacial entre as potências mundiais, seja na disputa por patentes e novas fontes de energia, que estimula e sustenta o capital.

admira-se mesmo a ousadia das pesquisas científicas e se mantém nisso. Não se considera que o que os meios da técnica nos prepararam é uma agressão contra a vida e contra o próprio ser do homem e, que ao olhar dessa agressão, a explosão de uma bomba de hidrogênio³ não significa grande coisa. Pois é precisamente se as bombas desse tipo não explodirem e, assim, se o homem continuar a viver sobre a terra, que a era atômica conduzirá a uma inquietante transformação do mundo.

O que, todavia, é aqui propriamente inquietante não é que o mundo se tecnize completamente. É muito mais inquietante que o homem não esteja preparado para essa transformação, que nós não tenhamos chegado ainda a nos explicar verdadeiramente, pelos meios do pensamento meditante, isso que, propriamente, em nossa época, emerge a nossos olhos.

Nenhum indivíduo, nenhum grupo humano, nenhuma comissão, seja ela composta pelos mais eminentes homens do Estado, sábios ou técnicos, nenhuma conferência de chefes de indústria e da economia po-

dem frear ou dirigir o desenvolvimento histórico da era atômica. Nenhuma organização puramente humana está apta de tomar em mãos o governo de nossa própria época. *Sérénité*, in *Question III*, p. 174.

Desse modo, mais perigoso do que a bomba de hidrogênio, para Heidegger, é o esquecimento do ser e o desenraizamento do homem de sua própria essência promovidos pela substituição do pensamento que medita pelo “pensamento” que calcula e a obediência aos designios da modernidade:

O perigo em que se encontra o “coração sagrado dos povos” do Ocidente não é aquele de um declínio. O perigo é de, na nossa própria desorientação, aceitarmos e cumprirmos a vontade da modernidade. Para que essa desgraça não aconteça, é preciso que, nas próximas décadas os que têm entre trinta e quarenta anos aprendam a pensar essencialmente. *Heráclito*, p. 191.

3 A bomba de hidrogênio tem um potencial de destruição milhares de vezes superior à potência das bombas atômicas que explodiram no Japão, durante a II Guerra Mundial. Sobre a fabricação, a explosão e os efeitos da bomba atômica, assista aos vídeos: “Coroner’s Report: Atomic Bomb”(goo.gl/OGmfWr); “Atomic Bomb Assembled” (goo.gl/FJedQL); Atomic Bomb Ends WWII (goo.gl/ZGBM7f); Einstein and the atomic bomb: (goo.gl/8LpNd); e Einstein: Regret (goo.gl/uLhtsj).

“Misturada de humildade e de arrogância, a fuga para a tradição nada consegue [...] a não ser o fechar de olhos e a cegueira diante do instante histórico”. Heidegger. *O tempo da imagem do mundo*. In: *Caminhos de floresta*, p. 137.

BIBLIOGRAFIA

FOGEL, Gilvan. *Da solidão perfeita — Escritos de filosofia*. Petrópolis, Vozes, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Lisboa, Edições 70, 1988.

_____. *A origem da obra de arte*. Lisboa, Edições 70, 1990.

_____. *Caminhos de floresta*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard-TEL, 1986.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo, Abril Cultural (col. *Os Pensadores*), 1979.

_____. *Ensaio e conferências*. Petrópolis, Vozes, 2002.

_____. *Essais et conférences*. Paris, Gallimard-TEL, 1986.

_____. *Heráclito*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1998.

_____. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro e Editora Universidade de Brasília, 1978.

_____. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris, Gallimard-TEL, 1981.

_____. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Paris, Gallimard-NRF, 1989.

_____. *Questions I*. Paris, Gallimard-NRF, 1987.

_____. *Questions II*. Paris, Gallimard-NRF, 1987.

_____. *Questions III*. Paris, Gallimard-NRF, 1989.

_____. *Questions IV*. Paris, Gallimard-NRF, 1985.

_____. *Ser e Tempo* (parte I). Petrópolis, Vozes, 1988.

_____. *Ser e Tempo* (parte II). Petrópolis, Vozes, 1989.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1986.

_____. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart, Neske, 1993.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar — Volume I*. Petrópolis, Vozes, 1977.

_____. *Aprendendo a pensar — Volume II*. Petrópolis, Vozes, 1992.

SOBRE OS AUTORES

FERNANDO PESSOA

Doutor em Filosofia pela UFRJ e atualmente é professor associado da UFES. Participa da linha de pesquisa “Pensamento e linguagem”, com estudos sobre Nietzsche e Heidegger, principalmente nos temas: linguagem, verdade, arte e poesia.

JULIANA PESSOA

Graduada em Artes Plásticas e mestre em Filosofia pela UFES. Já atuou como tutora presencial, mediadora de programas de arte-educação em museus e professora de Artes. Atualmente é artista plástica e se dedica à pesquisa em Nietzsche e Heidegger, principalmente sobre o tema da arte.