

# revista trágica



estudos de filosofia  
da imanência

Número

**Varia**

Rio de Janeiro

2023, v. 16, nº 3

ISSN 1982-5870

Publicação do Grupo de Pesquisa “Spinoza & Nietzsche de Estudos de Filosofia da Imanência” (SpiN), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ), do Grupo de Pesquisa “Deleuze: Filosofia Prática”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI-UFF), e do Grupo de Pesquisa “Humanismo”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFIL-UFRRJ).

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**

Reitora: Denise Pires de Carvalho

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Diretor: Fernando Santoro

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Fernando Fragozo

**Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro**

Reitor: Roberto de Souza Rodrigues

Instituto de Ciências Humanas e Sociais

Diretora: Flávia Braga Vieira

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Francisco José Dias de Moraes

**Universidade Federal Fluminense**

Reitor: Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

Instituto de Ciências Humanas e Filosofia

Diretora: Alessandra Barreto

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenadora: Mariana de Toledo Barbosa

### **Editores Responsáveis / Editors-in-Chief**

Dr. André Martins, UFRJ

Dr. Danilo Bilate, UFRRJ

Dra. Mariana de Toledo Barbosa, UFF

### **Editores Associados / Associated Editors**

Mestrando Ádil Bulkool Bernstein, UFF

Doutorando André Felipe Gonçalves Correia, UFRJ

Mestrando Caio Hoffmann Cardoso Zanon, UFF

Doutorando Eduardo Weisz, UFRJ

Doutorando Frederico P. Lemos, UFF

Doutoranda Letícia Conti Decarli, UFF

Doutorando Thiago Vidal Ricardo, UFF

Mestranda Vanessa Pereira Dias, UFRRJ

### **Conselho Científico / Scientific Advisors**

Antônio Edmilson Paschoal (UFPR), Bertrand Binoche (Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne), Clademir Araldi (UFPEL), Ernani Chaves (UFPA), Fernando Dias Andrade (UNIFESP), Gilvan Fogel (UFRJ), Guillaume Sibertin-Blanc (Université de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis), João Constâncio (Universidade Nova de Lisboa), Maurício Rocha (PUC-RJ), Miguel Angel de Barrenechea (UNIRIO), Olímpio José Pimenta Neto (UFOP), Oswaldo Giacoia Jr (Unicamp), Rosa Maria Dias (UERJ), Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP), Scarlett Marton (USP), Tereza Cristina B. Calomeni (UFF), Vania Dutra de Azeredo (UNIRIO)

## Sumário

<i>Editorial</i>	7
<i>Artigos</i>	9
<b>Ética e política no mundo contemporâneo: desafios para uma educação emancipatória a partir da experiência da pobreza</b> Affonso Henrique Vieira da Costa	<b>11</b>
<b>Entre o estético e o eidético: a propedêutica mítico-filosófica do belo platônico na didascália hölderliniana</b> André Felipe Gonçalves Correia	<b>27</b>
<b>O acontecer da modernidade no pensamento de Gianni Vattimo: das Verdades metafísicas ao ocaso do sujeito</b> Douglas Willian Ferreira	<b>49</b>
<b>Sobre a disposição e o esforço para o pensamento filosófico</b> Ray Renan Silva Santos	<b>71</b>
<b>O pensamento trágico ao longo do tempo: Nietzsche e seus predecessores</b> Rogério de Almeida	<b>87</b>
<b>Nietzsche e a Morte Livre</b> Robson Costa Cordeiro	<b>105</b>
<b>A ideia de superação no Zaratustra de Nietzsche</b> José Elielton Sousa & Amanda Sobrinho Costa	<b>127</b>
<i>Traduções</i>	146
<b>Sobre humanismo e terror de Maurice Merleau-Ponty (de Georges Bataille)</b> Gustavo Ruiz da Silva & Alexandre de Lima Castro Tranjan	<b>149</b>
<b>Um Ensaio Sobre o Radicalismo Aristocrático (Introdução e Capítulo 1) (de Georg Brandes)</b> Thiago Kistenmacher Vieira	<b>153</b>
<i>Resenha</i>	165
<b>“E que bela atividade é a de interpretar” (MICHEL, Johann - <i>Qu'est-ce que L'herméneutique?</i>)</b> Vinicius Oliveira Sanfelice	<b>167</b>



Com a publicação do 3º número do 16º volume da *Revista Trágica*, o último do ano de 2023, celebramos concomitantemente a conclusão do décimo sexto ano da revista, cujas atividades se iniciaram em 2008, ano da publicação de seu primeiro volume e de seus dois números, à época semestrais. Desde o ano passado, além do vínculo oficial com o Grupo de Pesquisa “Spinoza & Nietzsche de Estudos de Filosofia da Imanência” (SpiN), do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ), o periódico assumiu vínculos igualmente oficiais com o Grupo de Pesquisa “Deleuze: Filosofia Prática”, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI-UFF), e com o Grupo de Pesquisa “Humanismo”, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFIL-UFRRJ). Essa ampliação dos vínculos, que inclui toda uma reformulação da equipe editorial, trouxe e vem trazendo novo fôlego às atividades da revista, sobretudo no que concerne ao enriquecimento da estrutura de sua plataforma, com a inserção de novos indexadores e, finalmente, do DOI, que agora também consta em cada um dos textos publicados anteriormente.

O presente número conta ao todo com 10 textos: 7 artigos, 2 traduções e 1 resenha. Quais sejam: 1. *Ética e política no mundo contemporâneo: desafios para uma educação emancipatória a partir da experiência da pobreza*, de Affonso Henrique Vieira da Costa (Professor da UFRRJ); 2. *Entre o estético e o eidético: a propedêutica mítico-filosófica do belo platônico na didascália hölderliniana*, de André Felipe Gonçalves Correia (Doutorando pela UFRJ); 3. *O acontecer da modernidade no pensamento de Gianni Vattimo: das Verdades metafísicas ao ocaso do sujeito*, de Douglas Willian Ferreira (Doutor pela UFJF); 4. *Sobre a disposição e o esforço para o pensamento filosófico*, de Ray Renan Silva Santos (Professor Substituto da UNEB); 5. *O pensamento trágico ao longo do tempo: Nietzsche e seus predecessores*, de Rogério de Almeida (Professor da USP); 6. *Nietzsche e a Morte Livre*, de Robson Costa Cordeiro (Professor da UFPB); 7. *A ideia de superação no Zarathustra de Nietzsche*, de José Elielton Sousa (Professor da UFPI) & Amanda Sobrinho Costa (Mestre pela UFPI); 8. *Sobre humanismo e terror de Maurice Merleau-Ponty (de Georges Bataille)*, tradução de Gustavo Ruiz da Silva (Mestre pela PUC-SP) & Alexandre de Lima Castro Tranjan (Doutorando pela USP); 9.

*Um Ensaio Sobre o Radicalismo Aristocrático (Introdução e Capítulo 1) (de Georg Brandes)*, tradução de Thiago Kistenmacher Vieira (Doutorando pela USP); 10. “*E que bela atividade é a de interpretar*”, resenha de Vinicius Oliveira Sanfelice (Pós-doutorando na UNIFESP).

Bom estudo!

André F. G. Correia

Editor Associado da *Revista Trágica*

# *Artigos*



## Ética e política no mundo contemporâneo: desafios para uma educação emancipatória a partir da experiência da pobreza

Affonso Henrique Vieira da Costa\*

**Resumo:** O propósito desse trabalho é pensar a educação a partir da relação originária entre ética e política desde a possibilidade de uma experiência da pobreza. Com isso, ele pretende nos conduzir para a compreensão do atual estado de coisas que nos atravessa, que exige daqueles que pretendem ser educadores uma correspondência com o sentido desde o qual nossa época emerge. Para tanto, utilizaremos as reflexões de Benjamin sobre a experiência, enriquecidas pelas contribuições de outros autores.

**Palavras-chave:** Ética, política, educação, experiência.

**Abstract:** The purpose of this work is to think about education based on the original relationship between ethics and politics from the possibility of an experience of poverty. With this, he intends to lead us to understand the current state of things that we are experiencing, which demands from those who intend to be educators a correspondence with the meaning from which our era emerges. To do so, we will use Benjamin's reflections on the experience, enriched by the contributions of other authors.

**Keywords:** Ethics, politics, education, experience.

O tema de nosso breve trabalho fala, num primeiro momento, em ética. Pensamos um pouco nas raízes dessa palavra quando nos lembramos dos Pré-Socráticos, mais precisamente de Heráclito. No fragmento 119, *éthos antrópou daímon* (“A morada do homem é o extraordinário”)<sup>1</sup>, a palavra grega *éthos*, traduzida por “morada” por Emmanuel Carneiro Leão, também pode indicar caráter, constituição de um modo de ser. Ou ainda, segundo Miguel Spinelli, quando trata da diferença de *éthos* com *epsílon* e *êthos* com *eta*, ele que nos diz que

A diferenciação entre *éthos* e *êthos* se deu bem cedo no contexto da cultura grega. O *êthos*, grafado com *eta*, remonta a Homero, e o *éthos*, com *epsílon*, a Ésquilo, o fundador da tragédia grega. O *êthos*, na grafia de Homero, remonta ao século VII a.C., e comparece com uma significação um tanto abstrata, na medida em que designa os usos e os costumes enquanto relativos a modos (genéricos) de viver, ou seja, a uma *sabedoria*. *Éthos*, em Ésquilo (525-456 a.C.), designa mais ou menos a mesma coisa,

---

\* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ (PPGFIL-UFRRJ). E-mail: affonso.henrique@uol.com.br

<sup>1</sup> ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 91.

mas, fundamentalmente, a tradição, no sentido de *o que é habitual*, corriqueiro, usual etc., e que vem a se impor como uma sabedoria.<sup>2</sup>

No entanto, desenvolvendo aquilo que é do interesse dessa exposição, refletimos sobre a palavra *morada*, habitação e perguntemos: Qual a habitação do homem contemporâneo sobre esta Terra? Como ele nela trabalha? Como se encontram os seus empenhos e desempenhos? Sabe o homem para onde vai? Em todo o seu afazer ou deixar de fazer, esse homem se relaciona de que maneira com a história? Como se apresentam a ele passado, presente e futuro?

As perguntas que aqui são feitas pretendem nos conduzir ao atual estado de coisas que nos atravessa, que exige daqueles que pretendem ser educadores uma correspondência ao sentido a partir do qual nossa época emerge e a cada vez consolida aquilo que Nietzsche antecipou em fins do século XIX, quando anunciou que se encontra entre nós o mais estranho dos hóspedes, o *Nilismo*, o esvaziamento de todos os valores supremos. Junto a ele, com o progressivo desenvolvimento do capitalismo, a era da técnica vem se constituindo e se espraiando por todo o planeta.

I - Nosso ponto de partida, porém, advém de uma afirmação terrível exposta em um texto de 1933 por Walter Benjamin. Em *Experiência e pobreza*<sup>3</sup> ele nos diz que o homem moderno/contemporâneo é carente de experiências, não conseguindo, por isso, narrar/contar histórias. E isso de tal maneira que ficamos cada vez mais distantes da experiência formadora proveniente dessas narrativas. Esse processo educativo trazido à presença desde nossos antepassados vem sucumbindo e tornando-nos carentes de histórias e, portanto, apartados de experiências fundamentais que poderiam nos aproximar daquilo que um dia Heráclito chamou de *morada*, *éthos*. O homem que abre o século XX é pobre de experiências. Porém, o mais grave, é que ele, cada vez mais, se indis põe a fazer a experiência de sua própria pobreza.

Três anos após escrever esse texto, Walter Benjamin também escreve *O narrador* ou *O contador de histórias*. Em seu início, bastante influenciado pelas questões do texto de 1933, o filósofo retoma o tema afirmando que “o narrador não está

---

<sup>2</sup> SPINELLI, Miguel. “Sobre as diferenças entre *éthos* com *epsilon* e *éthos* com *eta*”. In: *Trans/Form/Ação* [online]. 2009, v. 32, n.º 2. Acessado 20 setembro 2023, pp. 9-44. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0101-31732009000200001>.

<sup>3</sup> BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*. In: *Obras escolhidas* (Vol. I) – *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1996, pp. 114-119.

de fato presente entre nós, em sua atualidade viva. Ele é algo de distante, e que se distancia ainda mais.”<sup>4</sup> Um pouco mais adiante, continua:

São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. Quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza. É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências.<sup>5</sup>

Ora, isso marca de maneira terrível a nossa época, que se cristalizou de maneira contundente a partir do advento daquilo que Benjamin chamou de “época da reprodutibilidade técnica”.<sup>6</sup> Ela se difundiu por todo o globo terrestre com o desenvolvimento das forças produtivas e trouxe uma alteração tremenda que se presenciou com o aparecimento da sociedade de massas e o modo como ela foi determinada pela invenção da fotografia, do cinema e do audiovisual.

Embora isso tudo pareça ser inocente frente ao estágio tecnológico em que nos encontramos hoje, com a presença de computadores, laptops, celulares, plataformas de *streamings*, aulas *online* em tempos de pandemia etc., experimentamos com Benjamin, na primeira metade do século passado, o desenrolar de uma história que não cessa de passar. Diante disso, perguntamos: Como ir ao encontro do que ele já naquele momento pressentia e que deu origem ao advento do nazifascismo? Como corresponder àquilo que ele propõe como um dos componentes fundamentais desse fenômeno, a saber, o fato de que “as ações da experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo”<sup>7</sup>? Seus textos ainda estão vivos entre nós que, assim como ele, poderíamos também dizer, para medir em que situação espiritual nos encontramos, que “basta olharmos um jornal para percebermos que seu nível está mais baixo que nunca, e que da noite para o dia não somente a imagem do mundo exterior, mas também a do mundo ético sofreram transformações que antes não julgaríamos possíveis”.<sup>8</sup>

II - Quanto mais lemos o pequeno texto de Walter Benjamin, *Experiência e pobreza*, com maior intensidade repercute em nós o fato de que hoje o viver apresenta-se quase sem experiências, o fato de sermos pobres delas. Essa afirmação nada mais é

---

<sup>4</sup> BENJAMIN, Walter. *O narrador*. In: Op. Cit., p. 197.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 197-198.

<sup>6</sup> BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. In: Op. Cit., pp. 165-196.

<sup>7</sup> BENJAMIN, Walter. *O narrador*. In: Op. Cit., p. 198.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

do que a constatação radical de que nos falta a experiência da pobreza. Tal constatação faz-se desde a visada do novo, do novidadeiro, de uma distância que o compreende com a implacável rapidez com que a ele nos entregamos e constituímos, de maneira inadvertida, uma barbárie em que, gradativamente, decidimos, a partir dela, nos livrar de toda e qualquer experiência.

A alusão feita por Benjamin ao camundongo Mickey não é à toa<sup>9</sup>. Ambicionamos uma vida que afaste de si toda negatividade e que, ao mesmo tempo, dela se apaguem todos os rastros que possam trazer novamente à tona isso que desajeitadamente chamamos de humano. Diante disso, a pergunta que precisa ser feita é a seguinte: Como, em meio a uma sociedade cada vez mais uniformizada, é possível fazer a experiência da pobreza, isto é, dispor-se a forças que foram aprisionadas por conta do imenso desenvolvimento técnico e tecnológico que se espalhou ao longo dos dois últimos séculos?

O definhamento da possibilidade de fazer experiências é apenas o cenário que está posto e que nos permite antever e temer que, em algum momento, o humano esteja completamente perdido quando houver o triunfo da positividade. A leitura e sua entrega ao fenômeno do aparecer da literatura e o deixar-se conduzir pelo âmago da criação são caminhos importantes a serem tomados no interior de nossa época, em que não há escuta e sim, exatamente por isso, excessiva fala.

Essa fala excessiva atravessa toda a comunicação e exige dela mesma que não se ouça o que no fundo a provoca. É um convite ao falatório, a uma participação numa esfera acrílica, bem distante daquilo que, por exemplo, pensou Benjamin a partir de um pensamento que procurava se situar num espaço entre filosofia e literatura, onde toda crítica só pode ser constituída no âmago da obra, a partir dela, se fazendo desde ela mesma, jamais fora dela. A crítica, com isso, se impõe desde a obra, enquanto obra também, continuando-a, na forma-de-exposição da obra<sup>10</sup>.

III - Esse pensamento dispõe-se também em uma pequena história que tem como título “A sebe de cactos”<sup>11</sup>. Nela podemos perguntar: De onde o personagem O’Brien retira a força a partir da qual é capaz (ou torna-se capaz) de produzir máscaras que se

---

<sup>9</sup> BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*. In: Op. Cit., pp. 118-119.

<sup>10</sup> Ver ANDRADE, Pedro Duarte de. *O conceito de crítica de arte em Walter Benjamin*. In: OLIVEIRA, Luiz Sérgio; D’ANGELO, Martha. *Walter Benjamin: Arte e experiência*. Rio de Janeiro: Nau, 2009, p. 150.

<sup>11</sup> BENJAMIN, Walter. *O contador de histórias e outros textos*. Tradução de Georg Otte, Marcelo Backes e Patrícia Lavelle. São Paulo: Hedra, 2020, pp. 81-90.

poderia jurar que foram feitas há milênios? Que experiência é essa que lhe permitiu entrar no que podemos chamar de Tempo dos tempos? Como pôde encontrar-se com a distância necessária a partir da qual se relaciona com o próprio fazer-se de mundo?

As máscaras perdidas há muito tempo retornaram. Mas de que modo? São outras das mesmas, ou melhor, as mesmas sendo outras. Na experiência do iluminar-se da lua, cujo brilho se espalha pela sebe de cactos, isso que é o começo – *arché* – revela-se novamente e, com essa sua força reveladora, faz aparecer diante de O'Brien toda possibilidade de criar novas velhas máscaras. No fundo, máscaras produzidas “naquele tempo”, tempo que atravessa toda a história e estaciona nesse aqui e agora de O'Brien.

Mas quem é O'Brien? Apenas alguém que, de repente, aparece em Ibiza e conhece o narrador, apresentando-se como fazendeiro, caçador, laçador? Um tipo esquisito? Esquisito por quê? Confiou, tempos atrás, a um amigo uma coleção de máscaras negras africanas e este, por sua vez, perdeu-se com elas em um incêndio que se deu num navio. Aliás, não é só O'Brien que é esquisito. A história guarda consigo uma estranheza. Ele e ela guardam um mistério insuperável, pois ambos são impenetráveis e impossíveis, em sua relação, de serem explicados racionalmente. Basta que leiamos a última frase do texto, que fala sobre o destino de O'Brien: “Ele viveu e morreu nas Ilhas Baleares”<sup>12</sup>. Mas como? Seria o mesmo O'Brien que o narrador conheceu? Ou seria um outro do mesmo? De onde surgiu essa criatura? Do sonho? De devaneios? Como pôde ele reaparecer? Ou, antes, seria toda a sua vida constituída desde as Ilhas Baleares?

Teremos respostas para essas questões? Provavelmente não, caso queiramos reduzir a história a uma simples relação causal. Aliás, ela, caso a lêssemos assim, seria impossível, absurda, sem pé nem cabeça. No entanto, há um ponto em que ela toda pode revelar-se para o âmbito do espírito criador, artístico, que transita no entre pensar e criar, fora do espaço representacional, inteiramente destinado ao brotar singelo das próprias coisas: falo mais especificamente do encontro do narrador, que se deu na Rue La Boétie, com um comerciante parisiense que possuía três máscaras na vitrine de sua loja. O que nos importa nessa altura da história é que esse comerciante está prestes a preparar uma grande exposição com um número ainda maior dessas mesmas máscaras. Ao tomar ciência disso, diz o narrador: “E eu poderia pensar, meu senhor, que essas

---

<sup>12</sup> Ibidem, p. 90.

máscaras certamente inspirariam nossos jovens artistas a fazer suas próprias tentativas interessantes”<sup>13</sup>.

Por que se pode dizer que esse é um ponto central, nevrálgico, do conto? Porque o que está em jogo não é a “revelação” do mistério que nele encontramos. Na verdade, ele é imperscrutável, inefável, pois a experiência com a arte o protege e o alimenta no sentido de propiciar novas criações provenientes desse mesmo em que foi possível a criação de tais máscaras. A arte é sempre um convite para novas criações. Ela sempre traz consigo uma força que atravessa o olhar dos mais atentos puxando-os para o seu interior e convidando-os a entrar em sua dinâmica inquietante de dar à luz o que ainda aí não está presente e pede para aparecer. Só que nesse aparecer vem à presença não só os objetos criados como também os diversos “O’Briens” que com eles se fazem a partir de um enlace primordial conduzido pela atividade criadora desde o princípio de todos os tempos. Essa atividade se dispõe no aberto da criação, fazendo aparecer outras e mais outras obras. É o que pensa Jeanne Marie Gagnebin, quando nos diz que

Essa dimensão, que me parece fundamental na obra de Benjamin, é a da abertura. O leitor atento descobrirá em “O narrador” uma teoria antecipada da obra aberta. Na narrativa tradicional essa abertura se apoia na plenitude do sentido – e, portanto, em sua profusão ilimitada; em Umberto Eco e, parece-me, também na doutrina benjaminiana da alegoria, a profusão do sentido, ou antes, dos sentidos, vem ao contrário, de seu não-acabamento essencial.<sup>14</sup>

Por isso, em observando a criação benjaminiana, percebe-se a importância de traçar cortes, recortes, impondo-se elaborações, reelaborações, abrindo novos caminhos, novas possibilidades de criações em uma época esvaziada de sentidos que precisam ser arrancados desse mesmo esvaziamento a partir de uma escuta atenta e minuciosa, cada vez mais apurada. Isso principalmente quando passamos a acreditar que a linguagem se restringe apenas à comunicação cotidiana em seu modo utilitário e dominada pela perspectiva do mercado, onde há um completo esquecimento de seu enraizamento mais fundo, em cujo cerne encontra-se o ser humano junto ao mundo em seu fazer-se originário.

Essa escuta atenta e minuciosa é justamente a exigência para a leitura de “A sebe de cactus”. Nessa história, portanto, o que observamos, após algumas releituras, é que ela flui, sem o leitor se dar conta, no seu *páthos*. Aí, nesse instante, sente toda a sua

---

<sup>13</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>14</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin ou a história aberta*. In: *Obras escolhidas* (Prefácio, Vol. I) – *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 12.

estranheza e se dispõe à própria criação. Para que isso aconteça, o narrador não tem que explicar nada, não tem que dar razão a nada, mas apenas deixar a história acontecer.

Isso também nos é ensinado por Benjamin, quando diz que “metade da arte de contar está em despojar de explicações a história contada”<sup>15</sup>. Diante disso, nada de “por quês” e nem de “para quês”, simplesmente a história se abre em todas as suas tensões e contradições surpreendendo o leitor. Aí se dá o entre filosofia e literatura, um pensamento que se vê obrigado a pensar criticamente as questões que se impõem com a leitura e que estão para além de toda a representação, e que se fazem num espaço de jogo presente na história, no aberto em que ela se insere. Por isso, Patrícia Lavelle também diz que esse modo de pensar “não conclui, não resolve nenhum problema, é apenas uma disposição, um espaço de jogo”<sup>16</sup> em que a própria obra é continuada pela crítica.

IV – Mas como é possível um encontrar-se com essa disposição, com esse espaço de jogo se nos encontramos pobres em experiências, se não experimentamos a pobreza? Chegamos a um ponto em que é preciso destacar a implicação do sentido mais próprio de experiência em Benjamin com o que ele pensa acerca do que é propriamente estar em um limiar, num espaço de transição em que é possível uma transmutação do espírito, uma *metanoia*.

No texto “O narrador”, escrito alguns anos depois de “Experiência e pobreza”, ele volta ao ponto central: Não somos mais capazes de contar histórias. Evidentemente que não se trata aí de uma mera narração, mas de uma que articule a própria tradição com o moderno, no sentido de permitir que as experiências sejam passadas de gerações a gerações. Diz-nos Benjamin que os homens retornaram da guerra pobres de experiências. O que significa isso? Que eles lá foram desumanizados. É importante compreender aqui que isso não é apenas o resultado da guerra, mas um fenômeno mundial que permitiu que ela acontecesse. O nihilismo evocado por Nietzsche não é uma consequência desses fenômenos, mas a causa, ou melhor, seu fundamento. Há ainda que se aprofundar os estudos entre nihilismo e técnica.

O fenômeno da reprodutibilidade técnica, explorado por Benjamin, a partir de uma leitura de Marx, já nos impõe um questionamento radical sobre o que ele denomina

---

<sup>15</sup> BENJAMIN, Walter. *O narrador*. In: Op. Cit., p. 203.

<sup>16</sup> LAVELLE, Patrícia. *O crítico e o contador de histórias*. In: BENJAMIN, Walter. *O contador de histórias e outros textos*. Tradução de Georg Otte, Marcelo Backes e Patrícia Lavelle. São Paulo: Hedra, 2020, p. 271.

de perda da aura, do sentido maior da arte no modo como ela se constituía na tradição quando cultuada, por exemplo, em rituais sagrados. Tanto a perda da aura quanto a impossibilidade de contar histórias precisam ser pensadas desde a relação entre tradição e modernidade. No entre os dois, como fica o que Benjamin chama de experiência? No entre os dois, como ele pensa o limiar de passagem?

V – No texto *Experiência*, Benjamin toma a experiência desde a necessidade de uma educação, de uma formação – *paideia* – no sentido de possibilitar aos mais jovens a busca por “algo grandioso, algo novo e futuro”<sup>17</sup>. Essa posição, porém, contrasta com o modo como comumente ela é compreendida desde a vida adulta que, supostamente, já passou por todas as fases que os mais jovens passaram e, em virtude disso, subestimam suas ações intempestivas, desvalorizando-as e reduzindo-as a um quase nada.

O que se encontra em questão, portanto, é o que há a fazer, pois o modo como os mais velhos dispõem de sua experiência (tomada por eles apenas como vivência), afunda (massacra) os mais jovens na inércia, como se mais não pudesse ser feito e que tudo já estivesse pronto e premeditado. Diante de tal constatação, Benjamin afirma que “Sim, isso experimentaram eles, a falta de sentido da vida, sempre isso, jamais experimentaram outra coisa” e, por conta disso, mesmo a experiência “converte-se para eles na mensagem da vulgaridade da vida”<sup>18</sup>.

Pode-se observar que, a partir daí, em seu traço decisivo, a experiência (*Erfahrung*) não se encontra pré-moldada pela vivência (*Erlebnis*), posto que se ergue por um caminho que a atravessa, a ultrapassa, almejando algo mais elevado e ainda não constituído. A experiência aqui é a possibilidade de um projeto, de um lançamento no sentido de encontrar-se com o que precisa ser feito. Ela é a viagem (*Fahrung*) em aberto para o futuro que já está se dispondo na travessia.

Em contraposição a isso, repetindo o já feito, perdidos no já posto – de uma maneira geral os que dizem que já viveram o que os jovens supostamente estão experimentando – recusam essa viagem e querem impedi-los de fazê-la, tornando-os presos e determinados pelo passado, estancados nele. Esse tipo de homem, comum, mediano, “só é capaz de manter relação íntima com o vulgar, com aquilo que é o

---

<sup>17</sup> BENJAMIN, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2004, p. 22.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

‘eternamente-ontem’<sup>19</sup>, sem perceber que, no fundo, “sempre e sempre, a vida o estaria rebaixando, pois, enquanto soma de experiências, a própria vida seria um desconsolo”<sup>20</sup>.

De um lado, a vida como soma de experiências – vivência. De outro, sua imposição a uma transmutação do espírito – *metanoia*, no sentido de colher aquilo que vai se abrindo, projetando-se para o futuro. Experiência aqui, portanto, é diferente de vivência, é o que propicia a construção da vida em um sentido mais elevado. A ela destinam-se aqueles que possuem espírito, os que se encontram insatisfeitos e preparados para se lançarem para além de si, pois “A experiência é carente de sentido e espírito apenas para aquele já desprovido de espírito”<sup>21</sup>.

VI - Diante do acima exposto, precisamos pensar um pouco mais na pergunta pelo que vem a ser uma experiência.

A certa altura de seu livro *La idea de principio en Leibniz*, Ortega y Gasset procura pensar no sentido de experiência a partir da palavra grega *empeiria*, mais precisamente de sua raiz *per*, que se faz presente em *perito*, em experimentado, do que é hábil em muitas coisas. Também, segundo o filósofo, ela forma a palavra grega *peira*, prova, perigo, risco. Também *peiro* dá origem a *porto*, *porta*, *poros*. O caminho, segundo ele, que leva ao porto, à saída, é o *opportunus*, a oportunidade. O equivalente a *per* no alemão é *fahr*. Daí *Er-fahrung*, experiência, e *fahren*, viajar. Por isso, Ortega conclui que

A nova ideia, que nos esclarece toda a série, é que em *per* se trata originariamente de viagem, de caminhar pelo mundo quando não havia caminhos, senão que toda viagem era mais ou menos desconhecida e perigosa. Era viajar por terras ignotas sem guia prévia, o *hodós* sem o *méthodos* ou guia.<sup>22</sup>

Pois não é no caminho sem o método, no puro estar lançado na experiência da época da reprodutibilidade técnica, onde nos afastamos cada vez mais de uma experiência aurática da tradição, no risco entre toda possibilidade de ser e de não ser, que se encontra Walter Benjamin, pressentindo a chegada inevitável da barbárie? Não é justamente aí, sem guia prévia, que ele é convidado a ser *um* com a experiência que arranca as palavras dos homens, impossibilitando-os de narrar histórias? Esse ser para a

---

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> ORTEGA Y GASSET, José. *La idea de principio en Leibniz*. Madrid: Revista de Occidente, 1992, pp. 149-150.

experiência não é uma exigência para que, nesse estar lançado no mundo, possa vislumbrar o aparecer de todas as coisas desde outra região impossível de ser imaginada, representada? A exigência não é aquela que exige dele que se curve diante da experiência da pobreza a partir do momento em que se vê pobre em experiências?

O fato é que a experiência nos conduz para o centro do furacão. É o que ainda nos ensina Martin Heidegger em seu texto “A essência da linguagem”, quando nos diz:

Fazer uma experiência com algo [...], significa que esse algo nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma. “Fazer” não diz aqui de maneira alguma que nós mesmos produzimos e operacionalizamos a experiência. Fazer tem aqui o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula.<sup>23</sup>

Mas como podemos pensar na relação entre experiência e limiar a partir do que se impõe ao pensamento de Walter Benjamin?

VII - A experiência do limiar é estar em um entre-ser. Limiar demarca um movimento, é um estar numa espécie de soleira, numa passagem, naquilo que por ela é aberto a partir de caminhos que jamais são tranquilos e retos, mas, bem ao contrário, são tortuosos, cheios de desvios. No texto *Experiência*, o que vemos é justamente “uma tentativa de os adultos encaixarem a criança numa estratégia de previsibilidade da vida”<sup>24</sup>. É contra essa previsibilidade, contra o já previamente dado e constituído, que Walter Benjamin debate, pois, para ele, a infância, por exemplo, se apresenta num movimento contrário ao já determinado, ela é um puro estar lançado, um ir descortinando a própria existência, podendo ser envolvida por uma outra temporalidade, que vai se fazendo, num alargamento desse limiar, sem futuro pré-fixado, mas que, aos poucos, se constitui e se plenifica nas passagens de um ponto ao outro, de um momento ao outro na constituição de um modo de ser. Por isso mesmo, Jeanne Marie Gagnebin nos diz que na infância “o presente é pleno de intensidade da descoberta e, simultaneamente, pleno de angústia e esperança com relação ao futuro”<sup>25</sup>.

No entanto, diante desse pensar em torno do limiar, que confere a beleza em textos como aqueles presentes em *Infância em Berlim por volta de 1900* e *Rua de mão*

---

<sup>23</sup> HEIDEGGER, Martin. *A essência da linguagem*. In: *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 121.

<sup>24</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. Limiar. In: *Limiar, aura e rememoração*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 42.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

*única*, apenas para citar estes dois, Walter Benjamin vai perscrutar um processo de encurtamento desses limiares, dessas transições, até um seu possível desaparecimento na plenitude da civilização técnica e do capitalismo, que, em se voltando cada vez mais para o mercado, reduzem sensivelmente essas mesmas transições em nome da novidade do que é produzido, do sempre mais novo. Por isso

As transições devem ser encurtadas ao máximo para não se perder tempo. O melhor seria poder anulá-las e passar assim o mais rapidamente possível de uma cidade a outra, de um país a outro, de um pensamento a outro, de uma atividade a outra, como passamos de um programa de televisão a outro com um mero toque na tecla do “controle remoto”, sem nos demorarmos *inutilmente* no limiar e na transição.<sup>26</sup>

Essa compreensão demarca radicalmente sua interpretação da obra kafkiana, pois a vê como uma experiência da ausência de experiências limiares em nossa época histórica. Na obra kafkiana também é possível vislumbrar uma experiência da impossibilidade de se fazer experiências num sentido contrário, ou seja, a partir de um imenso espessamento do limiar que faz com que o humano, de tal maneira por ele envolvido, se arraste, definha e não consiga mais sair de seu interior.

Com isso, por exemplo, ao ouvirmos com atenção o texto de Kafka, *Diante da lei*<sup>27</sup>, podemos observar nessa história, à luz do pensamento benjaminiano, uma perda do humano no seio do limiar, sem jamais conseguir ultrapassá-lo. Não há aí uma experiência de ultrapassagem, mas um definhamento em seu seio. O personagem encontra-se perdido em meio a salas, corredores, portas etc. Não consegue ultrapassar esses espaços e fica preso neles, emaranhado. Simplesmente, o texto de Kafka nos impõe um sentimento de que aí estamos perdidos, sem saídas, numa situação que não nos conduz a nenhum lugar. Por isso mesmo Jeane Marie Gagnebin afirma que “na obra de Kafka, vagamos de limiar em limiar, de corredor em corredor, de sala de espera em sala de espera, sem nunca chegarmos ao destino almejado, que corre o risco de ser esquecido”.<sup>28</sup>

Limiar, nesse caso, aparece não como lugar de passagem, em que toda possibilidade de transformação se apresenta, mas como uma prisão em que o humano fica perdido em seu interior e impossibilitado de passar, de transitar, de alterar-se, mas,

---

<sup>26</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>27</sup> KAFKA, Franz. *Diante da lei*. In: *Franz Kafka Essencial*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2011, pp. 105-107.

<sup>28</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 44.

bem ao contrário, permanece eternamente retido aí, carente de experiências, sem nem ao menos sentir a experiência dessa carência de experiências, tão absorvido no espesso desse limiar ele se encontra. Perdido nesse fechamento ele não mais escuta e não mais narra histórias, vive a plenitude da pobreza de experiências e, portanto, não consegue experimentar a própria experiência da pobreza. Por isso, Jeane Marie Gagnebin pode ainda dizer que esse “é um limiar inchado, caricato, que não é mais lugar de transição, mas, perversamente, lugar de detenção, zona de estancamento e de exaustão, como se o avesso da modalidade trepidante da vida moderna fosse um não poder nunca sair do lugar”<sup>29</sup>.

Essas reflexões têm sua proveniência na primeira metade do século XX. Aí, observamos não só o desenvolvimento da indústria, como também sofremos com duas grandes guerras. Atravessada pelo niilismo e pela técnica, nossa época histórica é pensada por Walter Benjamin como aquela em que o humano se distancia cada vez mais de sua humanidade justamente por encaminhar-se para a ausência de experiências. E é diante dessa pobreza de experiências que novamente Jeane Marie Gagnebin nos mostra que “Poderíamos arriscar um paradoxo e dizer que a obra de Kafka, o maior ‘narrador moderno’, segundo Benjamin, representa uma ‘experiência única’: a da perda de experiência, da desagregação da tradição e do desaparecimento do sentido primordial”.<sup>30</sup>

Precisamos, então, ir ao encontro daquilo que nos vem ao encontro, a saber, a técnica em seu pleno desdobramento que, cada vez mais, nos impõe uma imensa distância com relação a qualquer experiência.

VIII - O filósofo coreano Byung-Chul Han captou isso muito bem em seu livro *A salvação do Belo*<sup>31</sup>. Nele, em observando o desenvolvimento da arte na época dos *likes*, faz menção aos objetos cada vez mais lisos, que refletem os nossos rostos e se dispõem ao tato, ao acariciar suave de nossos dedos. Esses objetos dispensam rugosidades, afastam-se rigorosamente de deformidades, buscam plenamente a ausência de resistência. Diante disso, o filósofo coreano nos propõe pensar em nossa época histórica como aquela que nos afasta incansavelmente de toda experiência negativa. O liso, assim como os *likes* que diariamente damos nas redes sociais, refletem a potência do sujeito preso em sua subjetividade que, determinado pelo mercado, não se expõe

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>30</sup> GAGNEBIN, Jeane Marie. *Walter Benjamin ou a história aberta*. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas – Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 18.

<sup>31</sup> HAN, Byung-Chul. *A salvação do belo*. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019.

mais a nenhuma experiência. Na linguagem de Benjamin, poderíamos dizer que não há experiência sem se experimentar a negatividade. A experiência com a negatividade, segundo Byung-Chul Han, provoca um esvaziamento do Eu, expondo-o ao outro de si mesmo. Na verdade, ela o arranca de si e o abre para o mundo. No entanto, em um mundo uniformizado, aplainado, unidimensionalizado, como diria Herbert Marcuse<sup>32</sup>, todas as diferenças se esvaem e o que precisa se manter é o liso. Reina, em nossa época histórica, a estética do liso.

Em que medida isso se articula com a política nos moldes como a vivemos hoje? Se retomarmos uma breve passagem de *Experiência e pobreza*, talvez algumas indicações nos sejam dadas. Lá, Benjamin, ao citar Paul Scheebart, que atribui grande importância “à tarefa de hospedar sua ‘gente’, e os concidadãos, modelados à sua imagem, em acomodações adequadas à sua condição social, em casas de vidro, ajustáveis e móveis, tais como as construídas por Loos e Le Corbusier”, escreve:

Não é por acaso que o vidro é um material tão duro e tão liso, no qual nada se fixa. É também um material frio e sóbrio. As coisas de vidro não têm nenhuma aura. O vidro é em geral o inimigo do mistério. É também o inimigo da propriedade.<sup>33</sup>

Ora, o que encontramos aqui? Provavelmente um realinhamento com os novos tempos. Trata-se da exigência de uma funcionalidade que até então não existia. Não só o ambiente de trabalho, mas as novas casas precisam reproduzir o que é proposto pelo desenvolvimento capitalista no atual estágio da técnica. Tanto é assim, que Benjamin faz uma imediata comparação com um imóvel da década de oitenta do século dezenove para dizer que nada há o que fazer ali. Os imóveis até então possuíam prateleiras com bibelôs, franjas nas poltronas, cortinas nas janelas e outros objetos que revelam vestígios do homem que antes habitou aquele espaço. Envolvidos pela funcionalidade, esses vestígios tendem a se desintegrar, pois o novo habitat do homem moderno/contemporâneo não deve deixar vestígios, pois pode (deve) ser usado por todos os homens. Trata-se, como indica Brecht, citado por Benjamin, de “apagar todos os rastros”<sup>34</sup>.

É preciso agora que pensemos que o que foi desenvolvido por Byung-Chul Han, em sua reflexão sobre a estética do liso, que impõe uma posição contrária a qualquer

---

<sup>32</sup> Ver MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional*. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

<sup>33</sup> BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*. In: Op. Cit., p. 117.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 118.

experiência de negatividade, já havia sido pressentido por Benjamin que, ao referir-se mais uma vez à pobreza de experiência, diz-nos que “não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência”<sup>35</sup>.

IX - Ora, onde nos encontramos agora? Possivelmente distantes e bem distantes daquilo que inicialmente fora denominado por Heráclito de *éthos*, morada. O homem, com isso, em nossa época, encontra-se distante de uma experiência extraordinária com o extraordinário. E isto quer dizer: Ele se encontra perdido no ordinário, sem nenhuma referência maior com o que podemos chamar de tradição que, assim como a experiência aurática, no modo como nos foi exposta por Benjamin, tende a ser cada vez mais esquecida e abandonada desde o advento e aprofundamento da reprodutibilidade técnica. Ou ainda, como nos mostra Byung-Chul Han, em seu livro *No enxame: perspectivas do digital*, mais precisamente no último parágrafo de seu Prefácio: “Embriagamo-nos hoje em dia da mídia digital, sem que possamos avaliar inteiramente as consequências dessa embriaguez. Essa cegueira e a estupidez simultânea a ela constituem a crise atual”<sup>36</sup>.

A primeira frase do livro *A expulsão do outro*, de Byung-Chul Han, é: “O tempo no qual havia o *outro* passou”<sup>37</sup>. Eis que, para aqueles que ainda se dispõem à compreensão de nossa época histórica, tal frase é certa e os atinge como uma flecha. A expulsão da experiência, a anulação da negatividade e a disposição para o igual encomendam um tipo de homem para a correspondência inadvertida com a técnica, para aquilo que está sempre disponível pela rede de informações desenvolvida ciberneticamente, aprisionando o humano de tal maneira que ele se torna cada vez mais impossibilitado de ver o outro em seu aparecer. Esse processo, que vem se desenvolvendo com violência e que repousa sobre o que o filósofo coreano denominou de “sociedade do cansaço”<sup>38</sup>, atinge uma dimensão essencial, arrastando o homem para uma região em que se desdobra o maior risco para a sua essência, que é aquele que o faz

---

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> HAN, Byung-Chul. *No enxame*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 10.

<sup>37</sup> HAN, Byung-Chul. *A expulsão do outro*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 7.

<sup>38</sup> HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2016.

perder a liberdade para novas experiências, encerrando, com isso, o humano no âmbito da circularidade técnica, conforme nos acena Heidegger em *A questão da técnica*<sup>39</sup>.

Não é à toa que, nesse mesmo texto, Heidegger pense na Arte como o que ainda reserva ao humano a possibilidade de uma experiência que o conduza a um questionamento radical acerca da essência da técnica e que, através dela (da experiência com a arte), possa ele experimentar a técnica como o outro de si a partir da serenidade (*Gelassenheit*)<sup>40</sup> para com as coisas. Esse “deixar-ser”, esse deixar que o outro se revele desde o seu modo de ser, só acontece se também aí o ser humano se deixa ser desde o espaço de liberdade que ainda lhe é conferido no atual estágio da técnica. É por isso que Nietzsche diz que “o que caracteriza o nosso século XIX não é o triunfo da *ciência*, mas o triunfo do *método* científico sobre a ciência”<sup>41</sup>. E o que isso significa? Heidegger responde:

[Que]O método é o projeto antecipativo do mundo, que fixa o rumo exclusivo da sua investigação possível. E qual é? Resposta: o da total calculabilidade de tudo o que é acessível e comprovável mediante experimentação. As ciências particulares estão sujeitas, no seu procedimento, a este projeto de mundo. Por isso, o método assim entendido “triumfa sobre a ciência”. A este triunfo é-lhe inerente uma decisão. É esta: só o que é comprovável cientificamente, isto é, o que é calculável, pode valer de verdade como efetivamente real.<sup>42</sup>

Essas palavras de Heidegger em *A conferência de Atenas* nos fazem prestar atenção ao atual estado de coisas. Assim como Heidegger, Agamben, na introdução ao livro *Infância e história*, que tem como título *Experimentum Linguae*, que se desenvolve com grande influência de Benjamin, pensa desde o fundo de nossa época. Para ele, a experiência da linguagem abre um caminho de volta para o humano. A partir dela, ele se pergunta: “Se a expressão mais adequada para a maravilha da existência do mundo é a existência da linguagem, qual será a expressão justa para a existência da linguagem?” Ele mesmo responde: “a vida humana enquanto *éthos*, enquanto vida ética.

---

<sup>39</sup> HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. In: *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback, 2001, pp. 11-38.

<sup>40</sup> Ver também HEIDEGGER, Martin. *Serenidade (Gelassenheit)*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Piaget, 2000.

<sup>41</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*, §466 apud HEIDEGGER, Martin. *A proveniência da arte e a determinação do pensar (A conferência de Atenas)*. Tradução de Irene Borges-Duarte. Disponível em: doceru.com/doc/nsx0s Acessado em: 20/09/2023.

<sup>42</sup> HEIDEGGER, Martin. *A proveniência da arte e a determinação do pensar*, Op. Cit., p. 7.

Buscar uma *pólis* e uma *oikía* que estejam à altura desta comunidade vazia e impresumível, esta é a tarefa infantil da humanidade que vem”<sup>43</sup>.

Por fim, e porque isso sempre esteve no início como fundo que nos guiou até aqui, o pensar acerca dos desafios de uma educação emancipatória só será possível através de uma reeducação de nossos sentidos. É preciso reaprender a olhar, reaprender a escutar, pois somente percebendo a pobreza de experiências pode o homem abrir-se à experiência da pobreza em toda sua magnitude e doar-se para o que vem e que é maior do que ele. Mas, de acordo com isso, devemos começar a criar condições para que futuros educadores se empenhem na arte de olhar e de escutar o sentido ou os sentidos que atravessam a realidade em que vivemos e, juntamente com tal atitude, tornem possíveis caminhos para uma transformação radical de volta à morada do humano, *éthos*. Ou seria por um acaso que Byung-Chul Han, no início do último capítulo de seu livro *A expulsão do outro*, que traz o título “Escutar”, escreve que “No futuro haverá possivelmente uma profissão que se chamará *escutador* [Zuhörer]”<sup>44</sup>?

*Recebido em 26/07/2023*

*Aprovado em 29/09/2023*

---

<sup>43</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história – Destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 17.

<sup>44</sup> HAN, Byung-Chul. *A expulsão do outro*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 123.

**Entre o estético e o eidético:  
a propedêutica mítico-filosófica do belo platônico na didascália hölderliniana**

André Felipe Gonçalves Correia\*

**Resumo:** O texto busca fornecer um possível direcionamento para a compreensão e a determinação da filosofia. Para esse fim, a relação essencial entre filosofia e poesia é iluminada por meio de seu contexto grego. O conceito de beleza e sua estrutura didático-propedêutica, de acordo com as leituras de Hölderlin e de Platão, é o fio condutor do estudo.

**Palavras-chave:** Hölderlin; Platão; beleza; filosofia; poesia; mito.

**Zwischen Ästhetischem und Eidetischem:  
die mythisch-philosophische Propädeutik des platonischen Schönen in der  
hölderlinschen Didascalie**

**Zusammenfassung:** Der Text versucht eine mögliche Verstehens- und Bestimmungsrichtung der Philosophie zu geben. Zu diesem Zweck wird die wesentliche Beziehung zwischen Philosophie und Poesie anhand ihres griechischen Kontexts beleuchtet. Der Schönheitsbegriff und seine didaktisch-propädeutische Struktur nach der Lesart von Hölderlin und Platon ist der rote Faden der Studie.

**Schlüsselwörter:** Hölderlin; Platon; Schönheit; Philosophie; Poesie; Mythos.

*O homem que, ao menos uma vez na vida,  
não sentiu em si a beleza plena e pura nunca  
se tornará um arauto da dúvida filosófica.*

Hölderlin, *Hipérion*

*O risco é belo.*

Platão, *Fédon*

Ao fim da última carta do primeiro tomo (1797) de *Hipérion ou O eremita na Grécia*, na passagem conhecida como *discurso de Atenas*, a personagem Diotima – homônima da sacerdotisa de Mantinea, n’*O Banquete* platônico – se dirige a Hipérion

---

\* Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bolsista CAPES da modalidade Doutorado Sanduíche na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemanha). E-mail: felgorreia@hotmail.com

nos seguintes termos: “Tu serás o educador de nosso povo”<sup>1</sup>; e em suas últimas palavras ao amado, na troca de correspondência entre os dois, presente no segundo tomo da obra (1799): “Os dias poéticos já germinam em ti”<sup>2</sup>. Ambas as sentenças valem como prognósticos do destino de Hipérion, o qual, conforme à proposta da obra, assinala a missão e o acento formativo do poeta moderno, ao qual a filosofia é indispensável. Um modo de lidar com essas sentenças e suas implicações, sem, contudo, esgotá-las, se encontra na forma mediante a qual Hölderlin e os gregos conceberam a essência do pensamento poético e de seu ensino<sup>3</sup>.

No texto *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, elaborado conjuntamente por Hölderlin, Hegel e Schelling – “Os três de Tübingen” (*die Tübinger Drei*), como eram conhecidos<sup>4</sup> –, é erigida justamente a demanda de recondução, na Modernidade, ao estro da poética grega, lido como o arcabouço formativo por excelência de produção do homem e da cultura: “A poesia [*Poesie*] recebe uma dignidade superior, ao, no fim, novamente se converter naquilo que fora no início – *mestra da humanidade*”<sup>5</sup>. O documento é perpassado por uma tônica de manifesto, e como todo manifesto, dotado de votos e prognósticos, muitos dos quais não devidamente explicados ou desenvolvidos<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke: Stuttgarter Ausgabe* [Band 3]. Hrsg. von Friedrich Beissner. Stuttgart Kohlhammer, 1961, p. 89). Daqui em diante apenas *StA*.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>3</sup> A nível de observação preliminar, leia-se estas palavras de Werner Jaeger: “A concepção do poeta como educador do seu povo – no sentido mais amplo e profundo da palavra – foi familiar aos gregos desde a sua origem e manteve sempre a sua importância” (JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 60). O Sócrates crítico da poesia mimética na *República* (X, 599b-603b), que opõe filosofia e poesia, não depõe, como de costume nos compêndios de história da filosofia, contra o *estatuto elementar* da poesia, vide, p. ex., o Sócrates musicante e compositor de versos no *Fédon* (60c-61c), para o qual – em seu último esforço de ensino, às vésperas da morte – a filosofia é a música (poesia) mais nobre.

<sup>4</sup> O manuscrito de uma única folha, intitulado e publicado só em 1917 por Franz Rosenzweig, encerra uma grande discussão acerca de sua autoria. Para um apreço geral, vejamos o que escreve Paulo Quintela, para quem Hölderlin é o autor, na esteira de Ernst Cassirer e Wilhelm Böhm: “As características do manuscrito – letra de cópia – e o exame do seu conteúdo de ideias não deixam atribuir a Hegel a sua autoria. Acha-se aqui condensada uma antecipação de toda a evolução de Schelling. O estilo, com as suas locuções autoritárias – *ich werde...*, *ich will...* – aponta também ao mesmo autor. Mas há razões cronológicas ponderosas que, conjugadas com outras de carácter intrínseco, permitem – ou melhor: impõem – outra solução do problema. – A época da redação, segundo os críticos afirmam, deve ser o inverno de 1795/96 que Schelling passou em Estugarda, imediatamente depois da visita de Hölderlin. Visto a esta luz, o documento ganha imediatamente nova importância. É que nele estão contidas respostas a todas as perplexidades filosóficas de Hölderlin” (QUINTELA, Paulo. *Hölderlin*. Porto: Editora Inova, 1970, pp. 170-71). Para um estudo das chaves de leitura do texto, direcionado ao debate e ao cotejo com a filosofia do período, cf. BECKENKAMP, J. “O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão”. In: *Veritas* (Porto Alegre), 48(2), 2003, pp. 211-37.

<sup>5</sup> HÖLDERLIN, *StA* 4.1, p. 298

<sup>6</sup> Como é o caso da alusão escatológica a “um súpero espírito enviado dos céus” (*Ibidem*, p. 299) no último período do manuscrito. Sobre isso, cf. FRANK, Manfred. *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982, p. 268 ss.

Uma de suas noções centrais, em meio a várias outras, é a elaboração de “uma nova mitologia” (*eine neue Mythologie*), algo já sugerido por Herder em 1767, no ensaio *Do novo uso da mitologia*, e também pelos autores do Primeiro Romantismo Alemão, mas que no manifesto adquire a nomenclatura “mitologia da razão” (*Mythologie der Vernunft*). Que aspectos e figurações ela assumiria, mais apropriados à experiência do homem moderno, não é definido com exatidão; todavia, sua estrutural formal o é: “A mitologia tem de se tornar filosófica, e o povo, racional [*vernünftig*], assim como a filosofia tem de se tornar mitológica para tornar os filósofos sensíveis [*sinnlich*]. A eterna unidade dominará, assim, entre nós”<sup>7</sup>. Nesses termos, o elemento mitológico sofrea os voos abstratos e a autossuficiência da razão, ao passo que o elemento racional modera o pendor sensorial e a superstição.

Sob essa óptica, poder-se-ia dizer, já havia uma mitologia da razão em solo helênico. O gênio grego parece ter sido precisamente o exercício dessa moderação, de que resultou um aparato criativo *sui generis*, apto a reunir sob um único pendor os caminhos que ligam arte e filosofia, ciência natural e retórica, política e historiografia, ginástica e ritos etc. Esse pendor de união assinala aquilo que Hölderlin, já à época de sua segunda dissertação de magistério – defendida em 1790 e intitulada *História das belas-artes entre os gregos* –, nominou de “receptividade para o belo [*Empfänglichkeit für das Schöne*]”<sup>8</sup>. E “receptividade”, aqui, não significa vocação intelectual ou propensão afetiva em relação ao tema, mas, antes, uma disposição vital, operante em todas as matizes domésticas e públicas. Para tanto, não basta a mera inteligência ou a mera afetividade. É necessário um elemento mais vívido e imediato: a onipresença da imagem (*Bild*) como apelo de formação (*Bildung*), a que é possível atribuir as bases de todo o florescimento produtivo da Helade, cônsono ao modelo mítico-pedagógico dos grandes poetas e pensadores<sup>9</sup>.

O próprio mito ou imagem fundacional do espírito helênico não é outro senão o do resgate da beleza, personificado em Helena, cujo rapto enseja a guerra em Ílion.

---

<sup>7</sup> HÖLDERLIN, *StA 4.1*, 298.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>9</sup> Em carta a Immanuel Niethammer, de 26 de fevereiro de 1796 (Cf. HÖLDERLIN, *StA 6.1*, pp. 202-3), Hölderlin comunica a ideia de dar seguimento a um projeto – que nunca chegou efetivamente a pôr no papel – intitulado *Novas cartas sobre a educação estética do homem*, em clara referência à obra de Schiller há pouco publicada, cuja Carta VI, no que toca à relação entre imagem e beleza no núcleo da paideia grega, em contraste com a esquemática de análise moderna, é bem precisa: “Naqueles dias do belo despertar das forças espirituais, os sentidos e o espírito não tinham ainda domínios rigorosamente separados” (SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002, p. 36).

Curiosamente, a *Iliada*, isto é, o acabamento de linguagem dessa fundação, não narra o momento do resgate, como se ele não fosse o mais importante. A conquista da beleza é narrada conforme ao movimento de aspiração a ela, que na obra homérica assume a forma da guerra. Sem guerra não há conquista. O resgate de Helena implica não apenas o fim da contenda, mas também, por extensão, o da própria aspiração ao belo. Por isso que Homero não narra a vitória dos gregos sobre os troianos, e quando de suas alusões, nelas não se alonga. O aedo se atém, antes, à irresolução da guerra e, desta feita, ao *complexo unificador* que ela enseja, da qual se abre um vasto campo de resoluções. Desse modo, conservar-se na guerra significa conservar a própria beleza, sob um *influxo concomitante e pré-analítico* de conquista e de aspiração. O radical latino comum aos vocábulos *bellus* e *bellum* (donde belo e bélico) bem ilustra esse *entremeio*, caro sobretudo à era arcaica da Grécia, de que também testemunha a tradição hesiódica, quando, na *Teogonia* (v. 937), ensina a dispor Harmonia (Ἀρμονία) – cujo étimo é o verbo ἀρμόζω (juntar, unir, compor) – como rebento de Ares (guerra) e Afrodite (beleza), ao que dá claro seguimento Heráclito, como se lê, p. ex., no fragmento B8: “O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia [καλλίστην ἀρμονίαν]”<sup>10</sup>.

É precisamente o nexos dessa constelação que plasma a propositura filosófica do *Hipérion*, presente no *discurso de Atenas*: “A grande palavra de Heráclito, ἐν διαφορῶν εαυτῶ (o uno em si mesmo diferenciado), apenas um grego poderia achá-la, pois ela é a essência da beleza [*das Wesen der Schönheit*], e antes de ter sido achada, não havia filosofia alguma”<sup>11</sup>. A sentença em grego atribuída a Heráclito, isenta de espíritos e de acentos, toma como base doxográfica o discurso de Erixímaco n’*O Banquete* (187a) platônico<sup>12</sup>. Erixímaco, em tom de admoestação, está a citar Heráclito, todavia, a formulação exata do próprio Heráclito é desconhecida, dada a transmissão indireta de seu pensamento. Não há como averiguar se temos aqui uma reprodução fiel ou uma paráfrase, tão comum nas citações gregas. Convém, em todo caso, que a menção de Hölderlin a Heráclito seja lida como uma citação livre ou apropriação criativa, conquanto amparada

<sup>10</sup> HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Os pensadores originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 73.

<sup>11</sup> HÖLDERLIN, *StA* 3, p. 81.

<sup>12</sup> “‘O um’ [τὸ ἓν], diz ele [Heráclito], com efeito, ‘discordando em si mesmo, consigo mesmo concorda [γάρ φησι ‘διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι], como numa harmonia de arco e lira’” (PLATÃO. *O Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 65). O arco e a lira – instrumentos dos quais o deus Apolo é detentor (Cf. *Hino Homérico* 3.131) –, como também consta no fr. B51 de Heráclito, são figurações complementares que indicam o instrumento do guerreiro (que guerreia para se eternizar no canto) e o instrumento do aedo (que canta os feitos da guerra), respectivamente. Há aí, como se deixa ver, outro correlato do *entremeio* mencionado.

em cada um de seus vocábulos na terminologia heraclítica<sup>13</sup>, isto é, sem saltos lexicais indevidos, semelhante ao caso de Platão – a quem se atribui a mais antiga fonte doxográfica da palavra de Heráclito –, de vez que à época do filósofo ateniense aquela terminologia se encontrava em plena circulação<sup>14</sup>. Hölderlin se vale da figura de Heráclito, por intermédio da doxografia platônica, para estabelecer uma ligação necessária entre filosofia, beleza e Grécia antiga. O fio condutor dessa tríade é a poesia, que, obviamente, não se restringe à feitura poemática, e de cujo sentido Schleiermacher, em sua contribuição à revista *Athenäum*, de 1798, dá um belo testemunho: “Sem poesia não há realidade alguma [*Keine Poesie, keine Wirklichkeit*]”<sup>15</sup>. O emprego do vocábulo *Poesie* – aqui e no *Programa sistemático* – evidencia o grego ποιήσις, tanto na acepção de produção em geral (abarcando não apenas a atividade transitiva dos homens sobre as coisas), quanto na sua aplicação às belas-artes (não limitada à composição de versos), ou ainda – numa tentativa de maior aproximação da experiência helênica –, no entrelaçamento da *poética do real* e da *poética do ensino*, respectivamente. É nesse sentido que se pode ler este breve diálogo entre o personagem Hipérion e seu interlocutor, narrado por aquele, em que o elemento poético dá conta de atrelar, na forma e no conteúdo, filosofia e mitologia:

“O que a filosofia”, replicou ele, “o que a fria superioridade dessa ciência tem a ver com poesia?”. “A poesia”, disse eu com segurança, “é o princípio e o fim dessa ciência. Tal como Minerva da cabeça de Júpiter, ela se origina da poesia de um Ser divino e infinito. De sorte que, por fim, o irreconciliável converge novamente para ela, para a fonte misteriosa da poesia.”<sup>16</sup>

Hölderlin, porém, não utiliza aqui o substantivo *Poesie*, mas *Dichtung* (o mesmo que utiliza como adjetivo na expressão “os dias poéticos” [*die dichterischen Tage*]), de raiz germânica e que possui parentesco com o latim *dictare* (ditar, promulgar, proferir). O substantivo *Dichtung*, que comumente se traduz por “poesia”, tampouco se limita à criação de poemas, pois que o alcance de seu étimo, o verbo *dichten*, além dos sentidos de poetar e de imaginar, também significa compor, reunir, inteirar. O elemento poético é, assim, *um esforço de produzir a unidade do todo*, que nas esferas de enunciações

---

<sup>13</sup> Principalmente nos frs. B8, B50 e B51.

<sup>14</sup> Digno de nota é o contexto em que as apropriações de Platão e de Hölderlin ocorrem, a saber, em meio a um colóquio entre os personagens presentes, o que legitima de algum modo o recurso apropriativo.

<sup>15</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich. “Athenäums-Fragmente” (fr. 350). In: *Athenäums-Fragmente und andere Schriften*. Berliner Ausgabe: Holzinger Verlag, 2016, p. 226.

<sup>16</sup> HÖLDERLIN, *StA* 3, p. 81.

filosófica e mítica assume o papel de firmar e difundir o aparato de fundação de um povo. O esforço poético, nesses termos, nada tem que ver com o lúdico ou o sentimental, o recreativo ou o meramente subjetivo. Estamos a nos referir ao núcleo duro da gênese do Ocidente na Grécia, de Homero a Platão. O poeta, dessarte, é aquele que cumpre, a partir de um cultivo de fundação, o pendur comum a sacerdotes e filósofos, a saber: ditar ao seu povo e à sua época aquilo que vale a todos os povos e a todas as épocas, conforme às demandas de seu contexto, as quais sempre já se inserem em um nexo de tradição e de criação. A fórmula ἔν διαφέρων ἑαυτῷ<sup>17</sup> – que trabalhamos mais detidamente em outra ocasião<sup>18</sup> – aponta justamente para essa dinâmica criativa e criadora de tensão, a *união dos contrários*, a que recortes d’*O Banquete*, sobretudo a partir do mito de Ἔρως, muito contribuem – tema que também desenvolvemos em uma oportunidade anterior<sup>19</sup> –, mas que neste estudo será desenvolvida prioritariamente com outra obra de Platão, que dialoga diretamente com *O Banquete*, qual seja, o *Fedro*, dialogo que abarca, em passos precisos de seu vasto alcance temático, a tríade hölderliniana mencionada: filosofia, beleza e Grécia antiga, essa última demarcada pelo caráter didascálico e piedoso do mito, que tanto em Platão quanto em Hölderlin parte de uma exigência de ensino e aprendizagem da “essência da beleza” no ato produtivo de sua poética de pensamento.

Quão diferente é a caracterização dada por Hölderlin/Hipérion ao homem moderno, como se lê na *carta aos alemães*, ao fim do segundo tomo:

Tu vês artesãos, mas nenhum homem, sacerdotes, mas nenhum homem, senhores e escravos, jovens e gente circunspecta, mas nenhum homem – não é como um campo de batalha, onde mãos e braços, e todos os membros, encontram-se despedaçados um ao lado do outro, enquanto o sangue derramado da vida se desfaz na areia?<sup>20</sup>

Esse diagnóstico tem por alcance sobretudo a humanidade iluminista, caracterizada por um afã analítico sem precedentes<sup>21</sup>. É a época das grandes enciclopédias, das catalogações abstratas do pensamento, assim como do agravamento

---

<sup>17</sup> Agora com a devida acentuação gráfica, em conformidade com a ortografia grega padrão, que, aliás, já estava em voga na Europa de então desde há muito. Não se sabe o porquê de Hölderlin não se utilizar dela. Fato é que a grafia do grego arcaico e clássico era toda em maiúsculo, sem acentuação e sem pontuação. Talvez Hölderlin estivesse tentando emular de algum modo o período donde a sentença provém.

<sup>18</sup> Cf. CORREIA, André F. G. “Hölderlin e a grande palavra de Heráclito”. In: *Revista Trágica*, vol. 13, nº 2, 2020, pp. 11-43.

<sup>19</sup> Cf. CORREIA, André F. G. “Hegel e o λόγος heraclítico”. In: *Revista Aufklärung*, vol. 8, nº 3, 2021, pp. 139-60.

<sup>20</sup> HÖLDERLIN, *StA* 3, p. 153.

<sup>21</sup> No que concerne ao termo “análise”, tenha-se em vista seu étimo grego, o substantivo ἀνάλυσις (“corte”, “partição”, “separação”, “divisão”, “dissolução” etc.).

das especializações, além, é claro, da visibilidade fragmentada do homem de negócios, o burguês do século XVIII<sup>22</sup>. A falta de “receptividade para o belo” se afigura aqui como revolta secular e desinteresse para com o elemento de integração na cultura, provenientes de uma saturação religioso-cognitiva nos diversos domínios da vida privada e coletiva, em um crescendo patente até os dias atuais: “Bárbaros [*Barbaren*] desde tempos longínquos”, diz Hipérion<sup>23</sup>, “tornados mais bárbaros ainda pelo afã e pela ciência, e mesmo pela religião, profundamente incapazes de qualquer sentimento divino [*jedes göttlichen Gefühls*]”<sup>24</sup>. Aquilo que Hölderlin chama de “receptividade para o belo”, enquanto pilar de sustentação do mundo helênico, estabelece um íntimo paralelo com esse “sentimento divino”, que forja a vivência antiga sob a forma do μύθος. Ora, que tipo de figuração mitológica seria devida à racionalidade moderna? Será que nomear estrelas, constelações ou naus espaciais com o glossário mítico dos gregos é o suficiente? Ou, tomando o próprio exemplo da Alemanha de Hölderlin, será que o adorno erudito desse glossário na literatura e na filosofia bastaria? Uma espontaneidade mitológica como a dos gregos não é mais possível, toda tentativa de recriá-la artificialmente acaba por se converter em caricatura, que nada ensina de essencial, porquanto direcionada a uma sensibilidade perdida, de preponderante incidência no *fabula docet*, ao que adverte Hölderlin – em relação à sua própria obra – no prefácio à versão definitiva do *Hipérion*<sup>25</sup>. Todavia, se o πάθος mítico já não nos toca, o mesmo não ocorre com o πάθος racional, que, *nolens volens*, é herança grega, e, por conseguinte, ainda resguarda o impulso de fundação do mito. Hölderlin mergulhou na expressão helênica do sagrado como poucos<sup>26</sup>,

---

<sup>22</sup> Disso Schiller dá testemunho exemplar na mesma Carta VI: “O domínio da faculdade analítica [*des analytischen Vermögens*] rouba necessariamente a força e o fogo à fantasia, assim como a esfera mais limitada de objetos diminui-lhe a riqueza. Por isso, o pensador abstrato tem, frequentemente, um coração *frio*, pois desmembra as impressões que só como um todo comovem a alma; o homem de negócios tem frequentemente um coração *estreito*, pois sua imaginação, enclausurada no círculo monótono de sua ocupação, é incapaz de elevar-se à compreensão de um tipo alheio de representação” (SCHILLER, op. cit., p. 39). Para uma apreciação dos tópicos mais relevantes da crítica de Hölderlin ao Iluminismo, cf. JAMME, Christoph. “‘Hölderlin und die Aufklärung’. Bericht über die von mir geleitete Arbeitsgruppe”. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 25, 1986/87, pp. 281-82.

<sup>23</sup> Num eco da noção schilleriana do “bárbaro” (*Barbar*), i.e., o homem da decadência requintada, dominado pelo impulso racional, como se lê ao fim da Carta IV (SCHILLER, op. cit., p. 29).

<sup>24</sup> HÖLDERLIN, *Kl StA* 3, 153.

<sup>25</sup> Cf. *Ibidem*, p. 5.

<sup>26</sup> A isso chama a atenção Rüdiger Safranski, na recente biografia de Hölderlin que escreveu: “A Antiguidade estava em moda, mas como fenômeno artístico, de modo nenhum como fenômeno religioso. Quase ninguém tomava o mundo dos deuses gregos em sentido religioso sério. Os mitos já eram um tema, no entanto, a consciência mítica ainda não tinha sido redescoberta. Com Hölderlin isso era diferente. Ele se insere na dinâmica de descobrir a Antiguidade grega para si não apenas como tema de formação, mas como apreensão mítico-religiosa, que ganhará um crescente significado existencial para ele” (SAFRANSKI, Rüdiger. *Hölderlin. Komm! Ins Offene, Freund!*. Carl Hanser Verlag München, 2019, p. 70).

entretanto, ele jamais poderia se desfiliar de sua modernidade, donde sua poética ser perpassada pelo elemento conceitual, filosófico, do qual, porém, faz despontar sua proveniência mítica num ato de integração, e não de separação, como é prática corrente dos compêndios.

Convém observar ainda que a missão de educar seu povo, como se lê no *Hipérion* e no *Programa sistemático*, retira sua exequibilidade da adequação de seus meios aos graus devidos de receptividade do auditório visado, levando em conta sua faixa etária e seu lugar na organização geral da comunidade. *A Ilíada* e *a Odisseia*, que na Modernidade compõem o cânone de ofício do homem edificado, dirigiam-se na Antiguidade, primordialmente, à formação de crianças e jovens. O vocábulo παιδεία provém do substantivo παῖς (criança). A demanda do mundo moderno é bem distinta, pois a dispersão é bem maior. *Reconduzir a fundação poética ao patamar de compreensão primacial*, é esse o projeto educacional de Hölderlin. Seu auditório, contudo, não condiz com o povo em geral, mas com a categoria apta a estabelecer o elemento reunidor próprio ao povo em questão, e isso a partir de um critério de ligação capaz de abarcar o comum a todos os povos e a todas as épocas. Esse estágio de articulação poética é a filosofia. Vejamos.

Excetuando Heráclito, Platão é o único filósofo mencionado pelo nome no *Hipérion*<sup>27</sup> (a alusão a Empédocles, conquanto clara, não é nominal<sup>28</sup>), e de modo ainda mais explícito em algumas de suas versões anteriores<sup>29</sup>. Platão concatena em seus diálogos a totalidade do espírito grego desde Homero. Após Platão há outra Grécia, cada vez mais apartada de sua era arcaica, ao que Platão também contribuiu de certo modo. A conjuntura do período arcaico desconhecia a cesura entre μῦθος e λόγος, isto é, entre poética fundadora e saber pensante. Apenas nos tempos vindouros, ou mesmo tardios, do período clássico, *grosso modo*, é que poderíamos situar o nascimento dessa partição, obviamente com as devidas ressalvas, uma vez que os mapeamentos da historiografia demarcam modificações significativas e não rupturas precisas<sup>30</sup>. Fato é, contudo, que o fundador da Academia desempenha um dos papéis norteadores, dentre os antigos, do

---

<sup>27</sup> Cf. HÖLDERLIN, *Kl StA 3*, pp. 12, 27, assim como as observações de F. Beissner, pp. 441, 450.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*, p. 151.

<sup>29</sup> Cf., p. ex., a *Versão métrica* (assim como o *Projeto em prosa* dessa mesma versão) e a *Juventude de Hipérion*, a primeira concebida entre novembro de 1794 e janeiro de 1795 e a segunda entre janeiro e agosto de 1795, além da *Penúltima versão*, formulada entre agosto e dezembro de 1795.

<sup>30</sup> Cabe aqui uma anotação de Emmanuel Carneiro Leão, valendo-se do exemplo estratégico e ilustrativo de Platão: “Com Platão, a filosofia nasce de uma tensão com a linguagem poética, com o pensamento originário. [...] O poeta e o pensador pertencem ao filósofo como a sua própria sombra, de cuja agilidade a compreensão racional procura sempre de novo libertá-lo. O Logos é inseparável do Mythos” (LEÃO, Emmanuel Carneiro. “Introdução”. In: *Os pensadores originários*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, pp. 43-44).

ensino a que Hölderlin se propõe. Veremos, todavia, que esse papel, *a partir da ênfase e do recorte de determinadas nuances*, pressupõe e retoma a tese da união dos contrários de Heráclito, de que, aliás, se serve Platão, como herdeiro que é dessa tradição, em distintas camadas de sua obra e para propósitos diversos, como é o caso, p. ex., da teoria dos contrários no *Fédon* (70d-73a), em que ecoa o fragmento heraclítico B88<sup>31</sup>.

Em uma carta a seu amigo e confidente Christian Neuffer, de 10 de outubro de 1794, Hölderlin menciona um ensaio de sua autoria sobre “ideias estéticas” (*ästhetische Ideen*), o qual, a princípio inserido no debate da terceira crítica de Kant (#49)<sup>32</sup>, poderia ser lido como comentário ao *Fedro* platônico, com que parece estar bem familiarizado<sup>33</sup>. Infelizmente, não se teve mais notícia desse ensaio. O registro, contudo, nos basta para extrairmos indicações importantes ao propósito deste estudo. O passo 248d do diálogo, p. ex., quando da palinódia de Sócrates<sup>34</sup>, traz uma formulação das mais significativas ao pensamento de Hölderlin: a identificação entre o φίλοςσοφος (“amigo do saber”) e o φίλόκαλος (“amigo da beleza”). As linhas finais do prefácio à *Penúltima Versão* do *Hipérion* bem evidenciam-na: “Nos aguarda um novo reinado, onde a beleza é rainha. Acredito que diremos todos ao fim: sacro Platão, perdoe! Pecara-se duramente contra ti”<sup>35</sup>. O mesmo consta no *Programa sistemático*, em que o ato superior da razão, isto é, a filosofia, é definido como “um ato estético” (*ein ästhetischer Akt*), numa subsunção do étimo grego αἴσθησις (sensopercepção, sensação)<sup>36</sup>:

Por último, a ideia que a tudo une [*alle vereinigt*], a ideia de beleza, tomada a palavra no mais elevado sentido platônico. Estou agora convencido de que o ato supremo da razão, aquele no qual ela abrange todas as ideias, é um ato estético, e que a verdade e o bem apenas na beleza [*Schönheit*] estão irmanados. *O filósofo tem de possuir tanta força estética quanto o poeta.*<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Esse cotejo, contudo, não poderá ser aqui desenvolvido, para tanto, cf. PLATO. *Phaedo*. Translated with introduction and commentary by Reginald Hackforth. Cambridge: University Press, 1972, p. 63.

<sup>32</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998, p. 220 (B 194).

<sup>33</sup> Cf. HÖLDERLIN, *StA* 6.1, p. 137.

<sup>34</sup> Em 1799, Hölderlin viria a compor um hino intitulado justamente *Palinódia* (*Palinodie*), do grego παλινωδία (discurso ou poema de retração). Cf. HÖLDERLIN, *StA* 1.1, p. 308.

<sup>35</sup> HÖLDERLIN, *StA* 3, p. 237.

<sup>36</sup> Considere-se, nesse sentido, o fragmento B107 de Heráclito: “Mús testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas bárbaras [βαρβάρους] eles têm” (HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 99). Um bárbaro, para um grego, era um não-grego – cf., p. ex., o Canto II (v. 867) da *Ilíada*, em que Homero emprega o genitivo βαρβαροφώνων (“de fonética bárbara”) para se referir àqueles que não falam grego –, e o grego é aquele que se põe no encaixe da beleza. Sem o rapto de Helena não haveria helenos, mas apenas tribos dispersas. O fragmento compreende a figuração do bárbaro, além disso, como o *excesso* de sensorialidade, que em si mesma, entretanto, não é objeto de censura; porém, também como o *excesso* de racionalidade, em descrédito para com tudo o que compete ao sensível. Daí, inclusive, certo paralelo com o bárbaro de Schiller e de Hölderlin.

<sup>37</sup> HÖLDERLIN, *StA* 4.1, p. 298. Grifo nosso.

De início, por que a beleza – cujo étimo em alemão é o verbo *schauen* (ver, olhar) – se define como “a ideia que a tudo une”? O que significa “ideia” aqui? No original consta o termo *Idee*, uma transliteração para o alemão do grego ἰδέα, empregado por Platão no mesmo sentido de εἶδος (forma, aspecto), como se sabe. O étimo de ambos é o verbo εἶδομαι, ou seja, a dinâmica daquilo que aparece e que é percebido, que é dado à vista<sup>38</sup>. A teoria das ideias platônicas é uma teoria dos aspectos preliminares do real, do horizonte segundo o qual há percepção e aparição, *in sensu lato*. Uma ideia é a imagem invisível de uma imagem visível, graças à qual se abre e a que se reporta um domínio de visibilidade, isto é, um referencial perceptível<sup>39</sup>. Nesse sentido, só se vê porque já se viu. Ver é antever. O pressuposto da antevisão requer, contudo, a visão e o visado como ponto de apoio, unicamente do qual a imagética invisível pode ser vista<sup>40</sup>, conforme à devida retomada (ou rememoração, como diz Platão) de sua estrutura constitutiva. Nesse ato de reminiscência, contudo, o elemento eidético, ou seja, o aspecto original de um determinado campo de visibilidade, se deixa ver no mesmo passo em que não se deixa ver, como que num estado de *lusco-fusco*, de que também participa o próprio elemento estético, que por si só – diz Heráclito no fr. B107 – se nos apresenta como “má testemunha”, de vez que não pode dar conta de sua própria complexidade apenas por intermédio de sua luminosidade, de sua aparência. Desta feita, a experiência da hipótese eidética se nos afigura como uma espécie de *insight*, cuja adequação ao conteúdo, aliás, é patente na literalidade do vocábulo inglês: *in + sight* = “vista de dentro”, desde que não

---

<sup>38</sup> A visão, dentre as faculdades sensistas, como atesta o introito e primeiro parágrafo da *Metafísica* de Aristóteles, e já antes Platão (*Fédon* 65b) e mesmo Heráclito (vide a prioridade dos “olhos” no fr. B107 ou da “visão” no B55), concatena o paradigma cognitivo por excelência, haja vista que ela, em relação aos seus objetos, conquanto não os toque, os inale ou os deguste, desperta um interesse muito mais imediato, intenso e detalhado, mesmo que à *distância*; inclusive em relação à audição, que assume o segundo posto, como se lê nos mesmos fragmentos de Heráclito e no mesmo passo do *Fédon*, assim como no segundo parágrafo da *Metafísica*. O paradigma da visão aponta para o lugar de *fronteira* que lhe é próprio, pois nele o mais *próximo* e o mais *distante* operam concomitantemente. É necessário, com isso, subsumir o sentido da visão, e, com isso, todo o aparato sensorial, de que é o melhor exemplo.

<sup>39</sup> Mesmo nos usos mais conceituais e abstratos de εἶδος/ἰδέα, o teor plástico de base nunca se perde nas narrativas e argumentações platônicas. O comentário de Paul Friedländer a esse respeito é bem elucidativo: “‘Figura visível’, assim chamou ele [Platão] – sem reticências quanto à solidez terminológica, mas talvez não sem um senso de paradoxo da expressão – as essências eternas invisíveis, justamente porque essa palavra, perante todas as outras de seu idioma, parecia exprimir aquilo que ele podia ver com os olhos da alma” (FRIEDLÄNDER, Paul. *Platon. Band I. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. Dritte durchgesehene und ergänzte Auflage. Berlin: Walter de Gruyter & Co. Verlag, 1964, pp. 18-19). Para um aprofundamento dos vocábulos εἶδος e ἰδέα, e de seu desenvolvimento abstrato-conceitual já em meio aos jônicos, cf. TAYLOR, Alfred Edward. “The Words Eidos, Idea in pre-Platonic Literature”. In: *Varia Socratica*. Oxford: Oxford University Press / New York: Cornell University Library, 2009 [1911], pp. 178-267.

<sup>40</sup> Cf., p. ex., *Fédon* (74b, 75a).

se perca o “senso de paradoxo da expressão” – como escreve Friedländer –, pois que essa visibilidade profunda não pode ser apreendida ou suportada pelo mortal senão como uma espécie de *vislumbre*, que escapa ao invisível no próprio ato de visualização.

O fragmento B54 de Heráclito pode nos auxiliar com esses apontamentos iniciais: “A harmonia invisível [ἀρμονία ἀφανής] é mais forte [κρείττων] do que a visível [φανερής]”<sup>41</sup>. O α privativo – em relação a φάος (luz) – deve ser lido *copulativamente*, de maneira a resguardar aquilo que na visibilidade analítica dos antagônicos é perdida. Mas por que a força da harmonia invisível é maior do que a da visível? Tal como no grego, também o termo “invisível” nos indica um caminho. O prefixo latino *in-* significa tanto privação ou negação quanto um movimento para dentro. Com isso, o invisível, a um tempo, nega e possibilita o visível. Ele indica a força (κράτος) a partir da qual e com a qual a esfericidade do visível se faz visível, seja em nexos de associação, seja em nexos de dissociação, uma vez que essa estrutura de *união* implica igualmente a *desunião*, sem a qual não há relação, mas dissolução<sup>42</sup>. Os pares antitéticos, *in abstracto*, não possuem meios de se sustentar a si próprios, pois o lugar que lhes compete não se afigura a partir da analiticidade de sua apreensão, que põe cada qual em seu eixo, mas a partir do alicerce da “harmonia”, que precisa ser “invisível”, pois no domínio da harmonia visível ocorre, no máximo, encaixe ou justaposição entre referenciais perceptivos, ao passo que na invisível, um *ato único e tautocrônico* de união/desunião, de maior determinação ontoepistemológica.

Essa “determinação [*Bestimmung*]”, que situa e envolve a humanidade do homem, como escreve Hölderlin no texto *Sobre o modo de proceder do espírito poético*, de 1800, “consiste em que ele se reconheça inserido como unidade na divina harmonia dos contrários [*als Einheit in Göttlichem-Harmonischentgegengesetztem*], e vice-versa”<sup>43</sup>. Vale observar que o vocábulo ἀρμονία, conforme à semântica musical antiga, não indica um arranjo simultâneo de notas (como o é para nós), mas apenas a afinação, sentido esse que está imbutido no substantivo *Bestimmung*, cujo étimo é o verbo *stimmen* (afinar). Afinar significa apurar o devido ajuste de uma estrutura de possibilidade, no caso, de acordo com a unidade das inflexões contrárias, à guisa de instrumentos cordofones, como

---

<sup>41</sup> HERÁCLITO, op. cit., p. 85. Trad. Emmanuel Carneiro Leão.

<sup>42</sup> Nas palavras do filólogo Karl Reinhardt: “Somente na oposição é que cada coisa vem à existência; a unidade interna, o ταυτόν, a ‘harmonia invisível’ (fr. B54) se torna visível somente por intermédio da duplicidade, da contradição” (REINHARDT, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Verlag von Friedrich Cohen: Bonn, 1916, p. 179).

<sup>43</sup> HÖLDERLIN, *StA 4.1*, p. 259.

a lira (e, sob outro prisma, o arco). A mútua negação das direções opostas – presente na tesura de ajuste das cordas – tem por implicação necessária a mútua pressuposição de uma para com a outra. Cada qual só há com a outra e para a outra. Desta feita, consente-se que o que efetivamente vigora é uma *comunhão de divisa*, da qual os *relata* são postos. É o que observa Hölderlin no texto *Juízo e Ser*, de 1795, ao dizer que “no conceito de divisão [*Theilung*] já reside o conceito de relação mútua [*der Begriff der gegenseitigen Beziehung*]”, e, por conseguinte, “a necessária pressuposição de um todo [*eines Ganzen*]”<sup>44</sup>. Essa unitotalidade<sup>45</sup>, porém, não se reduz à sua própria *anteposição*, haja vista que unicamente *a partir do domínio posicional* é que ela é o caso, donde, ademais, a igual necessidade de uma *contraposição* no interior de *toda posição*, seja na ambiência de contraste do cognoscível, seja na do cognoscente, ou ainda na do cognoscível e do cognoscente entre si, conforme ao caso propriamente dito do texto de Hölderlin<sup>46</sup>. Está em pauta a concordância no seio de toda discordância: ἔν διαφέρων ἑαυτῷ<sup>47</sup>. A afinação, nesses termos, *determina* a “receptividade para o belo”, pois sem harmonia não há beleza. Daí a propedêutica mítico-filosófica da noção de beleza no *Fedro*, como se verá.

Aquilo que Homero chama de θεός, *mutatis mutandis*, Platão chama de ιδέα. As ideias platônicas correspondem à transposição filosófica da poética do mito<sup>48</sup>. O registro filosófico, contudo, alavanca o registro poético a um degrau de receptividade que

---

<sup>44</sup> Ibidem, p. 216.

<sup>45</sup> Em um álbum datado de 12 de fevereiro de 1791, com dedicatória de Hölderlin a Hegel, à época em que ambos dividiam dormitório no Seminário de Tübingen, se lê a inscrição “ἔν καί πᾶν [um e tudo]” (HÖLDERLIN, *StA* 2.1, p. 349). Friedrich Beissner (HÖLDERLIN, *StA* 2.2, p. 965) observa que a expressão, escrita em tinta mais clara e pena mais macia – novamente sem acento ou espírito –, foi provavelmente acréscimo de Hegel. Em todo caso, se trata de um dos lemas do mesmo círculo de amizade, ao qual também pertencia Schelling.

<sup>46</sup> Na carta já mencionada a Niethammer, de 1796, Hölderlin define o cerne de seu projeto como a busca pelo “princípio que esclarece as separações [*die Trennungen*] pelas quais pensamos e existimos” (HÖLDERLIN, *StA* 6.1, p. 203). As implicações desse projeto, que consiste em pensar a harmonia entre o todo e a parte, pervadem a totalidade dos manuscritos que nos legou.

<sup>47</sup> No que concerne a esse apotegma, um outro esclarecimento técnico da língua grega se faz necessário. Tanto Platão (n’*O Banquete*) quanto Hipólito (doxógrafo do fr. B51) empregam a forma verbal da voz média διαφερόμενον, que é passiva e ativa (semelhante, via de regra, à voz reflexiva no português), ao passo que Hölderlin emprega a voz ativa διαφέρων, embora não reproduza isso na sua própria tradução para o alemão: *das Eine in sich selber unterschiedne* (o uno em si mesmo diferenciado). Uma tradução mais literal do grego para o alemão seria assim: *das Eine sich in sich selber unterscheidende* (o uno que se diferencia em si mesmo). Acerca disso, cf. HUCKE, Patrizia. “‘Seyn schlechthin’ und εν διαφέρων εαυτω. Zur Beziehung von Einheit und Differenz in Jenaer Texten Friedrich Hölderlins”. In: HATTSTEIN, Markus. et al. *Erfahrung der Negativität. Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*. Hildesheim/ Zürich/NYC: Olms, 1992, p. 103.

<sup>48</sup> Algo que se insinua nos “vestígios da homologia estrutural entre a noção mítica de *Theós* (‘Deus[es]’) e a noção filosófica de *eídos/ideia* (‘forma[s] inteligível[is]’)” (TORRANO, Jaa. “Estudo e tradução das tragédias de Ésquilo”. In: *Tragédias/Ésquilo*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2019, p. 13).

extrapola a sensibilidade nacional do grego<sup>49</sup>. Por intermédio dessa competência, a poesia – mítico-piedosa em essência – atinge e propicia a razão moderna, mesmo que escamoteada. A filosofia é, assim, o produto do gênio grego mais apto a tocar a humanidade de todas as épocas. Entretanto, aí reside o risco e a tentação de retirá-la da conjuntura de seu nascimento. É necessário sempre lembrar que a filosofia é uma criação grega, logo, originariamente vinculada a sua poética do sagrado, a qual, conquanto precise delinear formas próprias de expressão e fundação da imagem, a elas não pode se reduzir; o mesmo se aplica às ideias, que não podem se desvincular do divino. Uma súplica de todo esse entorno platônico pode ser lida no passo 249 b-c, do *Fedro*:

Realmente, a condição humana [ἄνθρωπον] implica a faculdade de compreender o que denominamos ideia [εἶδος], isto é, ser capaz de partir [ἐκ] da multiplicidade [πολλῶν] de sensações [αἰσθήσεων] para alcançar a unidade [ἐν] mediante a reflexão [λογισμῶ]. É a reminiscência [ἀνάμνησις] do que nossa alma viu [εἶδεν] quando andava na companhia da divindade [θεῶ], desdenhando tudo a que atribuímos realidade na presente existência, e alçava a vista [ὑπεριδοῦσα {ὑπέρ + ιδέω}] para o verdadeiro ser. Daí, justificar-se só ter asas o pensamento do filósofo [φιλοσόφου], pois este se aplica *tanto quanto possível* [κατὰ δύναμιν], por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus [θεὸς] a sua divindade [θεϊός]. Só atinge a perfeição o indivíduo que sabe valer-se da reminiscência e foi devidamente iniciado nos mistérios [τελετὰς].<sup>50</sup>

O encadeamento terminológico da passagem é por demais significativo. Nela se encontram todos os vocábulos essenciais do pensamento de Platão. Façamos uma breve observação sobre um ponto em especial. O pensamento filosófico é compreendido como

---

<sup>49</sup> Em cuja poética cotidiana, p. ex., no que concerne ao sucesso ou ao malogro na caça, se delineia aquilo que é fruto de concessão da deusa Ártemis; a vitória ou a derrota nas ocasiões das decisões cidadinas dependem, nessa mesma linha, de Atena; ou quando a arte de um ferreiro é bem ou malsucedida, assim o quis Hefesto, o deus metalúrgico. Isso se aplica à totalidade das divindades. Patente tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia*, assim como em toda a poesia grega, os deuses nunca se mostram aos homens em seu aspecto original, mas sempre encobertos por um aspecto outro. Um mortal jamais poderia suportar o fulgor de presença e de aproximação da divindade sem a sua ausência e a sua distância. Veja-se, por exemplo, no Canto XIII da *Odisseia* (vv. 222, 288), as aparições de Atena a Odisseu antes de transformá-lo em mendigo e a subsequente exclamação do herói quando da descoberta de que seus interlocutores eram, na verdade, a própria Atena (vv. 312-313): “Deusa, a um mortal, que te encontre, é difícil poder conhecer-te mesmo que seja experiente, pois todas as formas assumes” (HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997, p. 181). É o que observa, com muita propriedade, o helenista alemão Walter Otto, na obra *Teofania*, cuja abordagem do divino caminha nomeadamente na esteira de Hölderlin e mediante a qual, na passagem seguinte, é possível detectar a ossatura de base comungada pelo mito e pela ideologia platônica (cônsono às indicações da presente interpretação): “Este é o grande prodígio da religião grega, digno de memória em todos os tempos: os remotos bem-aventurados são os sempre próximos, em tudo operantes; os sempre próximos são os remotos bem-aventurados. Não se dá uma coisa sem a outra. A inatingível lonjura faz ser o que é a proximidade do encontro” (OTTO, Walter. *Teofania*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 64). Há dois textos em que Otto trabalha mais detidamente o vínculo entre Hölderlin e os gregos: *Der griechische Göttermythos bei Goethe und Hölderlin*. H. Küpper, Berlin, 1939; e “Hölderlin und die Griechen”. In: *Hölderlin-Jahrbuch 3*, 1948/49, pp. 48-65.

<sup>50</sup> PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. - Belém: Edufpa, 2011, pp. 115-117. A passagem em itálico sofreu leve modificação quanto à tradução.

a possibilidade da aplicação humana – de acordo com o seu alcance e limite (κατὰ δύναμιν) – de se elevar à divindade do deus (ou dos deuses<sup>51</sup>). Aquilo de que parte e a que se volta a filosofia corresponde, assim, à mesma instância que forja o mito, embora se difiram na expressão. *A essência do mito é a essência da filosofia*, inobstante as tendências modernas, e antigas, de opô-las mediante exclusão. *Para o moderno, é por intermédio da filosofia que se torna possível o acesso ao mito; já para o antigo, é do mito e com o mito que nasce a filosofia* – desde que ambos sejam lidos não apenas conforme aos resultados de suas expressões particulares, do contrário, o mito vira fabulação literária ou material historiográfico e a filosofia, ramo laico do saber ou disciplina lógica. O caminho que leva à filosofia e ao saber, por conseguinte, deve ser igualmente capaz de conduzir à poesia e ao mito, e de se sustentar nesse *limbo*.

A definição do filósofo como um “iniciado nos mistérios” explicita o trânsito de mútua solitação entre mito e filosofia<sup>52</sup>. O diapasão é um só: tornar o invisível visível e o visível, invisível. O mortal assim iniciado, uma vez que conserva a sua “condição humana”, só pode aspirar à divindade do divino a partir de sua humanidade, que se encontra *entre* o celeste e o terrestre, *entre* o eidético e o estético. Limiar esse de que não pode se furtar, por mais que se volte a apenas uma das tendências *de per se*<sup>53</sup>. Essa demarcação ontológica define a disposição que convém ao homem: o θαυμάζω (admirar-se, espantar-se), porte fundador da filosofia para Platão, como se lê no *Teeteto* (155d), e do mito, como diz Aristóteles na *Metafísica* (A2, 982b 17-19): “Também aquele que é um amigo do mito [φιλόμυθος] é, *de certo modo*, um amigo do saber [φιλόσοφος]: o mito,

---

<sup>51</sup> Cf. OTTO, Walter. *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odisseus Editora, 2005, p. 153.

<sup>52</sup> É sabido que Platão se vale do arcabouço mítico em variadas direções: por vezes se utiliza da narrativa homérica, em outras tantas cria novas narrativas, e quando emprega o termo τελετάς (mistérios) geralmente tem por pano de fundo narrativas órficas, segundo as quais o homem é o convívio de duas dimensões antagônicas, como observa Giovanni Reale: “O mistério do homem e o seu sentimento de ser um misto de divino e beluíno, com os opostos impulsos e as contrastantes tendências, eram assim explicados [pela literatura órfica] de modo verdadeiramente radical. Platão tirará inspiração desta intuição e, transpondo-a e fundando-a no plano metafísico, construirá a visão do homem ‘em duas dimensões’, que condicionou largamente o pensamento ocidental” (REALE, Giovanni. *Pré-socráticos e orfismo: história da filosofia grega e romana* [Vol. I]. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 189).

<sup>53</sup> Mesmo no *Fédon*, em que o dualismo ético entre os domínios eidético (a que se assemelha a alma) e estético (a que se assemelha o corpo) é dos mais graves, quando se trata de acolher aquele em detrimento desse, Sócrates sempre se vale de ressalvas deste gênero (65c) – também presente na passagem supra do *Fédon* mediante a expressão κατὰ δύναμιν –: “Ora, a alma pensa melhor quando nada disso tem a perturbá-la, nem a vista nem o ouvido, nem dor nem prazer de espécie alguma, e, concentrada ao máximo em si mesma, dispensa a companhia do corpo, evitando *tanto quanto possível* [καθ’ ὅσον δύναται] qualquer comércio com ele” (PLATÃO. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. - Belém: ed.ufpa, 2011, p. 71. Grifo nosso). Traduzimos as duas expressões gregas do mesmo modo, a despeito da leve distinção literal.

com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis [θαυμασίων]<sup>54</sup>. A expressão que grifamos é de grande importância. No grego consta o advérbio πῶς. Ele serve para indicar a confluência dos dois caminhos mencionados, e não para descaracterizá-los em suas linhas de abordagem. Note-se ainda que o substantivo θαῦμα (admiração, espanto), vinculado pela tradição quase que exclusivamente à filosofia, partilha do étimo e da mesma atmosfera do substantivo θάμβος (temor reverencial), o qual, comumente empregado em contextos mítico-piedosos<sup>55</sup>, precisa ecoar igualmente no discurso filosófico, inclusive para legitimá-lo, em termos de grandeza e de comedimento.

Convém agora elucidar com maior precisão textual o ensinamento platônico da iniciação como propedêutica filosófica. De que maneira dar início à aprendizagem da experiência eidética? Responde Platão: por intermédio da ἀνάμνησις, isto é, da reminiscência dos aspectos preliminares do real a partir do estofo sensível. É o “ato estético”, como consta no *Sistema programa*, que revela o ato eidético. Todavia, qual dentre as ideias originais seria a mais oportuna à iniciação filosófica? Em outros termos, qual é aquela que mais se inclina ao elemento estético, isto é, a que mais facilmente encaminha a visão à antevisão? “A beleza [κόλλος]”, diz Sócrates no *Fedro* (250b), “era muito fácil de ver [ιδεῖν] por causa do brilho peculiar, quando, uns no séquito de Zeus [Διὸς] e outros nos dos outros deuses, gozávamos do espetáculo dessa visão [εἶδόν] admirável no coro dos bem-aventurados, iniciados nesse mistério”<sup>56</sup>; e um pouco adiante (250d-e): “Somente a beleza recebeu o privilégio de ser a um tempo encantadora e de brilho incomparável. Porém, quem não foi iniciado de pouco ou já se corrompeu, não conseguirá alçar-se até à beleza nela mesma, sempre que contemplar aqui embaixo alguma imagem com o seu nome”<sup>57</sup>.

O primeiro recorte bem exemplifica – assim como o passo 249b-c (supra) – a comunhão semântica dos vocábulos ἰδέα e εἶδος. O relato se passa na morada celeste da alma, antes de despencar na vida terrena e corpórea. Mesmo no reino eidético e em meio a todas as demais ideias, a beleza se sobressai devido à proeminência de seu “brilho”. Nessa dimensão, a alma já está de todo iniciada nos mistérios do sagrado. O reino do mistério e sua consagração, contudo e para o espanto do leitor, é dotado de fulgor e

---

<sup>54</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 11. Modificamos levemente os termos que constam em grego, a fim de melhor evidenciar sua terminologia.

<sup>55</sup> Cf., p. ex., *Ilíada* (Canto III, v. 342) e *Odisseia* (Canto III, v. 371).

<sup>56</sup> PLATÃO, op. cit., p. 117. Tradução levemente modificada.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 119. Tradução levemente modificada.

visibilidade incomparáveis. Note-se que, dentre os deuses, apenas Zeus (no genitivo Διός) é nomeado: ele de um lado e todos os demais do outro. Essa oposição salienta a sua primazia; e isso, na verdade, está a indicar que os outros deuses, conquanto não se lhe equiparem, retiram sua divindade do brilho de Zeus, o deus do raio<sup>58</sup>. Sob essa óptica, Zeus é tanto uno quanto múltiplo, tanto um deus particular quanto todos os deuses, e ainda mais: “Sim, Zeus é tudo quanto está acima de tudo [Ζεὺς τοι τὰ πάντα χῶ τι τῶνδ' ὑπέρτερον]”<sup>59</sup>, de acordo com o fr. 70 (Nauck) de Ésquilo, em que o sufixo -τερος assume a forma do superlativo relativo, fornecendo ao advérbio ὑπέρ (“acima”), conjugado ao teor comparativo, máxima amplitude *via aglutinação*. Ele é um nome para a unitotalidade, ἔν και πᾶν<sup>60</sup>. O destaque da beleza (que não é nomeada de Afrodite<sup>61</sup>) desempenha o mesmo papel, porém, mediante uma transposição terminológica: de “deus” para “ideia”, na tênue divisa entre mito e filosofia. Se Zeus, tal qual narra Hesíodo na *Teogonia* (v. 923), é o “rei [βασιλῆι] dos deuses e dos homens”<sup>62</sup>, a beleza, como diz Hölderlin no prefácio à *Penúltima Versão do Hipérion*, é a “rainha” (*Königin*). Assim como Zeus –

---

<sup>58</sup> O genitivo singular de Ζεὺς, o usual Διός, além de revelar o radical Indo-Europeu *diw-* (brilhante), enfatiza o elemento de proximidade do conteúdo, dada sua forma prosaica, de que Platão se utiliza, no *Crátilo* (396a-b), juntamente com a antiga forma poética Ζηρός, igualmente no genitivo, para conceptuar a natureza do deus.

<sup>59</sup> ÉSQUILO. *Mitologia Grega I*. Trad. Junito de Souza Brandão. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 339.

<sup>60</sup> Veja-se o que consta no *Hino Órfico 15.3 (Perfume de Zeus)*: “Ó rei [βασιλεῦ], de tua cabeça raiou o divino todo” (SERRA, Ordep. *Hinos Órficos: Perfumes*. Introdução, tradução, comentário e notas de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2015, p. 153). A literatura órfica, embora possua uma cosmogonia bem específica e à margem da piedade oficial, ainda partilha de elementos comuns às tradições homérica e hesiódica. O verso citado é um bom exemplo disso. Nele ecoa o relato do nascimento de Atena, que vem à luz da cabeça de Zeus, seu pai, completamente armada e pronta para a guerra, tal qual relatam Hesíodo (*Teogonia*, v. 924 ss.) e Píndaro (*Ode Olímpica 7*, v. 34 ss.). Hölderlin, como vimos no *discurso de Atenas*, estabelece um paralelo entre o nascimento da filosofia e o nascimento da deusa, que “se origina da poesia [aus der Dichtung] de um ser divino e infinito”, i. e., de Zeus (ou “Júpiter”), nominado também de “fonte misteriosa da poesia [geheimnißvolle Quelle der Dichtung]”. O mistério designa o que não se deixa ver de todo pelo mortal, mas cuja fertilidade poética e fecundidade primaveril, como bem ilustra o desejo copulativo e o elemento pluvial de Zeus, tampouco se furta ao invisível. Dentre seus numerosos rebentos, há aquele que, nascido de sua cabeça – nada mais sugestivo –, se ocupa com os desígnios da compreensão e da sabedoria. Somente nessa dimensão, que se oferece ao homem, é que a unidade do todo ou a totalidade do uno se deixa abarcar, *tanto quanto possível*, em seu núcleo ontológico. O *lusco-fusco* dessa esfera é bem representativo em um dos epítetos de Atena (γλαυκῶπις, “olhos glaucos/brilhantes”), em referência à coruja (γλαύξ), que em latim, pelos seus olhos brilhantes e pela sua capacidade de ver no escuro, se chama *noctua* (“ave da noite”), e que posteriormente virou símbolo da filosofia. É com Platão (*Crátilo* 407b), aliás, que a realidade de Atena passa a ser concebida como “inteligência e pensamento” (νοῦς καὶ διάνοια), portanto, como filosofia. Para um estudo das características primitivas de Atena, cf. OTTO, Walter. *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2022, pp. 35-52.

<sup>61</sup> Embora persista o aporte mítico da deusa. Na *Ilíada* (Canto III, v. 397), o que faz com que Helena a reconheça, dentre outros traços distintivos, são precisamente seus “olhos brilhantes [ὄμματα μαρμαίροντα]” (HOMERO. *Ilíada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013, p. 176).

<sup>62</sup> HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 151.

que não é um mero θεός em meio a outros θεοί – nomina a força que rege todo o trânsito entre mortal e imortal, a beleza – que não é uma mera ιδέα em meio a outras ιδέαι – nomina o vértice de união que possibilita, em primeira instância, os encontros e os desencontros do estético e do eidético. Se do coro celeste ela é a mais fácil de se ver, ela também o será do coro terrestre, donde ser a mais apta à didascália dos mistérios no reino estético, ou seja, à iniciação filosófica.

O segundo recorte da fala de Sócrates sublinha que cabe unicamente à beleza o encanto da sensopercepção, ao qual tendem os mortais sob o apelo das belas imagens, que podem tanto aprisionar quanto libertar. Ora, se se concebe a beleza como mera articulação filosófica, laica, ela não despertará necessariamente o temor reverencial (θάμβος). Assim, diz Sócrates, ainda no *Fedro* (250e): “Em vez de venerá-la quando a encontra, deixa-se dominar pelo prazer [ἡδονῆ] e, procedendo como verdadeiro animal, procura maculá-la e engravidá-la, sem nada temer no seu atrevimento”<sup>63</sup>. O prazer sensorial, *por si só*, manifesta um excesso do elemento terreno do homem, daí seu vínculo com o afã analítico da “alma bárbara”, à qual – todo o resto *in absentia* – basta o aparato sensorial<sup>64</sup>. O bárbaro nada teme, pois nada reconhece como sacro. “Da sua fúria e da sua paixão amorosa muito me arreceio”<sup>65</sup>, profere Sócrates publicamente sobre Alcibíades, n’*O Banquete* (213d), como símbolo de desmesura. O escândalo de Alcibíades na casa de Agatão (212d), “bastante embriagado e a gritar alto”<sup>66</sup>, é fruto de um entusiasmo indevido, que o leva a perseguir uma imagem da beleza (Sócrates) como se fosse a beleza nela mesma (imagem invisível). Levando em conta a proverbial feiura de Sócrates, além de sua idade avançada, o que move Alcibíades, contudo, não é o mero prazer sensorial, mas a incompreensão daquilo que o move: a ideia da beleza. Esse recurso didático se encarrega de elucidar o que realmente se passa quando da atração pelas imagens visíveis. O entusiasmo de Alcibíades, nesse caso, precisa apenas ser conduzido à sua verdadeira proveniência. Como diz Sócrates, no *Fedro* (250a-b): “Sempre que essas poucas [almas de homens] percebem alguma imagem das coisas lá do alto, ficam tomadas de entusiasmo e perdem o domínio de si mesmas. Porém não sabem o que se passa com elas”<sup>67</sup>. Essa é, como se sabe, a figuração canônica de Alcibíades.

---

<sup>63</sup> PLATÃO, op. cit., p. 119.

<sup>64</sup> Cf. nota 37, de acordo com a primeira das duas gradações de interpretação do fr. B107 de Heráclito.

<sup>65</sup> PLATÃO, op. cit., p. 155.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>67</sup> PLATÃO, op. cit., p. 117.

Em 1798, enquanto finalizava o tomo II do *Hipérion*, Hölderlin escreveu uma ode de duas quadras intitulada justamente *Sócrates e Alcibíades*:

“Por que tu sempre prestas homenagem, sagrado Sócrates,  
A esse jovem? Tu não conheces nada de maior?  
Por que o fitas com amor,  
Como se teus olhos vislumbrassem os deuses?”

Quem pensou o mais profundo, ama o mais vivo,  
A alta juventude entende, quem para o mundo olhou,  
E os sábios, ao fim, com frequência  
Se inclinam diante do belo.<sup>68</sup>

N’*O Banquete* platônico, o viço juvenil e o apelo do toque de Alcibíades são censurados com vistas à condução de seu devido lugar. “O mais vivo” (*das Lebendigste*), como escreve Hölderlin, só o é na medida em que a vivacidade do encontro não se excede em aproximação. É por isso que Sócrates, a certa altura d’*O Banquete* (218d-219a), resiste com veemência à sedução de Alcibíades, cuja beleza é da ordem da mera superfície, ou seja, da vida que não se apercebe do “mais vivo” de si mesma. A ode de Hölderlin, por seu turno, a partir da demanda corretiva de Platão, reformula a figura de Alcibíades, subsumindo-a. O sábio, agora, se curva perante a beleza jovial, mas não conforme à animosidade bárbara, inapta à reverência. Seus olhos a contemplam em seu todo, no vislumbre de sua unidade divina, o que não os conduz nem à mera forma aparente nem à mera forma inaparente, *in abstracto*. O interlocutor de Sócrates, na ode, vê na superfície da imagem apenas superficialidade, no “mundo”, apenas mundanidade, ao passo que Sócrates, a poética do profundo e a divindade do mundo, concentradas na figuração de Alcibíades, que encerra o esplendor primaveril, uma das metáforas mais constantes no *Hipérion*<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> HÖLDERLIN, *StA 1.1*, p. 260.

<sup>69</sup> Não valeria indicar passagens em que a primavera é tematizada, pois ela está presente do início ao fim na obra. Façamos, entretanto, uma breve observação a respeito do termo e de seu sentido. “Primavera” em latim se diz *primo vere*, que em acepção coloquial significa “primeiro verão” ou “antes do verão”. Todavia, o advérbio *vere* possui o mesmo sentido do adjetivo *verus* (verdadeiro, genuíno), de sorte que a primavera indica “a primeira verdade”, “o ver genuíno”, logo, aquilo que se deixa ver antes de tudo, que antecede e fornece o florescimento do verdadeiro. O termo alemão *Frühling* corrobora a mesma experiência, o que se depreende do radical *früh* (cedo, adiantado). Portanto, isso que é primitivo, primeiro, não é algo que fica para trás, como lastro nostálgico, mas o que se adianta e se dá à vista em tudo que floresce, conforme ao fenômeno sazonal da primavera, abundante e nada reticente, porquanto prodígio de Afrodite (Cf. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von. *Sappho Und Simonides. Untersuchungen Über Griechische Lyriker*. Berlin: Weidmann Verlag, 1913, p. 122 ss.).

Na coleção de aforismos posteriormente intitulada *Reflexão*, elaborada provavelmente em 1799 para a publicação na revista *Iduna* (a qual, ao fim e ao cabo, permaneceu como mais um projeto não consumado de Hölderlin), se lê o seguinte: “Lá onde a sobriedade te abandona, lá é o limite de teu entusiasmo”<sup>70</sup>. Em questão está a entrega ao *entusiasmo* devido, *sóbrio*, que Sócrates descreve nos seguintes termos (249d): “Indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, geralmente [o indivíduo iniciado nos mistérios] passa por louco, pois o vulgo não percebe que ele é inspirado [ἐνθουσιάζω]”, e continua (249e), “porém, o que eu digo é que essa é a melhor modalidade de possessão [μανία]”<sup>71</sup>. O mesmo “vulgo” tende a interpretar essa modalidade superior de entusiasmo, quando aplicada à inspiração filosófica, como insensibilidade racional, ou seja, como *pura* sobriedade (tal qual o “bárbaro” de Schiller). É essa a leitura habitual que se faz da filosofia platônica. O prazer contemplativo das ideias, entretanto, não tem que ver com a abolição do prazer sensorial. A ênfase eidética de Platão serve, antes de tudo, para refrear o excesso de sensibilidade. Não se trata, portanto, de largar o terrestre em prol do celeste. Não é a isso que se presta o filósofo ou o “inspirado/entusiasmado”, pois não é esse o lugar da condição humana. A filosofia, no correlato de gênese mítico-poética, é necessária ao homem porque com ela se lhe entreabre o divino de si próprio, porém como e enquanto homem, em seu limiar de direito, pois os deuses não precisam de filosofia, como diz Diotima n’*O Banquete* (203e-204a).

Não compete a este estudo adentrar na discussão concernente ao idealismo ou ao realismo das ideias platônicas. Pretende-se aqui abrir um caminho capaz de interpretar as palavras finais da *Penúltima Versão* do *Hipérion*: “sacro Platão, perdoe! Pecara-se duramente contra ti”. Hölderlin quer, a partir da noção de beleza, enfatizar o aspecto da filosofia platônica negligenciado pela tradição e – em nível de acentuação – até pelo próprio Platão. Um reflexo disso, como visto, é o seu Alcibíades, descrito como “o mais vivo” e intacto de qualquer mácula, inobstante a diferença de ênfase e de propósito entre os dois Alcibíades.

A beleza é “a ideia que a tudo une” por melhor enfatizar a divisa de que o eidético e o estético se compõem, da qual é possível, por exemplo, conceber ascendentes e descendentes separados e/ou identificados, a depender do que se está a elucidar, desde que não se deixe de remeter a elucidação ao *lusco-fusco* de que emana. Devido ao seu caráter didático e iniciático, o *Fedro*, na tradição iniciada por Schleiermacher, foi

---

<sup>70</sup> HÖLDERLIN, *StA 4.1*, p. 233.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

concebido como o primeiro dos diálogos<sup>72</sup>, algo que não se sustenta atualmente entre os estudiosos do *corpus platonicum*, que o situam no período da maturidade<sup>73</sup>, posterior ao próprio *Banquete*, seu principal interlocutor dentre os demais diálogos. É curioso observar que no *Programa sistemático*, a ideia da beleza, “tomada a palavra no mais elevado [*in höherem*] sentido platônico”, vem “por último [*zuletzt*]”. Essa reserva não é casual. A iniciação filosófica já é o seu próprio acabamento. Os degraus de sua elevação cumprem, na verdade, distintas retomadas de sua propedêutica. *A filosofia*, nesses termos, é a *poética de compreensão do belo*, que protege e supervisiona o campo da imagem, no esforço de não degenerá-lo como mera cópia da realidade (de que a razão se esforça por se desvencilhar e de que provém toda sorte de idealismos) ou como única realidade (a que se apega a multiplicidade das sensações e a que se volta a generalidade materialista).

A beleza desempenha o introito por excelência de harmonização dos antípodas: dentre as ideias, é aquela que mais se inclina ao elemento estético, donde a peculiaridade de seu brilho, a destoar dos demais brilhos celestes; ao passo que no reino sensista é aquela que mais se adianta ao elemento eidético, de vez que lhe foi dada a prerrogativa de despertar a experiência mais comum e imediata do homem da letargia terrena. Esse lugar de fronteira é também a encruzilhada do homem. Daí o provérbio – já antigo no séc. V a.C. – ao fim do *Hípias Maior* (304e), também presente no *Crátilo* (384a-b) e na *República* (435c-d): “As coisas belas são difíceis [*χαλεπὰ τὰ καλὰ*]”<sup>74</sup>.

## Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BECKENKAMP, J. “O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão”. In: *Veritas* (Porto Alegre), 48(2), 2003, pp. 211-37.

BRISSON, Luc. “Introduction”. In: PLATON. *Phèdre*. Trad. Luc Brisson. Suivi de <<La Pharmacie de Platon>>, de Jacques Derrida. Édition augmentée d’un supplément bibliographique (1992-1996), Paris: Flammarion, 2000.

---

<sup>72</sup> Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Platons Werke*. [Teil 1, Band 1]. Hrsg. von Lutz Käppel und Johanna Loehr. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016, p. 72.

<sup>73</sup> Cf. BRISSON, Luc. “Introduction”. In: PLATON. *Phèdre*. Trad. Luc Brisson. Suivi de <<La Pharmacie de Platon>>, de Jacques Derrida. Édition augmentée d’un supplément bibliographique (1992-1996), Paris: Flammarion, 2000, p. 33 ss.

<sup>74</sup> PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian [9ª ed.], 2001, p. 190.

CORREIA, André F. G. “Hegel e o λόγος heraclítico”. In: *Revista Aufklärung*, vol. 8, nº 3, 2021, pp. 139-60.

\_\_\_\_\_. “Hölderlin e a grande palavra de Heráclito”. In: *Revista Trágica*, vol. 13, nº 2, 2020, pp. 11-43.

ÉSQUILO. *Mitologia Grega I*. Trad. Junito de Souza Brandão. Petrópolis: Vozes, 1986.

FRANK, Manfred. *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Platon. Band I. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. Dritte durchgesehene und ergänzte Auflage. Berlin: Walter de Gruyter & Co. Verlag, 1964.

HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Os pensadores originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. “Fragmentos”. In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke: Stuttgarter Ausgabe*. Hrsg. von Friedrich Beissner. Stuttgart Kohlhammer, 1961.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

HUCKE, Patrizia. “‘Seyn schlechthin’ und εν διαφερον εαυτω. Zur Beziehung von Einheit und Differenz in Jenaer Texten Friedrich Hölderlins”. In: HATTSTEIN, Markus. et al. *Erfahrung der Negativität. Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*. Hildesheim/ Zürich/NYC: Olms, 1992, pp. 95-114.

JAMME, Christoph. “‘Hölderlin und die Aufklärung’. Bericht über die von mir geleitete Arbeitsgruppe”. In: *Hölderlin-Jahrbuch 25*, 1986/87, pp. 281-82.

JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. “Introdução”. In: *Os pensadores originários*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, pp. 09-48.

OTTO, Walter. *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

\_\_\_\_\_. *Teofania*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

- PLATÃO. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. - Belém: ed.ufpa, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Phaedo*. Translated with introduction and commentary by Reginald Hackforth. Cambridge: University Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian [9ª ed.], 2001.
- QUINTELA, Paulo. *Hölderlin*. Porto: Editora Inova, 1970.
- REALE, Giovanni. *Pré-socráticos e orfismo: história da filosofia grega e romana* [Vol. I]. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- REINHARDT, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Verlag von Friedrich Cohen: Bonn, 1916.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Hölderlin. Komm! Ins Offene, Freund!*. Carl Hanser Verlag München, 2019.
- SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. “Athenäums-Fragmente” (fr. 350). In: *Athenäums-Fragmente und andere Schriften*. Berliner Ausgabe: Holzinger Verlag, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Platons Werke*. [Teil 1, Band 1]. Hrsg. von Lutz Käppel und Johanna Loehr. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.
- SERRA, Ordep. *Hinos Órficos: Perfumes*. Introdução, tradução, comentário e notas de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2015.
- TAYLOR, Alfred Edward. “The Words Eidos, Idea in pre-Platonic Literature”. In: *Varia Socratica*. Oxford: Oxford University Press / New York: Cornell University Library, 2009 [1911], pp. 178-267.
- TORRANO, Jaa. “Estudo e tradução das tragédias de Ésquilo”. In: *Tragédias/Ésquilo*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2019.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von. *Sappho Und Simonides. Untersuchungen Uber Griechische Lyriker*. Berlin: Weidmann Verlag, 1913.

Recebido em 12/08/2023

Aprovado em 14/10/2023

## **O acontecer da modernidade no pensamento de Gianni Vattimo: das Verdades metafísicas ao ocaso do sujeito**

Douglas Willian Ferreira\*

**Resumo:** Neste artigo se discute a compreensão e caracterização que se pode fazer da modernidade a partir do pensamento do filósofo italiano Gianni Vattimo. Partindo do pressuposto de que a modernidade se fundamenta em verdades absolutas, Vattimo denuncia as estruturas de domínio e poder que resultaram nas atrocidades do século XX. A partir de Heidegger, o autor argumenta que o tempo moderno foi a época do esquecimento do ser e da supervalorização do ente. Com isso, o ser humano arrogou para si uma potencialidade advinda de uma suposta consciência do mundo e da realidade. Esse sujeito consciente tornou-se o dominador que objetiva e subjuga tudo aquilo que é diferente de si. Todavia, afirma Vattimo, para o bem estar humano, político e social, faz-se necessário superar tais estruturas violentas. Isso acontece na medida em que o apolíneo abre espaço para o dionisíaco. A partir da compreensão nietzscheana do dionisíaco, é possível reinterpretar o ser humano e seu papel no mundo, valorizando, com isso, sua criatividade e possibilidades diante de sua liberdade.

**Palavras-chave:** Modernidade; Verdades-absolutas; Sujeito; Espírito Dionisíaco.

### **The happening of modernity in Gianni Vattimo's thought: from metaphysical truths to the subject's decline**

**Abstract:** This article discusses the understanding and the characterization of modernity found on the thought of the Italian philosopher Gianni Vattimo. Based on the assumption that modernity depends on absolute truths, Vattimo denounces the structures of dominance and power that have resulted in the atrocities of the 20th century. Based on Heidegger, the author argues that the modern age was the time of the oblivion of the being and the overvaluation of the entity. Then, the human being arrogated to himself a potentiality arising from a supposed consciousness of the world and of reality. This conscious subject has become the dominator who objectifies and subdues everything different from himself. However, Vattimo says, in order to achieve the political, and social well-being of the human, it is necessary to overcome such violent structures. This happens as the Apollonian leaves room for the Dionysian. From the Nietzschean understanding of the Dionysian, it is possible to reinterpret the human being and his role in the world, thereby valuing his creativity and his possibilities in the face of his freedom.

**Keywords:** Modernity; Absolute truths; Subject; Dionysian Spirit.

---

\* Doutor em Ciência da Religião (Filosofia da Religião) pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: douglasinvictus@hotmail.com

## **Introdução**

Nesse artigo, trataremos do pensamento de Gianni Vattimo, especialmente de sua maneira de compreender a modernidade. Na primeira parte deste artigo, parte-se da consideração de que o interesse de Gianni Vattimo em compreender a modernidade não é um fim em si mesmo, mas aponta para a afirmação de uma pós-modernidade em que não é mais viável sustentar fundamentos e verdades absolutas. Não se pode perder de vista a influência de Nietzsche e Heidegger sobre a maneira de Vattimo de entender a modernidade: um retorno aos fundamentos primeiros e à originalidade, isto é, a busca por fundamentações lógicas, racionais e científicas, que fazem dessa modernidade um acontecimento inaugural, em ruptura com os aspectos religiosos que a antecederam.

Nesse sentido, e para uma melhor compreensão do tempo presente, coloca-se aqui o desafio de analisar o modo como o filósofo de Turim concebe a modernidade. Para isso, se faz o seguinte trajeto: parte-se da denúncia vattimiana de que a modernidade é um momento “violento”, sobretudo quando se deixa direcionar pela suposição de que é preciso romper com toda a história do pensamento para, com isso, afirmar uma proposta original, naturalmente moderna, que conseqüentemente delinea a ideia de progresso. Um pouco mais adiante, faz-se necessário demarcar o que caracteriza as verdades metafísicas e sua força de coação, verdades essas que se encontram no campo religioso, mas também, no discurso filosófico e científico. Importante é destacar a consistência da realidade para o pensamento moderno e a crise do sujeito, que aqui é entendida a partir dos conceitos de autenticidade e inautenticidade de Heidegger associados à compreensão nietzschiana de apolíneo e dionisíaco. Nesse panorama, entende-se o impulso que o progresso garantiu para o desenvolvimento do mundo da técnica.

## **A Modernidade em Vattimo**

Para que se compreenda a modernidade em Vattimo, a primeira consideração a se fazer é a de que ele é devedor do pensamento de Nietzsche e Heidegger em sua formulação sobre o que é ser moderno. Ambos os autores apontam a ideia de fundamento como o cerne desse pensamento moderno que se quer novo, como o

despontar de uma nova época, diferente em todos os aspectos daquilo que até então existiu e aconteceu. Somado a esses autores, também Habermas em *O discurso filosófico da modernidade* (2000), ajuda a compreender esse tempo convicto do domínio do futuro, que se encontra aberto ao novo que há sempre de vir. De acordo com Habermas, a modernidade é o momento em que “o progresso se coagula, tornando-se norma histórica”<sup>1</sup>, de modo que ele se torna regra porque o desenvolvimento tecnológico e científico, resultado da supervalorização da capacidade racional humana, impulsiona o ser humano ao desejo de aperfeiçoamento e domínio. Para ele, Hegel teria sido o primeiro a tomar como problema filosófico “o processo pelo qual a modernidade se desliga das sugestões normativas do passado”<sup>2</sup> isto é, seu desejo de novidade. Sendo assim, não faz mais sentido fundamentar as normas e projetos numa divindade, e Hegel é o primeiro a apontar que a subjetividade se torna o princípio dos novos tempos.

Antes, porém, de se considerar o papel do sujeito nesse processo, tem que se enfatizar o descontentamento com a maneira de se colocar o mundo, a natureza e o próprio ser humano como objeto a ser pesquisado. Os homens de ciência e os intelectuais não se satisfaziam com as respostas encantadoras da religião e sua mitologia. O frenesi das novas descobertas atestava o fato de que ser moderno é não olhar para trás, mas para frente. E o progresso trouxe em seu bojo um desenfreado desejo de inovação. Com isso, a própria concepção de história e de historicidade mudam de sentido, deixando de ser entendida como continuidade, e caracterizando-se pelos rompimentos. É nesse sentido que Harvey, em *Condição pós-moderna* (1992), atesta que

a transitoriedade das coisas dificulta a preservação de todo sentido de continuidade histórica. Se há algum sentido na história, há que descobri-lo e defini-lo a partir de dentro do turbilhão da mudança. Um turbilhão que afeta tanto os termos da discussão como o que está sendo discutido. A modernidade, por conseguinte, não apenas envolve uma implacável ruptura com todas e quaisquer condições históricas precedentes, como é caracterizada por um interminável processo de rupturas e fragmentações internas inerentes.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 20.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>3</sup> HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 22.

Desse modo, a modernidade se mostra fugidia, e aponta para um processo interno de contradições. Ou seja, quando os pensadores modernos põem para si a missão de entender a realidade que os cerca, apresentando aquilo que eles acreditam ser os melhores mecanismos para tal compreensão, o que não faltará são as oposições: no âmbito da teoria política, a concepção antropológica dos contratualistas em oposição à teoria política cristã que caracterizava a política e a sociedade a partir da natureza do ser humano, tendo em vista ser ele uma criatura de Deus, que age de acordo com a vontade divina. Ainda mais, dentro do próprio contratualismo, a diversidade de interpretação acerca do ser humano, que em Rousseau é concebido como o “bom selvagem” opondo-se à formulação de Hobbes do ser humano enquanto animal egoísta; no campo econômico, o capitalismo nascente se vê afrontado pelo socialismo de Marx; no plano ético Kant sai em defesa do dever, enquanto Jeremy Bentham e Stuart Mill afirmam uma vertente utilitarista. Essa fragmentação e contingência, contudo, não evidenciam uma fraqueza do pensamento moderno. Ao contrário, são muitas certezas a se digladiarem, querendo se impor e se tornar paradigma, de tal modo que, mesmo em meio a tanta pluralidade, a pretensão de fundamento impossibilita o diálogo entre tantas oposições. As respostas elaboradas pelos modernos, sem entrar aqui na análise de sua relevância e valor, são transitórias, e isso dificulta o reconhecimento da continuidade histórica, uma vez que o apelo ao novo e ao original, afirma Vattimo, “se liga a uma perspectiva mais geral que, como sucede na época do Iluminismo, considera a história humana como um progressivo processo de emancipação”<sup>4</sup> resultando na impossibilidade de se “falar da história como qualquer coisa de unitário”. Torna-se claro, então, aquilo que Vattimo quis dizer ao afirmar que a modernidade é “a época em que se torna valor determinante o fato de ser moderno”<sup>5</sup>.

O otimismo com relação ao novo impulsionava o ser humano a novas descobertas, ao aprofundamento dos métodos científicos, ao desenvolvimento de novas teorias que ajudassem a compreender aquilo que até então só encontrava explicações religiosas fundamentadas na Bíblia. Mas o otimismo cego fez escorrer por entre os dedos os riscos aos quais o ser humano se expunha ao cultuar desmedidamente o fato moderno da modernidade. Prova disso é que “o século XX – com seus campos de concentração e esquadrões da morte, seu militarismo e duas guerras mundiais, sua

---

<sup>4</sup> VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio d’Água, 1992, p. 8.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 7.

ameaça de aniquilação nuclear e sua experiência de Hiroshima e Nagasaki – certamente deitou por terra esse otimismo”<sup>6</sup>, permitindo ver que os mais nobres ideais modernos acabaram por culminar em desumanidades e barbaridades. Para alguns autores, esse foi o resultado da supervalorização da razão humana. Já para outros, essas barbaridades foram fruto de um desvio do projeto iluminista, especialmente com uma concepção utilitarista da razão. Essa excessiva confiança no novo não teria sido tão dogmática e violenta<sup>7</sup> quanto a metafísica? A superação e o rompimento com o passado e suas verdades dogmáticas não teria resultado em novos dogmatismos?

Esse é o risco que a modernidade não foi capaz de reconhecer: a superação, o progresso e rompimento com o passado, motivado pelo incessante desejo do novo, fez do novo uma verdade metafísica. A própria modernidade reafirmou, de uma maneira laica, os dogmatismos, as verdades supremas e as transcendências das quais queria se tornar independente. Rompendo com a tradição, os modernos foram incapazes de entender que os erros do passado seriam repetidos, com conteúdo diferente, na mesma forma e estrutura.

### **A violência da modernidade: verdades metafísicas**

É sinal de estima para a filosofia, e para as demais ciências, a busca e o desejo de afirmar a verdade, e, a partir dela, colocar-se numa posição privilegiada de superioridade e domínio. Desde os gregos (a exemplo da filosofia de Platão<sup>8</sup>), é latente o interesse em encontrar a verdade das coisas, o desvelamento daquilo que elas são e que torna acessível a ideia que se esconde nas coisas. Na concepção metafísica

---

<sup>6</sup> HARVEY, David. Op. Cit., p. 23.

<sup>7</sup> É necessário esclarecer aqui o significado que tem a violência no pensamento de Vattimo. Não se trata, como é possível notar, do uso de força física, mas daquilo que impede que algo se realize enquanto “vocalização essencial da coisa”. Para Vattimo (*apud* PECORARO, 2005, p. 23), “é necessário pensar a violência em termos de silenciamento, interrupção do diálogo de perguntas e respostas”. Ou seja, é aquilo que não permite a discussão porque já possui um caráter de fundamento último. Segundo o autor, exemplo dessa violência seria a identificação que predominou e predomina nos ensinamentos da Igreja Católica, e porque não dizer, das religiões cristãs, entre lei e natureza (VATTIMO, 2004, p. 142-143). A violência está no fato de se passar da descrição de um comportamento natural a afirmação de uma norma. Assim, a violência surge quando o ideal gradualmente se transforma no real racionalizado como se o natural fosse ideal.

<sup>8</sup> Essa perseguição da verdade é nitidamente encontrada na teoria do conhecimento de Platão. Diz Vattimo (2016, p. 21): “Com Platão, a verdade das coisas é posta nas ideias: ou seja, naquelas essências transcendentais que se colocam como modelos imutáveis das várias realidades e que garantem a própria possibilidade de falar sensatamente”. Nesse sentido, a verdade é a finalidade da filosofia. E o que caracteriza o filósofo é essa sua proximidade com ela, a ponto de romper com o mundo aparente, e no lado externo da caverna, poder ver as coisas como elas são em si mesmas, iluminados pela luz da verdade e do bem.

resultante do desenvolvimento do pensamento platônico, verdade quer dizer “a conformidade da proposição com a coisa”<sup>9</sup>. Em *Sobre essência da verdade* (1979), Heidegger afirma que o verdadeiro está contido naquilo que foi enunciado e, desse modo, diferencia a verdade em particular da verdade em geral<sup>10</sup>. Interessa, contudo, o fato de que essa verdade que o ser humano acessa, de acordo com Heidegger, é a coincidência entre aquilo que se diz, o enunciado, e a coisa mesma. Essa essência da verdade, ou seja, sua universalidade, aquilo que faz toda verdade ser verdadeira, ao que parece, motiva o pensamento moderno, sobretudo em sua vertente filosófica e científica: a coincidência entre as formulações proposicionais, que traduzem o comportamento do ser humano e da natureza, e o próprio acontecer das coisas narradas e investigadas. A obviedade do que foi narrado garante, nessa lógica, a verdade do que foi dito. O discurso científico e da filosofia moderna, faz-se porta voz da evidência e do fundamento. Desse modo, o conhecimento que o ser humano deseja sempre mais dominar e produzir, resulta dessa sua vontade de acessar a verdade. Mas de que verdade se fala? Heidegger aponta que a verdade como coincidência é um dos modos de compreensão da verdade, uma vez que ela se refere ao enunciado e, portanto, não abarca todo o significado do verdadeiro.

Mas Vattimo lembra que não foram somente os gregos a se interessarem pelo alcance da verdade. Na Idade Média, com o cristianismo, “a verdade das coisas é colocada no além que conheceremos somente quando virmos a Deus na outra vida”<sup>11</sup>. A escolástica, retomando a idade clássica, entende a verdade como adequação entre enunciado e coisa. Segundo Heidegger, na Idade Média se definia: *veritas est adaequatio rei*, isso é, a verdade é a adequação do pensamento ou do enunciado à

---

<sup>9</sup> VATTIMO, Gianni; RORTY, R. *O Futuro da Religião – solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006, p. 78.

<sup>10</sup> É necessário apontar que a obra heideggeriana *Sobre a essência da verdade* (1979) ultrapassa o simples uso que aqui se faz do termo. Contudo, não cabe nesta tese o desenvolvimento do parecer de Heidegger acerca da verdade. Essa primeira concepção da verdade metafísica é que perpassa toda a busca realizada pela modernidade e, por isso, aqui se detém nessa formulação. Vale lembrar que a compreensão da verdade como não-ocultamento, que Heidegger propõe a partir do termo grego *aletheia*, indica a abertura que a pós-modernidade, sobretudo em seu aspecto hermenêutico, realiza. A verdade como *aletheia* aponta para aquilo que não pode ser descrito nem demonstrado, mas que pode ser mais uma vez interpretado (HEIDEGGER, 1979, p. 141). Segundo Heidegger, esse seria o motivo pelo qual Platão apresenta a *aletheia* na alegoria da caverna, para assim, deixar claro que a verdade será sempre buscada, caracterizada pela saída do homem do interior da caverna. Apesar dessa plasticidade do termo, que permite o entendimento da verdade como desvelamento, em Platão, há uma imposição da essência da verdade, que deve ser apreendida pelo ser humano a partir da ascensão garantida pela dialética. Essa verdade como fundamento é que caracteriza sua concepção metafísica.

<sup>11</sup> VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 21.

coisa<sup>12</sup>. Em que medida, contudo, uma tal formulação é adequada para a proposta metafísica da modernidade? Na medida em que, na pretensão de encontrar um fundamento último, a modernidade reitera como verdade aquilo que resulta de suas experimentações. Isso implica na distinção elaborada por Descartes de duas dimensões do ser humano: aquela que experimenta e que caracteriza sua corporeidade e sentido (a *res extensa*), que garante o acesso às coisas; e aquela que através da racionalidade afirma a verdade do experienciado (a *res cogitans*), capaz de formular as teorias e de propor a universalidade dos resultados. O pensamento moderno quer se apropriar da verdade através da adequação do intelecto à coisa, ou seja, a partir da representação. Para tal, utiliza de diversos mecanismos que o aproxima dela, e com tal proximidade, dota o ser humano de uma singularidade única e de uma centralidade no desenvolvimento teórico. Exemplo disso é Kant, que, por sua vez, “faz a verdade residir na mente, nas estruturas estáveis com que a razão organiza um mundo de fenômenos dos quais não se sabe, porém, como seja ‘em si mesmo’”<sup>13</sup>.

A verdade, como a concebe metafisicamente a modernidade, não deixa espaço para o erro, para o pensar diferente e para uma reinterpretação da coisa. Um racionalista, mesmo que sabedor de que o empirismo é um modo diverso do seu de entendimento do mundo, vê esse diferente como um erro que, ao tentar reinterpretar a realidade, acaba por se enganar e, por isso, deve ser extirpado enquanto conhecimento. Mesmo que formada por uma pluralidade de pensamentos e correntes, cada uma delas se via e se entendia como a mais correta e, por isso, capaz de se sobrepor às demais possibilidades. No positivismo de Comte, por exemplo, assim como no próprio racionalismo cartesiano, evidencia-se a ligação causal entre a verdade e o método, ou seja, a verdade só pode ser acessada a partir de um método, sendo ele o experimental. A física, ciência que bem caracteriza essa época, o aponta: o universo é organizado por leis que são traduzidas em fórmulas, que permitem ao ser humano acessar a própria verdade do mundo. Essa matematização, que já aparece com Descartes e Galileu, é um modo de operacionalizar da melhor maneira a adequação do enunciado à coisa. Para Gadamer, por exemplo, “a essência do método experimental é a elevação acima da casualidade subjetiva da observação, e com ajuda disso dá-se o conhecimento da

---

<sup>12</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 134.

<sup>13</sup> VATTIMO, Gianni. *Op. Cit.* 2016, p. 21.

regularidade da natureza”<sup>14</sup>. Assim, o método experimental procura elevar o ser humano acima da causalidade subjetiva, dando objetividade à ciência.

Vê-se despontar aqui a típica violência que caracteriza a verdade metafísica: assim como ela não admite o erro, ela também não admite o pensar ‘diverso de’, e com isso, ressalta sua estrutura estável. A própria história da busca pela verdade que aqui foi traçada em termos gerais, se identifica com a história da metafísica. Nela, o que se tem, é uma obstrução a qualquer tentativa dialógica, uma vez que não há o que decidir acerca do verdadeiro, porque a verdade não é questão de decisão, mas de descoberta. Para além do campo da ciência, essa verdade, quando entranhada nas concepções políticas, é a inimiga de uma sociedade democrática. Tomando de Popper a afirmação de que “os inimigos da sociedade aberta” são esses teóricos que acreditam poder alcançar e formular a verdade de um modo metafísico, Vattimo conclui que “a verdade em si é inimiga da sociedade aberta e, especificamente, de toda política democrática”<sup>15</sup>. Fato é que, todo poder político que acreditou ser o único porta voz da verdade, tendeu a resultar em atos desumanos, em cerceamento da liberdade e perseguições. Paradigmático dessa postura é o próprio nazismo, com sua verdade da raça, ou seja, com a defesa da supremacia da raça ariana.

Na modernidade, há um conflito de forças que quer se impor como estrutura da realidade e embasar o mundo verdadeiro. Na política, isso é percebido, por exemplo, quando o estado quer decidir o que é melhor para os cidadãos, mesmo se isso significa passar por cima de suas escolhas e preferências. “Lá onde a política busca a verdade não pode existir democracia”<sup>16</sup>, mas uma política de especialistas e técnicos. Pode-se dizer, também, que onde a política faz da mentira uma verdade, fenômeno que hoje denomina-se como “*fakenews*” também se tem um enfraquecimento da democracia. Afinal, por trás desse pretense controle da verdade há o desejo de dominar, e isso é evidenciado não somente no campo político, mas também no religioso. Como exemplo, tem-se as verdades estabelecidas pela Igreja Católica, com seu *corpus* dogmático e sua concepção de natureza humana e realidade. Vattimo é enfático ao apontar esse pretense domínio da verdade por parte da Igreja, que se quer porta voz do divino na terra. De um modo mais claro, quando as instituições religiosas se opõem ao uso de preservativos, a vivência da homossexualidade, ou quando defende que o casamento só é legítimo entre um homem

---

<sup>14</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 360.

<sup>15</sup> VATTIMO, Gianni. Op. Cit. 2016, p. 20.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 26.

e uma mulher, que a vida familiar se constitui, numa concepção tradicional, entre homem, mulher e seus filhos, encontra-se o cristianismo como uma verdade fática que dita como são as coisas. Nessa lógica, o que se tem é “o escândalo de uma pregação cristã que pretende ditar a ‘verdade’ sobre como ‘realmente são’ as coisas da natureza, da vida humana, da sociedade, da família: Deus como fundamento, e, claro, a Igreja como sua porta-voz autorizada a decidir em última instância”<sup>17</sup>.

Nota-se, com isso, que a força dessa verdade metafísica se faz presente em alguns setores da modernidade. Com essa pretensão de verdade, segundo Vattimo, evidencia-se também a violência desse pensamento metafísico. Nietzsche é a fonte da qual toma Vattimo para fazer essa associação entre a verdade metafísica e a violência. Segundo o filósofo italiano, “Nietzsche é muito explícito nesse sentido. Para ele, a metafísica é um ato de violência, quer apropriar-se das ‘regiões mais férteis’, ou seja, dos princípios primeiros para poder dominar todas as consequências”<sup>18</sup>. Desde a *Metafísica* (2002) de Aristóteles, a condição de sabedoria do ser humano é colocada na capacidade de o ser humano saber sobre a totalidade que abarca, sobretudo, poder saber sobre as causas primeiras para poder, desse modo, controlar todos os efeitos<sup>19</sup>. Em termos gerais, e ultrapassando a concepção metafísica aristotélica, não seria essa a ambição dos demais saberes: filosófico, político, religioso e científico, que apontam para a estabilidade de certas concepções e visões de mundo, colocando-se como os únicos responsáveis por controlar as causas e efeitos de todos os acontecimentos e possibilidades?

Essa maneira de a verdade ser colocada como estruturação da realidade torna impotente a vontade, e decadente a vida. Em *Diálogo com Nietzsche* (2010), Vattimo afirma que a estrutura estável da verdade não permite a flexibilização da vida e enquadra a vontade numa estrutura do passado, de tal modo que o ser humano se sente impotente para superar aquilo que já foi estabelecido. É nesse sentido que a vontade se torna refém da verdade. No que se refere à questão religiosa, essa relação entre verdade e vontade se comprova, uma vez que, enquanto as verdades bíblicas vão se tornando, ao longo da história judaico-cristã, o mecanismo de salvação, o ser humano vê cada vez

---

<sup>17</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>19</sup> Afirma Aristóteles que a metafísica enquanto ciência por excelência, é a que tem “mais autoridade sobre os dependentes, é a que conhece o fim para qual é feita cada coisa; e o fim em todas as coisas é o bem e, de modo geral, em toda natureza o fim é o sumo bem. Do que foi dito resulta que o nome do objeto de nossa investigação refere-se a uma única ciência: esta deve especular sobre os princípios primeiros e as causas, pois o bem e o fim das coisas é uma causa” (*Metafísica* I, 2, 11, 982<sup>b</sup>, 5-10).

mais sua vontade sendo esmagada pelas verdades reveladas na Bíblia. Isso acontece porque toda afirmação de si mesmo, de sua humanidade, passa a ser vista como uma afronta a Deus e, por isso, deve ser punida. Essa identidade entre a verdade e o transcendente, em termos nietzschianos, é um atentado à vida e por isso é violenta. Ou mesmo, num caminho inverso, a extrema valorização da interioridade como o espaço da legitimidade da vida, do encontro com Deus e do único caminho capaz de salvação, implica na difamação da vida enquanto vontade e instinto. É a verdade apolínea se sobrepondo ao dionisíaco<sup>20</sup>.

A verdade concebida metafisicamente estrutura a realidade sob uma dualidade que acaba por legitimar certa visão de mundo como verdadeiro e eterno, em oposição ao que é decadência e engano. Mais que isso, se existe um mundo mais verdadeiro, uma compreensão da natureza e uma tradição cultural, moral e religiosa mais verdadeira que outra, há também um grupo de eleitos que fazem a experiência dessa verdade. Isso supõe, de um modo geral, a existência dos “melhores” em oposição aos piores e fracos. Nietzsche, em *O anticristo* (1989) afirma:

A realidade é que aqui a mais consciente *presunção dos eleitos* se disfarça de modéstia: desse modo colocaram a *si próprios*, a “comunidade”, os “bons e justos” de uma vez por todas, de um lado, do lado da “verdade” – e o resto, “o mundo”; do outro... *Aí está* a mais funesta espécie de loucura das grandezas jamais vista na terra: pequenos abortos de beatos e de mentirosos começam a se arrogar as noções de “Deus”, de “verdade”, de “luz”, de “espírito”, de “amor”, de “sabedoria”, de “vida”, como se fossem sinônimos deles próprios, para estabelecer assim seus próprios limites no “mundo”<sup>21</sup>.

É relevante notar que não somente se defende a ideia de que a verdade está do lado dos piedosos, dos sábios e dos virtuosos, mas sobretudo, que ela se identifica com aquilo mesmo que eles são, de tal modo que o outro, aquele que não se encaixa nessas adjetivações, mais que uma simples oposição, é um erro. Essa distinção: de um lado os membros da comunidade, e do outro, eles, os diferentes, os pecadores e mundanos, que embasa essa dualidade do mundo, é usada para sustentar não somente uma supremacia

---

<sup>20</sup> É importante salientar que Nietzsche não constrói uma relação de oposição entre o apolíneo e o dionisíaco. Segundo Vattimo (2010, p. 185), em *Diálogo com Nietzsche*, na tragédia a relação de ambos é simbolizada numa relação de irmandade no qual “Dioniso fala a língua de Apolo, mas no final Apolo fala a língua de Dioniso”. Contudo, Nietzsche não rechaça a batalha que ambos os espíritos, dionisíaco e apolíneo, travam entre si. Aqui, se quer realçar aquilo que compõe a identidade de cada uma dessas divindades e que, por extensão, retrata as possibilidades do espírito humano. Apolo, o racional, moral, o mundo das formas. Dionísio, o estético, criativo, o simbólico.

<sup>21</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989, §44, p.78.

religiosa, mas também cultural. As teorias evolucionistas, nas mais diversas vertentes do final do século XIX e início do século XX, são exemplos dessa arrogância da verdade afirmada por um grupo, o dos melhores, em oposição àqueles que ainda precisam passar por um processo de ‘aperfeiçoamento cultural’. Nesse contexto, o etnocentrismo, principalmente o eurocentrismo, é a figuração dessa pretensão de verdade e sabedoria de uma certa comunidade em detrimento às demais, “é como dizer: nós europeus somos a melhor forma de humanidade, todo o curso da história se ordena conforme realize mais ou menos completamente esse ideal”<sup>22</sup>. Mais que isso, essa presunção resulta, como apontado, em descabidas crueldades que, justificadas por um conceito de raça, por exemplo, impulsionaram os países europeus a dividirem entre si o continente africano e, numa suposta tentativa de aperfeiçoamento cultural e social daquele povo, impuseram a cultura e os costumes europeus como uma maneira de aproximar os povos africanos da verdade cultural e da sabedoria europeia que caracterizariam, numa escala evolucionista, o cerne da civilização. É inegável que a ideia de superioridade cultural advinda do evolucionismo ainda ecoa na atualidade e se faz ouvir no preconceito, ainda existente, com os elementos da cultura africana e sua tradição religiosa<sup>23</sup>. A verdade metafísica, mostra mais uma vez, sua face violenta.

Dados os exemplos, o que de fato se nota é que o mundo verdadeiro se apresenta como um sistema unívoco. Enquanto tal, o mundo verdadeiro é uma representação do próprio mundo das ideias de Platão, que numa contraposição ao mundo das aparências, se apresenta como superior e perfeito. No cristianismo, esse mundo perfeito é o mundo espiritual, em contraposição à terra. Na modernidade, o mundo verdadeiro é aquele que se desvela ao ser humano a partir da capacidade investigativa e da curiosidade, em oposição ao mundo desconhecido, regido por uma vontade desconhecida. Esse dualismo, que é significativamente um problema resultado da pretensão de verdade, perpassa também as questões morais, uma vez que, a moral ocidental é pensada, segundo Nietzsche, a partir da razão socrática, platônica e cristã se desdobrando na totalidade da vida social. Nesse sentido, os vários aspectos da vida individual e social

---

<sup>22</sup> VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio d’Água, 1992, p. 10.

<sup>23</sup> Não se quer aqui correr o risco de ser generalista com essa afirmação. O preconceito a que se faz referência é aquele que ainda tem espaço na sociedade brasileira. Não é raro jornais e noticiários trazerem casos de racismo, com relação aos negros, e de preconceito religioso, com relação aos seguidores de tradições religiosas de matriz africana. Para isso ver, dentre tantas obras, GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn. *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra 2000. Também a obra *O negro no mundo dos brancos* (2007) de Florestan Fernandes, onde é feita uma análise do modo como o racismo opera no Brasil, estabelecendo hierarquias entre negros e brancos a partir dos costumes.

passam a ser vistos como fenômenos morais, principalmente porque contrapõe “um mundo verdadeiro a um mundo falso, um *dever* ser a um ser de fato”<sup>24</sup>. Assim, a identificação entre verdade e comportamento ético perpassa pela ideia do dever, que com ela, supõe princípios racionais que ajudam o ser humano a sufocar os impulsos e paixões. Uma ética que reclama para si a verdade, a ética do “dever”, se coloca como instrutora do ser humano, porque implica em apontar fundamentos de validade universal que devem ser seguidos por ele para assim fazer dele alguém que reafirma sempre sua racionalidade, em oposição àquilo que é irracional e movido pelos desejos e instintos. Para Vattimo, “um fundamento último é aquele do qual não se podem indicar condições que, por sua vez, deem fundamentação; se não tem condições, é incondicionado, pode apenas apresentar-se como uma verdade absoluta que ninguém deveria poder rejeitar”<sup>25</sup>. A ética metafísica faz duras recomendações ao ser humano pautada no princípio de que existe uma essência humana que “deve” ser aprimorada e desenvolvida a partir desses fundamentos que “devem” condicionar suas ações.

Como se vê, “o que se chama de verdade não é outra coisa que a conformidade de nossos discursos a certas regras universalmente aceitas”<sup>26</sup>. Uma universalidade que é estabelecida pelo ser humano para que pudesse se sentir o conhecedor de toda a realidade. Contudo, a verdade como correspondência é um golpe contra a vida<sup>27</sup> e as vivências humanas, uma vez que encerra em si toda certeza e possibilidades. Não seria essa mais uma violência metafísica?

### **Da autenticidade e do apolíneo ao inautêntico e dionisíaco: o ocaso do sujeito**

É necessário contextualizar aqui o sujeito metafísico, ou seja, o ser humano potencializado, de características fortes, que no âmbito social promove a distinção de classes a partir das relações de poder, e reflete uma estrutura de imposição de forças numa relação de submissão. Como exemplo dessa relação tem-se o servo e o escravo, o suserano e o vassalo, o burguês e proletário. Essa subjetividade forte é também o sujeito

---

<sup>24</sup> VATTIMO, Gianni. *O sujeito e a máscara*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 117.

<sup>25</sup> VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 94.

<sup>26</sup> VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: Ensaios 1961-2000*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 57.

<sup>27</sup> Aqui o termo vida se refere ao modo como Nietzsche a formula e compreende: vida como algo imperfeito, que se opõe à noção de Verdade como conformidade, que caracteriza o caráter vivente do ser humano, e é próprio da vontade de potência, dotada de um caráter histórico, no sentido de interpretação (VATTIMO, 2010, p. 90-92).

do conhecimento, que faz das coisas, objetos a serem investigados e, na medida em que dispõe de tudo como objeto, afirma sua subjetividade cognoscente. Segundo Vattimo essa afirmação do ser humano enquanto sujeito é uma herança da tradição cristã e burguesa que se figura, por exemplo, na postura do testemunho. Em *As aventuras da diferença* (1988) afirma ele que “testemunho, como termo filosófico e teológico, evoca o *pathos* com que o existencialismo considerou, a partir de Kierkegaard, a irrepitível existência do indivíduo, a sua peculiar e individualíssima relação com a verdade”<sup>28</sup>. Assim, no cristianismo, o testemunho está ligado à defesa de uma ideia que o indivíduo acredita verdadeira e experimentável. Prova disso é que tendo sido feita a experiência da verdade é possível testemunhá-la e os mártires cristãos seriam a figuração dessa compreensão. Para Vattimo, pautado em Nietzsche, dar provas dessa experiência da verdade a partir do derramamento de sangue seria loucura, uma vez que se caracteriza por ser, antes, um ato passional e interessado.

Mas a verdade defendida pelo mártir é pessoal e está em conformidade com certos esquemas práticos compartilhados por um momento histórico. O mártir, através do testemunho, faz uma apropriação e instrumentalização da verdade. Vattimo compara essa situação do sujeito-testemunha com a autenticidade do *Dasein*<sup>29</sup>, visto que o testemunho implica a relação do sujeito com a verdade. Assim, “a noção de testemunho é aproximável da autenticidade heideggeriana, no sentido em que esta se contrapõe à existência não-autêntica do mundo do *Man*”<sup>30</sup>. Desse modo, há também uma apropriação da verdade por parte do *Dasein* quando ele projeta para si suas possibilidades e esse projeto implica uma decisão que é algo puramente individual, não num sentido da verdade originária, aquela que leva ao desocultamento, mas como afirma Karl Löwith em *Heidegger, pensador de um tempo indigente* (2006) [Heidegger, pensador de um tempo indigente], a que se encontra no “*Dasein* ôntico do

---

<sup>28</sup> VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Nietzsche e Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 49.

<sup>29</sup> Heidegger, em *Ser e Tempo* (2005), se coloca a tarefa de compreender o ser humano, chamado por ele de *Dasein*, a partir da temporalidade. Nas palavras do filósofo: “A ‘essência’ deste ente está em ter de ser. A quididade (essência) deste ente, na medida em que se possa falar dela, há de ser concebida a partir de seu ser (existência). [...] A essência do *Dasein* está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, ‘propriedades’ simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela ‘configuração’. As características constitutivas do *Dasein* são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo *Dasein*, reservado para designá-lo, não exprime a sua quididade como mesa, casa, árvore, mas como o ser (HEIDEGGER, 2005, §,9, p. 77-8).

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 57.

ser humano, cuja existência é o pressuposto para todo o possível ser verdade”<sup>31</sup>. Contudo, ao fazer uma crítica à metafísica, diz Vattimo, Heidegger avalia também a concepção de sujeito, pois vê que é necessário deixar de falar de autenticidade uma vez que quem se lança nos projetos é o ser.

Nessa lógica, o *Dasein* se encontra na inautenticidade, porque ele tende a assumir a opinião dos outros, sendo influenciado, em suas decisões, pelo modo de pensar e agir da maioria. Para Vattimo, essa crítica ao sujeito é resultada do “ocaso do papel hegemônico da consciência (entendida, antes de mais, como consciência de si), quer em relação às outras forças internas que constituem a pessoa, quer em relação ‘às potências históricas’”<sup>32</sup>. A subjetividade consciente, afirma Vattimo<sup>33</sup>, aponta para a noção de verdade e do ser como fundamento, características primárias da modernidade<sup>34</sup>.

Orientado pela filosofia de Nietzsche, o autor afirma que essa subjetividade desde Sócrates, com sua forma definida e racional, marca a atitude apolínea, que vai contra a vida e as pulsões<sup>35</sup>. Essa é, caracteristicamente, a atitude de uma subjetividade que se põe como autônoma, capaz de se tornar o termômetro que fixa o que é ou não verdadeiro. Uma subjetividade que se encontra nas bases do realismo uma vez que se legitima como reprodutora da realidade a partir de sua capacidade de ordenamento racional e que põe fim à força dionisíaca. Vattimo defende que o realismo de Sócrates é o exato oposto ao espírito dionisíaco, já que na filosofia socrática “o mundo apolíneo da forma definida se fecha sobre si mesmo, recusando qualquer relação com o diferente”<sup>36</sup>. Esse fechamento do mundo apolíneo sobre si mesmo, tem correspondência em Heidegger, segundo Vattimo, com a perda do sentido eventual da verdade. E esse desenvolvimento da metafísica que resulta no esquecimento do ser em detrimento do ente, aparece em Nietzsche, como o desenvolvimento da razão socrática, que é

---

<sup>31</sup> LÖWITZ, Karl. *Heidegger, pensador de um tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 183.

<sup>32</sup> VATTIMO, Gianni. Op. Cit., 1988, p. 63.

<sup>33</sup> VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991, p. 122-123.

<sup>34</sup> Pode-se encontrar essa autoconsciência fundante, construtora de verdades teóricas, no *Discurso do Método* (1979) de René Descartes. Quando o autor estabelece um método universal inspirado no rigor matemático e na razão propondo quatro regras (evidência, análise, síntese e comprovação) que ajudam a teorizar o mundo, ele quer, no fundo, apontar para a capacidade do sujeito de construir o conhecimento e de se conhecer. Segundo Alessandro Rocha em *Filosofia, religião e pós-modernidade* (2013, p. 25) “pensar é mais do que simplesmente conhecer algo, é ser alguém”. Isso implica em reconhecer o surgimento da subjetividade no mesmo instante em que acontece a construção do conhecimento.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>36</sup> VATTIMO, Gianni. Op. Cit., 2017, p. 61.

caracteristicamente uma organização total do mundo e, portanto, promoção da metafísica<sup>37</sup>.

Logo, o espírito apolíneo, encarna a pretensão de domínio da subjetividade, através da organização e do desenvolvimento da razão técnico-científica. Os instintos vitais, de um espírito dionisíaco que promove a vida e que se caracteriza com o momento da inautenticidade heideggeriana, tem que se livrar da força dessa subjetividade que submete tudo às exigências universais do conhecimento. Mais que isso, o espírito apolíneo eleva a consciência a uma instância suprema. Vale ressaltar que a consciência deve ser entendida como “contraposição ao instinto”<sup>38</sup>, porque tenta explicar o mundo em conceitos universalmente aceitos. Quando Sócrates prefere “saber que nada sabe” a afirmar qualquer tipo de conhecimento advindo da sensibilidade, aponta para essa primazia da consciência. É ela a garantia de toda a potencialidade do sujeito forte que se estabelece na modernidade. Por isso, o sujeito consciente tem uma percepção do mundo como um sistema organizado racionalmente, e por ser desse modo, como um sistema possível de ser compreendido e dominado pelo ser humano. A modernidade desempenha bem essa potencialização de uma subjetividade consciente, quando promove a figura do ser humano em certos acontecimentos históricos. A título de exemplificação tem-se o Iluminismo, a reforma religiosa, a revolução francesa e a chegada dos europeus no novo mundo. Habermas, tratando desses acontecimentos da modernidade, enfatiza a reforma protestante e afirma:

Com Lutero, a fé religiosa tornou-se reflexiva; na solidão da subjetividade, o mundo divino se transformou em algo posto por nós. Contra a fé na autoridade da pregação e da tradição, o protestantismo afirma a soberania do sujeito que faz valer seu discernimento: a hóstia não é mais que farinha, as relíquias não são mais que ossos. Depois, a declaração dos Direitos do Homem e o Código Napoleônico realçaram o princípio da liberdade da vontade como o fundamento substancial do Estado, em detrimento do direito histórico (grifo nosso)<sup>39</sup>.

Assim, superou-se o fundamento religioso dos direitos do homem, que até então, se pautavam nos mandamentos divinos, e era imposto de fora, como um sufocamento à subjetividade. Agora, o princípio da subjetividade encontra sua liberdade sob o respaldo de uma razão que leva o ser humano a passos largos para o progresso. Também Frederico Pieper, analisando a concepção que Vattimo tem da modernidade, parte da

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 64

<sup>39</sup> HABERMAS, Jürgen. *Op. Cit.*, p. 26.

ideia de que ela é a “rejeição da tradição e o culto à novidade”<sup>40</sup> e identifica o início desse processo em Lutero quando esse rechaça a tradição como fonte de autoridade para a interpretação dos textos bíblicos justificando, na *Dieta de Worms*, suas ideias a partir das escrituras e da razão. Há nesse fato, o que Pieper não apontou, uma centralidade do sujeito consciente que é capaz de se desfazer dos absurdos até então tidos como críveis, como a transubstanciação e a venda de indulgências, dentre outros, e a valorização da razão humana como princípio de discernimento contra todo erro ou imposição irrefletida da fé. No panorama específico da Reforma Protestante, ao que parece, até mesmo a fé passa por essa subjetivação, no sentido de que se torna uma questão de escolha e de adesão consciente.

Todavia, mais uma vez, foi no âmbito do racionalismo cartesiano que essa subjetividade encontrou hospedagem e ganhou força teórica: o sujeito passou a ser o fundamento da distinção entre o verdadeiro e o falso. O “*Cogito ergo sum*” é o ápice dessa potencialização da consciência do ser humano como construtora, ordenadora e geradora no universo, porque “o ‘sujeito’ se descobre inserido e envolvido no mundo, toma consciência do seu papel criador; as suas interpretações ‘subjetivas’ são convencionais mas, ao mesmo tempo e paradoxalmente, efetivas”<sup>41</sup>. O mundo só tem sentido, e com ele o sujeito, como produção de uma mente pensante. A consciência é, portanto, condição da existência, e se coloca, inclusive, como se vê nas *Meditações* (1979) de Descartes, como o lugar privilegiado da alma que se opõe aos sentidos e ao corpo, qualificando-os como algo secundário. Mas, como demonstrado acima, o fato de que o sujeito consciente seja posto como fundamento da realidade faz do ser humano teórico<sup>42</sup>, como diz Nietzsche, um pressuposto violento. Por isso, a superação da violência a que Vattimo se propõe, exige uma dissolução dessa consciência subjetiva, justamente porque é necessário superar essas formas de coerção que legitimam a violência. É indispensável, nesse movimento de superação, retomar em Nietzsche a

---

<sup>40</sup> PIEPER, Frederico. *A vocação niilista da hermenêutica*. Gianni Vattimo e religião. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007, p. 120.

<sup>41</sup> PECORARO, Rossano. *Niilismo e (pós) modernidade: introdução ao ‘pensamento fraco’ de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC- Rio: São Paulo: Loyola, 2005, p. 22.

<sup>42</sup>Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche (1992, p. 108) identifica o ser humano moderno com o ideal de homem teórico da cultura alexandrina. Segundo ele, esse homem teórico “equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência” tem suas raízes em Sócrates. E na modernidade encontra seu reflexo no sistema educacional que aponta para a formação do erudito, o ser humano culto que se lança insatisfeito em suas descobertas e novos conhecimentos, contrário ao ser humano não-teórico, aquele que propõe para si sua existência, feliz em ter adquirido conhecimento a partir de suas faculdades.

multiplicidade das forças que operam no sujeito e que apontam para o dionisíaco como “uma possibilidade ‘livremente poetante’ que vive no interior do mundo das formas definidas e tende a ultrapassar os limites estabelecidos por este”<sup>43</sup>.

Ultrapassar as formas definidas supõe eliminar as polaridades consolidadas pelo ideal metafísico que opõem verdade e mentira; ciência e fé; sujeito e objeto; senhor e escravo. Essa superação se manifesta numa variedade de formas. Por exemplo, quando a dignidade da pessoa humana, tão defendida na promulgação dos *Direitos do homem e do cidadão* passa a ser associada à dignidade do trabalho, a gritante oposição entre burguês e proletário é posta em xeque. Seria mesmo a verdade estabelecida por uma classe que se respalda no poder econômico, ou seja, que detém em suas mãos os meios de produção? Ainda nessa lógica, seriam os burgueses, por serem quem são, mais dignos que os proletários, e tal dignidade a justificativa de seu domínio e violência? Contudo, se o trabalho é o princípio do qual nasce a dignidade do ser humano, é inválida a pretensão sustentada até então pela burguesia, e antes dela, pelos senhores e pelo suserano, de fixar e estabilizar papéis sociais.

Além disso, a infalibilidade do conhecimento que o ser humano supunha garantir com sua racionalidade é desmantelada pela finitude. Por ser finito, ele não pode ter o conhecimento completo da realidade. Nesse contexto, é necessário libertar o espírito dionisíaco, como diz Nietzsche, porque o dionisíaco repudia esse mundo enrijecido, o mundo, segundo Vattimo, “da distinção entre verdade e mentira, da *ratio* desdobrada em divisão de papéis sociais, do deus das máquinas detentor de um significado abrangente do mundo que escapa aos indivíduos”<sup>44</sup>. É necessária a sobrevivência do dionisíaco, porque seria esse o modo de libertar o espírito humano daqueles imperativos do absoluto metafísico, bem como, da pretensão de consciência do sujeito que finda com as possibilidades de escolha do ser humano. O mundo dionisíaco é promotor da criatividade humana, e com ela, tenta superar a diferença estabelecida pelas polaridades metafísicas entre saber e fazer, ser e parecer etc. Essa proposta de desconstruir a concepção de um mundo estruturado por formas eternas, naturais, divinas e objetivas, segundo Nietzsche, exige a força de Dionísio que, ao contrário daquela força da violência metafísica, “explode continuamente do jogo das forças, que são forças bem precisas, isto é, os instintos do corpo, a sensualidade, a vitalidade animal”<sup>45</sup>. Essa força

---

<sup>43</sup> VATTIMO, Gianni. Op. Cit., 2017, p. 55.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>45</sup> VATTIMO, Gianni. Op. Cit., 1988, p. 116.

põe em crise o caráter de violência, ela é a vontade de poder<sup>46</sup> que dispõe o *Übermensch* (além-do-homem). O *Übermensch* é o ser humano capaz de superar, nele mesmo, a polaridade do mundo metafísico quando reconhece que nele “estão unidos criador e criatura”, de tal maneira que, “no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia”<sup>47</sup>.

Vê-se assim que é irrefreável o ocaso do sujeito, tendo em vista que, mesmo diante da força inédita da subjetividade, em gerar a liberdade reflexiva e “minar a religião”, como afirma Habermas, ela não tem força suficiente para garantir à razão o poder unificador da religião<sup>48</sup>. Quando Nietzsche aponta para a necessidade de se reafirmar o dionisíaco para que a violência da metafísica seja desestruturada, no fundo, o que ele permite interpretar nessa proposta é também a insuficiência do apolíneo, racional, diante de certas questões que a razão é incapaz de solucionar, como aquela que faz referência ao sentido da vida. O sujeito racional que estrutura essa tal compreensão da realidade dá espaço para que surja o além-do-homem. Vattimo, em *As aventuras da diferença* (1988) enfatiza, que o *Übermensch* não deve ser confundido com uma “hiper-humanidade” que intensifica o sujeito burguês e cristão, mas na medida em que nega essa intensidade, aponta para a posição chave que o ser humano ainda ocupa. Mas, por que se faz necessário superar o sujeito se ele continua a exercer um papel importante? O que diferencia o sujeito consciente da metafísica do *Übermensch*?

Para Frederico Pieper “a investida contra o sujeito se dá por motivos éticos”<sup>49</sup>, diante da cumplicidade entre o sujeito e a sociedade técnica que dispõem do mundo como organização total. Isso significa que é necessário superar o sujeito “autotransparente” para que seja possível uma abertura ao diálogo que é, ao mesmo tempo, o reconhecimento da multiplicidade do presente, e da mesma pluralidade de

---

<sup>46</sup> A Vontade de Poder é a força desmascaradora e desestruturante da realidade. Não se trata da “tomada de poder tecnocrática do homem ocidental que liquidou todos os resíduos metafísicos” (VATTIMO, 1988, p. 118), mas a vontade de vida. Em *A Gaia Ciência* (2017a) Nietzsche faz tal identificação ao apontar que “A luta pela vida não passa de uma exceção, uma restrição momentânea da vontade de viver; a grande e a pequena luta giram em toda parte em torno da preponderância, do aumento, da extensão do poder, em conformidade com a vontade de poder que é precisamente a vontade da vida” (NIETZSCHE, 2017a, §349, p.222). Finalmente, Pecoraro (2005, p. 22) afirma que “a vontade de potência não possui nada de racional, ela é impulso criador fora de qualquer mecanismo de utilidade ou de economia, é arte que liberta as forças do universo simbólico e consome a violência do dogmatismo, dos absolutos metafísicos do pensamento ocidental”.

<sup>47</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Cia das Letras, 1992, §225, p. 131-132.

<sup>48</sup> HABERMAS, Jürgen. Op. Cit., p. 30.

<sup>49</sup> PIEPER, Op. Cit., p. 84.

mensagens enviadas pelo passado. Por outro lado, Pecoraro enfatiza que a crise do humanismo, entendido aqui como sinônimo de crise do sujeito, é provocada pela impossibilidade do humanismo “de resolver-se em um apelo a um fundamento transcendente” e, por isso, o anúncio nietzschiano da morte de Deus se torna “a verdadeira substância da crise do humanismo”<sup>50</sup>. Enquanto Pieper aponta para uma questão prática dessa crise, Pecoraro destaca a questão teórica; ambos, contudo, esbarram na técnica como um fator importante no desencadeamento da crise e seu processo de desumanização. Reconhecer, no âmbito ético, a pluralidade de vozes, é estar ciente de que o ser humano não está inserido na realidade de forma objetiva, sem ser por ela tocado. Melhor dizer que a historicidade é constitutiva do ser humano e, por isso, só se pode dizer da verdade enquanto situada num contexto que marca sua própria forma de vida. O mundo histórico é uma orientação para o ser humano, uma vez que é nele que se faz escolhas e que se pode tomar decisões. Essa não excepcionalidade do ser humano, como se percebe no sujeito consciente, é o que caracteriza o *Übermensch* que põe “a descoberto os nossos inconscientes movediços”<sup>51</sup> e a historicidade que constitui o ser humano, seu mundo e suas escolhas.

## **Conclusão**

Nessa caracterização da modernidade vimos a centralidade que ocupa a ideia de verdade. Historicamente, essa verdade nada mais foi que uma representação dual do mundo, como proposto por Platão desde a filosofia clássica. Assim, o mundo ideal é superior, mais próximo da verdade e absoluto. No cristianismo medieval, esse mundo perfeito é o mundo espiritual, em contraposição à terra. Na modernidade, o mundo verdadeiro resulta da capacidade investigativa e da curiosidade, em oposição ao mundo desconhecido, regido por uma vontade desconhecida. O suposto domínio da verdade esbarra, portanto, com o fim das possibilidades, afinal, se algo é declarado verdadeiro, nada mais pode sê-lo. Finda-se assim qualquer sensibilidade artística, qualquer elemento poético, qualquer valorização da interpretação.

O enfraquecimento de tais estruturas poderá acontecer quando do ocaso do sujeito. Esse sujeito moderno, metafísico e forte que quer impor sua verdade, que

---

<sup>50</sup> PECORARO, Rossano. Op. Cit., p. 65.

<sup>51</sup> VATTIMO, Gianni, Op. Cit., 1988, p. 64.

objetiva tudo para assim tornar-se sujeito dominante e onisciente. Esse sujeito consciente é inautêntico porque acaba se tornando um repetidor daquilo que é dado como verdade. Essa situação é chamada por Heidegger de esquecimento do ser, afinal, valoriza-se os entes como verdades absolutas colocando em risco o espírito criativo. O sujeito consciente é caracteristicamente alguém que promove a organização total do mundo e, portanto, da metafísica: o cientista, o filósofo, o político, o economista, o líder religioso que acredita estar coberto de razão frente as situações vividas.

Superar essa modernidade violenta passa, portanto, pela dissolução dessa consciência subjetiva, justamente porque é necessário superar essas formas de coerção que legitimam a violência. Para isso, o sujeito deve se enfraquecer, e o dionisíaco deve aflorar porque seria esse o modo de libertar o espírito humano daqueles imperativos do absoluto metafísico. Esse modo de ser dionisíaco que é criatividade e reconhecimento de que o ser humano é criador e criatura aponta para a possibilidade sempre aberta que é a existência, sem absolutos e fundamentos, mas constituída da liberdade do ser humano.

### **Referências Bibliográficas**

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002. Edição Bilingue.
- DESCARTES. René. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn. *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Universidade São Francisco, 2005.
- LÖWITZ, Karl. *Heidegger, pensador de um tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Assim Falava Zaratustra*. [s.l.]: [s.n], 2002. Disponível em: <[www.ebooksbrasil.org/adobeebook/zara.pdf](http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/zara.pdf)>. Acesso em: 15 maio 2017a.

\_\_\_\_\_. *Vontade de potência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017b. (Vozes de Bolso).

\_\_\_\_\_. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

PECORARO, Rossano. *Niilismo e (pós) modernidade: introdução ao 'pensamento fraco' de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC- Rio: São Paulo: Loyola, 2005.

PIEPER, Frederico. *A vocação niilista da hermenêutica. Gianni Vattimo e religião*. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.

\_\_\_\_\_. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Nietzsche e Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

\_\_\_\_\_. *Diálogo com Nietzsche: Ensaios 1961-2000*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991.

\_\_\_\_\_. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *O sujeito e a máscara*. Petrópolis: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. RORTY, R. *O Futuro da Religião – solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

Recebido em 21/02/2021

Aprovado em 06/07/2023



## Sobre a disposição e o esforço para o pensamento filosófico

Ray Renan Silva Santos\*

**Resumo:** O texto é uma reflexão sobre a exigência do pensamento filosófico. Tal como cada arte requer uma disposição e um esforço próprios ao seu aprendizado, a filosofia, que aqui pode ser caracterizada como a arte de pensar a dimensão originária, exige uma disposição e um esforço que lhe correspondem. Os fundamentos e desenvolvimentos deste tema são desenvolvidos ao longo do presente texto.

**Palavras-chave:** filosofia; pensamento; disposição; esforço; pensamento filosófico.

### On the disposition and effort to philosophical thinking

**Abstract:** The text is a reflection on the requirement of philosophical thinking. Just as each art requires a disposition and effort proper to its learning, philosophy, which can be characterized here as the art of thinking the original dimension, demands a disposition and effort that correspond to it. The foundations and developments of this theme are developed throughout this text.

**Keywords:** philosophy; thinking; disposition; effort; philosophical thinking.

1. Na sua insigne alegoria da caverna, presente no Livro VII da *República*, Platão nos deixou, dentre algumas lições, uma que para nós aqui se mostra fundamental. Quando um dos prisioneiros se liberta da caverna e alcança a experiência do mundo que até então lhe era desconhecido, ele resolve regressar à caverna com o intuito de comunicar aos prisioneiros o aprendizado que obtivera. A reação dos prisioneiros à sua tentativa de lhes comunicar tal aprendizado consiste em desacreditar de todo as suas palavras, de modo a fazê-lo parecer um louco. Coisa curiosa é perceber que a libertação desse prisioneiro da caverna não ocorreu com o auxílio dos demais prisioneiros, senão mediante *esforço* próprio; de igual modo, o seu regresso à caverna se dá por uma livre e espontânea *disposição*. Para que pudessem compreender o que o homem liberto tentava lhes comunicar, cabia-lhes a exigência da disposição para ouvirem e a do esforço para compreenderem, mas o que ocorreu foi o caso completamente oposto.

---

\* Professor Substituto de Filosofia Antiga da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). E-mail: ray-renan@hotmail.com

Quando somos conduzidos a um colóquio com o senso comum acerca de uma questão filosófica, seja ela qual for, surge-nos um desafio: o da comunicação. Quem realmente aprendeu sobre um assunto deverá ser capaz de comunicá-lo – e comunicá-lo bem –, de maneira a persuadir o interlocutor daquele ponto de vista em pauta. A isso chama-se retórica, ou seja, a capacidade de comunicar bem e de persuadir por meio da lógica. Não está muito em questão o fato de o interlocutor persuadir-se por um discurso e com ele concordar, senão certa admiração e interesse pela forma e pelo conteúdo expostos de modo exitoso. Eventualmente, pode se dar o caso de um indivíduo ter aprendido (rudimentarmente<sup>1</sup>) um assunto, mas não saber expô-lo, o que aqui pode ocorrer devido à falta de prática do discurso e ao desconhecimento de determinadas técnicas; há, ainda, quem pretensamente queira expor sobre um assunto sem tê-lo aprendido, o que se apresenta como um caso de ignorância e tolice.

Embora se tenha dito acima que quem aprendeu sobre um assunto deverá ser capaz de comunicá-lo bem a fim de que haja a devida persuasão, é preciso que se faça a ressalva de que há pessoas que se persuadem por discursos ineptos e desconexos. Portanto, o que fora dito refere-se ao bom comunicador que tem por fito o bom ouvinte. Se retomarmos o exemplo do regresso do prisioneiro à caverna, veremos que os seus ouvintes não tiveram ouvidos para o que ele tinha a lhes comunicar. A tarefa de comunicar e persuadir não se configura, assim, como correspondente a uma só pessoa; antes, todo discurso, na medida em que se dirige a um auditório específico, tem em vista, previamente, esse auditório. Quem comunica, comunica algo a alguém; quem persuade, persuade alguém de algo. Conquanto essa constatação pareça óbvia, faz-se necessário apontar para um elemento não tão óbvio assim: o fato de que, para que possa haver a persuasão, é preciso que haja um duplo esforço: o daquele que comunica e o daquele que é comunicado. Em não havendo esse duplo esforço, nada pode ser comunicado nem entendido. Donde se segue que à dinâmica de comunicar deve corresponder uma dinâmica de querer aprender, o que requer um *interesse* que se dá de antemão para o comunicador e para o ouvinte.

Pela palavra *interesse*, devemos compreender aquilo que se deixa ver mediante o seu étimo latino: *inter*, no sentido de *entre*, + *esse*, do verbo *ser/estar*. Interesse diz uma disposição, um estar entre, um modo de ser ou de estar entre uma coisa, uma ideia, uma situação, uma pessoa, um assunto, por exemplo, e outra coisa. Uma pessoa *interessada*

---

<sup>1</sup> Tal ressalva é importante, e está em conformidade com o que diz Aristóteles no Livro A da *Metafísica* (981b): “Em geral, o que distingue quem sabe de quem não sabe é a capacidade de ensinar”. Convém atentar para a expressão “Em geral”, a fim de que se abarque os casos particulares e/ou que constituem exceção.

em algo está perpassa por uma motivação que a coloca a caminho do objeto de motivação, de tal modo que ela se encontra *entre* a própria motivação e o objeto para o qual ela se direciona. Assim, supondo que em uma situação haja um palestrante discursando sobre arte, imaginemos que o auditório lhe presta ouvidos porque está perpassado, ou ainda, está numa disposição que o coloca entre o comunicador e o assunto a ser aprendido. Da mesma forma ocorre com o palestrante: ele deve estar perpassado e numa disposição para comunicar, de modo que isso o coloque entre o auditório e o assunto a ser ensinado. Ambos – palestrante e auditório – estão *interessados*.

Tendo em vista esse duplo esforço, o que significa, igualmente, um duplo interesse, uma verdadeira pedagogia não é aquela em que o professor tenta, a qualquer custo, adaptar-se ao aluno, tentando lhe chamar a atenção com os mais diversos recursos, sem os quais, aliás, o aluno não vem a se interessar pelo conteúdo em questão. Na relação ensino-aprendizagem, o professor se adapta ao aluno tanto quanto o aluno se adapta ao professor. Isso porque ambos, professor e aluno, devem estar a serviço de uma mesma força, isto é, de um mesmo princípio que os coloca em sintonia justamente por ser maior que ambos. A esse princípio Heráclito chamou de “λόγος”; e a essa sintonia ele chamou de “escuta”.

Em toda e qualquer experiência de ensino e aprendizagem, o homem corresponde ao λόγος conforme o escuta. Essa escuta não possui sentido fisiológico, mas *ontológico*. Λόγος é, pois, o princípio que conduz os homens em suas múltiplas experiências enquanto viventes racionais. Só é possível dizer que o homem é racional não porque ele possui, arbitrariamente, razão, senão porque ele corresponde a ela, isto é, atende ao seu chamado e à sua convocação. Ele, então, constitui-se como racional à medida que escuta o λόγος. Como princípio, o λόγος perfaz as experiências humanas, das mais ordinárias às extraordinárias. Os homens, ordinariamente, ouvem o λόγος, mas é como se não o ouvissem, visto que essa audição não é atenta; já no âmbito extraordinário, os homens ouvem o λόγος atentamente e, por isso, reconhecem-no como princípio norteador de suas vidas, sem o qual nada faz sentido. Visto que todas as coisas provêm desse λόγος, nada há que não corresponda, de algum modo, ao seu desabrochar. Contudo, há níveis de manifestação e, portanto, de *intensidade* do λόγος na vida dos homens: uns são desatentos e inexperientes; outros são atentos e experientes no exercício da escuta. Não há outro modo de atentar para esse princípio senão já partindo dele, correspondendo a ele e ouvindo a sua convocação. Ouvir o λόγος implica possuir uma disposição prévia para tal; não se pode escutar nada se não já se houver, previamente, uma potencialidade de ouvinte.

O ouvinte deve, assim, ser *capaz de ouvir*, para só então consumir a sua escuta. Nesse sentido, deverá pôr-se à espera e a caminho do inesperado, conforme atesta o fragmento 18 de Heráclito: “Se não se esperar, não encontrará o inesperado, sendo não encontrável e inacessível”<sup>2</sup>. Pôr-se à espera do inesperado significa possuir uma disposição prévia, uma capacidade, uma aptidão *para*. Da mesma forma que alguém só pode ouvir o canto dos pássaros porque possui capacidade auditiva, assim também o homem só pode ouvir o *lóγος* porque possui a capacidade de corresponder ao princípio de todas as coisas. A diferença está em que uma nos é inata, ao passo que a outra deve ser exercitada, desenvolvida e aperfeiçoada; uma é de natureza mais fácil de ser exercida, ao passo que a outra é de natureza mais difícil; uma pertence ao âmbito corpóreo, ao passo que a outra diz respeito ao âmbito intelectual.

O *lóγος*, sendo aquilo a que se deve prestar ouvidos porquanto é princípio, é referido pelo próprio Heráclito no fragmento 50 com o propósito de que não venhamos a crer que o que ele fala provém do seu arbítrio: “Ouvindo não a mim, mas ao *lóγος*, é sábio concordar: tudo é um”<sup>3</sup>. Nessas breves palavras, Heráclito cumpre a grande missão de dizer a gênese do que ele vem a pensar e a dizer. Tudo o que se pensa e se diz provém de um princípio que norteia o pensar e o dizer. É o *lóγος*, pois, esse princípio norteador, quer os homens se deem conta disso ou não. Em razão da natureza universal do *lóγος*, em toda e qualquer comunicação, a sua presença se configura como o elemento sem o qual não haveria nada a ser comunicado e compreendido. Assim, na relação ensino-aprendizagem o que deve se dar é uma mútua correspondência – do transmissor e do receptor – ao *elemento comum*, isto é, à universalidade do *lóγος*. Isso significa que, quanto mais o professor e o aluno não ouvem o *lóγος*, mais eles se distanciam do elemento reunidor de toda comunicação e compreensão; ao passo que, quanto mais eles se aproximam do *lóγος*, mais a comunicação e a compreensão se harmonizam. Essa ausência do pensamento que pensa o *lóγος* implica uma desarmonia do homem para consigo próprio – ou seja, para com a sua natureza racional – e também do homem para com o *lóγος* universal. Aqui o homem vem a ouvir, mas não a escutar; vem a se fazer presente por meio de suas ações, mas ausente em relação ao exercício do *lóγος*. É o que

---

<sup>2</sup> HERÁCLITO. *Fragments contextualizados*. Tradução, estudo e comentários de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 157.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 127.

Heráclito vem a exprimir no fragmento de número 34: “Ignorantes: ouvindo, parecem surdos; o dito lhes atesta: presentes, estão ausentes”<sup>4</sup>.

Por outro lado, o bom ouvinte do λόγος é aquele que se coloca à sua escuta, de modo a se constituir como seu expectador. Portanto, ele se põe à espera do inesperado, porquanto todo lugar e toda hora são lugar e hora da presença do λόγος. A tarefa de esperar não exprime um modo passivo de ser, isto é, não implica a ausência de esforço; pelo contrário: esperar, no sentido em questão, significa esforçar-se maximamente por meio do exercício de escuta ao λόγος e estar atento ao que disso decorre. Trata-se de uma tarefa de plantar, constantemente, e de aguardar, atentamente, os frutos dessa plantação.

2. Esse modo de se colocar à espera do inesperado, que é um modo de possuir uma disposição prévia para escutar o λόγος, é caracterizado por Platão por meio da expressão τὸ θαυμάζειν (“o admirar-se”). Diz ele que “esta é a disposição [πάθος] do filósofo: o admirar-se [τὸ θαυμάζειν]. A filosofia não tem outro princípio [ἀρχή]”<sup>5</sup>. O πάθος do filósofo, isto é, a sua disposição e característica, consiste em espantar-se, em admirar-se. Para que possa, contudo, admirar-se com o que quer que seja, é necessário que, antes, possua a disposição, isto é, o πάθος, a afecção, sem a qual não pode haver qualquer coisa com o que se admirar. Esse πάθος exprime um modo de ser tomado e de ser atravessado pela realidade. É a própria realidade, então, que no homem vem a incutir essa disposição; e é o próprio homem, por outro lado, que vem a *se interessar* pela realidade, sendo por ela afetado, despertado e, assim, com ela admirado e espantado. Trata-se de um acontecimento unitário, em que o homem desperta para a realidade pela própria realidade, assim como a realidade vem a se mostrar para o homem pela própria disposição humana. A filosofia, diz a passagem em pauta, não tem outro princípio (ἀρχή). O princípio da filosofia confunde-se, pois, com o princípio do despertar do homem para a filosofia. O πάθος do filósofo, sua disposição prévia para o filosofar, é ao mesmo tempo constituinte de sua própria vida e do encaminhar-se e acontecer da filosofia na história. Esse acontecimento se dá de modo gratuito, pois não está no poder e no arbítrio do homem vir a se admirar com a realidade; não está no seu pleno domínio a decisão de despertar para a realidade essencial das coisas e discerni-la do mero e constante movimento de aparição dos fenômenos mutáveis. Isso se dá de modo inesperado, de sorte que, quando

---

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> *Teeteto* 155d.

de seu átimo, não há outra postura senão a do πάθος da admiração. Aqui, em um primeiro momento, o homem vem a admirar-se com a realidade e, em um segundo momento, vem a admirar-se que se admira com a realidade. Trata-se de constituir-se como homem em sua mais elevada acepção do termo, ou seja, enquanto vivente que possui o saber. Nisso o homem vem a saber que é e em que consiste ser homem. Para tanto, convém que ele persista nesse modo de ser, isto é, que ele continue a admirar-se com a realidade. Isso requer uma persistência naquele πάθος que anteriormente o perpassou. Dito de outro modo, requer uma intensificação do seu λόγος.

O πάθος da admiração equivale à presença incontestada do λόγος. Esse λόγος já não se manifesta tão somente de maneira *obediente*; antes, visto que o seu *modus operandi* é o da intensificação, o homem quer aqui ser o seu *possuidor* e, por isso, persiste nesse modo de ser. É o sentido das palavras de Aristóteles. Diz ele, em sua *Ética a Nicômaco*, sobre a parte racional do homem, que “uma parte deste é dotada de razão no sentido de ser obediente a ela, e a outra no sentido de possuir a razão e de pensar”<sup>6</sup>. Tendo em vista que todos os homens são racionais, a maioria dos homens é obediente à razão, em um sentido até mecânico, digamos, pois que só costumam fazer o básico das operações racionais; a minoria, contudo, é aquela que possui a razão e pensa, isto é, leva o seu modo de ser racional às últimas consequências, de maneira a investigar os primeiros princípios e causas de todas as coisas. Assim, o homem que possui razão e pensa é aquele que, dando-se conta do λόγος que lhe é próprio e de seu modo de ser racional mediante o πάθος da admiração, vem a cultivar uma vida nessa direção, isto é, ele persiste no πάθος da admiração e, com isso, intensifica o seu λόγος. E isso ele faz conforme se aparta das meras percepções sensíveis e se aproxima da atividade intelectual, sem a qual o seu λόγος não vem a se realizar plenamente. Com efeito, aquela disposição prévia, a saber, o πάθος da admiração pelo qual ele foi acometido, deverá ser cultivado e intensificado, devido à complexidade da natureza a ser novamente e sempre apreendida: “E as coisas mais universais são, para os homens, exatamente as mais difíceis de conhecer por serem as mais distantes das apreensões sensíveis”<sup>7</sup>. Para se realizar e intensificar o λόγος que lhe é próprio, convém que o homem acolha essa dificuldade característica das coisas universais. Isso ele faz conforme persiste no πάθος da admiração. A esse respeito, Aristóteles corrobora o que Platão já dissera, mas a seu modo: “De fato, os homens

---

<sup>6</sup> *Eth. Nic.*, I.7, 1098a.

<sup>7</sup> *Metph.*, A. 2, 982a25.

começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração [τὸ θαυμάζειν], na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples”<sup>8</sup>. Esse πάθος da admiração, esse modo de encontrar-se perplexo diante da realidade na qual estamos inseridos, exprime a disposição prévia sem a qual não há o filosofar. Em verdade, como vimos, esse πάθος já é a própria origem do filosofar.

3. Para exercitar-se e realizar-se nesse modo de ser, faz-se necessário seguir uma trilha própria, um percurso próprio, cuja tarefa requer, igualmente, um empenho próprio e intransferível. Cada homem deve assumir e percorrer a sua própria trilha, e ninguém pode pensar por ninguém. Cumpre a cada homem corresponder ao seu λόγος e percorrer seu próprio caminho, de maneira a exercitar-se no trabalho do pensamento. A tarefa de pensar, conquanto possa ter um mediador, seja este nomeado de professor, mestre ou tutor, jamais pode ser assumida por outrem, porquanto solicita ao homem um esforço singular. Trata-se da πράξις pertencente a cada indivíduo em sua natureza e disposição próprias. Daí lermos o seguinte verso de Píndaro: “Sejas tal qual és, tu que aprendeste”<sup>9</sup>. Convém, antes de vir a ser o que se é, *aprender* o que se é. O homem só poderá assumir a tarefa e o empenho de seguir a sua própria trilha de pensamento à medida que perscrutar o caminho de si mesmo, não no sentido de dar vazão ao seu arbítrio, senão no de escutar o λόγος universal que tudo conduz. Por isso dirá Heráclito no fragmento 101: “Eu busco a mim mesmo”<sup>10</sup>. Convém conciliar o “si mesmo” com aquele λόγος ao qual se deve prestar ouvidos. Procedendo assim, o homem estará a percorrer o seu próprio caminho, mas isso não significa que estará sob o seu próprio jugo; antes, sob a direção do λόγος é que ele pode buscar a si mesmo; e buscando a si mesmo é que ele pode corresponder ao λόγος. Isso ele deve aprender, e tal aprendizado só se dá por meio do cultivo de uma disposição que se lhe apresenta, inicialmente, de uma forma sinalizadora, para só então, posteriormente, vir a se intensificar e se tornar o seu modo de ser.

Esse modo de vir a ser o que se é (Píndaro), que é um modo de buscar a si mesmo (Heráclito), coincide com a frase oracular de Delfos, mencionada e adotada por Sócrates como seu modo de vida: “Γνῶθι σαυτόν” (conhece-te a ti mesmo)<sup>11</sup>. O conhecimento de si, por seu turno, nunca permanece apenas voltado para si, como vimos; em razão disso,

---

<sup>8</sup> *Metph.*, A. 2, 982b12-13.

<sup>9</sup> *Pítica* 2. v. 72.

<sup>10</sup> HERÁCLITO, op. cit., p. 161.

<sup>11</sup> Cf. *Alcibíades* I 124a-b; *Cármides* 164e; *Protágoras* 143b; *Filebo* 48c.

a frase oracular em questão adquire maior clareza quando analisada em sua completude: “Conhece-te a ti mesmo e conhecerás o universo e os deuses”. O homem, como microcosmo, à medida que conhece a si mesmo, reconhece a sua participação no macrocosmo e, com isso, deverá relacionar a sua natureza singular com a natureza das coisas universais de que ele provém. Assim, conforme ele conhece e exerce a ordem racional dentro de si, isto é, o seu λόγος, também conhece e corresponde à ordem universal, que é o λόγος donde tudo provém.

Santo Agostinho atribui a ausência de ordem na vida dos homens e, por conseguinte, a ausência de compreensão de uma ordem maior nas coisas à falta de conhecimento de si. Diz ele que “A maior parte deste erro é que o homem não se conhece a si mesmo. Para conhecer-se a si mesmo, ele precisa de um ótimo modo de viver, para afastar-se dos sentidos, refletir em si mesmo e manter-se em si mesmo”<sup>12</sup>. Sob a compreensão em pauta, conhecer-se a si mesmo, que é uma forma de ordenar-se e entender a ordem racional dentro de si, implica conhecer a ordem universal e superior a si, da qual o si mesmo provém, já que “A ordem é aquilo pelo qual são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu”<sup>13</sup>. Para percorrer esse caminho da ordem, contudo, cumpre ao homem apartar-se do caminho ordinário correspondente aos sentidos. Há que se cultivar, portanto, a trilha do caminho extraordinário, no qual a ordem racional das coisas se deixa ver pelo esforço intelectual. Sem esforço, cultivo e persistência, a ignorância se torna dupla: ela é tanto de si mesmo e da ordem interior quanto de Deus e da ordem das coisas. Carece o homem, assim, da ordem particular e interior tanto quanto da ordem universal e exterior. Quando, porém, o homem passa a reconhecer a ordem que há dentro de si, por uma necessidade lógica reconhecerá a ordem que possibilita a sua ordem interior. O próprio ato de ordenar-se e conhecer-se a si mesmo precisa advir de uma trilha e de uma disposição próprias, mas de onde provém esse ímpeto senão de uma ordem universal, sem a qual nada pode vir a ser ordenado no mundo particular do homem? É que a força mais particular e o ímpeto mais próprio do homem com vistas à ordem interior e ao conhecimento de si – só podem advir da possibilidade originária de todas as coisas. Isso significa que o conhecimento de si implica reconhecer, na condição de mortal, que se tem uma participação nas coisas divinas. Reconhecer, querer e alcançar essa

---

<sup>12</sup> *De Ordine*. I, 2, 3.

<sup>13</sup> *De Ordine*, I, X, 28.

participação constitui o âmago da finitude humana, de modo a realizar o homem em sua plenitude.

4. Ao início deste texto falamos sobre o sentido de uma genuína pedagogia. Esta deve se articular a partir de um mútuo interesse, ou ainda, de disposições prévias que convergem uma para outra e outra para uma. Sem esse gérmen, não pode haver qualquer desenvolvimento do ensino e da aprendizagem; no caso do pensamento filosófico, não pode haver qualquer admiração pelas coisas universais. O πάθος da admiração, como vimos, é a origem da filosofia. Ninguém pode, contudo, admirar-se por outra pessoa, tal como ninguém pode pensar por outra pessoa. A admiração e o pensamento se apresentam, assim, como uma disposição prévia, sem a qual o λόγος pertencente a cada homem não pode se intensificar. É por isso que Platão, ao designar o que seja o ato de pensar, diz que este corresponde

A um discurso [λόγος] que a alma discorre consigo mesma acerca das coisas que examina. Digo-te isto como se não soubesse, pois esse é o modo como a alma se me apresenta quando pensa: não faz mais do que dialogar [διαλέγεσθαι], perguntar e responder a si própria tanto ao afirmar, como ao negar (*Teeteto* 189e190a).

Esse diálogo da alma consigo mesma exprime, antes de tudo, a disposição e o esforço próprios a cada alma. Nenhuma alma pode exercer esse labor por outra, pois o que está em questão é aquilo de mais próprio, de mais singular e de mais elevado no homem: o pensamento. Pelo fato de o pensamento solicitar um esforço no qual a alma deve dialogar consigo mesma, o homem deve assumir essa tarefa e a dor que ela envolve, já que se trata de tarefa difícil e árdua. Deve o homem, aqui, cultivar o amor por esse labor, que é o significado próprio do amor à sabedoria. O filósofo (φιλόσοφος) é também um filósofono (φιλόπνοος), porquanto o amor à sabedoria requer o amor ao labor que envolve a busca por essa sabedoria. Assumir essa dor, empenhar-se nesse labor e cultivar esse amor – eis a grande tarefa do pensamento. Pensar, sendo o diálogo da alma consigo mesma, é o exercício tensional por meio do qual o homem acolhe a sua própria dor. Aqui reside o genuíno sentido da μαιευτική τέχνη. Como sabemos, Sócrates compara o seu trabalho ao de uma parteira. Tal como as parteiras auxiliam as mulheres grávidas no ato de darem à luz um filho, Sócrates auxilia os homens no ato de darem à luz o pensamento. Assim também, da mesma forma que as mulheres grávidas precisam se esforçar para

darem à luz os seus filhos, os homens que querem pensar devem se esforçar para pensarem por si próprios e darem à luz o pensamento. Contudo, devem ter máxima cautela, a fim de que não se ludibriem acerca do próprio esforço confundindo-o com o arbítrio e a causa do pensamento trazido à luz. Todo e qualquer passo dado adiante precisa ser remetido à verdadeira causa. Na ordem da causalidade maiêutica, por exemplo, Sócrates é impelido pela divindade e, com isso, impele os homens a darem à luz o pensamento. A causa divina, portanto, é o elemento fundamental a partir do qual se articulam a mediação e a realização do parto do pensamento. Por isso diz Sócrates: “... o deus me força a partejar, mas me proibiu de engendrar”<sup>14</sup>. Convém a cada homem engendrar o pensamento no exercício do λόγος que lhe é próprio e, em procedendo assim, remeter tal ato à sua possibilidade originária. Nisso consiste o maior labor da vida humana, mas também o seu maior prazer, conforme verso de Píndaro:

Se houve labor [πόνος], prazer maior vem em seguida (*Nemeia* 7, vv. 74).

Deve o homem, pois, habituar-se ao labor; ainda mais: deve habituar-se ao labor intelectual, isto é, àquele que só se consuma como amor à sabedoria. Para tanto, o homem precisa transformar isso que inicialmente é penoso em um esforço espontâneo – uma árdua tarefa e, no entanto, a mais prazerosa de todas. Visto que as coisas para as quais o pensamento filosófico se direciona são as mais universais e, por isso, também as mais difíceis, conforme vimos em Aristóteles<sup>15</sup>, o saber filosófico se configura como inesgotável, de modo que o esforço que ele demanda também é igualmente inesgotável. Daí lermos o fragmento 35 de Heráclito dizer o seguinte sobre os amantes da sabedoria (φιλοσόφους): “É bem necessário investigar muitas coisas para os homens serem amantes da sabedoria”<sup>16</sup>. Essas muitas coisas a serem investigadas pelos filósofos não dizem respeito a uma variedade de saberes – embora isso também seja perfeitamente possível –, senão que apenas a um único saber que tudo abarca. Esse saber, isto é, o saber filosófico, abarca todos os saberes e todas as coisas, porquanto é o saber dos saberes, o saber dos primeiros princípios e causas a partir dos quais todos os outros saberes se articulam<sup>17</sup>,

---

<sup>14</sup> *Teeteto* 150c.

<sup>15</sup> Tratamos disso mais acima, ao citarmos a passagem da *Metafísica*, A. 2, 982a25.

<sup>16</sup> HERÁCLITO, op. cit., p. 161.

<sup>17</sup> “Ora, maximamente cognoscíveis são os primeiros princípios e as causas; de fato, por eles e a partir deles se conhecem todas as outras coisas, enquanto, ao contrário, eles não se conhecem por meio das coisas que lhes estão sujeitas” (*Metph.*, A. 2, 982b1- 4).

ainda que não se deem conta disso. Em razão de ser o saber dos saberes, a filosofia também solicitará do filósofo o labor dos labores, devido à natureza das próprias coisas a serem investigadas. Importa, aqui, atentar para o ininterrupto trabalho de escuta ao λόγος, que se dá com vistas ao aperfeiçoamento do homem. Não obstante o homem não poder alcançar a perfeição – considerada, neste caso, como esgotamento e consumação última do saber –, deve fitá-la, a fim de que possa intensificar o seu λόγος e aperfeiçoar-se tanto quanto lhe seja possível.

Essa dinâmica contínua de esforço e de cultivo do pensamento conduz o homem a se dar conta da sua pequenez e da sua necessidade, de maneira a não se colocar como senhor e dominador das circunstâncias. Quando, porém, procede contrariamente a essa forma de reconhecer o seu lugar no mundo, incorre em presunção e desmedida – o que os gregos chamaram de ὕbris. Daí nos dizer Heráclito em seu fragmento 43: “Mais do que o incêndio é necessário apagar a ὕbris”<sup>18</sup>. A presunção consiste no esquecimento do elemento originário, que é anterior a qualquer ação humana. Trata-se do esquecimento do λόγος, ao qual, nesse caso, não se presta ouvidos devido à própria natureza da presunção, que se configura como surdez. O genuíno esforço do pensamento é aquele que tem por foco precípua o reconhecimento da sua origem, além da condição finita e faltante do homem. Esses dois elementos são necessários para que o homem não incorra em presunção. De modo geral, os homens se encontram sempre tomados pela presunção, por julgarem saber as coisas que ignoram e, com isso, por não reconhecerem a necessidade de vir a saber tais coisas. Cabe ao filósofo possuir esse saber do não saber, tanto dele próprio como também dos homens. A esse trabalho fundamental dedicou-se Sócrates e, após ele, toda a tradição filosófica. Platão retrata, de maneira decisiva, a disposição de Sócrates para o saber filosófico na sua *Apologia*. Sócrates relata o seu encontro com um homem pretensamente sábio. Todavia, ao investigar a pretensa sabedoria do homem, constatou que ele não apenas não era sábio, mas também que sequer sabia que não era sábio. Diz Sócrates: “Depois, ao retirar-me, falava a sós comigo: mais sábio do que este homem terei de ser, realmente [...] mas este indivíduo, sem saber nada, imagina que sabe, ao passo que eu, sem saber, de fato, coisa alguma, não presumo saber algo”<sup>19</sup>. O princípio da sabedoria é o saber do não saber, pois quem não julga não saber, não haverá de procurar

---

<sup>18</sup> HERÁCLITO, op. cit., p. 161.

<sup>19</sup> *Apologia* 21d.

aquilo de que não se sente necessitado<sup>20</sup>. A fim de que o homem não incorra em presunção, o saber do não saber deve lhe advir constantemente como o seu modo de ser e de se realizar, motivo pelo qual a sua disposição e o seu esforço se unem mutuamente ao saber numa circularidade: ele se dispõe e se esforça para saber, assim como ele sabe para se dispor e se esforçar com vistas a saber. Essa unidade cíclica do esforço da sabedoria e da sabedoria do esforço constituem a necessidade sem a qual o homem não pode se manter à espera e a caminho do inesperado.

5. A disposição e o esforço com vistas ao saber exprimem uma carência, uma falta, uma espécie de “fome” que precisa ser saciada. Trata-se da fome de saber, com a qual o homem intensifica o seu λόγος. Essa fome, por sua vez, deve ser incessante, e é isso o que caracteriza o pensamento e o discurso filosóficos em uma harmonia com a sua origem. Visto que a origem nunca se revela por completa, também a fome por compreendê-la jamais deve se saciar. Sem essa fome, sem essa vontade de querer alimentar-se do saber, não pode haver pensamento e, portanto, não pode haver filosofia. A filosofia se configura, neste sentido, como uma fome de saber a origem. Ela se deleita no sabor de saber essa origem, de modo a pensá-la e dizê-la de múltiplas formas. Ela não visa a nenhuma utilidade; simplesmente quer saber para saciar a sua fome de saber<sup>21</sup>. Devido ao fato de ela não visar a uma utilidade ou a um fim além do próprio saber, e tendo em vista, ainda mais, que o objeto de sua busca é de caráter universal e primordial, os homens, em sua maioria, não possuem interesse e disposição para estarem a seu serviço; pelo contrário, é comum procurarem por coisas do âmbito particular e superficial, já que estas os atraem sem qualquer esforço e cultivo. A filosofia, por exigir esforço e cultivo contínuos, só é destinada àqueles que correspondem, em disposição, ao desafio de pensar.

O desafio de pensar consiste no desafio de alimentar o espírito. Os homens não costumam alimentar o espírito, mas tão somente o corpo. O alimento do corpo não requer esforço: uma vez que está à mesa, tudo o que se precisa fazer é comê-lo; já o alimento do espírito exige o contínuo esforço de saber-se não sabendo. De uma forma geral, os

---

<sup>20</sup> “A ignorância apresenta esse defeito capital: é que, não sendo nem bela nem boa nem inteligente, considera-se muito bem-dotada de todos esses predicados. Quem não sente a necessidade de alguma coisa, não deseja vir a possuir aquilo de cuja falta não se apercebe” (*Symposium* 204a)

<sup>21</sup> Veja-se a seguinte passagem da *Metafísica* de Aristóteles: “Ademais, o saber e o conhecer cujo fim é o próprio saber e o próprio conhecer encontram-se sobretudo na ciência do que é maximamente cognoscível” (*Metaph.*, A. 2, 982a-b). O traço essencial da filosofia é o fato de ela ser a ciência cujo fim é ela mesma.

homens são doentes de não pensar, isto é, de não alimentarem o espírito. Assim como o corpo requer o seu alimento apropriado, também o espírito necessita do alimento que deve saciá-lo. E tal como o corpo, privado do seu alimento, definha e adocece, assim também o espírito, privado de seu alimento, ou ainda, alimentado por um alimento que não o apropriado, vem a enfraquecer e perder o seu vigor. Nas palavras de Santo Agostinho: “Pois, do mesmo modo como o corpo, privado de alimento, fica exposto a doenças e reações malignas decorrentes de sua inanição, assim o espírito ignorante está impregnado de doenças provenientes de suas carências”<sup>22</sup>. Da mesma forma que podemos nos rodear de pessoas cujo espírito é adoecido, também podemos nos cercar de pessoas cujo espírito é bem alimentado e saudável. Estas últimas podem desempenhar o papel de mediadoras na busca pelo saber, qual o ofício que Sócrates exercia. Um mediador, porém, não deve – e ainda que quisesse, não poderia – forçar ninguém a pensar, visto que esse ato se refere ao diálogo mais íntimo da alma consigo mesma e, por isso, ninguém pode pensar por ninguém, como já tratamos acima. Pensar corresponde ao desafio que cada homem possui de reconhecer-se na condição de carência e fome de saber. Em razão disso, não sendo possível que ninguém venha a pensar por ninguém, igualmente não basta que nos juntemos na companhia dos bons de espírito; cumpre, para além disso, nos esforçarmos para também sermos bons de espírito. É o que Platão nos ensina no diálogo *Symposium*: ao se dar conta de que Sócrates não lhe estava tão próximo, Agatão pede que Sócrates se aproxime: “Vem para cá, Sócrates – lhe falou –; recliná-te ao meu lado, para que, em contato contigo, eu também frua do pensamento excelso que te ocorreu no pórtico”. A resposta de Sócrates, contudo, é irônica e, em razão disso, dotada de seriedade: “Seria bom, Agatão – lhe falou –, se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contato, passar de quem tem muito para quem está vazio, tal como se dá com a água, que escorre por um fio de lã, da copa cheia para a que tem menos”<sup>23</sup>.

Faz-se necessário, então, compreender a dinâmica de esforço e realização singular do pensamento, algo que só pode desabrochar à medida que o homem se dá conta da fome de saber, o qual, por sua vez, é o alimento próprio do espírito. Na ocasião do banquete retratado em sua obra *De beata vita*, Agostinho se refere, previamente, à possibilidade de seus interlocutores se alimentarem do alimento que ele tem a lhes oferecer. Antes de oferecê-lo, porém, ele lhes faz a seguinte advertência: “Qual será esse festim, explicá-lo-

---

<sup>22</sup> *A vida feliz*, II, 8.

<sup>23</sup> *Symposium* 175c-d.

ei, só se sentirdes apetite para ele. Pois seria inútil e perda de tempo querer vos nutrir, se houvesse resistência e má vontade. Façamos, portanto, votos para que sintais o apetite do espírito para esse alimento”<sup>24</sup>. É inútil e perda de tempo querer fazer com que alguém escute e preste atenção a algo pelo que não possui interesse algum. O interesse e a disposição para ouvir precisam ser despertados *previamente*, para só então haver a escuta ao que se quer transmitir. Trata-se do âmbito da *atenção prévia*, sem a qual o homem não se torna ouvinte, nem tampouco sabedor do que quer que seja. Para se tornar carpinteiro, o homem precisa prestar uma atenção prévia à arte da carpintaria e ao professor carpinteiro; para se tornar padeiro, o homem precisa prestar uma atenção prévia à arte da panificação e ao padeiro; para se tornar pensador, o homem precisa prestar uma atenção prévia à arte do pensamento e ao pensador que lhe comunica a origem do pensar. Sem essa atenção prévia, caracterizada como uma disposição e um esforço para ouvir o λόγος, repetimos: não pode haver pensamento e, portanto, não pode haver filosofia.

### **Referências bibliográficas**

AGOSTINHO, Santo. *Contra os acadêmicos; A Ordem; A grandeza da alma; O Mestre*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. *Solilóquios; A vida feliz*. Tradução, introdução e notas por Adauri Fiorotti; Tradução por Nair De Assis Oliveira; introdução, notas e bibliografia por Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

HERÁCLITO. *Fragments contextualizados*. Tradução, estudo e comentários de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

\_\_\_\_\_. *Fragments*. In: “Os pensadores originários” – *Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

PÍNDARO. *Epinícios e Fragmentos*. Tradução de Roosevelt Rocha. Curitiba: Kottler Editorial Ltda, 2018.

---

<sup>24</sup> *A vida feliz*, II, 9.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates-Críton*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2015.

\_\_\_\_\_. *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2018.

\_\_\_\_\_. PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1988.

*Recebido em 19/05/2023*

*Aprovado em 24/07/2023*



## O pensamento trágico ao longo do tempo: Nietzsche e seus predecessores

Rogério de Almeida\*

**Resumo:** A partir da autodenominação de filósofo trágico feita por Nietzsche em *Ecce Homo*, este artigo objetiva estudar a presença do pensamento trágico em filósofos anteriores a Nietzsche, como Lucrecio, Michel de Montaigne, Blaise Pascal e Baltasar Gracián. O trágico é compreendido como a afirmação incondicional da vida frente ao que há de mais estranho, inexplicável e irracional na existência. Embora de épocas distintas e com formas de pensar e escrever diferentes, estes filósofos se opuseram, cada qual a seu modo, à racionalidade socrática, ao pensamento moral, aos condicionantes metafísicos para afirmar, também de modos diversos, o acaso constitutivo da natureza, como em Lucrecio; a contestação do racionalismo, como em Montaigne; a contradição inconciliável, como em Pascal; e, finalmente, a ética da ocasião, como em Gracián. Estes filósofos podem ser compreendidos, na perspectiva de Clément Rosset, como pensadores artificialistas, em oposição aos naturalistas, que buscam constituir a filosofia em um sistema racional de explicação e duplicação do mundo. Os resultados do estudo apontam que o pensamento trágico se organiza pela conjunção das ideias de nada, acaso e convenção, em consonância com a afirmação incondicional da vida.

**Palavras-chave:** Pensamento trágico, Filosofia trágica, Nietzsche, Clément Rosset.

### Tragic thought over time: Nietzsche and his predecessors

**Abstract:** Based on Nietzsche's self-designation as a tragic philosopher in *Ecce Homo*, this article aims to study the presence of tragic thought in philosophers preceding Nietzsche, such as Lucretius, Michel de Montaigne, Blaise Pascal, and Baltasar Gracián. The tragic is understood as the unconditional affirmation of life in the face of the most strange, inexplicable, and irrational aspects of existence. Despite belonging to different eras and possessing diverse forms of thinking and writing, these philosophers opposed, each in their own way, Socratic rationality, moral thought, and metaphysical constraints to assert, also in various ways, the constitutive randomness of nature, as in Lucretius; the questioning of rationalism, as in Montaigne; the irreconcilable contradiction, as in Pascal; and finally, the ethics of occasion, as in Gracián. From Clément Rosset's perspective, these philosophers can be understood as artificialist thinkers, opposed to naturalists who seek to establish philosophy in a rational system of explanation and duplication of the world. The results of the study indicate that tragic thought is organized by the conjunction of ideas of nothingness, chance, and convention, in harmony with the unconditional affirmation of life.

**Keywords:** Tragic thought, Tragic philosophy, Nietzsche, Clément Rosset.

---

\* Professor da Universidade de São Paulo (USP). E-mail: rogerioa@usp.br

## **Introdução**

Tenho, neste sentido, o direito de me considerar a mim mesmo como o primeiro filósofo trágico – isto é, o extremo contraste e o antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim, não existia a transposição do dionisíaco em pathos filosófico: faltava a sabedoria trágica – em vão procurei os seus indícios nos grandes gregos da filosofia, nos que existiram dois séculos antes de Sócrates. Permaneceu em mim uma dúvida quanto a Heráclito, em cuja proximidade em geral me sinto com um ânimo mais caloroso, mais bem disposto do que em qualquer outro ponto.<sup>1</sup>

Ao realizar uma síntese de suas obras em *Ecce Homo*, Nietzsche se autointitula filósofo trágico e, mais que isso, o *primeiro*. E para não pairar dúvidas, reforça a possibilidade de um predecessor em Heráclito. Por que Heráclito? Segundo o próprio Nietzsche, pela possibilidade de suas ideias conterem a doutrina do “eterno retorno”, isto é, “de um ciclo incondicionado e infinito de todas as coisas”<sup>2</sup>, além de afirmar o devir, a aniquilação e a “radical renúncia ao próprio conceito de ‘ser’”<sup>3</sup>.

Um passo atrás no mesmo texto e temos a definição de trágico: “O dizer sim à própria vida, mesmo nos seus mais estranhos e mais duros problemas; a vontade de viver, que se alegra com o *sacrifício* dos seus tipos mais elevados à própria inescrutabilidade – eis o que eu chamo dionisíaco”. Esse conceito de sentimento trágico foi copiado de *Crepúsculo dos Ídolos*<sup>4</sup>, livro que também registra: “O artista trágico não é um pessimista, – ele diz *Sim* precisamente a tudo que é questionável e inclusive terrível, ele é *dionisíaco...*”<sup>5</sup>.

Nietzsche seria o primeiro filósofo trágico não por ser o primeiro filósofo a tratar do trágico – o tema aparece em Aristóteles e reincide em filósofos contemporâneos ao próprio Nietzsche –, mas por sua compreensão mesma de trágico, pela perspectiva que adota quando pensa a vida como afirmação trágica, isto é, pelo caráter diferencial de seu pensamento: a alegria. Sua fórmula é assim expressa: “*máxima afirmação*, nascida da plenitude, da super-abundância, um dizer sim sem reserva, até mesmo ao sofrimento, à

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, “O Nascimento da Tragédia”, p. 55.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos ou Como se Filósofa com o Martelo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014, “O que devo aos antigos”, p. 100.

<sup>5</sup> *Ibidem*, “A ‘razão’ na filosofia”, p. 27.

própria culpa, a tudo o que é problemático e estranho na existência...”<sup>6</sup>. O trágico é, então, alegria, afirmação incondicional da vida – essa é a novidade, isso é o que ninguém antes dele havia formulado.

Entretanto, embora Nietzsche esteja correto em reivindicar a novidade de seu conceito de trágico, parece ignorar alguns poucos pensadores que o precederam na afirmação da vida, do acaso, do devir, que também renunciaram à ideia de ser, de natureza, que de certo modo também expressaram um pensamento que Nietzsche chama de trágico. Assim, ainda que não se autointitulem trágicos, pensadores como Lucrecio, Montaigne, Pascal e Gracián partilham dessa mesma sabedoria, a qual de certa forma já estava presente entre os Sofistas, a qual aparece em numerosas obras literárias, das tragédias gregas a Shakespeare, de Molière a Machado de Assis.

Este artigo tem como objetivo defender essa hipótese – de um pensamento trágico predecessor de Nietzsche – a partir de uma perspectiva hermenêutica compreendida como uma filosofia da interpretação que se concentra na condição histórica e linguística da experiência humana de mundo. As interpretações do trágico postas em jogo partem dos estudos de Albin Lesky sobre a tragédia grega<sup>7</sup>, de Gilles Deleuze sobre Nietzsche<sup>8</sup> e, sobretudo, de Clément Rosset, principalmente *Lógica do Pior*<sup>9</sup> e *Anti-natureza*<sup>10</sup>, além dos filósofos citados como predecessores. O alvo não é destituir Nietzsche da primazia de ter organizado filosoficamente o pensamento trágico em torno da ideia de afirmação incondicional da vida, uma vez que de fato foi o primeiro a assim expressar essa sabedoria, mas fortalecer seu pensamento ao reconhecer uma linhagem de pensadores que, a seu modo, se opuseram à racionalidade socrática para afirmar o acaso e a vida sem condicionantes metafísicos.

---

<sup>6</sup> NIETZSCHE, F. *Op. Cit.*, 1995, “O Nascimento da Tragédia”, p. 54.

<sup>7</sup> LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

<sup>8</sup> DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

<sup>9</sup> ROSSET, C. *Lógica do Pior: elementos para uma filosofia trágica*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989a.

<sup>10</sup> ROSSET, C. *A Anti-Natureza: elementos para uma filosofia trágica*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989b.

## **O trágico como sabedoria e pensamento**

Embora o epíteto trágico derive da tragédia grega, ao mesmo tempo gênero teatral e celebração dionisíaca, não é possível empregar, a rigor, a expressão filosofia trágica ou pensamento trágico antes do século XVIII e XIX, quando um conjunto de pensadores se debruçaram sobre a poética da tragédia, iniciada com Aristóteles, como teoria normativa sobre gêneros artísticos para formular uma filosofia do trágico<sup>11</sup>. Predominantemente germânica, tal filosofia reuniria nomes como Goethe (1749-1832), Hölderlin (1770-1843), Hegel (1770-1831), Schelling (1775-1854), Kierkegaard (1813-1855), Hebbel (1813-1863), Simmel (1858-1918) e Scheler (1874-1928).

Por outro lado, conquanto não seja propriamente pensamento, no sentido filosófico do termo, há o que se pode chamar de sabedoria trágica, que não derivaria nem do gênero teatral nem da filosofia, inclusive os precedendo, uma espécie de saber intuitivo, inconsciente ou não formulado, expresso como sentimento ou *pathos*, um modo de aderir à vida ou mesmo de vivê-la. Essa sabedoria considera o que existe como inerentemente trágico.

Nesta perspectiva, como na do pensamento trágico, haveria uma certa independência do trágico em relação ao gênero teatral. Entretanto, diferente da perspectiva filosófica, que decalca o trágico da tragédia, a sabedoria trágica seria não só anterior a ela como teria suas forças dionisíacas por ela apropriadas e deformadas. *Grosso modo*, *O Nascimento da Tragédia* de Nietzsche pode ser lido desse modo. Numa perspectiva mais histórica, Lesky aponta que, antes ainda de Dioniso, essas forças habitavam os sátiros, que estariam ligados ao trágico, como sugere a própria etimologia do termo: “canto dos bodes”<sup>12</sup>.

São a configuração das forças do crescimento e do devir e, como tal, são de suma importância para o homem. Imitá-los na dança mímica, usar suas máscaras, equivale a garantir-se as forças benéficas que em si encerram. [...] com os demônios da vegetação e sua imitação mímica, remontamos àquela primitiva subestrutura [...] que a tragédia grega deixou tão atrás que quase não parece ter qualquer relação com ela<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

<sup>12</sup> LESKY, A. *Op. Cit.*, p. 66.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 69.

Assim, os sátiros, que são mais antigos que Dioniso, serão convertidos em seus seguidores com o seu surgimento, o qual atraiu as forças propícias, perigosas e misteriosas da natureza. Essas forças só serão domesticadas com a forma acabada da tragédia (séc. V a.C.), cuja ligação incontestável com Dioniso não deixa de ensejar uma “contradição entre tragédia como parte do culto dionisíaco e seu conteúdo não dionisíaco”<sup>14</sup>.

Um modo de compreendermos essas forças primitivas é observá-las pelo viés da mitologia. Como atesta Campbell, as mitologias até o século VIII a.C. concebiam que

A única maneira de afirmar a vida é afirmá-la até sua raiz, até a base horrenda e podre. É esse tipo de afirmação que se encontra nos ritos primitivos. Alguns deles são tão brutais que é difícil ler a respeito, quando mais presenciá-los. Mesmo assim, apresentavam uma imagem vívida à mente adolescente: “A vida é monstruosa e se você quiser viver, terá de viver *assim*” (ou seja, “de acordo com as tradições da tribo”)<sup>15</sup>.

A questão a ser posta, a despeito das aproximações que possam ser feitas entre a sabedoria trágica dos antigos e a filosofia trágica dos séculos XVIII e XIX, é que há uma radical diferença entre o que expressam as forças pré-dionisíacas e o que concebem os estudiosos da estética trágica, e essa diferença é justamente a afirmação incondicional da vida. Essa é a originalidade da abordagem de Nietzsche e é provavelmente por essa razão que ele se viu encorajado a anunciar-se como o primeiro filósofo trágico, já que efetivamente foi o primeiro a ir além da tragédia para constituir seu pensamento a partir da sabedoria trágica. Ajuda a corroborar essa hipótese seu estudo escrito entre 1873 e 1874 sobre os pré-socráticos, publicado postumamente, *A filosofia na era trágica dos gregos*<sup>16</sup>.

Essa diferença radical entre Nietzsche e os demais filósofos do trágico não foi apontada por Peter Szondi, que reduz a abordagem nietzschiana do trágico apenas ao *Nascimento da Tragédia*, obra inaugural e, como observado pelo próprio autor, problemática, justamente pelo que tinha de influência de Schopenhauer e Wagner. Abordagem diferente é feita por Roberto Machado, que também estuda os filósofos do trágico germânicos, destacando, entretanto, que a perspectiva de Nietzsche “evidencia a independência do trágico em relação à forma tragédia”<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>15</sup> CAMPBELL, J. *As Máscaras de Deus. Vol. 1*. São Paulo: Palas Athenas, 2008, p. 32.

<sup>16</sup> NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 2009.

<sup>17</sup> MACHADO, R. *Nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 202.

## **Naturalistas e Artificialistas**

A modernidade, ao levar o racionalismo ao paroxismo, viu-se confrontada com seu avesso e olhou para o que havia de irreconciliável, estranho e absurdo na existência. Daí não ser fortuito o retorno do trágico, como percebeu Lesky: “A noção de que nosso mundo é trágico em sua essência é mais profunda e bem mais antiga que nossa época, mas compreende-se que especialmente esta se sinta dominada por ideias desse tipo”<sup>18</sup>. Entretanto, se por um lado, ao se aproximar da sabedoria trágica, Nietzsche se distancia dos filósofos do trágico de seu tempo, por outro, reabilita seus predecessores que, a seu modo e não necessariamente recorrendo ao termo *trágico*, lidaram com essa sabedoria. O que está em jogo, portanto, é um pensamento trágico que não estaria circunscrito aos tragediógrafos gregos nem aos filósofos do trágico, mas disperso ao longo do tempo.

Quem reúne um conjunto de pensadores sob a égide do trágico é Clément Rosset. Embora seu interesse pelo tema tenha despontado na juventude, quando publica *La Philosophie Tragique* (1960), então com 21 anos de idade, obra que aponta a impossibilidade de o pensamento moral refutar a constância do trágico<sup>19</sup>, é somente com as publicações de *Lógica do Pior* (1971) e *A Anti-Natureza* (1973) que as formulações de uma filosofia trágica se consolidam. Assim, *A Anti-Natureza* elabora a tese de que haveria, na história da filosofia, pensadores naturalistas e artificialistas e, entre eles, os quase artificialistas. Embora saiba do risco de tal cisão, sua estratégia é buscar os elementos que possibilitem a afirmação de um pensamento trágico<sup>20</sup>.

A filosofia naturalista seria aquela que busca constituir-se em sistema, convocando os princípios que permitiriam explicar as causas da existência. Em decorrência, boa parte da filosofia naturalista terminará por se constituir como metafísica e moral, buscando os princípios em alguma transcendência exterior à existência. Uma consequência de tal tendência seria a duplicação do mundo, pela qual o mundo real estaria

---

<sup>18</sup> LESKY, A. *Op. Cit.*, p. 20.

<sup>19</sup> ROSSET, C. *La Philosophie Tragique*. Paris: PUF, 2003, p. 147.

<sup>20</sup> ALMEIDA, R. O pensamento trágico de Clément Rosset. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 12, nº 1, p. 11-37, 2019.

em outro lugar, do qual este aqui seria sua sombra. O mundo de Platão, dividido em inteligível e sensível, é outro exemplo. Todo o pensamento cristão, sem dúvida. O *fantasma na máquina*, de Descartes, que vê a alma perene apesar da transitoriedade corporal. Os exemplos se multiplicariam indefinidamente, pois segundo Rosset é essa tendência naturalista que predomina na história da filosofia, com dois breves períodos de exceção, além dos pensadores intempestivos como Lucrecio e Nietzsche.

Em perspectiva oposta, os filósofos artificialistas concebem a totalidade do que existe como efeito do acaso, portanto sem nenhum princípio transcendente ou metafísico. Assim, a natureza empírica, com suas regularidades, não repousa sobre uma Natureza metafísica, não há uma linha demarcatória entre o que é natural e artificial. Boa parte do pensamento naturalista opõe natureza a artifício. O artifício seria da ordem do humano, uma intervenção na natureza. O natural seria então o reino não corrompido pelo artifício humano. Tal pensamento, expresso, por exemplo, por Jean-Jacques Rousseau, se vale da ideia de natureza para condenar o artifício. Na perspectiva artificialista, a natureza não se constitui como um conjunto de regras, mas justamente como manifestação do acaso. Os encontros gerados pelo acaso podem ser desperdiçados ou constituírem uma existência. Essa existência se dá de maneira fortuita, portanto artificial, sem jamais constituir uma natureza. Ou, por outro lado, tudo o que existe é natural, inclusive o artifício humano, que é artifício derivado do artifício da natureza.

Sem nos alongarmos na exposição da tese de Rosset, vale destacar os dois breves períodos históricos em que predominariam um pensamento artificialista ou trágico<sup>21</sup>. O primeiro seria o dos pré-socráticos, após a representação animista e mágica, e antes de Platão e Aristóteles. O segundo seria pré-cartesiano, após a ruína do aristotelismo e antes do naturalismo moderno de Descartes.

No caso do primeiro período, iríamos de Empédocles até os Sofistas. Embora o primeiro tenha ainda atribuído a existência a quatro elementos, pôs a ênfase de seu pensamento – assim acredita Rosset – na dinâmica de suas combinações, ressaltando não o que permanece, mas justamente a mudança, o caráter casual das misturas, do que se faz, desfaz e refaz<sup>22</sup>. De todo modo, a natureza deixa de ser obra dos deuses ou de uma vontade antropomórfica.

No caso dos Sofistas,

---

<sup>21</sup> ROSSET. C. *A Anti-Natureza*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 127.

O objetivo mais geral da filosofia sofística é brilhar, e o primeiro de seu ensinamento é ensinar a brilhar: fazer de alguns discípulos Heróis (no sentido que dará a esta palavra Baltasar Gracián), de acordo com a representação feita pelos outros homens. O que interessa é o que aparece, e o que aparece depende da singularidade de cada ponto de vista: fenomenismo e relativismo, provavelmente de origem heraclitiana, que a sofística sistematiza e radicaliza. O interesse filosófico dos Sofistas limita-se à aparência, sem preocupar-se com a fixação de um critério para distribuir as aparências segundo seu maior ou menor grau de “verdade” ou de “falsidade”<sup>23</sup>.

Haveria, assim, aparências aprazíveis e ingratas. O esforço dos sofistas seria o de buscar as aparências aprazíveis. O segundo período em que a filosofia artificialista predomina se dá entre os séculos XVI e XVII e dura algo em torno de 150 anos. Enfileiram-se aqui Maquiavel, Montaigne, Bacon, Hobbes, Baltasar Gracián e Pascal. Depois deles, o cartesianismo culminará nas Luzes e no restabelecimento do predomínio naturalista, cuja figura de Rousseau é central.

Entre os artificialistas e naturalistas haveria os quase artificialistas, que assim se caracterizariam pela “nostalgia de uma natureza ausente”<sup>24</sup>. Haveria, então, uma “hesitação fundamental entre a recusa intelectual da ideia de natureza e um resquício da necessidade afetiva que secretamente veta essa recusa”<sup>25</sup>. Embora, assim como os artificialistas, os quase artificialistas recusem a ideia de uma natureza como ordem e necessidade, não conseguem se desvencilhar do desejo de que essa natureza existisse. Enquanto os naturalistas argumentam que a situação humana decorre de uma natureza perdida e os artificialistas se rejubilam com a ausência de natureza e a consequente afirmação do real como artifício, os quase artificialistas ficam a meio caminho, reconhecendo o artifício, mas também lamentando a ausência da natureza.

Embora não se possa depreender que, para Clément Rosset, trágico e artifício se equivalham *in totum*, é patente que o trágico, como sabedoria que afirma a vida e aprova o real, está do lado dos pensadores artificialistas, que recusam as formulações que elevam a natureza a um conjunto de princípios, uma totalidade, cuja força emanaria de uma transcendência qualquer. Os artificialistas, assim como os trágicos, pensam a partir do reconhecimento de que o acaso – que pode ser definido como ausência de princípios,

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 144.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 106.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 100.

como condição de uma existência sem necessidade ou finalidade – é original e não meramente acontecimental (*fors, casus, contingentia*)<sup>26</sup>.

Já em *Lógica do Pior*, Clément Rosset é mais explícito na interpretação de que filósofos como Lucrécio, Montaigne, Pascal, Gracián e Nietzsche são trágicos<sup>27</sup>, realizando assim uma espécie de ampliação da atitude filosófica que Nietzsche havia reivindicado exclusivamente para si (e talvez Heráclito). O que justifica a associação desses filósofos ao trágico seria a “intenção terrorista” de suas filosofias, que objetivariam “fazer o trágico falar”, isto é, apontar para o nada, o acaso e a convenção que estariam na base da existência. E com qual intuito? Aprová-la. Defesa do trágico como defesa da alegria de viver mesmo diante da gratuidade de todo sofrimento. Embora a fórmula seja explicitamente nietzschiana, Nietzsche é tratado por Rosset como mais um entre a galeria de pensadores trágicos<sup>28</sup>.

## Os predecessores

De maneira sucinta, buscando apenas o estritamente essencial para a demonstração da tese de que o trágico foi pensado antes de Nietzsche, recorreremos a Lucrécio, Montaigne, Pascal e Gracián para desfiar as linhas de força de seus pensamentos que se afiliariam à concepção trágica da existência.

Lucrécio é visto muitas vezes como um divulgador das ideias de Epicuro, o que de fato foi, mas sem que se reconheça nele qualquer contribuição ao pensamento de Epicuro. O fato de ter escrito sua obra principal, *De Rerum Natura*, como obra poética, também contribuiu para que fosse subestimada enquanto obra de pensamento.

A ausência de regras naturais é evidente em *De rerum*, e em nenhuma parte mostra-se com tanto esplendor quanto na ausência, em Lucrécio, de qualquer reflexão moral proveniente de uma análise da natureza. No entanto, o próprio Epicuro é essencialmente moralista, cuja moral depende sobejamente das regras da natureza, uma vez que

---

<sup>26</sup> ROSSET. C. *A Anti-Natureza*, p. 24.

<sup>27</sup> Cf. págs. 19, 23, 28, 33, 42, 46, 57, 95, 99, 102, 105, 111, 119, 125, 137, 160 e 166.

<sup>28</sup> Isso não significa que Rosset tenha diminuído a importância de Nietzsche para o pensamento trágico, mas as referências ao filósofo alemão aparecem diluídas em seus numerosos livros, com exceção de *Le Force Majeure* – traduzido no Brasil como *Alegria: a força maior* – em que apresenta um estudo interpretativo da filosofia de Nietzsche.

estabelece uma distinção fundamental entre os desejos “naturais” e os “não-naturais” (Carta a Meneceu)<sup>29</sup>.

É possível, sem negar a segura influência que Epicuro exerceu sobre Lucrecio, desconfiar de uma contaminação retrospectiva da doutrina de Epicuro pela de Lucrecio. Assim, Epicuro, diferentemente do filósofo romano, não seria artificialista, escapando do trágico ao subordinar a conduta humana à observação da natureza, que serviria de baliza, por conta de seus *princípios*, para nortear os desejos que se dividiriam em *naturais*, e portanto necessários, e *artificiais*, logo supérfluos, quando não prejudiciais.

De maneira sintética, Deleuze pontua: “O que Lucrecio censura aos predecessores de Epicuro é terem acreditado no Ser, no Uno e no Todo. Estes conceitos são as manias do espírito, as formas especulativas da crença no *fatum*, as formas teológicas de uma falsa filosofia”<sup>30</sup>. Contra o Ser, o Uno e o Todo, opera a noção de *clínamen*, conceito controverso e dado a especulações e interpretações. Sem entrar na querela da necessidade ou não de uma dada ordem para que haja desvio, compreende-se, na perspectiva do trágico, que o *clínamen* é um *princípio* errático, primeiro, e não a ruptura de uma ordem natural e anterior. Desse modo, diferente de Epicuro, para quem o *clínamen* seria uma condição necessária para o livre-arbítrio, em Lucrecio é afirmação do indeterminismo e do acaso, no que “resulta que o mundo, no seu conjunto e sem exceção, é obra do acaso”<sup>31</sup>.

Em síntese, a fórmula lucreciana, apesar de paradoxal, seria: “*não há* natureza das coisas”<sup>32</sup>, pois o objetivo do *De rerum natura* seria combater a metafísica, a ideologia, a religião, o que ele chama de *superstição*, justamente por se colocar por cima do que existe (*superstitio*). Assim, natureza para Lucrecio designaria tão somente as coisas, a *soma* das coisas, e não a *origem* das coisas, como um princípio explicativo, uma razão das coisas, já que a ordem do que existe seria consequência do acaso original.

Em Montaigne, encontramos a mesma adesão ao acaso e à ausência de natureza, acrescidas de uma desconfiança do pensamento, não por sua fragilidade, mas pelo desinteresse em relação ao que experimenta e ao que pensa. Há várias passagens de seus *Ensaio*s que comprovam isso: “pouca coisa nos diverte e arrebatava, pois pouca nos impressiona” ou ainda quando diz não saber “o que levou tal homem a sustentar até à fogueira a opinião pela qual, entre seus amigos, e em liberdade, ele não haveria de

---

<sup>29</sup> ROSSET, C. *A Anti-Natureza*, p. 163.

<sup>30</sup> DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 74.

<sup>31</sup> ROSSET, C. *Lógica do Pior*, p. 149.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 137.

escaldar nem a ponta do dedo”<sup>33</sup>. Essa desconfiança do pensamento aparece de maneira lapidar na Apologia de Raymond Sebond:

Duvido que Epicuro, Platão e Pitágoras tenham acreditado seriamente em suas teorias dos átomos, das ideias e dos números; eram demasiado sábios e prudentes para crerem em coisas tão pouco assentadas e tão discutíveis. O que na realidade pode assegurar-se é que, dada a obscuridade das coisas do mundo, cada um desses grandes homens procurou encontrar uma imagem luminosa delas.<sup>34</sup>

Montaigne não despreza a sabedoria, à qual se dedicou por anos após se retirar da vida pública, mas relativiza seu alcance e a celebra como tentativa de lançar luz à obscuridade na qual se vive. É nesse sentido que o próprio Montaigne entende suas reflexões, seus pensamentos, seus ensaios sobre as questões de sua época, uma tentativa de lançar luz à obscuridade em que estão mergulhadas todas as épocas. Assim, escreveu sobre o novo mundo, sobre os *canibais*, mas também sobre sua experiência após uma queda do cavalo que o levou à inconsciência por dias, não escapando da reflexão nem mesmo suas cólicas renais ou sua impotência sexual. Em todas essas reflexões, não fez caso de nenhuma natureza, insistindo no artificialismo dos costumes, em seu caráter convencional.

Montaigne sempre foi muito atento à efemeridade da vida, à transitoriedade, à instabilidade, à mobilidade das coisas deste mundo. Depois de citar uma passagem de seus *Ensaíos* – “Não pinto o ser, pinto o trânsito: não o trânsito de uma idade a outra, ou, como diz o povo, de sete em sete anos, mas dia a dia, minuto a minuto”<sup>35</sup>, Compagnon conclui que Montaigne defende o homem que se conforma com a condição humana e aceita a sua miséria, já que seu horizonte é o devir e não o ser.

Tal é precisamente um dos pensamentos maiores dos Ensaíos de Montaigne: a recusa da ideia de qualquer “normalidade” na natureza, a afirmação do caráter excepcional de toda existência, qualquer que seja. O ponto de partida dessa afirmação estranha é a recusa da ideia segundo a qual uma regra poderia sofrer exceções, e a descoberta que o adágio “a exceção confirma a regra” não é senão um princípio de acomodação destinado, não a confirmar, mas a salvar in extremis o racionalismo de uma objeção prévia e fundamental. Um dos mais fracos elos de toda forma de racionalismo é com efeito esse princípio bem conhecido segundo o qual a exceção confirma a regra; e é esse princípio que Montaigne, muito mais por rigor filosófico que por disposição cética ou

---

<sup>33</sup> MONTAIGNE *apud* ROSSET, C., *Lógica do Pior*, p. 45.

<sup>34</sup> MONTAIGNE, M. *Ensaíos*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 237.

<sup>35</sup> COMPAGNON, A. *Un verano com Montaigne*. Madrid: Paidós Ibéria, 2012, p. 40.

pessimista, derrubou, rompendo assim o racionalismo em um dos seus pontos nevrálgicos e arrastando nessa destruição todo o corpo da metafísica clássica.<sup>36</sup>

Saltando a Pascal, concentra-se em seus *Pensamentos* o mistério de uma existência exprimida pelo infinitamente grande e o infinitamente pequeno, que sequestra qualquer referência pela qual nos medirmos. Mesmo a tentativa de prever um melhor lance, como o expresso por sua *aposta*, não abole o acaso, já que a melhor escolha, a da salvação, jamais nos privará da fatalidade da graça – que aqui corresponderia à alegria.

Além do reconhecimento do acaso, que embora raramente nominado é frequentemente aludido, há em Pascal a recusa do racionalismo e da natureza: “O hábito é uma segunda natureza, que destrói a primeira. Mas que é a natureza? Por que não é o hábito natural? Receio muito que essa natureza não seja ela própria senão um primeiro hábito, assim como o hábito é uma segunda natureza”<sup>37</sup>. Em vez do ser, Pascal referenda a força das aparências:

O que é o eu? Um homem que se põe à janela para ver os passantes, se eu estiver passando, posso dizer que se pôs à janela para ver-me? Não, pois não pensa em mim em particular. Quem gosta da pessoa por causa de sua beleza, gostará dela? Não, pois a varíola, que tirará a beleza sem matar a pessoa, fará que não goste mais [...] Onde está, pois, esse eu, se não se encontra nem no corpo nem na alma? E como amar o corpo ou a alma, senão por essas qualidades, que não são o que faz o eu, de vez que são perecíveis? [...] Portanto, não amamos nunca a pessoa, mas somente as qualidades de empréstimo.<sup>38</sup>

Qualidades que são, sobretudo, transitórias, ou ainda contraditórias, mas que de todo modo recusa a ideia de essência ou natureza. A contradição é uma forma, não tanto de definir o trágico, mas de torná-lo visível, e é certamente a forma preferida por Pascal, ainda mais quando a contradição é inconciliável, como exposto por Goethe: “Todo o trágico se baseia numa contradição inconciliável, tão logo aparece ou se torna possível uma acomodação, desaparece o trágico”<sup>39</sup>. A acomodação, aqui, seria sinônimo de ilusão, algo equivalente a uma essência ou natureza, a uma ordem ou *télos*. Já a contradição inconciliável expressa a impossibilidade de compreensão, de resolução, restando tão somente sua aprovação, a qual se manifesta pela vida, quando vivida tragicamente.

---

<sup>36</sup> ROSSET, C. *Lógica do Pior*, p. 125-126.

<sup>37</sup> PASCAL, B. *Pensamentos*. Frag. 323. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 63.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>39</sup> GOETHE *apud* LESKY, A. *Op. Cit.*, p. 31.

Há portanto em Pascal uma exigência de infinitude e uma insuperabilidade da finitude, ambas igualmente reais e efetivas. Daí a oposição, mas uma oposição dinâmica e existencial, e não apenas representada como uma concepção intelectual de homem. Vista dessa maneira, a oposição faz da condição humana uma condição trágica. O trágico se caracteriza como a concretude vivida das contradições insolúveis e das oposições inconciliáveis. Se o paradoxo é a figura lógica da impossibilidade, a tragédia, enquanto paradoxo da existência, é a maneira concreta de viver essa impossibilidade. E vivê-la no mundo que, enquanto ambiente existencial, mundo humano, deixa de ser o cosmos ordenado e passa a ser o lugar da manifestação da contradição essencial.<sup>40</sup>

Essa contradição inconciliável, como aparece em Pascal, se materializa, na visão de Rosset, pela busca da loucura controlada e do júbilo: “Nós somos tão necessariamente loucos que seria estar louco por uma outra espécie de loucura não estar louco”, e também: “Alegria, alegria, lágrimas de alegria”<sup>41</sup>. Ainda segundo Rosset, Pascal é também um precursor direto da psicanálise, pois o objetivo filosófico de seus *Pensamentos* é tornar o homem capaz de utilizar o saber trágico, do qual ele dispõe virtualmente, ainda que possa insistir em ignorá-lo, como aparece em suas reflexões sobre o *divertimento*: “Não tendo conseguido curar a morte, a miséria, a ignorância, os homens lembraram-se, para ser felizes, de não pensar nisso tudo”<sup>42</sup>. Todavia, o divertimento não é garantia de felicidade, mas o contrário, a maior de nossas misérias, pois “nos impede principalmente de pensar em nós e que nos perde insensivelmente. Sem isso, ficaríamos desgostosos, e esse desgosto nos levaria a procurar um meio mais sólido de sair dele”<sup>43</sup>.

É nisso que consiste o trágico de Pascal, que assim como Nietzsche suspende a moral e derruba a razão. No entanto, como reconhecem Rosset e Deleuze, a diferença entre ambos é de postura. Para o primeiro, a ausência de espera, já que tudo é acaso, causa tédio em Pascal, enquanto que, para Nietzsche, a certeza do acaso torna tudo exceção, motivo de festa e júbilo<sup>44</sup>. Já Deleuze considera Pascal ressentido, ainda preso ao ideal ascético enraizado na interioridade<sup>45</sup>. Assim, para Rosset, Pascal reconhece o acaso, mas é seu inimigo, enquanto que, para Deleuze, Pascal não joga (como o Zaratustra de Nietzsche), mas apenas aposta. Em todo o caso, falta a Pascal a aprovação trágica, novidade incontestada da filosofia trágica nietzschiana.

---

<sup>40</sup> LEOPOLDO E SILVA, F. Pascal: condição trágica e liberdade. *Cad. Hist. Fil. Ci.* Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 339-356, jan.-dez., 2002, p. 348.

<sup>41</sup> PASCAL *apud* ROSSET, C. *Lógica do Pior*, p. 23, 24.

<sup>42</sup> PASCAL, B. *Op. Cit.*, frag. 168, p. 79.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>44</sup> ROSSET, C. *Lógica do Pior*, p. 129.

<sup>45</sup> DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*, p. 52.

Menos reconhecido que Pascal e Montaigne, mas não menos importante para o pensamento trágico, é o jesuíta espanhol Baltasar Gracián, admirado tanto por Schopenhauer quanto por Nietzsche e cujas obras reverenciam a aparência, o brilho, a transitoriedade, a ocasião. Em *Oráculo Manual y Arte de Prudencia*<sup>46</sup>, por exemplo, seus aforismos ensinam uma ética da ocasião pautada pela prudência. É preciso ser cuidadoso no manejo das circunstâncias, pois somos julgados por aquilo que aparece. O objetivo de tal prudência é brilhar, de modo análogo ao ensinamento dos Sofistas.

Nos fragmentos 99 e 130, por exemplo, encontramos a mesma lição: “As coisas não passam pelo que são, mas pelo que parecem”<sup>47</sup>. Não há, portanto, ser ou essência, mas tão somente aparência. Portanto, todo saber volta-se, não à investigação metafísica, mas à aplicação da vida mundana: “De que vale o saber, se não é prático? Saber viver é o verdadeiro saber”<sup>48</sup>. Portanto, o saber aplicado à aparência do mundo relaciona-se ao tempo oportuno ou às oportunidades do tempo: “Há que se caminhar por espaços do tempo ao centro da ocasião”<sup>49</sup>. Ou, de maneira mais completa:

Viver conforme a ocasião. Governar, argumentar, tudo deve se dar de acordo com a oportunidade. Querer quando se pode, porque a ocasião e o tempo não esperam. Não viva segundo regras fixas, se não for em favor da virtude, nem intime leis precisas ao desejo, pois amanhã terá de beber da água que despreza hoje. Há alguns tão paradoxalmente impertinentes que querem adaptar as circunstâncias às suas manias, e não o contrário. Mas os sábios sabem que o rumo da prudência consiste em se portar conforme a ocasião.<sup>50</sup>

Gracián adota uma concepção artificialista que não reconhece essência ou natureza, seja no homem ou no mundo, prescrevendo um pragmatismo pedagógico que visa à racionalização do homem instintivo. Assim, os instintos podem ser educados, de modo a se adequar às aparências, ou seja, à realidade, compreendida como imaginário coletivo, crença compartilhada, conjunto de artifícios. De acordo com Otto Maria

---

<sup>46</sup> Tanto para esta obra quanto para *El Discreto*, citado a seguir, utilizo o texto original, de domínio público, disponível na Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: respectivamente nos enlaces <https://www.cervantesvirtual.com/obra/oraculo-manual-y-arte-de-prudencia--0/> e <https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-discreto--0/>. Acesso em 19 dez. 2022. Por essa razão não são indicados os números de páginas, mas os fragmentos.

<sup>47</sup> GRACIÁN, B. *Oráculo Manual y Arte de Prudencia*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Disponível em <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcv1m2>. Acesso em: 26 jul. 2023.

<sup>48</sup> *Ibidem*, §232.

<sup>49</sup> *Ibidem*, §55.

<sup>50</sup> *Ibidem*, §288.

Carpeaux, “Gracián acreditava na capacidade da pedagogia para transformar os defeitos em qualidades; e Gracián é, segundo Azorin, o Nietzsche do século XVII”<sup>51</sup>.

Em outra obra, *El Discreto*, Gracián caracteriza o seu herói, que busca um domínio prático do mundo, a partir de três elementos: aparência, circunstância e mobilidade. O domínio da aparência se manifesta na arte de brilhar, ostentar, aparecer: não basta ao homem saber, é preciso que os demais não ignorem que ele sabe; o domínio das circunstâncias indica o uso da intuição no momento oportuno: não se trata de calcular ou prever, mas de jogar com as circunstâncias da vida, as quais, como as cartas de um jogo, não escolhemos; o domínio da mobilidade aponta para a ausência de princípio, finalidade, salvação, ou seja, de qualquer ponto fixo que sirva de referência, o que nos incitaria a lidar com a instabilidade e a fragilidade da vida, de tudo o que se move, das ocorrências próprias do acaso<sup>52</sup>. Desse modo, como aponta Rosset, o herói gracianesco é aquele que responde ao acaso com o máximo de artifício”<sup>53</sup>.

Desse modo, Gracián é trágico, ainda que não se autointitule assim, ao não reconhecer a natureza ou qualquer essência ou referência ontológica ao ser; mas, mais que isso, por também afirmar a vida e aprovar o que é dado a viver. “Ao ser, Gracián opõe o parecer; à substância, a circunstância, a ocasião; ao saber, a prudência, que é a arte de aparecer e aproveitar o tempo oportuno”<sup>54</sup>.

## Considerações finais

Herdeiro da tragédia, o pensamento trágico passou a ser formulado a partir do século XVIII e XIX, afastando-se da forma teatral para se expressar como uma filosofia. No entanto, entre os autores que se dedicaram à elaboração desse pensamento, Nietzsche se destacou de Goethe, Hegel ou Kierkegaard, por ter retornado, não propriamente à Tragédia, mas a uma sabedoria trágica, dionisíaca, campestre, anterior mesmo à forma teatral que se desenvolveu na pólis. Nesse percurso, a novidade ou diferença, em relação aos demais filósofos que se dedicaram ao trágico, é a aprovação, a alegria, uma força

---

<sup>51</sup> CARPEAUX, O. M. *História da Literatura Ocidental*. Vol. 3. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1961, p. 1293-1294.

<sup>52</sup> GRACIÁN, B. *El Discreto*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005. Disponível em: [www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc599z9](http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc599z9). Acesso em: 26 jul. 2023.

<sup>53</sup> ROSSET, C. *A Anti-Natureza*, p. 190.

<sup>54</sup> ROSSET, C. *Lógica do Pior*, p. 128.

afirmativa da vida tal qual ela se apresenta, sem a necessidade de justificativa racional, sem tentativa de constituir uma natureza, um ser, recorrer a um princípio ou objetivar um *télos*.

Desenvolvido o pensamento trágico, que afronta as condições negativas da existência com a alegria de viver, principalmente como formulado na segunda metade do século XX por Clément Rosset, foi possível reconhecer *a posteriori* outros pensadores trágicos, predecessores de Nietzsche. Ainda que não tenham se dedicado propriamente à tragédia ou ao trágico, pensaram sobre a existência e a vida e reconheceram, nelas, a mesma ausência de princípio metafísico na natureza, a força irracional do acaso original, a inconsistência do pensamento moral, acompanhadas de uma vontade injustificada de viver.

Assim, examinamos, ainda que de maneira sumária, as ocorrências de um pensamento que pode ser chamado de trágico nas obras de Lucrécio, Montaigne, Pascal e Gracián. À guisa de síntese, e na esteira da formulação de Clément Rosset, o trágico pensado por esses autores, incluindo Nietzsche, remetem a três elementos centrais: o nada, o acaso e a convenção.

O nada pode ser compreendido não como falta ou vazio a ser preenchido, mas como vanidade, gratuidade, insignificância de tudo que existe, sejam dos desejos humanos, de suas crenças, sejam das tentativas de explicar, apreender ou possuir o real. Assim, ao homem nada falta, constituindo-se seus desejos como desejo de nada. Não se trata de nada desejar, como na ascese schopenhaueriana, mas de desejar nada, isto é, qualquer coisa de insignificante ou incapaz de constituir uma natureza, um ser, de modo que se deseja o que está aí, na transitoriedade da vida e da matéria, manifestando-se o próprio desejo como abundância, exagero, como vontade de vida.

O acaso, conforme abordado, é o acaso constitutivo, originário, e não acidental (*fors, contingentia*). A existência que vivemos e sobre a qual, em dados momentos, nos colocamos a pensar, é-nos dada gratuitamente. E permanece alheia à nossa vontade, ao nosso pensamento e à nossa ação. Nada podemos fazer além de vivê-la.

Contudo, não a vivemos isenta de convenções. Sejam as convenções *naturais*, os “encontros felizes” (*clínamen*) que geraram a existência de tudo o que existe, sejam as convenções sociais, culturais, enfim, estas que diariamente erguemos e destruímos, na busca de referências que nos digam quem somos, que nos orientem para que saibamos, bem ou mal, como viver. E que também propiciam obras que nos permitem perdurar mais

que os instantes que permanecemos no mundo, desejando, como queria Ricardo Reis, que a abominável onda não nos molhe tão cedo, pois “sábio é o que se contenta com o espetáculo do mundo”<sup>55</sup>.

## Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Rogério de. “O pensamento trágico de Clément Rosset”. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 12, nº 1, p. 11-37, 2019.
- CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus*. Vol. 1. São Paulo: Palas Athenas, 2008.
- CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. Vol. 3. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1961.
- COMPAGNON, Antoine. *Un verano com Montaigne*. Madrid: Paidós Ibéria, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- GRACIÁN, Baltasar. “Oráculo Manual y Arte de Prudencia”. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Disponível em <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcv1m2>. Acesso em: 19 dez. 2022.
- GRACIÁN, Baltasar. “El Discreto”. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005. Disponível em: [www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc599z9](http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc599z9). Acesso em: 19 dez. 2022.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. “Pascal: condição trágica e liberdade”. *Cad. Hist. Fil. Ci. Campinas*, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 339-356, jan.-dez., 2002.
- LESKY, Albin. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- MACHADO, Roberto. *Nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Tradução de Sérgio Milliet. 4a ed. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

---

<sup>55</sup> Arquivo Pessoa, disponível em: <http://arquivopessoa.net/textos/743>. Acesso em 20/12/22.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos ou Como se Filósofa com o Martelo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 2009.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ROSSET, Clément. *Lógica do Pior: elementos para uma filosofia trágica*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989a.

ROSSET, Clément. *A Anti-Natureza: elementos para uma filosofia trágica*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989b.

ROSSET, Clément. *Alegria: a força maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ROSSET, Clément. *La Philosophie Tragique*. Paris: PUF, 2003.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

*Recebido em 26/07/2023*

*Aprovado em 10/10/2023*

## Nietzsche e a Morte Livre

Robson Costa Cordeiro\*

Para Francisco José Dias de Moraes

**Resumo:** O artigo procura pensar a morte livre em “Assim falou Zaratustra” como a morte que consuma, aperfeiçoa a vida. Ser livre para a morte significa poder morrer a tempo, no tempo certo, nem cedo demais nem tarde demais. Mas para os que vivem a tempo e, portanto, morrem a tempo, surge, contudo, o desejo de que os muitos-demais, que morrem tarde demais, ao ficarem presos à árvore da vida como frutos apodrecidos e bichados, possam ser varridos pelos pregadores da morte rápida. Com isso, o artigo também procura pensar a relação entre o grande homem e a gentinha, o homem mediano, que vive procurando, sobretudo, se manter vivo e que se mantém vivo dizendo não à despedida e à vitalidade criadora do que precisa nascer, surgir, mas que só nasce e surge se o homem puder ater-se ao tempo certo do seu frutificar.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Morte. Vida. Liberdade

**Abstract:** The article seeks to think of free death in “Thus Spoke Zarathustra” as the death that consumes and perfects life. Being free to die means being able to die in time, at the right time, neither too soon nor too late. But for those who live on time, and therefore die on time, the desire nevertheless arises that the too-many, who die too late, by being attached to the tree of life like rotten and wormy fruit, might be swept away by the preachers of quick death. With this, the article also seeks to think about the relationship between the great man and the rabble, the average man, who lives looking, above all, to stay alive and who stays alive by saying no to farewell and to the creative vitality of what needs to be born, arise, but which is only born and arises if man can stick to the right time for its fruitfulness.

**Keywords:** Nietzsche. Death. Life. Freedom.

---

\* Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: robsoncordeirofil@gmail.com

Assim sentem todos os artistas e seres de “obras, o tipo materno de ser humano: sempre crêm, a cada período de sua vida — que é fechado por uma obra —, ter alcançado o objetivo dela, sempre encarariam pacientemente a morte, com um sentimento que diz: “estamos maduros para isso.” (*A Gaia Ciência*, § 376)

## **Preâmbulo**

A epígrafe trata do estar maduro para uma obra que fecha cada período da vida do homem, do estar maduro para uma obra que germinou em lento crescimento, levando-o ao sentimento de ter alcançado o seu objetivo. Estes homens, os “artistas”, como homens de “obras”, sempre acreditam e voltam a acreditar, a cada período criador, ter alcançado o objetivo de sua vida, que é a repetição do ato criador, com o sentimento de ser partícipe no acontecimento de súbita exposição e florescimento da vida em sua fartura e superabundância. Por isso, diz Nietzsche, eles “sempre encarariam pacientemente a morte, com um sentimento que diz: ‘estamos maduros para isso’”. Isto quer dizer: estamos maduros para esse acontecimento, para o desprendimento do fruto da árvore da vida, que assim cai no tempo certo, ou seja, no tempo certo se despede e morre. Isto porque o artista, como homem cujo tempo é lento, como tempo da longa espera da germinação, é também aquele que precisa saber despedir-se, acolher pacientemente a queda dos seus frutos, como aquele que está maduro para isso e que, desse modo, pode acolher a morte, sabendo despedir-se do que nele longamente frutificou.

Esta ação de encarar pacientemente a morte, segundo Nietzsche, não é sinal de cansaço, mas antes de uma “luminosidade e brandura outonal”, que a obra mesma deixa no seu autor. O autor, desse modo, como aquele que cria, aparece também como o que é feito pela obra, feito por sua “luminosidade e brandura”, como aquele que, assim como a sua obra, sabe despedir-se, sabe ser “livre para a morte”. Luminosidade (“Sonnigkeit”) diz respeito a algo radiante, cheio de sol, de luz, como o que agora de repente brilha, cintila em pura e gratuita aparição (“a)po/fainestai”). Na palavra a)po/fainestai, por sua vez, nós temos a preposição “apo/” e “fainestai”, do verbo “fainw” (luzir, brilhar). A preposição “apo/” indica, simultaneamente, distância e afastamento, enquanto saída do ponto de partida para o de chegada, e também proveniência e advento, por mostrar, no

afastamento, a presença da origem, isto é, por indicar, na chegada, o ponto de partida.<sup>1</sup> Ser “feito por sua luminosidade”, portanto, indica que no fazer, no criar, o criador “sabe”, “sente” a origem do criar como algo que, ao lhe provocar toda presença e aparição, lhe escapa como fonte, embora, contudo, se deixe pressentir como algo quase inapreensível que lhe escapa.

A brandura (“Milde”), por seu lado, indica suavidade, doçura, no sentido de despojamento, abandono, entrega confiável a algo, no caso, entrega ao próprio nascer e irromper do fenômeno. Suavidade e doçura não como acontecimento sentimental e meloso, mas como indicação do que brota desde si, plenamente assentado em si mesmo, no seu tempo próprio, sem procurar acelerar ou retardar o tempo, mas deixando que o tempo seja o próprio fenômeno, o próprio ser, a própria coisa, que é a vontade de cada coisa de poder ser. O fenômeno, nesse sentido, é o que cintila, brilha em puro despojamento e abandono ao próprio nascimento, deixando no homem, ou antes, fazendo nascer naquele que pode escutar e pertencer ao nascimento, a luminosidade e brandura do ato criador. O despojamento é do próprio luzir, do próprio fenômeno no seu aparecer gratuito, que provoca no criador uma tempestade de sentimentos de liberdade, fazendo-o vibrar tal como o botão de rosa, que, segundo Zaratustra, estremece quando sente uma gota de orvalho cair sobre o seu corpo.<sup>2</sup> A obra deixa gravada no criador o sentimento de participação e de repetição do processo de criação, que é a repetição do processo de luminosidade e brandura da vida que se descobre lentamente, como oferta e dádiva gratuita e incontrolável, como o alvorecer que vai se espreguiçando no horizonte com suavidade e doçura, tingindo-o com suas rajadas de luz.

Com isso, diz Nietzsche, “fica mais lento o andamento da vida, torna-se espesso como mel — e chega a longas *fermatas*, à crença na longa *fermata*.” O destaque, nessa passagem, é dado para a palavra *fermata*, que é um símbolo usado em notação musical e que é colocado sobre uma nota ou pausa, indicando que devemos sustentá-la à vontade, além de sua duração normal. A *fermata* também indica uma pequena interrupção entre um compasso e outro, sendo muitas vezes utilizada para separar dois temas na mesma peça musical. O andamento da vida fica mais lento para o que precisa suportar o tempo de maturação do que está para nascer, para o que está entregue ao nascimento, ao seu tempo próprio, que inclui a espera do que está germinando. Esse tempo “lento” é

---

<sup>1</sup> Cf. CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Filosofia grega – uma introdução*, p. 267-268.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, p. 57.

também mais “espesso”, mas “lento” e “espesso” não designam aqui nada que seja quantitativamente mais demorado ou que tenha mais espessura, que seja mais encorpado, mais grosso.

Como entender um lento que não se refira a algo quantitativo, como o lento passar do tempo, das horas, dos minutos ou dos segundos? Como entender um lento que não é o lento da lassidão, do tédio (“Langeweile”), do tornar-se longo do tempo, que aqui, no caso, também não tem um sentido quantitativo, mas se revela como recusa do “instante” criador e de decisão? E como entender um espesso que não seja do balofo, do que cresceu desmedidamente em espessura? Não seria este o tempo próprio da vida, o instante (“Augenblick”), o que se dá numa piscada de olhos, de modo súbito e gratuito, mas que exige a “lentidão” de uma espera, de um preparo, de uma germinação e fermentação? O que nasce, nasce sem dúvida de modo súbito, imediato, mas o nascimento, no entanto, exige um longo preparo e cuidado, como tempo de grande atividade que se confunde com um parado, com um tempo em que nada parece acontecer.

O andamento da vida torna-se mais lento, pois é lento o tempo do cultivo e do cuidado. Lento quer aí dizer: a vida se torna mais grave e mais decisiva, mais espessa a entrega a um agir e a um atuar, pois se compacta e se condensa mais a tensão das nuvens dos homens, fazendo-as produzir rajadas de coriscos anunciadas pelo ribombar de suas trovoadas. A tempestade criadora forma-se então pelo lento condensar-se das nuvens, que se tornam espessas ao ponto de não poderem mais conter a sua tensão, derramando-se em ruidosas e brilhantes tempestades. Esta é uma imagem para a atividade da vontade, como vontade de poder, que Nietzsche expressa como multiplicidade e unidade das forças em tensão que, em seu eterno retorno, constituem o mundo, o real, a vida, a vida dos nossos pensamentos, como pensamentos-nuvens que passeiam e se condensam em nosso horizonte.

E onde estaria aí a brandura, a doçura, a suavidade? Não seria antes o contrário? Como pensar em doçura e suavidade da tempestade? Não seria isso muito estranho? Quando se fala acima em “luminosidade e brandura outonal”, isto quer dizer: O tempo do surgir e do frutificar, do luzir e do brilhar, que é também o tempo em que os frutos amadurecem e caem, suavemente, docemente, de modo brando, pois caem no seu tempo, no tempo certo do seu amadurecimento, que é o tempo em que as nuvens rumorejam e explodem em coriscos, também suavemente, assim como o tempo preciso

em que a neve escorre da folha de bambu<sup>3</sup> e que o arqueiro dispara o seu arco, sem querer, ou seja, sem antecipar e calcular, sem predispor o disparo a partir de um ato ou uma intenção de sua consciência. Suave, brando, portanto, quer também dizer: sem querer, de modo inocente e, por isso mesmo, com toda a vontade, com a vontade cheia, plena, exuberante, superabundante, que é a vontade que quer também a morte, a despedida, e que, assim, está também toda aberta para o nascimento, pois quer somente passar e, é preciso acrescentar, ficar, como o que só pode ser passageiro.

O andamento da vida fica assim espesso como o mel que, por ser espesso, escorre lentamente. Assim é a vida do criador, em cuja obra lentamente a vida vai tornando-se mais espessa, ganhando corpo, para depois, como o mel que escorre da meleira, arruinar-se desperdiçado pelo tronco da árvore.<sup>4</sup> O homem criador sabe esperar pacientemente a morte, pois sabe que só com ela o seu campo pode estar limpo para um novo cultivo. Ele sabe que com a morte a vida se torna mais espessa, pois aí se consuma, é levada ao seu sumo, se desdobrando em mais vida, diferenciando-se de si para identificar-se e compactar-se mais consigo mesma. Isto é o que parece dizer João Cabral nos versos abaixo, embora neles não utilize a palavra “morte”:

Porque é muito mais espessa  
a vida que se desdobra  
em mais vida,  
como uma fruta  
é mais espessa  
que sua flor;  
como a árvore  
é mais espessa  
que sua semente;  
como a flor  
é mais espessa  
que sua árvore,  
etc. etc.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Cf. HERRIGEL, Eugen. *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*, p. 68.

<sup>4</sup> Cf. ROSA, Guimarães. *Grande sertão: veredas*, p. 300.

<sup>5</sup> MELO NETO, João Cabral de. *Antologia poética*, p. 236-237.

## Da Morte Livre

Mas como entender que a morte torna a vida mais espessa, levando-a à sua consumação? Isto é o que Nietzsche procura mostrar no discurso de “Assim falou Zaratustra” intitulado “da morte livre” ou “da morte voluntária”. Vamos aqui procurar seguir alguns passos de sua exposição, em conjunto com o que ele mostra também em outros discursos e em outras obras, para tentar acompanhar a sua reflexão sobre a vida e o modo de ser desse estranho vivente, o homem, que só vive plenamente quando sabe morrer, quando é livre para a morte. O homem, desse modo, é o único vivente cuja vida só pode se consumir com a morte, pois é o único que sabe que vai morrer e precisa morrer e é também o único que se dá conta de si mesmo vivendo, existindo. Para o começo da nossa reflexão, destacamos inicialmente algumas partes do discurso que consideramos decisivas:

Muitos morrem demasiado tarde e alguns, demasiado cedo. Ainda soa estranha a doutrina: “Morre a tempo!” Morre a tempo: é o que ensina Zaratustra. Sem dúvida, quem nunca vive a tempo, como iria morrer a tempo? Antes não tivesse nascido! — É assim que aconselho os supérfluos... Todos dão importância à morte; no entanto, ainda a morte não é uma festa. Ainda os homens não aprenderam como se consagram as festas mais bonitas. Eu vos mostro a morte que aperfeiçoa, que se torna, para o vivo, um aguilhão e uma promessa. Da sua morte, morre o homem realizador de si mesmo; morre vitorioso, rodeado de gente esperançosa a fazer auspiciosas promessas. Seria mister aprender a morrer assim... Eu vos gabo a minha morte, a morte voluntária, que vem a mim porque *eu* quero. E quando irei querê-la? Quem tem um fito e um herdeiro quer a morte a tempo para o fito e o herdeiro...<sup>6</sup>

O discurso começa falando de uma desmedida na morte: Muitos morrem demasiado tarde e alguns demasiado cedo. O que impera na vida, portanto, é a falta da medida ou do tempo certo para a morte. Mas nessa desmedida há também outra desmedida, pois Nietzsche fala de “muitos” e de “alguns”. A maioria, portanto, os muitos, morrem demasiado tarde. Alguns, contudo, morrem demasiado cedo. Demasiado tarde indica que os “muitos” permanecem tempo demais agarrados na árvore da vida, como frutos que assim apodrecem e ficam bichados. São os que procuram, sobretudo, subsistir, não arriscar, mas manter-se vivos. A covardia, o desânimo (“Unmut”), os mantém pendurados em seu galho. Demasiado cedo indica que morreu verde, imaturo, como é o caso de Jesus, que Zaratustra mostra que morreu demasiado cedo, seduzido pela tristeza dos hebreus. Se tivesse permanecido no deserto,

---

<sup>6</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, p. 86.

diz ele, teria aprendido a viver e a amar a terra e, ainda é destacado, o riso. Este hebreu, tão venerado pelos pregadores da morte lenta, morreu cedo demais, pois ainda era imaturo.

A doutrina de Zaratustra é: “Morre a tempo”, ou seja, no tempo certo, pois há o tempo certo do largar, do abandonar, da despedida e o tempo certo da chegada, do encontro. Mas essa doutrina, conforme ele diz, ainda soa estranha, pois os homens ainda não aprenderam a se despedir, a fazer da morte uma festa. E como a morte pode ser uma festa? Qual o sentido de morte que o discurso apresenta? E de morte livre, do ser livre para a morte? A morte tem aí o sentido do acontecimento biológico do fim da vida? A liberdade seria o livre arbítrio de poder escolher não viver, o suicídio? O discurso da morte livre estaria tratando então da questão do suicídio ou da eutanásia? E o que Zaratustra estaria querendo dizer ao falar de festa? Vejamos o que o próprio texto vai mostrando para que possamos tirar algumas conclusões.

Logo após anunciar a sua doutrina, Zaratustra diz: “Sem dúvida, quem nunca vive a tempo, como iria morrer a tempo? Antes não tivesse nascido! — É assim que aconselho os supérfluos.” Só pode, portanto, morrer a tempo, no tempo certo, nem demasiado tarde, nem demasiado cedo, quem sabe viver a tempo, no tempo certo. E o que seria viver a tempo, viver no tempo certo, na medida certa das coisas? As coisas têm um tempo? E um tempo certo? E o que é o tempo? E o que é a coisa? O tempo e a coisa são duas coisas, dois entes? Teríamos então três coisas: o homem, o tempo e a coisa? O homem, essa coisa, essa estranha coisa, que precisaria viver no tempo certo das coisas? Aqui tudo parece se embaralhar e misturar, até mesmo porque ainda temos mais outra coisa para acrescentar na mistura, a morte.

Pelo que diz Zaratustra viver a tempo seria morrer a tempo, de modo que vida e morte aí se implicam mutuamente. E o que seria a vida, como o que precisa ser vivido a tempo? As palavras fundamentais vida e tempo, ser e tempo, que o grego pensou com os termos *zoé*, *physis* e *aion*, conforme mostra Heráclito nos fragmentos 30, 52 e 123, são algumas das palavras fundamentais da filosofia. Como pensa Nietzsche, enquanto pensador da inversão do platonismo e da superação da metafísica, essas palavras fundamentais? O que é para Nietzsche a vida? Como ele pensa o tempo? Sem colocar essas questões parece que não poderemos entender o conteúdo do discurso “da morte livre”, pois o discurso aponta decisivamente para a relação entre a vida e o tempo. Dissemos relação entre vida e tempo, mas isso parece trazer uma série de

questionamentos, tais como: 1) Teríamos primeiro a vida e o tempo e depois a relação entre ambos? 2) ou a relação é o acontecimento originário, que amarra e compacta a vida e o tempo? Vejamos.

Nietzsche pensa a vida como vontade de poder e o tempo como eterno retorno. Heidegger vai considerar que ele pensa a vontade de poder como a essência e o eterno retorno como a existência. Teríamos com isso o entrelaçamento entre essência e existência: A essência da vida como vontade de poder e o modo de sua existência como eterno retorno. O eterno retorno, como pensamento fundamental de “Assim falou Zaratustra”, Nietzsche pensou primeiro, em 1881, mas, no entanto, só o manifestou de modo mais desenvolvido por último, na terceira parte dessa obra, embora já tivesse feito uma importante referência a este pensamento no § 341 de “A Gaia Ciência”, em 1882.

No discurso “Do superar si mesmo” Zaratustra diz: “E este segredo a própria vida me confiou: ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que *deve sempre superar a si mesmo*”<sup>7</sup>. Mais adiante a própria vida continua a lhe segredar: “Onde há vida também há vontade: mas não vontade de vida, senão — é o que te ensino — vontade de poder! Muitas coisas o ser vivo avalia mais alto do que a própria vida; mas, através mesmo da avaliação, o que fala é — a vontade de poder!”<sup>8</sup> Nesse discurso da segunda parte, a vida é apresentada como vontade, mas não como vontade de vida e sim como vontade de poder, e a vontade de poder é revelada como sendo vontade de autossuperação, como jogo de mando e obediência, sendo o mandar e o obedecer as atitudes que conduzem o modo de ser de todo vivente. Todo vivente é um obediente, mas que, no entanto, pode não obedecer a si mesmo, à sua vontade de autossuperação e sim à sua vontade de conservação que é, no entanto, também uma forma de procurar exercer poder sobre as condições fundamentais da vida como crescimento para mais poder, que não se importa em sacrificar a vida e que, inclusive, a sacrifica — pelo poder. O que não manda em si mesmo, ao contrário, sacrifica o poder pela vida, pela subsistência, vivendo em demasia pendurado no galho da vida, não vivendo a tempo por não morrer a tempo. O que manda em si mesmo, portanto, é o que sabe viver e morrer, pois prefere o seu ocaso e seu cair de folhas, pois sabe que é aí “que a vida se sacrifica — pelo poder!”<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, p. 127.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

Esse jogo de autossuperação precisa eternamente retornar. Pois a vida sempre precisa voltar a se sacrificar — pelo poder!, e nesse caso, é preciso poder sempre largar, despedir-se, no tempo certo, de toda vida, como o que está feito, constituído, dado, poder despedir-se de toda criação, pois, conforme também testemunha a vida para Zaratustra, “o que quer que eu crie e de que modo quer que o ame — breve terei de ser seu adversário, bem como do meu amor: assim quer minha vontade.”<sup>10</sup> Só a morte, portanto, pode consumir a vida, que assim retoma a si mesma como vontade para mais poder, isto é, para mais vida, para uma vida mais espessa, largada e exposta em puro abandono. Há ainda um sentido de morte, que aqui não iremos desenvolver, como abandono de todos os supremos valores e ídolos, como destituição do mundo suprasensível, isto é, como “morte de deus”, que consuma ainda mais a vida, pois com esse acontecimento começa uma história mais elevada do que toda história até aqui, tem início a história da transvaloração de todos os valores, conforme mostra Nietzsche no aforismo 125 de “A Gaia Ciência”. Esse começo, no entanto, requer um homem transformado, translumbrado, que possa rir como nenhum homem riu até agora, pois pode rir do sem fundo, do sem lastro da vida, do seu caráter abissal que eternamente retorna, sabendo viver e morrer a tempo. Esse riso é sintoma de um elevado poder, que o venerado Jesus deveria ter cultivado no deserto, mas que não conseguiu, segundo Nietzsche, pois foi seduzido pela tristeza dos hebreus, pelo seu desencanto com a vida, morrendo cedo demais.

Mas será que poderá haver um homem assim tão elevado, capaz de suportar tamanho peso, o mais pesado dos pesos, “a duração, com um em-vão, sem meta e sem finalidade”<sup>11</sup>? Como rir e sentir-se elevado, vendo que “cume e abismo — resolveram-se numa única coisa!”<sup>12</sup>? Não precisaria, para tanto, que o homem se tornasse criança, inocente, circundado de beleza? No discurso “Do imaculado conhecimento” Zaratustra questiona: “Onde há inocência?” E responde: “Onde há vontade de procriação. E aquele que quer criar algo para além de si, esse tem, a meu ver, a vontade mais pura.”<sup>13</sup> E na sequência do mesmo discurso pergunta e responde: “Onde há beleza? Onde eu, com toda a vontade, *devo querer*; onde quero amar e extinguir-me, para que uma imagem

---

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> NIETZSCHE, *Fragmentos Póstumos (1885-1887)*, 5 [71], p. 180.

<sup>12</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 161.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 135.

não permaneça somente imagem.”<sup>14</sup> Na inocência, portanto, há a vontade de geração, de criar algo para além de si, como vontade de superar si mesmo, que ocorre quando o homem manda em si mesmo ao obedecer ao mandamento da vida para mais poder. Nessa inocência há beleza, pois na beleza é onde *devo querer* com toda vontade, onde se quer amar e extinguir-se, onde *dever querer* é poder desquerer todo já querido, o que significa dizer que querer com toda vontade é querer a morte, o declínio de todo já querido e amado. A criança, em sua inocência quer, sobretudo, isto: derrubar os castelos de areia que fez à beira-mar para fazer de novo, por amor ao poder, pelo prazer com o jogo inocente do devir. Ela, assim, inocentemente, brinca com a morte, faz da morte uma festa, consumando a sua vida no criar e no destruir. A criança é uma imagem da vida na inocência e beleza do seu jogo.

É por isso que na sequência do discurso Zarathustra diz: “Amar e morrer: as duas coisas harmonizam-se *desde eternidades*”<sup>15</sup>. Vontade de amor: isto significa disposição, também, para a morte. Assim eu vos falo, poltrões!”<sup>16</sup> Amar, isto é, querer, é querer a morte; Só assim é possível afundar na vontade, no sem fundo da vida, pois com isso uma imagem não permanece somente imagem, tendo em vista que o que se mostra não é imagem de nada, de coisa nenhuma, mas o modo de o profundo sem fundo vir à superfície, de tornar-se espesso e de ficar como o que, ao passar, pôde tudo o que podia ser.

Com isso temos o entrelaçamento entre essência e existência, entre vontade de poder e eterno retorno, entre vida e morte, pois viver, desse modo, como autossuperação, significa a cada instante morrer para o que já é vivo, repetindo o ato criador, o nascimento, em um perfeito ajuste entre dever ser, querer ser e poder ser, largando, abandonando no tempo certo para, no tempo certo, pegar, colher, estar em uma prontidão para a decisão, para o novo, para o encaminhamento, pois “velho é, o que já está de si desencaminhado. O velho valeu enquanto foi novo...”<sup>17</sup>. Como o que já está de si desencaminhado, o velho perde força, valor, capenga e morre, e, nesse sentido, podemos dizer que “a morte é o corisco que sempre já veio”<sup>18</sup>, pois como um raio anuncia o que deixa de valer, de orientar e dar rumo, como o que não é mais

---

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Na tradução aparece “...desde a eternidade”, mas como o texto original diz “seit Ewigkeiten”, preferimos modificar a tradução para “desde eternidades”.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 135.

<sup>17</sup> ROSA, Guimarães. *Grande sertão: Veredas*, p. 186.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 154.

decisivo. Isto aponta para a decisão como tempo certo de vida ou morte, que é o tempo certo em que viver é morrer e morrer viver. Mas como? Como viver pode ser morrer e morrer viver? A coisa agora parece que se desfigurou de vez, pois como a morte pode ser encaminhamento para a decisão?

O que talvez possa nos auxiliar nesse emaranhado seja a reflexão sobre o que significa, na vida de alguém, um momento decisivo. O momento decisivo é o momento vital, em que a vida se espessa, entra mais em si mesma, no seu elemento, num duelo de vida e morte com o velho, com o que se desencaminha. A vida se encaminha para si mesma quando se repete e retoma, num movimento para mais poder, para crescer e diferenciar-se de si, crescendo à medida que se diferencia, mas se diferenciando à medida que retorna para si, que é identidade consigo mesma. A vida desse modo é eterno retorno do mesmo, sempre morrendo para renascer.

A vida se espessa, cresce, mas também definha, se estiola, pois ela é assim: “esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem.”<sup>19</sup> A coragem (“Mut”) para Nietzsche é o melhor matador, pois açoita mortalmente todo desânimo, mata a paixão e ainda a própria morte, “porque diz: ‘Era *isso*, a vida? Pois muito bem! Outra vez!’”<sup>20</sup> Matar a morte quer dizer: matar todo desânimo, toda apatia, afastar tudo o que afrouxa, afirmando o retorno, a repetição, o movimento do real se repetindo, de repente, subitamente largado, como o que não cessa de se fazer, pois, assim como “jagunço amolece quando não padece”<sup>21</sup>, a vida declina quando não cresce, precisando sempre novamente entrar em combate de armas, pois vida é *pólemos*, é vida jagunça, que vive e se alegra com o guerrear, mas que também repousa em seus momentos de paz entre as batalhas, como preparo para um novo crescimento.

Riobaldo, o rio à toa, é imagem da vida jagunça com suas batalhas intermináveis, mas trazendo a alegria do sem-porquê, a alegria do seu querer, sobretudo, estar sendo. Em uma passagem importante ele diz: “queria lavar meu corpo debaixo da cachoeira branca dum riacho, vestir terno novo, sair de tudo o que eu era, para entrar num destino melhor.”<sup>22</sup> Riobaldo virou jagunço, foi Tatarana o exímio atirador e virou o chefe, o Urutú-Branco. Em cada uma dessas “viradas”, “transformações”, a vida, de

---

<sup>19</sup> Ibidem, p. 226.

<sup>20</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, p. 165.

<sup>21</sup> ROSA, Guimarães. *Grande sertão: Veredas*, p. 209.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 225.

repente, se decide toda, entra mais em si mesma, se define para mais poder. Mas isto também se perde, se larga, se abandona: “Fui o chefe Urutú-Branco — depois de ser Tatarana e de ter sido o jagunço Riobaldo. Essas coisas larguei, largaram de mim, na remotidão.”<sup>23</sup>

Mas há os que não sabem largar e ficam pendurados por tempo demais em seus galhos, deixando de viver porque não sabem morrer. “Possam vir os pregadores da morte *rápida*”, diz Zaratustra, pois “seriam, para mim, as verdadeiras trovoadas e os sacudidores das árvores da vida! Mas ouço somente pregar a morte lenta e a paciência com tudo o que é ‘terrestre’”.<sup>24</sup> O que Nietzsche estaria querendo dizer com “pregadores da morte *rápida*”? Vemos que ele destaca na expressão a palavra *rápida*, para contrapô-la à palavra lenta, que aparece na sequência, quando ele fala que escuta somente pregar a morte lenta. A morte lenta é aquela daqueles que ficam tempo demais pendurados em seus galhos, visando, sobretudo, subsistir. A covardia, o desânimo (“Unmut”), conforme vimos acima, os mantêm pendurados em seu galho. Esses poltrões são os que pregam a paciência com tudo o que é terrestre, ou seja, com tudo o que é finito, passageiro. Mas na verdade é o “terrestre” que precisa ser paciente com esses poltrões.

O terrestre, como o homem que conquistou a sua humanidade, é que precisa ser paciente com esses poltrões. Na parte final do discurso “da morte livre”, Zaratustra vai mostrar que esse homem tem mais de criança e tem menos tristeza do que o jovem, pois entende melhor da vida e da morte, ou seja, é livre para a morte e livre na morte, pois se torna um sagrado negador quando não é mais tempo de dizer sim. Ao falar homem ele quer aí dizer: o que se tornou maduro e que não mais odeia o homem e a terra de modo imaturo. O imaturo é o blasfemador, o que foi seduzido pela tristeza e pela condenação da vida, ou seja, pela condenação da condição de ser mortal, de precisar sempre voltar a largar, abandonar, a dizer não quando não mais se pode dizer sim, quando aquilo a que se dizia sim caducou, capengou.

“Possam vir”, diz então Zaratustra, “os pregadores da morte *rápida*”, que seriam como as trovoadas e os sacudidores das árvores da vida! No início do discurso “da morte livre” ele tinha dito: “Sem dúvida, quem nunca vive a tempo, como iria morrer a tempo? Antes não tivesse nascido! — É assim que aconselho os supérfluos.” “Antes não tivesse nascido!” diz, tendo em vista que este tipo de homem propriamente não vive,

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 385.

<sup>24</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, p. 87.

pois não está aberto para o nascimento como experiência fundamental da vida. Desse modo seria como um morto-vivo, um zumbi, como uma espécie de alma ou fantasma que vagueia sem o seu elemento ativo, pois vive sem a experiência fundamental do viver, sendo desse modo melhor não ter nascido. Mas são justamente estes, os muitos, os muitos-demais, que nascem e sempre voltam a nascer, insistindo em ficar pendurados em seus galhos, podres e bichados. O que fazer então com estes que constituem uma dimensão fundamental do próprio viver, como vida que vive para dizer não? Para estes Zaratustra diz: “Vive gente em demasia e por tempo demais fica pendurada em seu galho. Possa vir uma trovoada que sacuda da árvore todos esses frutos podres e bichados!” Essa árvore, conforme ele diz na sequência, conforme já mostramos acima, é a árvore da vida. A vida, portanto, como uma árvore, precisa sacudir de si tudo o que tem de podre e bichado para renovar-se, para novamente frutificar. A árvore da vida é uma imagem para a vontade de poder, que precisa abdicar de todo poder conquistado para retomar a si mesma como vontade para mais poder, para assim se autossuperar. Sem o ânimo para essa retomada, a vida, a vontade de poder, se paralisa e o poder conquistado, como o fruto que pende do seu galho, apodrece e fica todo bichado, por ter perdido o tempo de sua queda.

No entanto, parece não ser tão simples entender o sentido da expressão “pregadores da morte *rápida*”, pois ela nos remete para uma ambiguidade inerente ao pensamento de Nietzsche, tendo em vista, por um lado, que o desejo de supressão de tudo o que a vida tem de pequeno e menor parece ser tentador para o grande homem, ocorrendo por diversas vezes a Zaratustra como desejo de que a vida pudesse se livrar de seus frutos podres e bichados, do pequeno homem, da gentalha, mas tendo em vista, por outro lado, que é preciso perceber que o grande homem também mostra a necessidade da gentalha para a vida. No que diz respeito ao primeiro aspecto precisamos inicialmente perguntar: Estaria Nietzsche com isso desejando o aniquilamento das raças decadentes e o engendramento de um tipo superior? Estaria ele, desse modo, propondo um disciplinamento e cultivo do grande homem? Essa é uma questão controversa e difícil no pensamento de Nietzsche e, decerto, não temos aqui a pretensão de examiná-la mais detidamente. Vejamos, no entanto, algumas observações importantes que ele faz a esse respeito em diferentes épocas de sua produção:

No fragmento póstumo 25 [174], ele diz: “É necessária uma declaração de guerra dos *homens superiores* à massa! Por toda parte, o mediano anda junto, a fim de

se tornar senhor!”<sup>25</sup> E no fragmento 25 [211], que é do mesmo período, ele indica como deveria ser feita essa declaração de guerra: “Precisa-se de uma doutrina, forte o suficiente para atuar de maneira seletiva e cultivante: de maneira fortalecedora para os fortes, obstrutiva e destruidora para os que estão cansados do mundo.”<sup>26</sup> Nietzsche fala nesse aforismo de aniquilação da moral e da mediocridade e também de uma nova coragem, como livre subordinação e obediência a um pensamento dominante. Os que estão cansados do mundo são os fatigados, os dominados pelo desânimo, os que não têm a coragem e paciência para a espera do cultivo de um pensamento próprio, atendo-se ao pensamento herdado, embora envelhecido e bichado. E no fragmento póstumo 10 [111], ele apresenta “o fato de os homens inferiores, a maioria descomunal, serem apenas prelúdios e exercícios, de cuja conjugação emerge aqui e acolá *o homem todo...*”, indicando até que ponto a humanidade avançou. No entanto, continua Nietzsche, “ela não avança continuamente sobre uma linha; com frequência, o tipo já alcançado se perde mais uma vez...”<sup>27</sup>

Já no fragmento póstumo 14 [182], intitulado *por que os fracos vencem*, Nietzsche mostra a necessidade da supremacia dos fracos para a manutenção do tipo “homem”: “A manutenção do tipo ‘homem’ mesmo através dessa metodologia da *superdominação* dos fracos e dos desvalidos —: no outro caso não existiria mais o homem? A *elevação* do tipo é fatídica para a *conservação da espécie*? Por quê?”<sup>28</sup> Ao responder a esse questionamento, ele mostra que as raças fortes tendem a se dizimar reciprocamente através de guerras, disputa pelo poder, aventura. Ademais, os fortes preferem uma existência breve, mas mais rica em valor e excelência, além de estarem também sujeitos à perturbação espiritual, devido ao excesso de tensão a que estão submetidos, acabando por tornarem-se, em um período de profundo cansaço, mais fracos e absurdos do que os medianamente fracos.

O fraco, contudo, não é para ser odiado pelo forte. No discurso “o convalescente”, por exemplo, podemos observar que Zaratustra fala de nojo e asco e não de ódio ao pequeno homem, pois Nietzsche sabe que “o ódio à mediocridade é indigno de um filósofo”<sup>29</sup>, pois o filósofo, como a exceção, tem que proteger a regra. E

---

<sup>25</sup> NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos (1884-1885)*, p. 53.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>27</sup> NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos (1885-1887)*, 10 [111], p. 429

<sup>28</sup> NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos (1887-1889)*, p.333.

<sup>29</sup> NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos (1885-1887)*, 10 [175], p. 462.

no fragmento póstumo “onde reconheço meus iguais”, ele mostra que a “filosofia, tal como a compreendi e vivi até aqui, é a busca voluntária mesmo dos lados mais indesejados e mal-afamados da existência”<sup>30</sup>, revelando que tal filosofia toma como ensaio as possibilidades do niilismo fundamental sem, contudo, estacionar em uma negação, em um “não”, mas, antes, procurando dizer um sim dionisíaco ao mundo tal como ele é, sem subtrair-lhe nada, querendo o eterno circuito de todas as coisas. E isto significa não somente conceber como necessários os lados da existência até agora negados, mas também como aquilo que tem valor suficiente para ser também desejado, querido, amado, sendo a fórmula para este querer o *amor fati*.

No entanto, apesar desse reconhecimento do valor do fraco para a existência, em vários discursos de “Assim falou Zaratustra” Nietzsche mostra Zaratustra dominado pelo asco, pelo nojo do pequeno homem, da canalha, como aquilo que o faz desejar, no discurso “da morte livre”, que “possam vir os pregadores da morte rápida.” Esse desejo faz parte do seu aprendizado, da sua experiência de atravessamento pelo pensamento do eterno retorno, que ao longo da obra ele reluta muitas vezes em despertar, incorporando-o como vida. A sua experiência é o seu aprendizado de superação desse nojo, que o acomete em momentos decisivos da obra.

No discurso “dos pregadores da morte”, por exemplo, Zaratustra logo no início diz: “Repleta está a terra de gente supérflua, estragada está a vida pelos muitos-demais. Possa a ‘vida eterna’ atraí-los para fora desta vida!”<sup>31</sup> Os pregadores da morte pregam a vida eterna, são os tísicos da alma, que “mal nasceram, já começam a morrer”, aqueles para os quais a vida é sofrimento, que estão cansados da vida e, assim, maduros para a pregação da morte, são os que pregam a morte para estes dos quais a terra está repleta. Pregam para estes a morte, “ou a ‘vida eterna’”, diz Zaratustra: “para mim tanto faz — contanto que se suma depressa!”<sup>32</sup>

Como a vida está estragada pelos muitos-demais, os supérfluos, que possa então a “‘vida eterna’ atraí-los para fora desta vida!” Temos, com isto, dois sentidos para a palavra vida. A vida no sentido próprio, que significa viver a tempo, isto é, no tempo certo, o que só se realiza com a morte, que consuma, aperfeiçoa a vida, no sentido de que com a morte, com a despedida e abandono, a vida retorna, retoma a si mesma como

---

<sup>30</sup> NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos (1887-1889)*, 16 [32], p. 441.

<sup>31</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 61.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 62.

movimento para mais poder, para a sua autossuperação. E temos também outro sentido de vida, como a vida macerada, que vive sem o seu elemento ativo, a vontade de procriação, almejando, sobretudo, o nada. Em “O Anticristo, § 7, Nietzsche diz que “através da compaixão a vida é negada, tornada *digna de negação* — compaixão é a prática do niilismo.”<sup>33</sup> Diz ainda que esse instinto entrava os instintos que promovem a conservação e elevação da vida, procurando conservar tudo o que é miserável, mostrando que “a compaixão persuade ao *nada!*... Mas não se diz ‘nada’: diz-se ‘além’; ou ‘Deus’; ou ‘a *verdadeira* vida’; ou nirvana, salvação, bem-aventurança...”<sup>34</sup>

Deus, a vida eterna, a salvação, a bem-aventurança é o que os atrai para fora dessa vida. Esta pregação da vida eterna, de Deus, é para Nietzsche a pregação da morte. Para mim, ele diz, tanto faz, “contanto que se suma depressa!” (“wofern sie nur schnell dahinfahren!”). Esta mesma palavra (“schnell”) é também usada para se referir à morte *rápida*. Nos comentários a “assim falou Zaratustra”, ao referir-se a esta passagem, Nietzsche observa que “sumir, ir embora” (“dahinfahren”) tem aí um sentido bíblico, referindo-se, por exemplo, ao que diz o Salmo 90, 10. Este Salmo é uma oração de súplica diante da brevidade da vida humana e o trecho a que Nietzsche se refere diz:

Setenta anos é o tempo da nossa vida,  
Oitenta anos, se ela for vigorosa.  
E a maior parte deles é fadiga inútil,  
Pois passam depressa, e nós voamos.<sup>35</sup>

O homem cansado da vida, que suplica pela sua brevidade e por ela ser fadiga inútil é o homem cuja vontade deseja o repouso na eternidade. Abraçada no seio de Deus, da vida eterna, a vontade poderia então repousar de sua atividade. É a compaixão de sua atividade que leva os supérfluos a desejarem a vida eterna, ansiando que os pregadores da morte os atraiam. Estranhamente, contudo, suplicam a Deus pelo fato de a vida voar, passar tão rápido. E passa tão rápido porque é fadiga, esforço inútil, que faz o tempo voar com ele. O tempo que passa como esforço para ser, para existir, é considerado inútil, pois precisaria haver um tempo isento de dor e sofrimento. Parece que assim desejam fervorosamente um tempo sem fadiga, sem esforço, que não seja inútil. O inútil, portanto, parece dizer respeito ao esforço, à dor, sendo assim suposto que a autêntica vida, que não seria inútil, seria a vida sem esforço, sem morte, pois a

---

<sup>33</sup> NIETZSCHE, *O anticristo*, p. 14.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 14

<sup>35</sup> *Bíblia sagrada*, p. 733.

morte nos impõe a tarefa de precisar novamente ser. Estes homens cansados querem, ao cair, não tocar o terrestre, a morte, mas o reino de deus, ou seja, querem não precisar mais cair. A vida eterna, desse modo, é o desejo de morte enquanto desejo de paralisia de toda atividade. Por isso é anseio pelo nada, é niilismo.

Há, portanto, um estar maduro para a pregação da morte, como imaturidade para a genuína morte que leva a vida à sua consumação. A pregação da morte é a morte da genuína morte, da morte no tempo certo, é o suspiro pela “vida eterna”, por uma vida sem morte, que deseja triunfar sobre a morte, mas que, ao assim desejar, sucumbe, definha, malogra. A morte que aí se prega é no sentido de nunca largar, abandonar, no sentido de sempre ser, que constitui o desejo de “vida eterna”. Nesse desejo, contudo, já triunfa a morte, pois a vida que “é” esse desejar é apática, covarde, sem ânimo, como desejo de não desejar, de sempre ser e de nunca não ser, de nunca ser carência, privação, falta. Tal existência, propriamente, não tem vigor, “vida”, pois é uma pregação, na vida, de uma não vida, da morte, como anseio, nostalgia de eternidade enquanto um sempre ser. Essa é a vida macerada, da qual foi retirada o seu princípio ativo, a morte livre. Para os que pregam a morte não há escolha, diz Zaratustra, “senão entre os prazeres e a maceração. E também seus prazeres são ainda maceração.”<sup>36</sup> Estes ainda não se tornaram homens, continua, “oxalá preguem o abandono da vida e eles mesmos se sumam!”<sup>37</sup> Estes não conseguem obedecer ao mais excelso pensamento da vida, que reza: “O homem é algo que deve ser superado! Vivei assim a vossa vida de obediência e de guerra! Que importa viver muito tempo? Que guerreiro quer ser poupado?”<sup>38</sup> Os pregadores da morte são uma contradição em si mesmos, pois, ao mesmo tempo que pregam o abandono da vida, ao desejarem a vida eterna que só se realiza no além, como redenção da existência, do viver, querem também continuar vivos e dizem: “Insensato é quem continua vivo, mas nós somos tão insensatos! E é esta, justamente, a maior insensatez da vida!”<sup>39</sup>

Os pregadores da morte, por não acreditarem na vida, também se abandonam demasiadamente ao presente, fechando-se assim para o futuro e o passado, pois não tem a paciência para esperar. E para que possam se esquecer de si mesmos, entregam-se a tudo o que é novo e apressado, pois não suportam o lento crescimento e o sem hora para

---

<sup>36</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 61.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 62.

chegar, a virtude do cultivo. Por isso preferem o “eu quero” ao “tu deves”, pois o “tu deves” exige que, primeiro, algo lhes seja ordenado. O rebelde não aceita a obediência e por isso não pode ordenar a si mesmo, pois vive somente como herdeiro. Quem é somente herdeiro se recusa a morrer. Morrer a tempo, portanto, é mandar em si mesmo, o que requer a obediência, o abrir-se para o futuro ao acolher o passado como o que sempre já foi ordenado.

Mas será que os frutos podres e bichados não poderiam ser redimidos, reconduzidos à vida, despertos de sua dormência e inércia? Não seria possível pensar a tempestade que sacode os frutos da árvore da vida como um ordenamento que finalmente se faz ouvir, um jugo que finalmente se impõe para os rebeldes, um poder de decisão que afinal desperta? Mas como os surdos poderiam ouvir? Já não é tarde demais para o que está estragado? E o que já está podre e bichado pode ter ainda alguma serventia? No entanto, não poderia ser conjecturado que mesmo no seu dizer “não”, na sua pregação da morte, eles também seriam necessários para a vida? No discurso “da canalha” Zaratustra diz o seguinte a esse respeito:

...um dia, perguntei e quase me sufoquei com a pergunta: como? Também a canalha é *necessária* à vida? Serão necessários poços envenenados e fogos malcheirosos e sonhos emporcalhados e pão da vida bichado? Não o meu ódio, mas o meu asco roeu-me, faminto, a vida! Ah, quantas vezes não me cansei do espírito, quando achava que também a canalha tem espírito!<sup>40</sup>

Aqui aparece mais uma vez o asco diante do pequeno homem, da gentalha, o asco por saber que a gentalha também tem espírito, que é o espírito de vingança. E diante disso Zaratustra é tomado por um cansaço, por um desânimo. Por que será que ao longo da obra ele reluta em ouvir o seu pensamento abismal e chega a sucumbir em sua caverna quando ele finalmente desperta, tornando-se enfermo de sua própria libertação? É porque, conforme Nietzsche mostra no discurso “o convalescente”, com o eterno retorno se evidencia que o pequeno homem também precisará eternamente retornar. E no discurso “da canalha” pergunta para si mesmo Zaratustra: como se libertar desse asco da gentalha? Não seria o próprio nojo que lhe daria as asas para a sua libertação e elevação? Ao voar para a sua altura Zaratustra encontra a sua fonte de prazer, a vida em sua elevação, que esvazia de novo o copo ao querer enchê-lo. Para essa fonte a canalha não pode ir, pois é por demais íngreme e elevada a sua altura. E no discurso vemos que Zaratustra é como um vento forte, que deseja algum dia soprar no meio da canalha,

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 111.

“para tirar o respiro ao seu espírito”, para que o espírito da canalha perca o seu fôlego, que é o fôlego do espírito de vingança.

A canalha, os frutos podres e bichados, como necessários à vida, como precisando eternamente retornar: Essa é a conclusão a que também chega Zaratustra no discurso “o convalescente”, ao lembrar-se de sua enfermidade, do monstro que se enfiara em sua goela: “Demasiado pequeno, o maior! — era este o fastio que eu sentia do homem. E eterno retorno também do menor! — era este o fastio que eu sentia de toda a existência!”<sup>41</sup> O convalescente está ainda enfermo de sua própria libertação, da sua libertação da compaixão, pois o nojo diante do eterno retorno do menor e diante do que o maior tem ainda de pequeno, de menor, parecem também indicar um compadecimento da vida e, portanto, um sofrimento e um desejo de corrigi-la, por ela não ser somente grandeza e afirmação. Isto significa dizer que no enfrentamento da compaixão a própria compaixão se infiltra e que a compaixão, como afeto a ser combatido, ataca o combatente, procurando exaurir o seu ânimo. Ao ser atacada, a compaixão contra-ataca, infiltrando-se no eterno retorno, que passa a ser apresentado pelos animais de Zaratustra como um meio de consolação, como um instrumento para consolá-lo das dores do mundo.

Mas Zaratustra sabe que o eterno retorno não tem o sentido que é apresentado por seus animais que, com o intuito de consolá-lo, mostram para ele o mundo eternamente retornando como um jardim, como o que morre para renascer e para confortá-lo. Conforme diz o próprio Zaratustra, após chamar os seus animais de farsantes e realejos, eles, desse modo, acabam transformando o seu pensamento mais profundo em uma “modinha de realejo”. Zaratustra diz isso porque começa a perceber, com o despertar do seu pensamento abismal, o peso descomunal que ele representa, como acontecimento do retorno do menor, do retorno do homem entediado com a vida e também como retorno do pequeno no grande. E Zaratustra só será o mestre do eterno retorno quando puder dizer sim ao pequeno homem, e isto quer dizer: quando puder amá-lo ao ponto de querer o seu retorno, ou seja, ao ponto de querer também o eterno retorno dos pregadores da morte.

Os frutos podres e bichados, o pequeno homem e também aquilo que o grande tem de menor, precisam, portanto, também eternamente retornar, pois são extremamente

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 225.

importantes na economia da vida, são fundamentais para que se possa estabelecer qualquer ideia de grandeza, que só pode ser consumada na confrontação com o que há de menor. A grandeza precisa da coragem (“Mut”), que é o melhor matador, que açoita mortalmente como uma tempestade o desânimo (“Unmut”), que faz ficarem presos os frutos em seus galhos, a coragem que, conforme vimos acima, açoita mortalmente ainda a própria morte, “porque diz: ‘Era *isso*, a vida? Pois muito bem! Outra vez!’” A coragem, desse modo, açoita mortalmente a morte, isto é, o desânimo com o eterno circuito de todas as coisas, dizendo-lhe “sim”, “outra vez”, “de novo”.

E o que é a vida como “isto” que sempre retoma a si mesmo, que é sempre um “outra vez”? Neste retorno e nesta repetição a vida se consoma a si mesma, pois, conforme vimos, ela se torna mais espessa, afunda mais em si. A vida se consoma quando repete a si mesma, quando volta a rolar a si mesma montanha acima e quando deixa o que foi rolado despencar despenhadeiro abaixo. Quando Sísifo contempla a pedra que despensa é que ele me interessa, diz Camus.<sup>42</sup> O trabalho de Sísifo, o proletário dos deuses, que incessantemente rola a pedra que lhe foi destinada, é uma imagem da ação inútil, do esforço desmedido de erguer e carregar a pedra até o seu destino. Mas como o destino da pedra é ser rolada, ela volta a despencar até a planície. Sísifo a contempla despencando e mira o destino do seu tormento, que não conhecerá fim, iniciando com essa contemplação a sua tragédia. Só há tragédia, diz Camus, porque há saber, tal como acontece na tragédia de Édipo, que só começa quando ele sabe que obedece ao seu destino, ou seja, quando olha fundo na vida e vê, desperta para o viver. O viver, como rolar pedra, é o destino de Sísifo, ao qual ele obedece. Mas sem que haja saber, a obediência não é originariamente obediência e não há tragédia. No entanto, o fato de haver tragédia não significa que deverá haver somente dor e lamentação. Poderá haver também alegria, poderá haver também o dizer sim à morte, à despedida da pedra rolada, para, com alegria, voltar a subir com ela de novo.

Sem essa alegria teríamos a vitória da rocha, pois a existência então se transformaria em rocha, em um peso por demais pesado para se carregar. Ser alegre aí significa poder fazer da morte uma festa. E isto significa: poder rolar e querer novamente rolar esta pedra e junto com ela o peso que lhe está agregado, o pequeno homem; poder subir e querer novamente subir o cume com o espírito de peso, o anão, nosso mortal inimigo, dependurado em nossas costas e que sempre volta a nos dizer

---

<sup>42</sup> CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*, p. 122.

“não”, sussurrando em nossos ouvidos que é inútil, “em vão”. Por isso é que, nesse caso, é preciso amar o inimigo, que constitui o nosso próprio destino e nós mesmos, dizendo-lhe sim, pois é só sobre ele que poderemos erguer a nossa grandeza, sobre o anão que nós mesmos, a cada vez, também somos.

A alegria silenciosa de Sísifo, diz Camus, consiste no reconhecimento de que seu destino lhe pertence, de que a rocha é sua, é sua vida, sua existência, e que cada grão dessa rocha, cada fragmento mineral que escapa de sua luta para carregá-la montanha acima forma para ele um mundo e que “a própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem.”<sup>43</sup> Segundo Camus, Homero nos conta que Sísifo teria acorrentado a morte. Mas podemos vê-lo também como aquele que libertou a morte, ou melhor, que libertou a vida para a morte, que levou a vida ao seu sumo, como vida elevada, que só é elevada porque se alegra com o seu declínio, consumando-se como alegria com a ação e com o esforço inútil para se reerguer, repetindo-se eternamente a si mesma em sua beleza.

### Referências bibliográficas

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2021.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Filosofia grega – uma introdução*. Teresópolis: Daimon Editora, 2010.

HERRIGEL, Eugen. *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*. Tradução de J. C. Ismael. São Paulo: Pensamento, 2011

MELO NETO, João Cabral de. *Antologia poética*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras,

---

<sup>43</sup> Ibidem, p. 124.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos (1884-1885)*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos (1885-1887)*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos (1887-1889)*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

ROSA, Guimarães. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

*Recebido em 06/06/2023*

*Aprovado em 24/07/2023*

## A ideia de superação no *Zaratustra* de Nietzsche

José Elielton Sousa\*

Amanda Sobrinho Costa\*\*

**Resumo:** As diversas metáforas que compõem *Assim falou Zaratustra* parecem indicar que a noção de superação em Nietzsche implica dois processos aparentemente distintos, um de natureza pessoal (autossuperação) e outro de natureza ética-existencial. O presente trabalho objetiva analisar se esses dois processos aparentemente distintos de superação são excludentes entre si ou se se constituem como vias complementares de um mesmo movimento de organização interior do indivíduo.

**Palavras-Chave:** Superação; Autossuperação; Superação Ético-Existencial.

### The idea of overcoming in Nietzsche's *Zarathustra*

**Abstract:** The various metaphors that compose *Thus Spoke Zarathustra* seem to indicate that the notion of overcoming in Nietzsche implies two apparently distinct processes, one of an internal nature (self-overcoming) and the other of an ethical-existential nature. The present work aims to analyze whether these two apparently distinct processes of overcoming are mutually exclusive or whether they constitute complementary paths of the same movement of the individual's inner organization.

**Keyword:** Overcoming; Self-overcoming; Ethical-Existential Overcoming.

### Introdução

A ideia de superação (*Überwindung*) ocupa um amplo espaço na filosofia nietzschiana, chegando a se constituir como um de seus temas principais, especialmente no período tardio. Ela surge pela primeira vez no fragmento póstumo 5[23] de setembro de 1870: “A superação da ‘Ilustração’ e seus principais poetas. Alemanha como uma Grécia em retrocesso: chegamos ao período das guerras persas”. Contudo, embora apareça em vários momentos, com roupagens e intenções diferentes, ao longo da obra nietzschiana, ela passa quase despercebida ou não mereceu a devida atenção por parte da grande maioria dos intérpretes nietzschianos.

---

\* Professor da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Contato: jose\_elielton@yahoo.com.br

\*\* Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Contato: amandalizard624@gmail.com

Com a publicação de *Assim falou Zaratustra*, a ideia de superação adquire seus contornos definitivos, passando a se constituir como uma das temáticas centrais da filosofia nietzschiana a partir de então. Especificamente sobre a ideia de superação no *Zaratustra*, José Nicolao Julião observa que a ideia de superação se constitui como o tema nuclear abordado por Nietzsche nessa obra: “o conceito de superação [...] é o *leitmotiv* da obra, pois expressa a dinâmica essencial que impulsiona: por um lado, a sua “ação dramática” do “tornar-se o que se é” [...]; por outro lado, de maneira igualmente especial, na elaboração e articulação dos seus conceitos mais fundamentais”.<sup>1</sup>

*Assim falou Zaratustra* narra as andanças e os ensinamentos da personagem-título da obra, seu processo de autossuperação na solidão de uma caverna e de retorno ao convívio humano. Dado seu caráter fabular e narrativo, as diversas metáforas que compõem *Assim falou Zaratustra* parecem indicar que a noção de superação em Nietzsche implica dois processos distintos, um de natureza pessoal – autossuperação: “Vê disse, ‘*eu sou aquilo que sempre deve superar a si mesmo*’;<sup>2</sup> e outro de natureza ética-existencial: “*Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado*”.<sup>3</sup>

Embora pouco tematizada, a análise da ideia de superação não é uma novidade entre os estudiosos da filosofia nietzschiana. Para Julião, por exemplo, a ideia de superação tem um duplo significado: por uma lado, ela aparece numa conotação mais histórica, filogenética, e implica uma crítica ou uma oposição à grande tradição do pensamento ocidental, e, por outro lado, aparece no sentido de uma transposição de obstáculos, num processo performático-pedagógico na formação do caráter do indivíduo.<sup>4</sup> Nessa mesma direção, Jorge Larrossa assinala que a ideia de superação não seria somente uma teoria subjetiva da criação, mas uma visão do acontecimento, isto é, daquilo que faz com que o tempo de uma vida singular, como o tempo histórico de uma coletividade seja ao mesmo tempo contínuo e descontínuo”.<sup>5</sup>

Nesse sentido, o que o presente trabalho objetiva analisar é se esses dois processos aparentemente distintos de superação são excludentes entre si ou se se constituem como vias complementares de um mesmo movimento de organização interior do indivíduo.

---

<sup>1</sup> JULIÃO, J. *O ensinamento da superação em Assim falou Zaratustra*, p. 16

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra* (Doravante ZA), *Da superação de si mesmo*, §1.

<sup>3</sup> ZA, “Prólogo”, §3.

<sup>4</sup> JULIÃO, J. Op. Cit., p. 17.

<sup>5</sup> LARROSA, J. *Nietzsche e a Educação*, p. 10.

## A ideia de superação na filosofia nietzschiana

Em sentido amplo, a palavra *Überwindung* (superação) em alemão pode ser compreendida como “algo a ser superado”, “algo para ser superado”, “resolução”, “saída”, “supressão de algo ou alguma coisa” ou ainda “ultrapassamento”, “elevação”. Sobre as diferentes ocorrências desse termo no contexto global do pensamento de Nietzsche, Julião afirma que a noção de superação “ocorre cerca de 280 vezes em suas diferentes formas como autossuperação (*Selbstüberwindung*) e superar (*Überwinden*), e, muito mais, se somado o amplo campo lexical de superação como, por ex., *Aufhebung* e *Selbstaufhebung*”.<sup>6</sup>

Nos escritos do jovem Nietzsche<sup>7</sup>, por exemplo, a ideia de superação aparece relacionada às reflexões nietzschianas acerca do trágico e da tragédia grega. Em *O nascimento da tragédia*, Apolo e Dionísio são tidos como princípios ontológicos, como a relação de forças que constituem o ser humano, o primeiro representando a individualidade e o segundo representando uma espécie de ruptura das fronteiras individuais dos entes. Em um outro registro de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche aborda novamente a questão da superação, mas agora numa perspectiva relacionada não mais a indivíduos particulares, mas a povos inteiros, já denotando a complexidade que esse tema iria adquirir em seus escritos.

Para sair do orgiasmo não há, para um povo, senão um caminho, o caminho do budismo indiano, o qual, para ser suportável em seu anseio do nada, necessita daqueles raros estados extáticos, com sua elevação acima do espaço, do tempo e do indivíduo, assim como estes, por seu turno, exigem uma filosofia que ensine a superar, através de uma representação, o indescritível prazer dos estados intermediários.<sup>8</sup>

No segundo período da filosofia nietzschiana, o tema da superação ressurge com a necessidade de superar “as coisas que não eram terrenas”, um debate entre superação e conservação. Em *Humano, demasiado humano*, por exemplo, Nietzsche interpreta como a necessidade metafísica nasce de uma tentativa da fuga da realidade, da dor e do sofrimento que marcam a vida humana.

---

<sup>6</sup> JULIÃO, J. Op. Cit., p. 16.

<sup>7</sup> Sobre as diversas fases em que os comentadores normalmente dividem a filosofia nietzschiana, ver MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, pp. 25-39.

<sup>8</sup> NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia* (doravante NT), §21.

Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica.<sup>9</sup>

Na *Gaia Ciência* as menções à ideia de superação adquirem contornos mais definitivos, aparecendo relacionada ao projeto mais geral de superação da cultura e do próprio europeu de então.

Eu saúdo todos os sinais de que se aproxima uma época mais viril, guerreira, que voltará a honrar acima de tudo a valentia! Ela deve abrir caminho para uma época ainda superior e juntar as forças de que esta precisará – época que levará heroísmo para o conhecimento e travará guerras em nome dos pensamentos e das consequências deles. Para isto são agora necessários muitos homens preparatórios valentes, que certamente não podem surgir do nada – muito menos da areia e do lodo da atual civilização e educação cidadina; homens que, silenciosos, solitários, resolutos, saibam estar satisfeitos e ser constantes na atividade invisível; homens interiormente inclinados a buscar, em todas as coisas, o que nelas deve ser *superado*.<sup>10</sup>

Contudo, é no período tardio da filosofia nietzschiana, a partir da publicação de *Assim falou Zaratustra*, que a ideia de superação ganha os contornos definitivos de um projeto de “transvaloração de todos os valores”. Além das várias referências diretas a essa ideia de superação nas obras publicadas nesse período, é através do anúncio do “super-homem”<sup>11</sup>, o *Übermensch* nietzschiano<sup>12</sup>, no *Prólogo* de *Assim falou Zaratustra*, que encontramos delineado todo um projeto de superação, tanto pessoal (autossuperação) quanto ético-existencial, com o qual Nietzsche se ocuparia nesses escritos.: “*Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-*

---

<sup>9</sup> NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano* (doravante HH), §20.

<sup>10</sup> *A gaia ciência* (doravante GC), §283.

<sup>11</sup> O conceito de “super-homem”, fundamental para a compreensão do conjunto da obra nietzschiana, com exceção do aforismo 143 de *A gaia ciência*, em que faz uma aparição fugaz, aparece somente em *Assim falou Zaratustra* (1885). Como aponta Julião, é no *Zaratustra*, especialmente dos parágrafos 03 até o 07 do *Prólogo*, que Nietzsche desenvolve o seu mais amplo discurso acerca do super-homem em toda a sua obra, “todavia, devida à forma profética como é anunciado, seu significado não se torna claro (JULIÃO, J. Op. Cit., p. 83).

<sup>12</sup> Walter Kaufmann observa que Nietzsche não foi o primeiro a usar o termo *Übermensch*, ele remonta à antiguidade clássica, especialmente aos escritos de Luciano, retórico e filósofo, que se tornou conhecido pelos seus diálogos satíricos e histórias fantásticas, além de ter sido usado também por Heinrich Müller (*Geistliche Erquickungsstunden*, 1664), por J. G. Herder, por Jean Paul e por Goethe, num poema (*Zueignung*) e no Fausto (parte I, linha 490), onde um espírito zomba de um assustado Fausto que o tinha evocado e o chama de *Übermensch*. No entanto, Kaufmann chama a atenção para o fato de que o sentido que Nietzsche mais tarde deu a esse termo é inteiramente distinto dos predecessores acima citados (Cf. KAUFMANN, W. *Nietzsche, Philosopher, Psychology, Antichrist*, pp. 307-308).

lo?”.<sup>13</sup> O ensinamento do super-humano impõe como necessidade uma ideia geral de superação do ser humano – “O homem é algo que deve ser superado” – e como condição para isso o envolvimento particular de cada indivíduo nesse processo, ao direcionar a cada um daqueles que ouvirem o “anúncio” do super-homem a pergunta acerca do que estão fazendo para que este processo seja alcançado – “Que fizestes para superá-lo?”.

Quanto ao primeiro aspecto do ensinamento do super-humano, a necessidade de superação do ser humano europeu, especialmente em sua versão moderna, Nietzsche o identifica, por um lado, com a necessidade de superação da metafísica, e por outro, com a crítica ao princípio de conservação, especialmente nas versões ligadas à teleologia e ao mecanicismo. Para Nietzsche, a crença fundamental dos metafísicos é “*a crença nas oposições de valores*”,<sup>14</sup> uma crença que desde Sócrates e Platão, passando pelo cristianismo e o racionalismo, valoriza o mundo suprassensível em detrimento do mundo sensível.

A figura central desse processo de instauração da interpretação metafísica da realidade é Platão e o platonismo, ao qual Nietzsche atribui o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje: “a invenção platônica do puro espírito e do bem em si”.<sup>15</sup> Segundo Nietzsche, como discípulo de Sócrates, Platão absorve toda confiança daquele na onipotência da razão: “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” que desaguará na instauração de tantas outras filosofias presentes na moderna consciência filosófica. O filósofo percebe que a partir do legado socrático-platônico, a filosofia assume como tarefa a busca pela verdade fundada no suprassensível, a separação entre aparência e erro, entre fenômeno e coisa-em-si. Nesse sentido, afirma Oswaldo Giacóia Júnior, “fica, portanto, perfeitamente claro, que Nietzsche imputa a Platão a ‘patranha superior’, a farsa do idealismo, essa denegação da cruza bruta da existência que leva a procurar refúgio no ideal, no ‘verdadeiro mundo’”.<sup>16</sup>

Se a crítica nietzschiana à metafísica se desenvolve, em boa parte, a partir do confronto com platonismo e, em particular, com a doutrina das ideias, Nietzsche vê o cristianismo<sup>17</sup> como consequência do platonismo, pois ele considera o cristianismo como

---

<sup>13</sup> ZA, “Prólogo”, §3.

<sup>14</sup> *Além do bem e do mal*, (doravante BM), §2.

<sup>15</sup> BM, “Prólogo”.

<sup>16</sup> GIACÓIA JÚNIOR, O. *O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão*, pp. 24-25.

<sup>17</sup> Dada a extensão dessa crítica, seguindo a indicação de João Marcos Tomás de Cruz Miranda, podemos agrupá-la em 5 tópicos, a saber: o cristianismo como religião decadente, o cristianismo como uma invenção

“platonismo para o ‘povo’” (BM, *Prólogo*). Segundo Nietzsche, o cristianismo se baseia na mesma oposição platônica entre “mundo sensível” e “mundo inteligível” e a busca da verdade surge como uma entidade metafísica cujo acesso depende de um determinado modo de vida, guiado pela razão, que busque a vida eterna após a morte.

O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em “outra” ou “melhor” vida. O ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao “sabá dos sabás” – tudo isso, não menos do que a vontade incondicional do cristianismo de deixar valer *somente* valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma “vontade de declínio”, pelo menos um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento da vida – pois perante a moral (especialmente a cristã, quer dizer incondicional), a vida *tem* que carecer de razão de maneira constante e inevitável, porque é algo essencialmente amoral – a vida, oprimida sob o peso do desdém e do eterno não, tem que ser sentida afinal como indigna de ser desejada, como não válida em si.<sup>18</sup>

É que para Nietzsche, a negação da vida feita pelo cristianismo se baseia numa superestimação de um mundo metafísico-imaginário, criado como antítese do mundo real.

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão *causas imaginárias* (“Deus”, “alma”, “Eu”, “espírito”, “livre-arbítrio” – ou também “cativo”); nada senão *efeitos imaginários* (“pecado”, “salvação”, “graça”, castigo”, “perdão dos pecados”). Um comércio entre *seres imaginários* (“Deus”, “espíritos”, “almas”); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica; total ausência de conceito de causas naturais), uma *psicologia* imaginária (apenas mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis – dos estados de *nervus sympathicus*, por exemplo – com ajuda da linguagem de sinais da idiossincrasia moral-religiosa – “arrepentimento”, “remorso”, “tentação do Demônio”, “presença de Deus”); uma *teleologia* imaginária (“o reino de Deus”, “o Juízo Final”, “a vida eterna”).<sup>19</sup>

Como combatente da metafísica, Nietzsche expressa, portanto, uma profunda aversão ao cristianismo. Para o filósofo, não existe outro mundo senão o nosso, o mundo terreno – este outro mundo imutável, intemporal, criado pelo cristianismo, não passaria de uma mera invenção: inventaram a noção de “além”, “mundo verdadeiro”, para desvalorizar o único mundo que existe, a verdadeira realidade terrena.<sup>20</sup>

---

de Paulo, o cristianismo como religião ascética, o cristianismo como religião de rebanho e o cristianismo como engano psicológico (Cf. MIRANDA, *O significado da morte de Deus na filosofia de Friedrich Nietzsche*, pp. 29-57).

<sup>18</sup> NT, “Tentativa de autocrítica”, §5.

<sup>19</sup> *O anticristo* (doravante AC), §15.

<sup>20</sup> AC, §9.

Quanto à crítica ao princípio de conservação<sup>21</sup>, Nietzsche acusa a cultura ocidental de ter se constituído com base nesse princípio como finalidade, cujo objetivo seria “conservar uma *comunidade*, um povo”.<sup>22</sup> Nietzsche vê no princípio de conservação uma espécie de redução da potencialidade da vida, cujo impulso cardinal da existência é a expansão de seu poder: “Querer preservar a si mesmo é a expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação”.<sup>23</sup>

É que para Nietzsche, “quando viver e conhecer pareciam entrar em contradição, nunca houve sérias lutas; a negação e a dúvida eram consideradas loucuras”.<sup>24</sup> A consciência, por exemplo, não é um núcleo onde repousa o saber absoluto, que assim desempenharia a função de regularizadora da vida do ser humano, ela representa um instinto de autoconservação, que não produz novos conhecimentos e não abre espaços para dúvidas: “Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e sua prole”.<sup>25</sup>

Nesse sentido, o ordenamento permanente do mundo que nos ajuda a compreender a vida é uma aliança entre as forças que nos constituem e aquilo que vem de fora, pois a própria vida é vontade de poder.

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder – a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso.<sup>26</sup>

Além da teleologia, a crítica ao princípio de conservação abarca também o mecanicismo, na medida em que este também advoga a ideia de uma finalidade na natureza: “Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina; certamente não foi construído com um objetivo, e usando a palavra ‘máquina’ lhe conferimos demasiada honra”.<sup>27</sup> Para Nietzsche, o atomismo materialista é uma das coisas mais contraditórias

---

<sup>21</sup> Para uma análise da crítica nietzschiana ao princípio de conservação, ver JULIÃO, J. Op. Cit.

<sup>22</sup> HH, §96.

<sup>23</sup> GC, §349.

<sup>24</sup> GC, §110.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> BM, §13.

<sup>27</sup> GC, §109.

que existem: “A *causa sui* [causa de si mesmo] é a maior autocontradição até agora imaginada, uma espécie de violentação e desnatureza lógica: mas o extravagante orgulho do homem se enredar, de maneira mais profunda e terrível, precisamente nesse absurdo”.<sup>28</sup>

Nietzsche critica o conceito de causa, se colocando em desacordo frente a qualquer interpretação que tome o ser humano e sua vontade como não-sujeitos de seu agir, como seres que, imersos no determinismo de uma causalidade – natural ou divina – seriam “agidos”, e não autores de suas próprias vivências.<sup>29</sup>

Nesse sentido, o mecanicismo seria uma espécie de semiótica das consequências e todas suas preposições – matéria, átomo, peso, pressão e choque – não são fatos em si, mas sim interpretações com ajuda de interpretações psíquicas: “a mecânica só nos mostra consequências, e ainda por cima em imagens (movimento é um discurso de imagens). A própria gravitação não tem causa mecânica alguma, pois ela é, primeiro, razão para consequências mecânicas”.<sup>30</sup> O mundo mecanicista é, portanto, “imaginado tal como o olho e o tato apenas imaginam um mundo (como ‘movido’) [...] de tal modo que unidades causais surgem de maneira fictícia, ‘coisas’ (átomos), cujo efeito permanece constante (– transfiguração do conceito falso de sujeito para o conceito de átomo)”.<sup>31</sup>

Quanto ao segundo aspecto do ensinamento do super-homem acima mencionado, a ideia de superação como autossuperação, esta aparece em vários momentos do *Zaratustra* não somente em tom de recomendação, mas inclusive como uma espécie de lei necessária: “Assim exige meu grande amor aos mais distantes: *não poupes teu próximo!* O homem é algo que tem que ser superado”.<sup>32</sup> Nietzsche chega inclusive a dar o sugestivo título de “Da superação de si mesmo” a um dos “discursos” de Zaratustra, anteriormente citado, no qual ele anuncia o segredo que a vida revelara a Zaratustra: “‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*’”.<sup>33</sup>

Nesse sentido, *Assim falou Zaratustra* se constitui, portanto, como lugar privilegiado para análise da ideia de superação em Nietzsche, na medida em que nessa obra tal processo de superação constitui a dinâmica que impulsiona tanto a ação dramática da personagem-título quanto a elaboração dos principais conceitos ali abordados.

---

<sup>28</sup> BM, §21.

<sup>29</sup> Fragmento póstumo (doravante FP) 1888, 14[79].

<sup>30</sup> FP 1888, 14[81].

<sup>31</sup> FP 1888, 14[79].

<sup>32</sup> ZA, “De velhas e novas tábuas”, §3.

<sup>33</sup> ZA, “Da superação de si mesmo”.

## Superação como autossuperação no *Zaratustra* de Nietzsche

Dada o caráter fabular e a riqueza metafórica de *Assim falou Zaratustra*, uma das chaves de leitura possíveis acerca da ideia de superação ali descrita é compreendê-la como um processo de autossuperação. E um dos caminhos disponíveis para isso é associar tal processo de autossuperação à própria ação dramática da personagem descrito no prólogo<sup>34</sup>: “Aos trinta anos de idade, Zaratustra deixou sua pátria e o lago de sua pátria e foi para as montanhas. Ali gozou de seu espírito e da sua solidão, e durante dez anos não se cansou. Mas enfim seu coração mudou”.<sup>35</sup>

É que na primeira parte do prólogo, a cena descreve o “retiro” de Zaratustra para a montanha e as transformações que ele sofreu durante esse processo de exílio solitário, em busca de superar-se. Mudado, tornado criança, como perceberia o velho santo na floresta, Zaratustra quer doar e distribuir sua sabedoria. A imagem do sol torna-se uma autodescrição de Zaratustra, que pela autossuperação torna-se alguém iluminado e que deseja iluminar.

Há dez anos vens até minha caverna: já te terias saciado de tua luz e dessa jornada, sem mim, minha águia e minha serpente. Mas nós sempre te esperamos a cada manhã, tomamos de ti teu excesso e por ele te abençoamos. Olha! Estou farto de minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; necessito de mãos que se estendam. Quero doar e distribuir, até que os sábios entre os homens voltem a se alegrar de sua tolice e os pobres, de sua riqueza.<sup>36</sup>

O processo pelo qual Zaratustra acabara de passar o transformou profundamente. Zaratustra parece alguém que se encontra em um novo estado, alguém que acumulou sabedoria em excesso e deseja prodigalizar essa sabedoria com os outros seres humanos – “Olha! Esta taça quer novamente se esvaziar”.<sup>37</sup> Como observa Julião, “isso revela que Zaratustra foi transformado por algum processo que o levou a superar seus estados de vida passados e, por isso, encontra-se agora pleno e superabundante. Zaratustra parece ser alguém que se autossuperou”.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Para uma análise detalhada do *Prólogo* de *Assim falou Zaratustra*, ver HEBER-SUFFRIM, P. O *“Zaratustra” de Nietzsche*.

<sup>35</sup> ZA, “Prólogo”, §1.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> JULIÃO, J. Op. Cit., p. 77.

Contudo, Nietzsche deixa claro que a autossuperação de Zaratustra ainda não está completa, pois ninguém pode superar-se plenamente exilado do convívio com os outros seres humanos. Daí porque “Zaratustra quer novamente se fazer homem – E assim começou o declínio de Zaratustra”.<sup>39</sup> Como, então, entender que aquele que ensina o super-homem entrou em declínio ao voltar a querer ser humano novamente? A autossuperação implica necessariamente uma dimensão existencial? Ou elas seriam etapas de um movimento mais amplo de organização interior de cada indivíduo? A autossuperação demanda uma nova forma de querer e valorar, incompatíveis com as formas de vida moderna? Daí o declínio de Zaratustra ao querer “novamente se fazer homem”?

Antes de mais nada, a narrativa do declínio de Zaratustra começa com a constatação de um estado de coisas: a “morte de Deus”<sup>40</sup>, ou seja, a percepção de que a influência da crença em valores metafísicos e num mundo transcendental é cada vez menor, restringindo-se a alguns poucos indivíduos, como o velho santo que Zaratustra encontrara na floresta – “Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não sabe que *Deus está morto!*”<sup>41</sup>

É a constatação da “morte de Deus” que leva Zaratustra a anunciar, num tom profético próprio à apresentação de uma “doutrina”, o “super-homem” (*Übermensch*): “*Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?*”<sup>42</sup> Recorrendo mais uma vez a Julião, nessa passagem, fica explícita a importância que desempenha o ensinamento da superação na ação dramática do Zaratustra e também na elaboração do próprio conceito de super-homem: “Ao anunciar a necessidade da superação do homem através do super-homem, Zaratustra revela o próprio super-homem, por definição, como sendo superação”.<sup>43</sup>

Nesse sentido, o super-homem é o próprio sentido da terra, portanto, uma superação tanto da metafísica e seus correlatos quanto do próprio ser humano moderno, na medida em que ele afigura-se como quem superou a perspectiva metafísica possuindo outro modo constitutivo de ser e compreender-se:

---

<sup>39</sup> ZA, “Prólogo”, §1.

<sup>40</sup> Para uma análise do conceito de “morte de deus” em Nietzsche, ver YOUNG, J. *The death of God and the meaning of live*.

<sup>41</sup> ZA, “Prólogo”, §2.

<sup>42</sup> ZA, “Prólogo”, §3.

<sup>43</sup> JULIÃO, J. Op. Cit., p. 85.

Eu vos imploro, irmãos, *permaneço fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não. [...] Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra!<sup>44</sup>

Como afirma Rafael Haddock Lobo, permanecer fiel à terra significa a assunção de nossa própria humanidade, de nossa condição humana, demasiada humana, que configura a superação de nossa humanidade.<sup>45</sup> Este é o sentido da terra, um retorno à concretude da vida, à facticidade da existência humana, arcando com os riscos da contingência e do devir, próprios de quem compreende-se desde a tensão da vontade de poder.

Se a “morte de Deus” é condição para o super-homem, ela também pode levar ao “último homem”, aquele que vê tudo como desprezível, como pequeno. “Vede! Eu vos mostro o último homem. ‘Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela?’ – assim pergunta o último homem, e pisca o olho”.<sup>46</sup> Acostumado com a solidão da montanha, diante da multidão na praça, Zaratustra experimenta seu primeiro fracasso: eles não querem compreendê-lo, Zaratustra não é a boca para aqueles ouvidos. “Quero ensinar aos homens o sentido do seu ser: o qual é o super-homem [...]. Mas ainda me acho longe deles, e o meu sentido não fala aos seus sentidos”.<sup>47</sup>

De volta à solidão da floresta, depois de fracassar ao anunciar ao povo o “super-homem”, Zaratustra “viu uma nova verdade”: “Companheiros é o que busca o criador, não cadáveres, e tampouco rebanhos e crentes. Aqueles que criam juntamente com ele buscam o criador, que escrevam novos valores em novas tábuas”.<sup>48</sup> Com essa nova verdade revelada, Zaratustra aprende uma importante lição: a autossuperação é um processo para poucos, para criadores: “Quero juntar-me aos que criam, que colhem, que festejam: eu lhes mostrarei o arco-íris e todos os degraus até o super-homem”.<sup>49</sup> Ela implica, portanto, uma nova forma de vida, uma nova forma de querer e valorar que apenas aqueles com uma constituição volitiva forte, duradoura e independente, são capazes. As cenas dos discursos seguintes descrevem Zaratustra ensinando “o caminho

---

<sup>44</sup> ZA, “Prólogo”, §3.

<sup>45</sup> HADDOCK-LOBO, R. *Sentido da Terra, vida e arte: perspectivas de um radicalismo estético em Nietzsche*, p. 273.

<sup>46</sup> ZA, “Prólogo”, §5.

<sup>47</sup> ZA, “Prólogo”, §7.

<sup>48</sup> ZA, “Prólogo”, §9.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

do criador”, através “das três metamorfoses” do espírito, e, com isso, começa novamente seu declínio!

Aliás, o discurso das três metamorfoses é uma outra chave interpretativa para a ideia de superação como autossuperação em *Assim falou Zaratustra*, pois mostra as transformações internas que o indivíduo precisa passar para superar-se a si mesmo, para superar o peso dos valores civilizatórios, as marcas que os mesmos deixam em cada indivíduo particular. Eis nas palavras da personagem Zaratustra em que consiste tal processo: “Três metamorfoses do espírito menciono para vós: de como o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão e o leão, por fim, criança”.<sup>50</sup> Como observa Eugen Fink, este discurso indica um tema fundamental: “a modificação do ser humano pela morte de Deus, isto é, a transformação da sua alienação na liberdade criadora que se sabe autônoma”.<sup>51</sup>

Esse discurso das três metamorfoses é outro recurso metafórico usado por Nietzsche para descrever o mesmo processo de autossuperação pelo qual passara Zaratustra no prólogo. Inicialmente o espírito é um camelo, um animal de carga, e, enquanto tal, carrega tudo o que há de mais pesado: valores, crenças, verdades, etc.: “Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o forte, resistente espírito em que habita a reverência: sua força requer o pesado, o mais pesado. O que é pesado? Assim pergunta o espírito resistente, e se ajoelha, como um camelo, e quer ser bem carregado”.<sup>52</sup> Preso a um mundo de valores milenares, submete-se docilmente ao mandamento do “Tu deves” e assim todas as coisas mais que pesadas o espírito resistente toma sobre si: “semelhante ao camelo que rumo carregado para o deserto, assim rumo ele para o seu deserto”.

Tal como Zaratustra no seu exílio solitário na montanha, é na extrema solidão do deserto que ocorre a segunda metamorfose: “o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto”. No solitário deserto, o espírito quer vencer o “grande dragão”, os valores milenares “Não-farás” e “Tu deves” que estão no seu caminho e para os quais o camelo teria pressa em se ajoelhar. É que o leão representa o espírito de conquista da própria liberdade, da possibilidade de dizer “eu quero”: “[...] criar a liberdade para nova criação – isso está no poder do leão. Criar liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão”.

---

<sup>50</sup> ZA, “Das três metamorfoses”, §1.

<sup>51</sup> FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*, p. 76.

<sup>52</sup> ZA, “Das três metamorfoses”, §1.

Contudo, a liberdade do leão é uma liberdade negativa, ela não cria novos valores. Daí porque Zaratustra interroga: “mas disse-me, irmãos, que pode fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? Por que o leão rapace ainda tem de se tornar criança?”. É que a transformação da vontade reativa do leão em vontade criadora de novos valores só a criança é capaz de realizar – eis a última metamorfose: o leão torna-se criança.

Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito que agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo.<sup>53</sup>

Segundo Eugen Fink, Nietzsche invoca na metáfora do *jogo* a natureza original e verdadeira da liberdade como criação de novos valores e de mundos de valores: “O jogo é a natureza da liberdade positiva. Com a morte de Deus, torna-se manifesto o caráter lúdico e arriscado inerente à existência humana. O espírito criador do homem reside no jogo”.<sup>54</sup> Para Jorge Larrosa, por sua vez, a criança que faz parte desse discurso dá lugar à abertura da liberdade, e, portanto, à transformação do sujeito da liberdade: “A criança que faz parte desse discurso, representação da criança *Aión* do fragmento de Heráclito, aparece como o ponto em que o sujeito lança-se além de si para algo novo aparecer”.<sup>55</sup>

Como aponta Jorge Larrosa, essa construção pessoal indica que é necessário esse mergulho em si: “Chegar a ser o que és! Talvez a arte da educação não seja outra senão a arte de fazer com que cada um torne-se em si mesmo, até sua própria altura, até o melhor de suas possibilidades”.<sup>56</sup> O que o comentador está apontando é o fato de que a ideia de autossuperação pode ser associada a outro processo de superação de si mesmo, encontrado na filosofia nietzschiana, que é o “tornar-se o que se é”: “Pois *tal* sou eu, no fundo e desde o início, a puxar, atrair, erguer, elevar, um puxador, preceptor e tratador, que um dia, não em vão, instou a si mesmo: ‘Torna-te o que és!’”.<sup>57</sup>

### **Superação como um processo ético-existencial no *Zaratustra* de Nietzsche**

Quanto à ideia de superação como um projeto ético-existencial, esta adquire contornos mais delineados a partir da publicação de *Gaia Ciência*, aparecendo no já

---

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> FINK, E. Op. Cit., p. 77.

<sup>55</sup> LARROSA, J. Op. Cit., p. 09.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>57</sup> ZA, “A oferenda do mel”.

citado §283 relacionada a um projeto mais geral de superação da cultura europeia. Entretanto, é no também já mencionado parágrafo 3 do prólogo de *Assim falou Zaratustra* que essa ideia adquire sua forma definitiva:

*Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizeste para superá-lo? Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem? Que é o macaco para o homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o super-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha.*

A própria metáfora do ser humano como passagem, como uma ponte estendida entre o animal e o super-homem, reforça essa ideia de um projeto ético-existencial: “O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre o abismo. [...] Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado no homem, é ser uma *passagem* e um *declínio*”.<sup>58</sup> É que, se por um lado, o “exílio” de Zaratustra representa um processo de autossuperação, por outro lado, o próprio Zaratustra revela uma necessidade “doar” sua sabedoria aos demais – as transformações pelas quais Zaratustra passou não são apenas internas, exigem dele certa vivência e partilha que consolidarão tais transformações, integrando um movimento mais amplo de organização interior.

Sobre esse segundo aspecto, Julião levanta uma questão interessante: se, por um lado Zaratustra parece ser alguém que se autossuperou, por outro, fica ainda a questão de se saber por que ele quer retornar para junto dos homens, a causa de sua antiga desilusão? Respondendo à questão levantada, ele comenta que é porque, como ele [Nietzsche] revela em analogia com o sol, cuja luz só tem sentido se tiver algo ou alguém para iluminar, “Zaratustra precisa daqueles para quem possa ensinar a sua sabedoria. E, dessa forma, parece-nos que algo importante é revelado, a saber: que a sabedoria acumulada pode ser ensinada”.<sup>59</sup>

Contudo, Zaratustra logo percebe que esse processo “pedagógico” é bastante exigente, pois a autossuperação é um processo para poucos, conforme lhe foi revelado ao regressar à solidão da floresta novamente, depois de fracassar ao anunciar ao povo o “super-homem” no anteriormente citado §9 do prólogo. Com essa nova “revelação”, fica

---

<sup>58</sup> ZA, Prólogo, §4.

<sup>59</sup> JULIÃO, J. Op. Cit., p. 77.

claro para Zaratustra qual sua tarefa mais importante, qual seja, anunciar o super-homem e assegurar a transvaloração de todos os valores implicados nesse anúncio.

Nesse sentido, a autossuperação de Zaratustra envolve uma espécie de complemento ético-existencial, na medida em que ele “necessita” de companheiros de jornada, capazes de criar novas tábuas de valores. Zaratustra necessita compartilhar sua sabedoria e, para isso, não quer “seguidores”, mas companheiros de caminhada, capazes de criarem a si mesmos, de se autossuperarem. E ele sabe que essa não é uma tarefa fácil, sabe que: “quem tem de ser um criador sempre destrói”.<sup>60</sup>

Assim, a ideia de superação como um projeto ético-existencial está associada ao projeto nietzschiano mais amplo de “transvaloração de todos os valores”, o qual tem como pano de fundo a superação da metafísica e do próprio ser humano moderno e seus valores decadentes, cuja expressão mais evidente é a exortação de Zaratustra para que seus ouvintes “permaneçam fiéis à terra”. Conforme aponta Luis Rubira<sup>61</sup>, a expressão “transvaloração de todos os valores” aparece pela primeira vez nos escritos de Nietzsche em *Além do bem e do mal*, onde o filósofo atribui a tarefa de transvalorar aos filósofos do futuro. Essa expressão está associada tanto ao nome de um projeto de uma obra a ser escrita em quatro livros<sup>62</sup> quanto a um movimento de superação ético-existencial dos valores e da cultura moderna dominante, tal como defendido nas obras acima mencionadas.

Em *Assim falou Zaratustra*, esse projeto aparece em diversas passagens, associado à figura do super-homem, um conceito que, associado ao conceito de eterno retorno<sup>63</sup>, unifica os diversos sentidos de superação que aparecem em Nietzsche no período tardio de sua filosofia. Com a “morte de Deus” e o anúncio do super-homem, depois de reivindicar que permaneceremos “fiéis à terra”, Zaratustra aponta para o caráter temporal e finito da condição humana, para a precariedade e as benesses dessa condição

---

<sup>60</sup> ZA, “Das mil metas e uma só meta”, §1.

<sup>61</sup> RUBIRA, L. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*.

<sup>62</sup> Os quatro livros são *O Anticristo* (o único a ser publicado pelo filósofo), *Crepúsculo do Ídolos*, *Ecce Homo* (estes dois, embora não fizessem parte do projeto pretendido, foram compostos por partes inicialmente destinadas a “Transvaloração de todos os valores”), e *Dionísio – filosofia do eterno retorno* (este último não concluído). Sobre esse projeto e suas discussões entre os intérpretes de Nietzsche acerca do lugar e da importância do mesmo no interior da filosofia nietzschiana, ver JULIÃO, Op. Cit. e RUBIRA, Op. Cit.

<sup>63</sup> Para uma análise do conceito de eterno retorno no *Zaratustra* de Nietzsche, ver BRUSOTTI, M. O eterno retorno do mesmo em *Assim falou Zaratustra*.

humana finita, explicitada na metáfora do ser humano como passagem, como uma ponte, anteriormente mencionada:

Grande, no homem, é ser ponte, e não um objetivo: o que se pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*. Amo aqueles que não sabem viver senão com quem declina, pois são os que passam. Amo aqueles que não sabem viver a não ser como quem declina, pois são os que passam. [...] Amo aquele que trabalha e inventa, para construir a casa para o super-homem e lhe preparar terra, bicho e planta: pois assim quer o seu declínio.<sup>64</sup>

Nesse sentido, a tarefa de transvaloração de todos os valores implica questionar o próprio valor dos valores, como Nietzsche viria a fazer em sua *Genealogia da moral*:

Necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isso será necessário o conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram [...], um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade? E se no “bom” houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que *às expensas do futuro*?<sup>65</sup>

É que Zaratustra, nas perambulações entre os povos, descobriu que cada povo tem sua própria tábua de valores, pois nenhum povo poderia viver sem avaliar:

Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder. Louvável é o que ele julga difícil; o que é indispensável e difícil considera bom, e o que liberta da necessidade suprema, o raro, difícilíssimo – ele exalta como sagrado.<sup>66</sup>

Apesar de não fornecer maiores informações sobre esse processo de investigação histórica da moral, é com base na distinção entre uma moral de senhores e uma moral de escravos, feita posteriormente no §260 de *Além do bem e do mal*, que Nietzsche passa a considerar os motivos que levam os diversos povos a utilizarem diferentemente os conceitos/juízos de valor “bom e mau” e “bom e ruim”, isto é, os conceitos morais

---

<sup>64</sup> ZA, “Prólogo”, §4.

<sup>65</sup> *Genealogia da moral* (doravante GM), Prólogo, §6.

<sup>66</sup> ZA, “Das mil metas e uma só meta”.

básicos, construindo, assim, uma efetiva *história da moral*.<sup>67</sup> Dessa perspectiva de uma história *natural* da moral, os valores são humanos, demasiados humanos, pois o ser humano foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano.

Estimar é criar: escutai isso, ó criadores! O próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro e a joia. Apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência. Escutai isso, ó criadores! Criadores foram primeiramente os povos, somente depois os indivíduos; em verdade, o indivíduo mesmo é ainda a mais nova criação. Outrora mantinham os povos uma tábua de valores acima de si. O amor que quer dominar e o amor que quer obedecer criaram juntos essas tábuas.

Se o ser humano é um animal avaliador, logo também um ser que cria, Nietzsche quer dar um novo sentido à existência humana, concebendo o ser humano como parte integrante deste mundo: “Mil metas houve até agora, pois mil povos existiram. Apenas as cadeias para as mil cervizes faltam ainda, falta uma só meta. A humanidade ainda não tem meta”.<sup>68</sup> O projeto de transvaloração de todos os valores visa justamente atingir tal fim, que é a superação do ser humano – essa *passagem*, esse *declínio*, essa corda atada entre o animal e o super-homem – pelo super-homem.

Nesse sentido, essa nova transvaloração operaria uma inversão, uma ruptura, em relação ao modelo anterior (a primeira transvaloração foi operada pela moral escrava), que também se constituiu por uma transvaloração de todos os valores (Cf. GM, I). Com essa nova transvaloração, uma vontade de poder<sup>69</sup> afirmativa, desejosa de se expandir, se assenhora do jogo de forças, impondo novas formas e significados à existência humana. Um dos aspectos básicos dessa nova forma de valoração é que ela deve ser meio para a elevação do ser humano, para a ampliação de seu poder, isto é, para seu florescimento. Trata-se, portanto, de uma compreensão da moral como meio para a afirmação de um determinado tipo, mais especificamente para a produção do super-homem, para o qual é preciso uma nova disciplina, voltada para o cultivo do aristocratismo de espírito que lhe é próprio.

Olha, eis aqui uma nova tábua: mas onde estão meus irmãos, que a levem comigo ao vale e aos corações de carne? – Assim exige meu grande amor aos mais distantes: *não poupes teu próximo!* O homem é algo que tem de ser superado. Há muitos caminhos e modos de superação: deves *tu* cuidar disso! Mas somente um palhaço pensa: “O homem

---

<sup>67</sup> Ver ZA, “Das mil metas e uma só meta” e GM, Prólogo, §7.

<sup>68</sup> Ver ZA, “Das mil metas e uma só meta”.

<sup>69</sup> Sobre o conceito de vontade de poder, ver MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina de vontade de poder em Nietzsche*.

também pode ser *saltado*”. Supera a ti mesmo também no teu próximo: e um direito que podes arrebatá-lo, não deixes que te seja dado! Aquilo que fazes, ninguém pode fazer a ti. Vê, não existe retribuição.<sup>70</sup>

Assim, frente à decadência em que se encontra a modernidade europeia, Nietzsche encontra na tipologia do super-homem aquele que seria capaz de realizar um ensaio inverso: redimir a realidade da maldição que o ideal metafísico sobre ela lançou, o que implica numa completa transvaloração de todos os valores através da superação do ser humano moderno pelo seu *Übermensch*.<sup>71</sup> Nas palavras do próprio Nietzsche: “transvaloração de todos os valores: eis a minha fórmula para um ato de suprema autoconsciência da humanidade, que em mim se fez gênio e carne”.<sup>72</sup>

Nesse sentido, à guisa de conclusão, podemos perceber que a ideia de superação em Nietzsche, especialmente em *Assim falou Zaratustra*, implica de fato dois processos aparentemente distintos entre si. Contudo, não se trata de dois processos excludentes, mas sim vias complementares de um mesmo movimento de organização interior de cada indivíduo, reforçado pelo caráter narrativo da ação dramática de *Zaratustra*. O processo de autossuperação exige, portanto, um processo complementar de superação ético-existencial, com vistas a reorganização da vontade dos indivíduos nele envolvidos: “E este é o grande meio-dia: quando o homem se acha no meio de sua rota, entre o animal e o super-homem, e celebra seu caminho para a noite como a sua mais alta esperança; pois é o caminho para uma nova manhã”.<sup>73</sup>

## **Referências Bibliográficas**

- BRUSOTTI, Marco. O eterno retorno do mesmo em *Assim falou Zaratustra*. *Estudos Nietzsche*, v. 3, n. 2, p. 149-167, 2012.
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983.
- GIACÓIA JÚNIOR, Osvaldo. O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão. *Cadernos Nietzsche*, v. 3, p. 23-26, 1997.

---

<sup>70</sup> ZA, “De velhas e novas tábuas”, §4.

<sup>71</sup> GM, II, §24.

<sup>72</sup> *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, §1.

<sup>73</sup> ZA, “Da virtude dadivosa”, §3.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.

JULIÃO, José Nicolao. *O ensinamento da superação em Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Editora Phi, 2016.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, Philosopher, Psychology, Antichrist*. 4ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a Educação*. Tradução: Semíris Gorini de Veiga. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

LOBO, Rafael Haddock. Sentido da Terra, vida e arte: perspectivas de um radicalismo estético em Nietzsche. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

MIRANDA, João Marcos Tomás da Cruz. *O significado da morte de Deus na filosofia de Friedrich Nietzsche*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade de Brasília. Brasília, DF, 2010. 100p.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina de vontade de poder em Nietzsche*. Tradução: Oswaldo Giacóia. 2ª ed. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. – 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos -Volumen I (1869-1874)*. 2ª edición corregida y aumentada. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Luis E. de Santiago Guervós. Editorial Tecnos: Madrid, 2010.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos -Volumen IV (1885-1889)*. 2ª edición. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Editorial Tecnos: Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

RUBIRA, Luís Eduardo Xavier. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, 2008. 239p.

YOUNG, Julian. *The death of God and the meaning of life*. Ed. Routledge. London and New York, 2003.

*Recebido em 12/04/2023*

*Aprovado em 17/10/2023*

# *Traduções*



## Sobre *humanismo e terror* de Maurice Merleau-Ponty<sup>1</sup>

Georges Bataille

Tradução de Gustavo Ruiz da Silva\*

& Alexandre de Lima Castro Tranjan\*\*

Um pequeno livro, *Humanismo e Terror*<sup>2</sup>, de Maurice Merleau-Ponty, acaba de dar forma precisa à questão fundamental posta em 1948 ao mundo todo: a saber, a de qual prevalecerá no governo dos homens: a razão ou a violência.

\*

Outrora, a questão não se punha da mesma maneira.

Na minha infância, era tudo evidente: um homem civilizado era claramente um ser da razão, e a história era a vinda ao mundo, por etapas, de uma humanidade civilizada, sendo ao mesmo tempo o lento, mas certo estabelecimento da razão.

Aqueles que não deixaram a infância antes da guerra de 1914 não podem ter ideia da gentileza [*bonhomie*] que à época reinava. Pensariam, já, que o mundo estava bem como estava, ou seja, que a razão havia dominado a violência. Tal era a ideia comum entre conservadores e liberais. Os primeiros pensavam, de fato, que as transformações traziam o risco de reintroduzir a desordem; os segundos — radicais e socialistas moderados — que se devia eliminar, pouco a pouco — *sem violência* —, o que permanecia da opressão não fundada na razão.

As forças da reação e da revolução restavam como únicas ameaças. Mas os reacionários tinham o ar por demais civilizado: eles não faziam medo a ninguém. E, de todos, os revolucionários tinham a maior confiança na razão. Eles eram simplesmente os menos otimistas: eles não criam, como os outros, que o mundo atual era *já bem feito*. A

---

<sup>1</sup> N.T.: Artigo publicado sob a referência: BATAILLE, G. “Sur humanisme et terreur de maurice merleau-ponty”. In: GALLIMARD. *Les Temps Modernes*, 2005/1 n° 629, pp. 29-34. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2005-1-page-29.htm>. Este texto inacabado sobre *Humanismo e Terror*, de Maurice Merleau-Ponty, foi redigido ao final de 1947 para a revista *Critique*. A *Critique* não o publicou, permanecendo inédito até o dia de hoje (2005). O texto foi estabelecido e anotado por Marina Galletti.

\* Mestre em Filosofia Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: ruizdasilva.gustavo@icloud.com

\*\* Doutorando em Direito pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: alexandre.tranjan@usp.br

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris: Gallimard, 1947.

razão ainda não o dominava. E, para assegurar sua dominação, era necessário recorrer primeiro à violência.

Em resumo, tratava-se antigamente de saber como a razão prevaleceria sobre a violência, mas não, como hoje em dia, qual dos dois princípios prevalecerá.

\*

A ideia de um absurdo fundamental é insinuada lentamente, à maneira de um larápio usando sapatos de feltro. Ademais, ela não tomou abertamente os espíritos, como outrora a razão. Ela é um medo lancinante, como aquele de uma criança que dorme mal, e que escuta durante a noite barulhos assustadores: com o tempo, esses ruídos tomam corpo<sup>3</sup>...

Houve a guerra e, no momento de Verdun, o horror deu uma surda impressão de imensidão: alguma coisa não mais estava ao alcance da medida do homem. Se sonharmos com a vida pregressa de um herói caído em Verdun...

Então, a luta política deixou o pódio: ela se prolongou na Rússia, na China, na Espanha, em guerras sem prisioneiros e em operações de terror. É difícil dizer em que medida a lembrança de 1939 se enfraqueceu ao longo de quarenta anos.

Como no reino de Elsinore, há algo de podre na ideia de liberdade. Somos assombrados por um “universo” de repressão: pense em *L’Univers concentrationnaire*, de Rousset<sup>4</sup>; se a tocha da Liberdade iluminou o mundo, horror demais teve que ser posto sob a luz. E a própria palavra, em sua totalidade, é dominada pelo mal: as palavras ficam pegajosas, têm o cheiro ruim da malandragem!

O que resta, na superfície, de esperança ou certeza calma, às vezes parece não ser nada mais do que estupidez, rotina, necessidade de preencher o tempo.

Não é ruim vivermos o momento presente, acima das palavras pobres, mas a angústia, no fundo, nos derruba.

\*

Com razão, Merleau-Ponty enfatiza o problema-chave, que está no fundo de todos os outros.

---

<sup>3</sup> Página riscada: 92, verso: “O que caracteriza a vida de nosso tempo, a humanidade de 1948? // É, evidentemente, a incerteza. // Eu me lembro de minha infância: tudo era claro antes de 1914. Cada coisa tinha um sentido. Pouco de insensatez. A atividade humana seguia um vasto plano. A humanidade punha na fórmula de Marx apenas problemas que ela podia resolver. A vida humana era, sem a menor dúvida, algo de possível. Havia tensões revolucionárias. As tensões não serviam senão para esperar mais. Havia uma reação. Mas a reação, em suma, insistia na [frase incompleta].

<sup>4</sup> ROUSSET, David. *L’Univers concentrationnaire*. Paris: Editions du Pavois, 1946.

Quando a violência é usada para fazer reinar a razão – que é a supressão da violência – não temos que deplorá-la; pelo contrário, podemos nos alegrar. Mas e se o recurso racional à violência só der um resultado duvidoso, do ponto de vista da razão? E se for certo que a violência foi desencadeada, mas menos certo que nos aproximou de um estabelecimento da razão? Merleau-Ponty rejeita as visões cruas dos anticomunistas, mas, diz ele, “a URSS não é a ascensão em plena luz do dia da História do proletariado como Marx a definiu”. O caminho da violência escolhido pelos soviéticos para acabar com a violência não teria levado exatamente para onde foi decidido.

Não diremos, especifica Merleau-Ponty, que a URSS poderia sobreviver de outra forma. Perguntamo-nos se, em vez de uma sociedade humana aberta aos proletários de todos os países, não veremos surgir um novo tipo de sociedade, que ainda precisa ser estudada, mas na qual não podemos reconhecer o valor exemplar do que Marx chamou de “sociedade sem classes”<sup>5</sup>.

A questão envolve a do valor do marxismo como guia, e Merleau-Ponty mostra precisamente que só o marxismo introduz no tempo a perspectiva de uma redução do mundo da violência à lei da razão. No entanto, foi, sem dúvida, ingênuo em algum momento, mas *possível* imaginar a violência já superada. Hoje dizemos que isso é hipocrisia ou tolice. E de duas coisas uma: ou a humanidade é apenas absurda – conforme a fórmula de Shakespeare “uma história contada por um idiota, sem significado algum”, o que, de fato, limita tudo se a violência prevalecer – ou ela tem um sentido, no qual a desordem adquire o valor de um desvio em direção à ordem.

\*

Merleau-Ponty, ainda, apresenta um interesse adicional. O conhecimento sério que ele tem da filosofia de Marx é duplicado pelo da filosofia de Hegel. E ele está bem ciente das ligações detalhadas que articulam o primeiro ao segundo. Isso permite que ele veja o problema de cima. E, neste sentido, devemos conceder ao seu livro um alcance excepcional. Mas talvez haja aqui, por outro lado, uma razão para marcar seus limites. Há uma profunda diferença entre Hegel e Marx: para Hegel, só se pode dar sentido à história após o fato; Marx, ao contrário, dá-lhe um sentido para além do momento presente, que é o objetivo da ação marxista: é o estabelecimento de uma sociedade sem violência (isto é, sem classes). Assim Marx define a ação estreita de um partido, às vezes

---

<sup>5</sup> N.T.: No original, encontrava-se entre aspas e integrado ao corpo do texto. Por ser uma citação longa com mais de três linhas, decidi-se aqui deslocar o texto tal como indicado na ABNT.

deixando em segundo plano o que dominava em Hegel: a concorrência<sup>6</sup> de elementos, de fatores sem unidade, de tendências, de orientações indecisas. Marx dava, além disso, menos que Merleau-Ponty o valor decisivo à ação consciente, à política. Isso marca o limite do ponto de vista de Merleau-Ponty, que obviamente se preocupa menos com os resultados do que com a moral. Ele estranhamente negligencia o fator econômico, esquecendo que as contradições do capitalismo, *somadas* às ações de seus adversários, estão conduzindo rapidamente o mundo para uma organização muito diferente daquela em que vivemos. De um ponto de vista amplo, não importa, mesmo que secundariamente — importa especialmente para o homem preocupado com a moralidade pessoal — se dado empreendimento é correto ou não. Talvez a coisa mais importante não seja o significado exato de uma tensão, mas sim a tensão ela mesma. Quer a URSS seja ou não o que um socialista de 1900 sonhava, a tensão que ela introduz no mundo contribui para resolver os problemas essenciais. E, mesmo que a URSS fosse destruída, se faltasse essa tensão, o capitalismo americano continuaria condenado à destruição interna.

Devemos elogiar muito Merleau-Ponty por ter ampliado o problema colocado. Sem dúvida, uma ortodoxia constantemente subordinada às necessidades de uma ação tortuosa muitas vezes deixa apenas uma visão sem amplitude. Um partido nunca tem o ponto de vista mais amplo. Ele deve *escolher*. Mas, como bom existencialista francês, Merleau-Ponty passou da estreiteza da *escolha já feita* para a menos marcada *escolha a ser feita*. Ainda é uma estreiteza: a da moralidade, a da angústia. Como não dizer aqui que além da preocupação de conduzir, ou de fundamentar moralmente a ação, há um ponto de vista mais geral, que Hegel indica, e que a angústia rouba de Merleau-Ponty? Mas ele pressupõe uma adesão tão completa à nossa situação humana que, de certa forma, entramos na própria convulsão. Isso nem sempre é possível, mas quem não vê razão e violência tão confusamente misturadas na presente convulsão, tornando-a até fundamental?

Antes de agir afirmando posições fechadas, não há, primeiro, mal-entendidos a serem resolvidos?

---

<sup>6</sup> No verso da página 99 lemos: “Na época de Verdun, era imenso, era infernal. Estava além da medida do homem. Basta pensar nas vidas anteriores dos heróis que caíram em Verdun. Por um lado, havia algo completamente desumano no sistema de catástrofes. Por outro lado, o humano tornou-se antes o pequeno burguês, a vidinha muito sábia. // Então as convulsões políticas entre as duas guerras ficaram feias. Guerra civil e terror na Rússia e depois na Espanha. Na China, horror além do poder. E de uma forma discreta no início, o universo dos campos de concentração foi organizado como a necessidade regular de um mundo muito infeliz”.

*Recebido em 28/01/2023*

*Aprovado em 03/10/2023*

## Um Ensaio Sobre o Radicalismo Aristocrático<sup>1</sup> (Introdução e Capítulo 1)<sup>2</sup>

Georg Brandes<sup>3</sup>

Tradução de Thiago Kistenmacher Vieira\*

Friedrich Nietzsche parece-me o mais interessante escritor da literatura germânica da atualidade. A despeito de pouco conhecido mesmo em seu próprio país, ele é um pensador de ordem superior, digno de ser estudado, discutido, contestado e dominado. Dentre várias boas qualidades, ele tem a de transmitir seu humor aos outros e colocar seus pensamentos em movimento.

Durante um período de dezoito anos, Nietzsche escreveu uma longa série de livros e panfletos. A maioria dos volumes consiste em aforismos e, desses, a maior parte, bem como a mais original, dedicam-se aos preconceitos morais. Nesta área, encontrar-se-á sua duradoura importância. Entretanto, além disso, tratou dos mais variados problemas; escreveu sobre cultura e história, sobre arte e mulheres, sobre companheirismo e solidão, sobre o Estado e a sociedade, e sobre a luta e a morte da vida.

Ele nasceu no dia 15 de outubro de 1844, estudou Filologia e, em 1869, tornou-se professor de Filologia na Basileia. Conheceu Richard Wagner, ligou-se fervorosamente a ele e associou-se também ao distinto historiador da Renascença, Jacob Burckhardt. A admiração e afeição de Nietzsche por Burckhardt foram permanentes. Seu sentimento por Wagner, por outro lado, sofreu uma reviravolta completa ao longo dos anos. Ele foi o profeta de Wagner, mas tornou-se seu mais passional oponente.

Nietzsche foi sempre um músico de alma e coração; ele até se aventurou como compositor em seu *Hino à Vida* (para coral e orquestra, de 1888), e seu trato com Wagner deixou profundos traços em seus primeiros escritos. Contudo, a ópera *Parsifal*, com sua tendência ao catolicismo e sua promoção do ideal ascético, que, antes, era inteiramente estranho a Wagner, fez com que Nietzsche visse no grande compositor um perigo, um

---

<sup>1</sup> “A expressão ‘radicalismo aristocrático’, que você emprega, é muito boa. É, permita-me dizer, a coisa mais inteligente que já li sobre mim.” NIETZSCHE, Friedrich. 2 de dezembro de 1887. [N. do A.].

<sup>2</sup> A presente tradução parte do livro *An Essay on Aristocratic Radicalism*. Cf. BRANDES, Georg. *An Essay on Aristocratic Radicalism*. New York: The Macmillan Company, 1915.

<sup>3</sup> Georg Morris Cohen Brandes (1842-1927) foi um crítico literário dinamarquês, atuou como professor na Universidade de Copenhague e foi o primeiro a fazer preleções a respeito do pensamento de Nietzsche, com o qual, inclusive, trocou diversas correspondências [N. do T.].

\* Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: tkv1986@gmail.com

inimigo, um fenômeno mórbido, visto que essa sua última obra lhe mostrou todas as óperas anteriores sob uma nova luz.

Durante o tempo em que morou na Suíça, Nietzsche conheceu um amplo círculo de pessoas interessantes. Ele sofreu, todavia, de dores de cabeça extremamente fortes, e tão frequentemente, que elas, em um ano, o incapacitaram por cerca de duzentos dias, levando-o quase que à sepultura. Em 1879, renunciou ao cargo de professor. De 1882 a 1888, seu estado de saúde melhorou, embora muitíssimo lentamente. Seus olhos estavam ainda tão fracos que ele foi ameaçado pela cegueira. Foi obrigado a ser extremamente cuidadoso com seu modo de vida e escolher seu local de residência obedecendo às condições climáticas e meteorológicas.

Usualmente, passava o inverno em Nice e o verão em Sils-Maria, na Alta Engadina. Os anos de 1887 e 1888 foram surpreendentemente produtivos; viram a publicação das mais notáveis obras de natureza amplamente diferentes e a preparação de toda uma série de novos livros. Então, ao final do último ano, talvez como resultado de um sobrecarregamento, um violento ataque de transtorno mental ocorreu, e do qual Nietzsche nunca se recuperou.

Como pensador, seu ponto de partida é Schopenhauer; em seus primeiros livros ele é, de fato, seu discípulo. Mas, após vários anos de silêncio, durante os quais passou por sua primeira crise intelectual, ele reaparece emancipado de todos os laços de discipulado. Desse modo, passou por um desenvolvimento tão poderoso e rápido — menos em seu próprio pensamento do que na coragem para expressá-los — que cada livro posterior marca uma nova etapa, até que, aos poucos, ele se concentra em uma única questão fundamental: a questão dos valores morais.

Em sua primeira aparição como um pensador, ele já havia tomado parte em um protesto em oposição a David Strauss, contra qualquer interpretação moral da natureza do cosmos, e atribuiu à nossa moralidade seu lugar no mundo dos fenômenos, ora como aparência ou erro, ora como arranjo artificial. E sua atividade literária atingiu seu mais alto ponto em uma investigação sobre a origem dos conceitos morais, enquanto sua esperança e intenção era dar ao mundo uma crítica exaustiva dos valores morais, um exame do valor desses valores (considerados como cabalmente fixados). O primeiro livro de sua obra *A Transvaloração de Todos os Valores* foi finalizado quando sua doença irrompeu.

## I

Nietzsche, primeiramente, recebeu bastante atenção, embora não muitos elogios, por conta de seu panfleto cáustico e juvenil contra David Strauss, ocasionado pelo livro deste último intitulado *A Velha e a Nova Fé*<sup>4</sup>. Seu ataque, de tom irreverente, é dirigido não contra a primeira seção bélica do livro, mas contra sua seção construtiva e complementar. O ataque, no entanto, dirige-se menos ao outrora grande crítico do que com a mediocracia na Alemanha, para a qual a última palavra de Strauss representou a última palavra da cultura em geral.

Havia se passado um ano e meio desde o fim da Guerra Franco-Prussiana. Nunca as ondas da autoestima alemã estiveram tão altas. A exultação pela vitória havia se transformado em uma tumultuosa autoglorificação. A visão universal era de que a cultura alemã havia sobrepujado a francesa. Então, essa voz se fez ouvir, dizendo —

Admitindo que isso foi realmente um conflito entre duas civilizações, não haveria ainda razão para coroar a vitoriosa; deveríamos, em primeiro lugar, saber quanto valia o vencido; se seu valor era muito pequeno — e é isso o que é dito da cultura francesa —, então não houve grande honra na vitória. Porém, não pode haver dúvida, nesse caso, de uma vitória da cultura alemã; em parte porque a cultura francesa ainda persiste, e em parte porque os alemães, agora, como antes, dela dependem. Foi a disciplina militar, a bravura natural, a resistência, a superioridade da parte dos líderes e a obediência da parte dos liderados, enfim, *fatores que nada têm a ver com a cultura*, que deram a vitória à Alemanha. No entanto, por fim, a cultura alemã não foi vitoriosa pela simples razão de que *a Alemanha ainda nada possui do que possa ser chamado de cultura*.

Fazia somente um ano desde que o próprio Nietzsche tinha formado as maiores expectativas com relação ao futuro da Alemanha, tinha ansiado por sua rápida libertação das principais amarras da civilização latina, e ouvido os mais favoráveis presságios da música alemã.<sup>5</sup> O declínio intelectual, que lhe parecia — com razão, sem dúvida — ter ocorrido indiscutivelmente desde a fundação do império, agora o fazia opor um implacável desafio ao sentimento popular predominante.

---

<sup>4</sup> Este livro, originalmente intitulado *Der alte und der neue Glaube*, foi publicado por David Strauss em 1872. [N. do T.].

<sup>5</sup> O autor faz referência às partes finais do livro *O Nascimento da Tragédia*, nas quais Nietzsche demonstra sua esperança de renovação da cultura e do mito alemão. Cf. por exemplo, NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*; tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. — São Paulo: Companhia das Letras, 2007 (GT/NT a seção 19 (KSA 1.120-29)). [N. do T.].

Ele sustenta que a cultura se mostra acima de tudo o mais em uma unidade do estilo artístico que perpassa cada expressão da vida de uma nação. Por outro lado, o fato de ter aprendido muito e saber muito não é, como ele aponta, nem um meio necessário para cultura, nem um sinal de cultura: isso está notavelmente de acordo com o barbarismo, isto é, de acordo com a falta de estilo ou heterogênea miscelânea de estilos. E sua alegação é simplesmente esta: de que com uma mistura de culturas é impossível subjugar qualquer inimigo, sobretudo um inimigo como os franceses, que há muito possuem uma cultura genuína e produtiva, quer lhe atribuamos menor ou maior valor.

Ele apela a uma declaração de Goethe a Eckermann: “Nós, alemães, somos de ontem. Sem dúvida, nos últimos cem anos, cultivamos a nós mesmos muito diligentemente, mas talvez ainda leve alguns séculos até que nossos compatriotas tenham absorvido suficiente intelecto e cultura superior para que deles se diga que há muito que foram bárbaros.”<sup>6</sup>

Para Nietzsche, como se vê, os conceitos de cultura e cultura homogênea são equivalentes. Para ser homogênea, uma cultura deve ter atingido uma certa idade e ter se tornado suficientemente forte em seu peculiar caráter para penetrar em todas as formas de vida. A cultura homogênea, todavia, não é, certamente, a mesma coisa que a cultura nativa. A Islândia antiga tinha uma cultura homogênea, embora seu florescimento tenha sido provocado exatamente pela ativa relação com a Europa; uma cultura homogênea existia na Itália na época da Renascença, na Inglaterra no século XVI, na França nos séculos XVII e XVIII, embora a Itália tenha construído sua cultura com base nas impressões gregas, romanas e espanholas, a França em elementos clássicos, celtas, espanhóis e italianos, e os ingleses, para além de todas as outras raças, sejam os mais misturados.

É verdade que faz apenas um século e meio que os alemães começaram a se libertar da cultura francesa, e dificilmente mais do que cem anos desde que escaparam inteiramente da escola dos franceses, cuja influência, contudo, pode ser rastreada ainda hoje; não obstante, ninguém pode negar com justeza a existência de uma cultura alemã, mesmo que ela ainda seja relativamente jovem e esteja em estado de crescimento. Nem ninguém que tenha noção do acordo entre a música alemã e a filosofia alemã, um ouvido

---

<sup>6</sup> Aqui Brandes se refere ao escrito de Eckermann sobre as conversações que teve com Goethe, que o último data como sendo de uma quinta-feira, dia 3 de maio de 1827. Cf. ECKERMANN, Johann Peter. *Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida 1823–183*. Traduzido por Mario Luiz Frungillo. — São Paulo: Editora Unesp Digital, 2017. [N. do. T.].

para a harmonia entre a música alemã e poesia lírica alemã, um olho para os méritos e defeitos da pintura e da escultura alemãs, que são o resultado da mesma tendência fundamental que é revelada em toda a vida intelectual e emocional da Alemanha, está disposto, previamente, a negar à Alemanha uma cultura homogênea. Mais precário será o estado desses países menores, cuja dependência de nações estrangeiras não raramente tem sido uma dependência elevada à segunda potência.

Para Nietzsche, contudo, este ponto é relativamente de pouca importância. Ele está convencido de que a última hora das culturas nacionais está próxima, uma vez que não pode estar distante o tempo em que se tratará apenas de uma cultura europeia ou europeu-americana. Ele argumenta partindo do fato de que as pessoas mais altamente desenvolvidas, em todos os países, já se sentem europeias, compatriotas, ou melhor, como confederadas, e da crença de que o século XX deve trazer consigo a guerra pelo domínio do mundo.

Quando, portanto, do resultado dessa guerra, um tempestuoso vento varrer todas as vaidades nacionais, dobrá-las e quebrá-las, qual será, aí, a questão?

A questão será, então, pensa Nietzsche — precisamente conforme os mais eminentes franceses de nossos dias —, se a essa altura já foi possível formar ou criar uma espécie de casta de preeminentes espíritos que serão capazes de apoderar-se do poder central.

O real infortúnio é, por isso, não que um país ainda não tenha uma cultura genuína, homogênea e aperfeiçoada, mas que se considere culto. E com seus olhos postos sobre a Alemanha, Nietzsche pergunta como pode existir uma tão prodigiosa contradição como a que existe entre a falta de verdadeira cultura e a pretenciosa crença de realmente possuir a única verdadeira — e ele encontra a resposta na circunstância do surgimento de uma classe de homens que nenhum século anterior conheceu, e a qual (em 1873) ele denominou “cultura filistina”.

A cultura filistina considera sua própria educação impessoal como a cultura real; se lhe foi dito que a cultura pressupõe um tipo de mente homogênea, ela é confirmada em sua boa opinião de si mesma, visto que, em todos os lugares, encontra com pessoas educadas de sua própria espécie, e uma vez que escolas, universidades e academias estão adaptadas às suas necessidades e moldadas conforme o modelo correspondente ao seu cultivo. Já que ela encontra em quase todos os lugares as mesmas convenções tácitas com relação à religião, moralidade e literatura, no tocante ao casamento, à família, à comunidade e ao Estado, ela considera demonstrado que essa impositiva homogeneidade

seja cultura. Nunca lhe passa pela cabeça que esse filistinismo sistemático e bem organizado, estabelecido em todos os altos escalões e instalado em todas as redações, não é de modo algum feito cultura apenas porque seus órgãos estão em sintonia. Não é nem mesmo uma cultura ruim, diz Nietzsche; é a barbárie fortificada com o melhor de sua capacidade, mas completamente sem o frescor e a força selvagem da barbárie original; e ele tem muitas expressões gráficas para descrever o filisteísmo cultural, como o pântano no qual toda exaustão é rapidamente presa, e nas névoas venenosas nas quais todos os esforços definham.

Todos nós já nascemos na sociedade do filistinismo culto, e nela todos crescemos. Ela nos confronta com as opiniões predominantes, que adotamos inconscientemente; e mesmo quando as opiniões estão divididas, a divisão é apenas em opiniões partidárias — e opiniões públicas.

Um aforismo de Nietzsche diz: “O que é opinião pública? É indolência privada.”<sup>7</sup> A sentença requer qualificação. Há casos em que a opinião pública vale alguma coisa: John Morley escreveu um bom livro sobre o tema.<sup>8</sup> Face a certas violações grosseiras da fé e da lei, a determinadas violações monstruosas dos direitos humanos, a opinião pública pode, por vezes, afirmar-se como um poder digno de ser seguido. De outro modo, é, via de regra, uma fábrica trabalhando em benefício da cultura filistina.

Ao entrar na vida, então, os jovens encontram-se com várias opiniões coletivas mais ou menos tacanhas. Quanto mais o indivíduo tem em si a capacidade de se tornar uma personalidade real, mais ele resistirá em seguir um rebanho. Entretanto, mesmo que uma voz interna diga a ele: “Torne-se você mesmo! Seja você mesmo!”, ele ouve seu apelo com desânimo. Tem ele um “si mesmo”? Ele não sabe; ele ainda não está ciente disso.

Ele, assim, busca um professor, um educador, alguém que o ensinará, não algo estranho, mas como se tornar seu próprio ser individual.

---

<sup>7</sup> O autor cita o fragmento 482 do primeiro volume de *Humano, Demasiado Humano*, intitulado *Dizendo mais uma vez*. Nele, Nietzsche escreve: “Opiniões públicas — indolências privadas [*Oeffentliche Meinungen — private Faulheiten*]” Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. — São Paulo : Companhia das Letras, 2005 (MA I/HH I 482, KSA 2.316). [N. do. T.].

<sup>8</sup> John Morley foi um escritor e político inglês que trabalhou também na edição de jornais, como no liberal *Pall Mall Gazette*. É provável que Brandes esteja aludindo ao texto *On Compromise*, de 1874, cujo quinto capítulo, *The Realisation of Opinion*, é dedicado ao tema da opinião, abordando inclusive a questão da opinião pública. Cf. MORLEY, John. *On Compromise*. New York: Macmillan and Co., Limited, 1901. [N. do. T.].

Tivemos, na Dinamarca, um grande homem que, com impressionante força, exortou seus contemporâneos a tornarem-se indivíduos. Mas o apelo de Søren Kierkegaard não era para ser tomado tão incondicionalmente como parecia. Pois o objetivo foi fixado. Eles deveriam se tornar indivíduos não para desenvolver personalidades livres, mas, por esse meio, fazerem-se verdadeiros cristãos. Sua liberdade era apenas aparente; acima de tudo estava suspenso um “Tu deves acreditar!” e um “Tu obedecerás!” Mesmo como indivíduos, eles tinham um cabresto em volta do pescoço, e do outro lado da estreita passagem do individualismo, pela qual o rebanho era conduzido, o rebanho os aguardava novamente — um rebanho, um pastor.

Não é com essa ideia de renunciar imediatamente à sua personalidade que o jovem de nossos dias deseja se tornar ele mesmo e procura um educador. Ele não terá um dogma estabelecido diante dele, ao qual se espera que alcance. Mas ele tem uma desconfortável sensação de que está tomado por dogmas. Como ele pode encontrar a si mesmo, como ele pode se desenterrar de si mesmo? É aqui que o educador deve ajudá-lo. Um educador só pode ser um libertador.

Foi um educador libertador desse tipo que Nietzsche, quando jovem, procurou e encontrou em Schopenhauer. Tal educador será encontrado por todo aquele que busca, em seu período de desenvolvimento, na personalidade que tenha o efeito mais libertador sobre ele. Nietzsche diz que, assim que leu uma única página de Schopenhauer, sabia que leria cada uma de suas páginas e prestaria atenção a cada palavra, até mesmo aos erros que pudesse encontrar. Todo aspirante intelectual poderá nomear os homens que leu dessa maneira.

É verdade que, para Nietzsche, como para qualquer outro aspirante, restava mais um passo a ser dado, o de libertar-se do libertador. Encontramos em seus primeiros escritos certas expressões favoritas de Schopenhauer que não mais aparecem em seus trabalhos posteriores. Mas a libertação é aqui um desenvolvimento tranquilo para a independência, ao longo do qual ele mantém sua profunda gratidão; e não, como em suas relações com Wagner, uma violenta reviravolta que o leva a negar qualquer valor às obras que outrora considerava as mais valiosas de todas.

Ele elogia a elevada honestidade de Schopenhauer, ao lado da qual só pode colocar a de Montaigne, sua lucidez, sua constância, e a pureza de suas relações com a sociedade, Estado e religião estatal, que contrastam tão fortemente com as de Kant. Com Schopenhauer, nunca há concessão, nunca um flerte.

E Nietzsche se espanta com o fato de Schopenhauer poder suportar a vida na Alemanha. Um inglês moderno disse: “Shelley nunca poderia ter vivido na Inglaterra: uma raça de Shelleys teria sido impossível.”<sup>9</sup> Espíritos desse tipo cedo são partidos, e então tornam-se melancólicos, mórbidos ou insanos. A sociedade da cultura filistina faz da vida um fardo para os homens excepcionais. Exemplos disso ocorrem em abundância na literatura de todos os países, e o julgamento está sendo feito constantemente. Basta pensar no número de homens talentosos que mais cedo ou mais tarde pedem desculpas e fazem concessões ao filistinismo para poder existir. Porém, mesmo nos mais fortes, a luta vã e cansativa com a cultura filistina se mostra em traços e rugas. Nietzsche cita o ditado do velho diplomata, que tinha visto e falado apenas casualmente com Goethe: “*Voilà un homme qui a eu de grands chagrins*”<sup>10</sup>, e o comentário de Goethe, ao repeti-lo aos amigos: “Se os vestígios de nossos sofrimentos e atividades são indelévels até em nossas feições, não é de admirar que tudo o que sobrevive de nós e de nossas lutas tenha as mesmas marcas.”<sup>11</sup> E este é Goethe, que é visto como o favorito da fortuna.

Schopenhauer, como se sabe, foi, até seus últimos anos, um homem solitário. Ninguém o compreendeu, ninguém o leu. A maior parte da primeira edição de seu trabalho, *O mundo como vontade e como representação*, teve que ser vendida como papel reciclável.

Em nossos dias, a visão de Taine, de que o grande homem é inteiramente determinado pela época da qual é filho, de que ele a resume inconscientemente e conscientemente lhe dá expressão<sup>12</sup>, tem ganhado muito espaço. Mas, é claro, embora o grande homem não esteja fora do curso da história e deva sempre depender daqueles que o precederam, uma ideia, não obstante, sempre germina em um único indivíduo ou em alguns indivíduos; e esses indivíduos não são pontos dispersos na massa mais baixa, mas aqueles altamente dotados que atraem a massa para si em vez de serem por ela atraídos. O que é chamado o espírito da época se origina em um número bastante pequeno de cérebros.

---

<sup>9</sup> A citação é do jornalista inglês Walter Bagehot (1826 — 1877), que Nietzsche, inclusive, cita em *Schopenhauer como Educador*. (KSA 1.352).

<sup>10</sup> “Eis um homem que teve grandes tristezas.” [N. do T.].

<sup>11</sup> Nietzsche usa tal citação em sua Terceira Extemporânea, intitulada *Schopenhauer como Educador*. Cf. KSA 1.352

<sup>12</sup> O autor dessas linhas não fez de si mesmo um defensor dessa visão, como, às vezes, foi publicamente declarado, mas, ao contrário, se opôs a ela. Depois de alguma incerteza, me pronunciei contra ela já em 1870, em *Den franske Æsthetik i vore Dage*, pp. 105-106, e depois em vários outros lugares. [N. do A.].

Nietzsche, que, sem dúvida, por influência de Schopenhauer, ficou fortemente impressionado com a máxima de que o grande homem não é o filho de sua época, mas seu enteado, exige que o educador ajude os jovens a se educar *em oposição* à época.

Parece-lhe que a era moderna produziu, por imitação, três tipos particulares de homem, um depois do outro. Primeiro, o homem de Rousseau, o titã que se ergue, oprimido e preso pelas castas mais altas, e, em sua necessidade, invoca a natureza santa. E então, o homem de Goethe; não Werther ou as figuras revolucionárias relacionadas a ele, que ainda derivam de Rousseau, nem a figura original de Fausto, mas Fausto enquanto se desenvolve gradualmente. Ele não é um libertador, mas um espectador do mundo. Ele não é o homem de ação. Nietzsche nos lembra as palavras de Jarno a Wilhelm Meister: “Você está aborrecido e amargo, isso é uma coisa muito boa. Se você pudesse ficar completamente zangado de uma vez, seria melhor ainda.”<sup>13</sup>

Ficar completamente zangado a fim de fazer melhor as coisas será, na visão do Nietzsche de trinta anos, a exortação do homem de Schopenhauer. Este homem assume voluntariamente a dor de dizer a verdade. Sua ideia fundamental é essa: uma vida de felicidade é impossível; o mais alto que um homem pode alcançar é uma vida heroica, na qual ele luta contra as maiores dificuldades por algo que, de uma forma ou de outra, será para o bem de todos. Ao que é verdadeiramente humano, apenas os verdadeiros seres humanos podem nos elevar; aqueles que parecem ter surgido por um salto na natureza; pensadores e educadores, artistas e criadores, e aqueles que mais nos influenciam por sua natureza do que por sua atividade: o nobre, o bom em grande estilo, aqueles em quem o gênio do bem está em ação.

Esses homens são o objetivo da história.

Nietzsche formula tal proposição: “A humanidade deve trabalhar incessantemente para a produção de grandes homens solitários — esta, e nada mais, é sua tarefa.”<sup>14</sup> Esta é a mesma fórmula à qual chegaram vários espíritos aristocráticos entre seus contemporâneos. Assim diz Renan<sup>15</sup>, quase que com as mesmas palavras: “Em suma, o objetivo da humanidade é a produção de grandes homens... nada além de grandes homens;

---

<sup>13</sup> Cf. GOETHE, J. W. *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister*; tradução Nicolino Simone Neto. — São Paulo : Ensaio, 1994. Livro VIII, Cap. 5. p. 532.

<sup>14</sup> Brandes cita a Segunda Extemporânea, possivelmente o trecho encontrado na nona parte do livro, na qual lemos: “Não, o objetivo da humanidade não se encontra no fim, mas só nos seus exemplares superiores.” Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de André Luís Mota Itaparica. — São Paulo : Hedra, 2014 (KSA 1.317). [N. do. T.].

<sup>15</sup> Ernest Renan (1823 — 1892) foi um historiador, filósofo, filólogo e teólogo francês. [N. do. T.].

a salvação virá de grandes homens.”<sup>16</sup> E vemos nas cartas de Flaubert a George Sand o quanto convicto ele estava da mesma coisa. Ele diz, por exemplo: “A única coisa racional é e sempre será um governo de mandarins, desde que os mandarins possam fazer algo, ou melhor, possam fazer muito... Pouco importa que um número maior ou menor de camponeses saiba ler em vez de ouvir seu padre, mas é infinitamente mais importante que muitos homens como Renan e Littré<sup>17</sup> possam viver e ser ouvidos. Nossa salvação repousa agora em uma real aristocracia.”<sup>18</sup>

Tanto Renan quanto Flaubert teriam concordado com a ideia fundamental de Nietzsche, de que uma nação é o caminho indireto que a natureza percorre para produzir uma dúzia de grandes homens.

Contudo, embora não falte defensores dessa ideia, isso não a torna um pensamento dominante na filosofia europeia. Na Alemanha, por exemplo, Eduard von Hartmann pensa muito diferentemente sobre o objetivo da história. Suas declarações publicadas sobre o assunto são bem conhecidas. Em uma conversa, certa vez, ele deixou entrever como uma ideia sua havia se originado: “Estava claro, para mim, há muito tempo”, disse ele, “que a história, ou, para usar uma expressão mais ampla, o processo mundial, deve ter um objetivo, e que esse objetivo só poderia ser negativo. Pois uma idade de ouro é uma invenção muito tola.”<sup>19</sup> Daí suas visões de uma destruição do mundo voluntariamente provocada pelos mais talentosos homens. E, ligada a isso, está sua doutrina de que a humanidade agora alcançou o estado do homem, ou seja, ela passou do estágio de desenvolvimento em que os gênios eram necessários.

Face a todo esse diálogo sobre o processo mundial, cujo processo é a aniquilação ou libertação — libertação até mesmo da divindade sofredora da existência — Nietzsche assume uma posição muito sóbria e sensata com sua simples crença de que o objetivo da humanidade não deve ser infinitamente adiado, mas deve ser encontrado nos mais elevados exemplos da própria humanidade. E, com isso, ele chegou à sua resposta final posta pela pergunta: o que é cultura? Afinal, dessa relação depende a ideia fundamental

---

<sup>16</sup> Nesse trecho, a referência do autor são os *Dialogues et Fragments Philosophiques*, de Ernest Renan, publicados em 1876. A citação usada pelo autor refere-se ao terceiro diálogo filosófico, intitulado *Rêves*. Cf. RENAN, Ernest. *Dialogues et Fragments Philosophiques*. Troisième Édition. Paris : Calmann Lévy, Éditeur. p. 103. [N. do. T.].

<sup>17</sup> Émile Maximilien Paul Littré (1801 — 1881), foi um filósofo e lexicógrafo francês [N. do T.].

<sup>18</sup> A carta de Flaubert enviada a George Sand é de abril de 1871. E pode ser lida na íntegra na obra: FLAUBERT, Gustav. SAND, George. *The George Sand-Gustave Flaubert Letters*. Translated by A.L. McKenzie. Introduction by Stuart Sherman. Nabu Press, 2010. p. 130. [N. do. T.].

<sup>19</sup> Karl Robert Eduard Hartmann (1842 — 1906) foi um filósofo alemão, conhecido sobretudo por sua obra *Filosofia do Inconsciente*, publicada em 1869. A referência específica da citação que Brandes faz de Hartmann não foi encontrada.

de cultura e os deveres que ela impõe. Ela me impõe o dever de me associar, por minha própria atividade, aos grandes ideais humanos. Sua principal ideia é esta: ela atribui a todo indivíduo que anseia trabalhar para ela e participar dela a tarefa de se esforçar para produzir, dentro e fora de si, o pensador e o artista, o amante da verdade e da beleza, a pura e boa personalidade e, desse modo, vai trabalhando para a perfeição da natureza, em direção ao objetivo de uma natureza perfeita.

Quando prevalece um estado de cultura? Quando os homens de uma comunidade estão trabalhando firmemente para a produção de grandes homens únicos. Deste mais elevado objetivo, seguem-se todos os outros. E qual estado está mais distante de um estado de cultura? Aquele no qual os homens resistem energicamente e com unidas forças ao aparecimento dos grandes homens, em parte impedindo o cultivo do solo necessário para o crescimento do gênio, em parte opondo-se obstinadamente a tudo na forma do gênio que entre eles aparece. Tal estado está mais distante da cultura do que o da pura barbárie.

Mas tal estado existe?, alguém talvez pergunte. A maioria das nações menores poderá ler a resposta na história de sua terra natal. Ali, ver-se-á que, à medida que cresce o “refinamento”, em que é difundida a atmosfera refinada, ela é desfavorável ao gênio. E isso é tanto mais grave, dado que muitas pessoas pensam que, nos tempos modernos e nas raças que agora compartilham o domínio do mundo entre si, uma comunidade política de apenas alguns milhões raramente é suficientemente numerosa para produzir mentes de primeira ordem. Parece que os gênios só podem ser destilados a partir de cerca de trinta ou quarenta milhões de pessoas. A Noruega com Ibsen e a Bélgica com Maeterlinck<sup>20</sup> e Verhaeren<sup>21</sup> são exceções. Mais uma razão para que as comunidades menores trabalhem na cultura em sua capacidade máxima.

Nos últimos tempos, nos familiarizamos com o pensamento de que o objetivo a ser almejado é a felicidade, a felicidade de todos, ou, pelo menos, a do maior número. Em que consiste a felicidade é menos discutido e, todavia, é impossível evitar a questão de, se um ano, um dia, uma hora no Paraíso não trazem mais felicidade do que uma vida inteira ao lado do fogão a lenha. No entanto, seja como for, em virtude da nossa familiaridade com a noção de fazer sacrifícios por um país inteiro, por uma multidão de

---

<sup>20</sup> Maurice Maeterlinck (1862 — 1949) foi um poeta, dramaturgo e ensaísta, famoso por ser o principal divulgador do teatro simbolista. [N. do T.].

<sup>21</sup> Émile Verhaeren (1855 — 1916) atuou como poeta, crítico literário, mas escreveu também peças de teatro e contos. [N. do T.].

peçoas, parece irracional que um homem exista por causa de alguns outros homens, que seja seu dever dedicar sua vida a eles para, dessa forma, promover a cultura. Porém, a resposta à questão da cultura — de como a vida humana individual pode adquirir seu mais alto valor e seu maior significado — deve ser: ela precisa ser vivida em proveito dos mais raros e valiosos exemplares da raça humana. Esta será também a maneira pela qual o indivíduo pode melhor atribuir um valor à vida do maior número.

Em nossos dias, uma chamada instituição cultural significa uma organização em virtude da qual os “cultos” avançam em fileiras cerradas e põem de lado todos os homens solitários e obstinados cujos esforços são direcionados para fins superiores; portanto, mesmo os eruditos, via de regra, carecem de qualquer sentido para o gênio nascente e de qualquer sentimento pelo valor do gênio contemporâneo em luta. Assim sendo, em que pese o progresso indiscutível e inquieto em todos os departamentos técnicos e especializados, as condições necessárias para o aparecimento de grandes homens estão tão longe de melhorar, e a aversão ao gênio mais aumentou do que diminuiu. Do Estado, o indivíduo excepcional não pode esperar muito. Ele raramente é beneficiado por lhe prestar serviço; a única vantagem garantida que ele pode dar é a completa independência. Apenas a verdadeira cultura impedirá que ele se canse ou se esgote demasiadamente cedo e o poupará da exaustiva luta contra o filisteísmo cultural.

O valor de Nietzsche está em ser um desses veículos de cultura: uma mente que, ela mesma independente, difunde a independência e pode se tornar para outros uma força libertadora, como Schopenhauer foi para o próprio Nietzsche em sua juventude.

*Recebido em 13/03/2022*

*Aprovado em 19/07/2023*

# *Resenha*



## “E que bela atividade é a de interpretar”

Vinicius Oliveira Sanfelice\*

MICHEL, Johann. *Qu'est-ce que L'herméneutique?* Paris: PUF, 2023.

Em seu novo livro, *Qu'est-ce que l'herméneutique?*, Johann Michel dá continuidade à tese antropológica proposta em *Homo Interpretans*:<sup>1</sup> o ato de interpretar é uma tarefa constitutiva do ser humano. Afirmar que interpretar é próprio do humano expressa a definição da hermenêutica como busca pelo sentido. O livro publicado agora mantém o aspecto social e cultural da interpretação como central para a hermenêutica que deseja preservar sua dimensão prática. O viés pragmático, no livro anterior, reabria um diálogo possível entre hermenêutica e teoria crítica ao abordar o ato de interpretar como condição do agir. Michel abordava a tarefa da interpretação e a condição concreta de quem interpreta. É parte da tarefa de interpretação, segundo Michel, a explicação, a criação e toda compreensão de sentido. Ao reunir esses elementos, a proposta de *Homo Interpretans* torna-se uma ampla investigação sobre o caráter antropológico da interpretação e da pré-compreensão estável até ser abalada pelo “problema de sentido”.

A relevância de *Homo interpretans* para compreendermos essa proposta de uma “antropologia interpretativa” é grande. Trata-se, diz Michel, de itinerário antropológico “aos confins da natureza, da cultura e da política” a partir do agir interpretativo que nos faz humanos. Interpretar seria uma atividade de fins especulativos e orientada ao agir. Na primeira parte, há a delimitação: interpretar é exercer a faculdade universal de operar esquematizações que permitem interpretar os sentidos. Quem interpreta, porém, também age no mundo. É necessário distinguir entre a prática comum no plano antropológico e a atividade no plano epistemológico. Michel não sacrifica a primeira em benefício da segunda. Para ele, a tarefa hermenêutica seria como o percurso do caçador que persegue a presa através de rastros significativos e como o percurso do erudito que persegue a compreensão do “mundo da vida”.

---

\* Pós-doutorando na UNIFESP, com bolsa FAPESP. Este trabalho de pesquisa foi financiado pela bolsa de pós-doutorado processo n.º 2022/02447-1, concedida pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). E-mail: sanfelice.vinicius@gmail.com

<sup>1</sup> *Homo interpretans*. Paris: Hermann, 2017. Edição portuguesa: Lisboa: Lema d'Origem, 2023.

O modelo de interpretação de *Homo interpretans* organiza-se assim: há 1) meta-interpretação, quando a interpretação está num registro epistemológico erudito: reflexão hermenêutica; 2) proto-interpretação, quando ela está num registro etnológico: operações pré-reflexivas no ambiente natural; 3) e a interpretação em si, que está num registro antropológico. Michel coloca três condições para sua noção de interpretação: instituição simbólica da humanidade cujo horizonte excede o ambiente natural; suspensão reflexiva da compreensão de sentido; e capacidade de auto-interpretação e de reconhecer o problema de sentido como afetando a si próprio. A condição de estar numa ordem simbólica serve para demarcar entre reino humano e animal. Só a proto-interpretação prescindiria, segundo Michel, dessas condições.<sup>2</sup>

Ligação sólida entre *Homo Interpretans* e *Qu'est-ce que l'herméneutique?*, o “problema de sentido” é o ponto de partida para Michel propor uma transformação pragmatista da hermenêutica. Isso permite definir a hermenêutica a partir de regimes de “problema de sentido”: obscuridade, equivocidade, ambiguidade, confusão; e de atividades necessárias para lidar com os problemas: contextualização, explicação, clarificação, explicitação. Ele busca enxertar pragmatismo na hermenêutica para fazer jus à experiência comum de interpretação: trata-se de interpretação somente quando o sentido se tornou problemático. *Homo interpretans* formula isso a partir da definição de que interpretação envolve necessariamente “conquista de sentido”. *Qu'est-ce que l'herméneutique?* aplica essa definição nos diversos domínios em que a hermenêutica atuou, atua ou deverá atuar.

### **Para começar: distinguir é preciso**

Insisto na relevância de *Homo interpretans*. Não se trata da banalidade de ir de um livro a outro. A tese do primeiro livro funciona com autonomia em *Qu'est-ce que l'herméneutique?*. A questão foge de toda ligação entre eles e diz respeito às noções usadas na hermenêutica como palavras mágicas: se todos sabem, por exemplo, o que “texto” significa, não seria necessário explicitar seu significado. Não é bem assim. Precisar o sentido dessa noção ajuda a avaliar as hermenêuticas que propõem passar “do texto à ação”. Michel de fato compartilha com Paul Ricœur o modelo hermenêutico da *mécompréhension*, mas ele insiste sobre os limites que a interpretação recebe em uma

---

<sup>2</sup> MICHEL, Johann. *Homo Interpretans*. Paris: Hermes, 2017, pp. 60-61.

hermenêutica que poderia privilegiar a noção de texto. Uma hermenêutica textual pode bem não reconhecer funções comuns da interpretação. Em relação à interpretação no contexto comum, a deficiência aparece na discussão sobre o “deciframento” do sentido. Ele afirma: “Não pode haver, no entanto, investigação ou avaliação sem suspensão de sentido e sem atividade interpretativa correspondente, uma vez que situações familiares e valorações rotineiras precisam ser questionadas”.<sup>3</sup>

Se quisermos, por exemplo, afirmar uma paridade entre *homo interpretans* e *homo narrans* na busca pela compreensão de si, teremos que lidar com a relação entre atividade interpretativa e atividade narrativa, talvez até assumir a precedência de uma sobre outra. O viés pragmático alerta para a sedimentação da hermenêutica: não apenas os sentidos podem falhar, os modelos para superar as falhas necessitam de revisão para que as teorias sejam efetivas. Ele afirma:

Um modelo sócio-fenomenológico ou microsociológico está mais bem preparado do que um modelo estruturalista e até mesmo do que um modelo hermenêutico derivado do paradigma do texto para compreender plenamente a interpretação em processo no decorrer da ação e das interações. Nessa escala pragmática em que é possível analisar de forma mais precisa as distorções de sentido, as maneiras de interpretar de agentes comuns capturados pelo abalo das certezas dóxicas. Estamos longe aqui da mera figura do exegeta solitário lidando com a obscuridade de um texto, e mais próximos, por outro lado, das interações comuns que não têm mais a evidência de uma compreensão de sentido compartilhada.<sup>4</sup>

A reabertura do diálogo com a teoria crítica é uma boa indicação desse alerta: trata-se de temperar o tradicional otimismo hermenêutico com “acordos” no processo pragmático de comunicação: ele acontece mais como regra ou mais como exceção? Não é o caso de retornar ao debate Habermas-Gadamer sobre a “pré-compreensão” estabilizada nesse processo. Segundo Michel, interpretar é sinal da criatividade do sujeito que interpreta e age-intervém, a interpretação, sempre que nossa pré-compreensão é abalada pelo problema do sentido. O passo seguinte de Michel, da solução do problema até a pragmática hermenêutica, ou hermenêutica pragmatista, é por sua conta. Assim como é ir da demanda por técnicas específicas aos *interprétatiaux* que seriam modos de ser, formas de conhecimento e estariam entre transcendentais kantianos e existenciais heideggerianos.<sup>5</sup> Do meu ponto de vista, limitadas à questão da interpretação, técnicas são ferramentas que visam ampliar a solução de problemas: apelar ao enraizamento e à verdade última sobre fenômenos às vezes insubmissos ao

---

<sup>3</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>4</sup> Ibidem, pp. 87-88.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 127.

plano verbal, isto é, oferecer a “essência” de algo em troca de nossa experiência, é o oposto disso.

*Homo Interpretans* traz, na seção “A interpretação produtiva e a experiência estética”, uma noção de interpretação produtiva como sendo a tendência a produzir novas configurações de sentido. A distinção entre interpretação reprodutiva e produtiva nos remete à distinção entre imaginação reprodutiva e produtiva na doutrina kantiana do esquematismo, mas sem focar na imaginação de matriz linguística. Michel pensa até em uma sociedade utópica a partir de uma cultura da interpretação, que exigiria espaços plenos de “políticas da interpretação”. Não seria, a meu ver, a matriz linguística da hermenêutica que os manteria preenchidos, mas o exercício da crítica do sentido. A “interpretação reconstrutiva” é a mais próxima da ideia de transformação, ainda que, segundo Michel, seja diferente da *démarche* materialista pensada por Marx. Segundo Michel, a visão marxista também é interpretativa e apenas não seria se a considerarmos uma “explicação irrefutável da realidade”. Apenas nesse sentido estrito a “interpretação reconstrutiva” poderia ser acusada de ideologia. Michel vislumbra a utopia da sociedade de intérpretes:

É necessário reter da utopia a ideia de não-lugar, que não é um lugar vazio, mas um laboratório onde se desenvolvem variações imaginativas e interpretativas sobre *o que não é*, a fim de pôr em distância reflexivamente *o que é*, e propor assim novas possibilidades. A imaginação de uma sociedade situada em lugar-nenhum permite desafiar radicalmente o que é, desde as relações familiares às relações de poder político. E é graças à força subversiva da utopia que podemos afirmar que tal ou tal ideologia é mistificadora.<sup>6</sup>

Michel considera a “interpretação produtiva” em termos da atividade/ação do intérprete. Essa proposta é retomada em *Qu'est-ce que l'herméneutique?*. Nesse sentido, todas as “interpretações” propostas por Michel têm em comum a amplitude da crítica e do exercício de suspeição, sem monopólio de “revelação”.

---

<sup>6</sup> Ibidem, p. 161.

## **Enfim: a festa do interpretar**

*Qu'est-ce que l'herméneutique?* delimita a hermenêutica a partir dessa tarefa de interpretação ocupada com o desvelamento do mundo e o deciframento dos signos. Michel parte do “problema de sentido” como condição para haver a interpretação. Cinco anos depois de *Homo Interpretans*, ele está ciente de que uma hermenêutica transformada por meio de sua ampliação e da reflexão crítica engloba o aspecto sociopolítico da interpretação. As teorias sempre tendem à sedimentação e à fratura interna. Segundo Michel, a ruptura na hermenêutica atual entre viés metódico e viés ontológico da interpretação é uma fratura. Ela não é recente, tem tradição. A novidade é considerar a ruptura e a crise como oportunidade para transformar a hermenêutica a partir dessa antropologia interpretativa.<sup>7</sup> *Qu'est-ce que l'herméneutique?* mostra que Michel agarrou a oportunidade.

O prefácio de Christian Berner apresenta traços reveladores da intenção de transformar a hermenêutica no que concerne à sua extensão, a pretensão de alargar seus domínios, delimitando, porém, as tarefas próprias da interpretação. Outro aspecto lembrado por Berner é a defesa da criticidade.<sup>8</sup> Nesta resenha destacarei a orientação pragmática do novo livro de Michel, a “fuga” do modelo textual e a ampliação da hermenêutica à interpretação da obra de arte. É uma contribuição, entre várias, para essa intenção de transformar e atualizar teorias da interpretação já tão sedimentadas. De início temos, na introdução, que a prática de interpretação é ampla e concerne tanto ao especialista quanto ao leigo, é fazer humano captado melhor pela ação, pelo verbo (revelar, compreender, decifrar...) mais que pelo substantivo. É a opção consequente de quem decide partir da compreensão e da interpretação enquanto atividades da vida comum.<sup>9</sup> Michel quer “surpreender” a interpretação em ato e a sua ambição de realizar a transformação pragmatista da hermenêutica deverá ser avaliada nesse sentido. Ele afirma: “a hermenêutica não pode apenas se voltar para o seu próprio espelho, para o círculo da sua própria história, mas deve se expandir para o horizonte de novos objetos, novos espaços de reflexão, novas hibridações de conhecimento”.<sup>10</sup> Para isso, Michel seguirá três diretrizes: a 1) antropológica: considerar a interpretação uma atividade fundamental do ser humano; a 2) pragmatista: reservar a interpretação para a

---

<sup>7</sup> MICHEL, Johann. *Qu'est-ce que L'herméneutique?* Paris: PUF, 2023, p. 19.

<sup>8</sup> BERNER, Christian *apud* Ibidem, p.14.

<sup>9</sup> MICHEL, Johann. *Qu'est-ce que L'herméneutique?*, p. 20.

<sup>10</sup> Ibidem, pp. 21-22.

compreensão reflexiva dirigida ao problema de sentido; e a 3) epistemológica: estender o domínio de investigação da hermenêutica para além dos textos.<sup>11</sup>

O itinerário do livro é esse: delimitar o objeto da hermenêutica, incluindo aí o “acerto de contas” com disciplinas familiares no que concerne à compreensão do sentido dos signos, a saber, semiótica e semântica (estudo 1 e 2). No estudo 3, Michel analisa o ato constitutivo da hermenêutica, o ato de compreender, analisa as diferenças entre compreensão e interpretação, explicação e aplicação. É nesse estudo que Michel define a interpretação como compreensão mediada, suspensiva e reflexiva. No estudo 4, inicia-se o projeto de orientação pragmática da hermenêutica. Michel afirma que o projeto de transformação da hermenêutica é fixado “por meio de uma reflexão sobre o sentido e a experiência”.<sup>12</sup> É um estudo central do livro pela inserção argumentada do projeto e pela discussão sobre as modalidades da experiência. Uma “experiência criativa”, por exemplo, supõe a ruptura de inteligibilidade, o problema de compreensão, e se diferencia da experiência “imediata” e da “adquirida”.<sup>13</sup> Segundo Michel, é essa modalidade que se enquadra no regime de “fazer uma experiência”, que procede pela suspensão da experiência adquirida. Não se trataria de experiência “fabricada” ou passível de ser “totalmente dominada”. Ela implica a resposta à dificuldade do sujeito em compreender o sentido do que está ocorrendo. Por consequência, ela implica interpretação. Trata-se da “interpretação produtiva” cuja tarefa é reconstruir o sentido, conquistá-lo, nas palavras de Michel. Por meio disso, ela se torna uma interpretação produtiva.<sup>14</sup>

O tema dos estudos seguintes são específicos de aplicação, mantendo a diretriz de “explorar espaços de significado *através*, mas também *além* dos textos”.<sup>15</sup> O tema do estudo 5 é a interpretação de espacialidades: a do corpo próprio, das coisas, do social. O tema do estudo 6 é interpretação de obras de arte. A investigação abre-se, afirma Michel, às obras pictóricas, objeto negligenciado pela hermenêutica (a obra literária é o objeto privilegiado, em geral, nesse campo). Considero esse o estudo mais relevante de *Qu'est-ce que l'herméneutique?*, no que concerne à pretensão de ir além de uma “ciência dos textos”, e dedicarei a ele uma seção específica da resenha. O tema do estudo 7 é a ética e a função da compreensão nas interações cotidianas: para ir além da

---

<sup>11</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 163.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 170.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 24.

hospitalidade no paradigma hermenêutico da tradução. O estudo 8 é o prolongamento disso, afirma Michel, focando na teoria social da ação: “O principal desafio é saber em que medida podemos tomar a ação sob o modelo analógico de um texto a interpretar. Ler o social...”.<sup>16</sup> O tema do estudo 9, enfim, é a criticidade como elemento inerente à compreensão.

### ***O que é a hermenêutica para a interpretação de uma obra de arte?***

Michel explora, no estudo 6, o fato de certas obras terem vocação para “desfamiliarizar nossas referências e hábitos de compreensão”.<sup>17</sup> A tese central do estudo é mais ampla: “as obras de arte requerem mais do que todas as outras categorias de coisas e seres um esforço interpretativo em razão de seu potencial de plurivocidade e de seu poder de desfamiliarização”.<sup>18</sup> Michel pretende avaliar a plurivocidade que seria razão de ser da obra de arte, isto é, o fato de suscitar múltiplas interpretações. Michel investiga duas escalas da obra: a ontológica, que se ocupa da definição, e a representacional ou denotativa, que se ocupa da apreensão do sentido da obra. Ele analisa a teoria da arte de Arthur C. Danto, uma ontologia descritiva da arte contemporânea e afirma que ela se ocupa da categorização e da classificação das obras.<sup>19</sup> Depois de relatar dificuldades dessa teoria, Michel apresenta uma objeção pragmática à teoria de Danto: a questão ontológica sobre “o que é obra de arte?” raramente se coloca ao espectador, obras que necessitam ser mediatizadas por uma teoria seriam a exceção e não a regra.

Além de trazer seu pressuposto do necessário “problema de sentido”, Michel distingue entre amadores e profissionais da arte e indica a condição de existir problema para existir a transfiguração.<sup>20</sup> Entrando no tema da autenticação da obra, título de uma seção do estudo, Michel afirma que autenticar é um tipo de interpretação. Porém, é um problema que existe já dentro da classe de objetos compreendidos como obras: não há espaço para a questão ontológica colocada por Danto. Outros pontos de atrito que elenco entre eles: a distinção entre o estatuto ontológico e o representativo da obra e o papel do artista na interpretação. Na teoria de Danto, o artista chancela as obras a partir

---

<sup>16</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 362.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 224.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 229.

de sua intenção. Danto ainda pretenderia, segundo Michel, que isso funcionasse tanto na escala ontológica (constituição e transfiguração), quanto na escala representativa: o artista fixa a interpretação correta do que é representado na obra. É algo difícil de aceitar para quem não acredita no princípio que “a ‘interpretação receptiva’ do espectador deve ser calcada na ‘interpretação criativa’ do artista”.<sup>21</sup>

Apresentado pelo princípio, essa crença às vezes convence, mas como funciona? Para mostrar a interpretação segundo as intenções do artista, Michel traz a análise de *A queda de Ícaro* realizada por Danto. O título conduziria a interpretação ao detalhe sem o qual o sentido do quadro escapa. É indício, segundo Michel, da intenção do artista guiando a estruturação da obra ao mito de Ícaro. O detalhe são as perninhas viradas para cima (Ícaro se afogando). Esse detalhe pictórico, quase escondido, seria o centro do tema do quadro.<sup>22</sup> Porém, Michel aponta não haver uma questão ontológica envolvida: o quadro de Brueghel é uma obra de arte. A teoria de Danto confundiria duas escalas, o caso do quadro não é o mesmo da *Fonte* de Marcel Duchamp (a desfamiliarização do sentido pelo *ready-made*). Danto era ciente de que o artista sozinho não transfigura o mictório comum em obra: dessa necessidade de contexto histórico para existir transfiguração, Michel aponta a distinção de escalas como forma, talvez, de alcançar uma noção mais precisa de interpretação aplicada às obras de arte.

Sobre a questão ontológica analisada em minúcia no estudo de Michel, ele propor uma “transfiguração inversa de obras de arte” é a ousadia bem-vinda. Ousadia por considerar que o status de “obra” não é fixo/imutável, mas dependeria do uso, do contexto, das apropriações, jamais estando seguro.<sup>23</sup> Bem-vinda porque a análise de Michel da tapeçaria de Angers é o acréscimo relevante para refletir sobre a questão. Enunciar hoje que o mictório-*Fonte* tornou-se obra chega a ser tautológico, enunciar que a obra de tapeçaria usada como toalha de mesa não era obra, dá o que pensar. O mesmo ocorre com a restrição: “Somente uma teoria da interpretação restrita está em condições de se impor à escala ontológica das obras de arte”.<sup>24</sup> O que essa restrição significa para o conflito entre hermenêutica e teoria essencialista da arte? Está em aberto. Michel, porém, convida a avaliar as teorias da interpretação segundo as suas capacidades de descontextualizar e contextualizar novamente obras de arte. A

---

<sup>21</sup> Ibidem, pp. 239-240.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 241.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 254.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 258.

hermenêutica, inclusive pelo viés pragmatista, além do texto, oferece intérpretes à plurivocidade da arte. Não é pouco, mas é um começo.

Passos a serem dados nesse caminho aberto por Michel podem ser elencados em forma de questão: o que ele apresenta como “fazer uma experiência” é relevante para refletir sobre a experiência estética? Não podemos considerar que a experiência diante de certas obras de arte é justamente um exemplo de “experiência criativa” no regime do “fazer uma experiência”? A afirmação de Michel de que a inovação semântica, produtora de sentido novo, requerer técnicas (*interpretatio*), merece ser melhor explorada. Talvez esteja aí uma forma de mapear o tamanho da fratura entre o viés metódico e o viés ontológico da interpretação na hermenêutica atual. Refletir sobre a produção de sentido parece um bom desvio através dos problemas que Michel levanta.

### **Fim: o ato de concluir uma interpretação**

Todos os estudos trazem a experiência de má-compreensão como motor da hermenêutica, que faz do ato de compreender tarefa e causa de sua existência. Em seu epílogo, Michel afirma a hermenêutica como campo em reconstrução permanente que não se limita a uma “ciência dos textos”. O confronto brevíssimo com Michel Foucault é o final adequado porque afastaria o preconceito de que a hermenêutica é o círculo sem fim da interpretação. E afastaria o juízo de Susan Sontag, que com razões contra certa interpretação, entendia a suspeição arqueológica, a que destrói para descobrir sentidos escondidos por trás da obra, como o próprio interpretar da hermenêutica. Michel deliberadamente restringe o interpretar “à compreensão suspensiva, mediada e reflexiva que se utiliza de técnicas [*interpretatio*] para superar a incompreensão ou a má-compreensão”.<sup>25</sup> Se restringe a interpretação, a hermenêutica recebe aí uma delimitação que nós, intérpretes, deveríamos considerar como horizonte para reconstrução das expectativas com a filosofia e como espaço de experiência arejada nos estudos hermenêuticos.

Johann Michel recorda sem cessar todo o trabalho realizado para defender que a situação do humano se estenderia na medida do seu horizonte de sentido, inclusive os mundos da possibilidade ficcional que a imaginação projeta para alargar esse horizonte. Esse trabalho é realizado em grande parte por intérpretes das ciências humanas e

---

<sup>25</sup> Ibidem, p. 360.

*“E que bela atividade é a de interpretar”*

naturais. Se Michel está certo, a atividade de interpretar é o que os constitui como seres desse horizonte. Em razão disso, o caráter pragmático da interpretação não pode ser esquecido. Preservá-lo faz dos livros de Johann Michel eventos relevantes para a hermenêutica contemporânea.

*Recebido em 13/03/2022*

*Aprovado em 29/07/2023*