

# revista trágica



estudos de filosofia  
da imanência

Varia - Vol. 17, nº1, 2024 - 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

Coordenadora: Carla Francalanci

**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: Flávia Mateus Rios

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

Doutorando Caio Hoffmann Cardoso Zanon, UFF

Doutoranda Daniela Magioli Ferreira da Silva, UFF

Dr. Frederico P. Lemos, UFF

Doutoranda Letícia Conti Decarli, 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), José Nicolao Julião (UFRRJ), 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>   | 05  |
| <i>Artigos</i>   |     |
| <b>Metamorfoses filosóficas: a conversão entre Nietzsche e Zaratustra</b><br>Alexandre Marques Cabral & Laiza Duarte Vaz Rodrigues | 06  |
| <b>Sobre a palavra “humanismo”</b><br>Danilo Bilate  | 22  |
| <b>Notas sobre o anti-hegelianismo deleuziano</b><br>Yasmin de Oliveira Alves Teixeira   | 29  |
| <b>A captura de <i>Ecce homo</i> pelo topete do texto</b><br>Rodrigo Francisco Barbosa   | 46  |
| <b>Se sofremos por amor a culpa é do Platão: Uma leitura crítica ao “Banquete”</b><br>Francisco Fianco                             | 73  |
| <b>Análise da concepção de Nagel acerca do absurdo da vida humana</b><br>Anamar Moncavo  | 91  |
| <i>Resenha</i>   |     |
| <b>Sobre “Em um com o impulso” de Vladimir Safatle</b><br>Alisson Ramos de Souza   | 115 |



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i1.63856>

# Revista Trágica

Volume 17 - Número 1 ISSN 1982-5870

---

*Editorial*

**Varia**

O primeiro número do ano de 2024 da *Revista Trágica* é dedicado a temas variados, contando seis artigos e uma resenha. Em *Metamorfoses filosóficas: a conversão entre Nietzsche e Zarathustra*, de Alexandre Marques Cabral & Laiza Duarte Vaz Rodrigues, temos uma nova contribuição para a compreensão do *Zarathustra*, especialmente sobre a questão do “cuidado de si” norteadas pela leitura de Pierre Hadot. Em *Sobre a palavra “humanismo”*, de Danilo Bilate, é esboçada uma rápida história do termo “humanismo” em relação aos seus desdobramentos filosóficos. Em *Notas sobre o anti-hegelianismo deleuziano*, de Yasmin de Oliveira Alves Teixeira, trata-se de apresentar a concepção de “hegelianismo” que tinha Deleuze, para discutir com mais detalhamento como sua filosofia se opõe a ela. No texto *A captura de Ecce homo pelo topete do texto*, de Rodrigo Francisco Barbosa, é feito um estudo cuidadoso dos recursos retóricos, incluído aí os estilísticos e tipográficos, do título e do subtítulo de *Ecce Homo* de Nietzsche, para entender como o filósofo produz um “efeito sofístico”. Já em *Se sofremos por amor a culpa é do Platão: Uma leitura crítica ao “Banquete”*, Francisco Fianco apresenta a leitura de o *Banquete* de Platão feita por Michel Onfray. No texto *Análise da concepção de Nagel acerca do absurdo da vida humana*, de Anamar Moncavo, é apresentada a concepção de absurdo de Nagel, como discrepância entre expectativas e realidade. Fechando esta edição, temos a resenha *Sobre “Em um com o impulso”* de Vladimir Safatle, escrita por Alisson Ramos de Souza.

Desejamos a todos uma boa leitura!

Os Editores



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i1.62536>



# Revista Trágica

Volume 17 - Número 1 ISSN 1982-5870



---

## Metamorfoses filosóficas: a conversão entre Nietzsche e Zaratustra

*Philosophical Metamorphoses:  
the conversion between Nietzsche and Zarathustra*

Alexandre Marques Cabral  

Professor da UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: [alxcbrl@yahoo.com.br](mailto:alxcbrl@yahoo.com.br)

Laiza Duarte Vaz Rodrigues  

Doutoranda na Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal.

Contato: [laizadvrodrigues@hotmail.com](mailto:laizadvrodrigues@hotmail.com)

**Resumo:** Este artigo propõe uma chave de leitura para a obra *Assim falou Zaratustra* à luz da filosofia como modo de vida. Para que a especificidade desse estudo se descortine, contrastar-se-á o diagnóstico nietzschiano da “Morte de Deus” com a necessidade de se criar novos valores e formas de habitar o mundo. Após uma breve introdução ao modelo da filosofia como modo de vida, apresentar-se-á como a conversão filosófica, delineada sobretudo por Pierre Hadot e Michel Foucault, pode contribuir para a compreensão das metamorfoses espirituais de Zaratustra até ele se tornar o profeta de uma humanidade que, emancipada dos grilhões metafísicos, precisa se perfazer a si mesma.

**Palavras-chave:** Espiritualidade; conversão filosófica; Zaratustra; criação; Morte de Deus.

**Abstract:** This article proposes a reading key for *Thus Spoke Zarathustra* in the light of philosophy as a way of life. To reveal the specific nature of this study, we will contrast Nietzsche's diagnosis of the “Death of God” with the need to create new values and ways of inhabiting the world. After a brief introduction to the model of philosophy as a way of life, it will be presented how philosophical conversion, outlined above all by Pierre Hadot and Michel Foucault, can contribute to understanding Zarathustra's spiritual metamorphoses until he becomes the prophet of a humanity that, emancipated from metaphysical shackles, needs to create itself.

**Keywords:** Spirituality; philosophical conversion; Zarathustra; creation; Death of God.

## Introdução

No aforismo §125 de *A gaia ciência*, Nietzsche narra uma história fictícia na qual se confrontam um personagem chamado de “o homem louco” e um grupo de homens localizados em uma praça. A situação do “louco” é peculiar: a ele coube reconhecer o acontecimento inaudível de seu tempo: “Deus morreu!”<sup>1</sup>. O que está em jogo para o insensato através da sentença – *Gott ist todt* – é, conforme se evidencia ao logo do texto, a inexistência do mar, o apagamento do horizonte e o descingir da terra de seu sol. Percebe-se, contudo, que a força expressiva das metáforas utilizadas reside na descrição do que se entende por Deus na expressão “morte de Deus”, sem que se tenha recorrido “a qualquer argumento conceitual”<sup>2</sup>. A interpretação aqui sustentada é a de que, ao considerar Deus como sol, mar e horizonte, o “homem louco” o assimile como princípio que sustenta e delimita o campo de realização existencial<sup>3</sup>. Sua normatividade teria, portanto, se esfacelado, resultando no colapso e na perda dos esteios que, até então, afiançavam a existência humana ocidental.

Segundo Nietzsche, a dissolução dos fundamentos metafísicos do conhecimento e das ações, enseja um certo tipo de niilismo<sup>4</sup> como sintoma da vacuidade dos parâmetros que regulavam e regulamentavam a experiência humana. Comporta-se, todavia, em concomitância com um certo desespero humano, a abertura de um novo solo hermenêutico que depreda a perpetuação das metanarrativas ocidentais, fomentando interpretações refratárias às explicações “universais” e essencialistas da metafísica<sup>5</sup>. É justamente nesse contexto que o tipo Zaratustra aparece tanto como o “fim do longo erro”<sup>6</sup> da nossa cultura, quanto como uma tarefa a ser integrada: Nietzsche não deixa dúvidas sobre a intenção – para ele, uma necessidade – de espoliar a cosmovisão platônica-judaica-cristã, cuja incorporação produziu, no Ocidente, um determinado tipo de homem moral, e doente, o qual retroalimentou e atualiza aquilo que, na *Genealogia da moral*, o filósofo unificou sob a designação de “ideal ascético”<sup>7</sup>, em favor de uma nova – e transvalorada – percepção de mundo e de humanidade, ou seja, por um “outro ideal”<sup>8</sup>. É justamente Zaratustra, o redentor ateu<sup>9</sup>, aquele para quem o homem é “algo sem forma, uma matéria, uma pedra feia que precisa de um escultor”<sup>10</sup> e “algo que deve ser superado”<sup>11</sup>, quem anuncia e corporifica a supressão do ideal vigente, reabilitando

<sup>1</sup> É na *A gaia ciência* (doravante GC), §125, onde esse tema aparece pela primeira vez. Em seguida, Nietzsche retoma-o no primeiro aforismo do quinto livro da mesma obra (§343), escrito depois da elaboração de *Assim falou Zaratustra*.

<sup>2</sup> CABRAL, Alexandre. *Niilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão*. volume 1/ Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2v, 2014.

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

<sup>4</sup> *Fragments póstumos* (doravante FP), outono de 1887, 10 [192].

<sup>5</sup> FP, novembro de 1887 a março de 1888, 11 [99].

<sup>6</sup> *Crepúsculo dos ídolos* (doravante CI), Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula, §6.

<sup>7</sup> *Genealogia da moral* (doravante GM), III.

<sup>8</sup> GC, §382.

<sup>9</sup> GM, II, §24-25.

<sup>10</sup> *Ecce Homo* (doravante EH), Zaratustra, §8.

<sup>11</sup> *Assim falou Zaratustra* (doravante ZA), Prólogo, §3.

primeiramente a si mesmo para, enquanto escultor de uma humanidade futura, ensinar, retórica e vivencialmente, uma cosmovisão afirmativa.

Em *Assim falou Zaratustra*, logo após anunciar a morte de Deus, o profeta trágico se dirige à multidão reunida na praça do mercado e a encoraja a permanecer fiel à Terra<sup>12</sup>. Ele versa que, se antes a maior violação era cometida contra Deus, agora o maior dos sacrilégios é profanar contra a Terra, contra o corpo e o devir. É a ausculta precisa em relação ao imperativo de nosso tempo<sup>13</sup>, portanto a posse de um certo tipo de saber, que torna possível a Zaratustra inaugurar criativamente uma relação outra com a vida: é chegada “a hora do grande desprezo”<sup>14</sup>. E a tarefa que Zaratustra reivindica consiste justamente em atribuir à existência balizadores transvalorados por meio de “novos valores em novas tábuas”<sup>15</sup> e, com isso, superar a vigência de Deus mesmo após a sua morte. Não é, pois, com um trabalho técnico ou com uma área específica do conhecimento que a filosofia aqui se articula. Ela é, antes de mais nada, uma arte de transfiguração<sup>16</sup>. Nietzsche reclama para si o ofício de realizar uma obra análoga à dos legisladores: criar novas tábuas e valores, capazes de um outro amanhecer. Apesar da sua “paixão pelo conhecimento”, escreve ele, estes novos filósofos terão “mais que fazer do que simplesmente conhecer – nomeadamente, ser algo de novo, significar algo de novo, apresentar novos valores”<sup>17</sup>, já que, na perspectiva nietzschiana, a criação e a adoção de novos valores implica, necessariamente, uma transfiguração de si e da cultura. É dessa perspectiva que Nietzsche concebe a filosofia, corporifica-a na vida de Zaratustra, e é nesse registro que o vinculamos com os estudos de Pierre Hadot e do último Foucault.

Tendo Zaratustra como chave hermenêutica, o presente artigo tem como objetivo nos conduzir a um questionamento crítico ante as premissas e condições de possibilidade de uma filosofia que entenda a si própria como uma via transformativa sem, contudo, desarticulá-la da busca pelo saber. Ao contrário da concepção moderna e institucionalizada da filosofia, a qual tende a considerar o conhecimento como independente de uma transformação radical do nosso modo de estar na existência, apresentar-se-á uma relação com a verdade que é, fundamentalmente, ética e vivida<sup>18</sup>. Visando, pois, uma melhor clareza de exposição, dividimos o artigo em três partes as quais passaremos a apresentar brevemente. Num primeiro momento, faremos uma breve introdução ao modelo da filosofia como modo de vida e à forma específica através da qual Nietzsche se insere nele. Em seguida, apontar-se-á como a conversão filosófica, tal como apresentada por Pierre Hadot e pelo último Foucault, pode servir, não apenas para fomentar uma reflexão crítica acerca do papel da filosofia, mas também para compreender as metamorfoses espirituais de Zaratustra até se tornar o profeta de uma inaudita boa-nova. Nas considerações finais, procuraremos refletir como é tarefa da

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, §4.

<sup>13</sup> GC, §108.

<sup>14</sup> ZA, Prólogo, §3.

<sup>15</sup> *Ibidem*, §9.

<sup>16</sup> GC, Prólogo, §3.

<sup>17</sup> *Além do bem e do mal* (doravante BM), §211 e §253.

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2006, pp. 19-20.

filosofia fomentar o solo a partir do qual modos outros de ser possam florescer, indicando como o cultivo espiritual de uma postura transvalorada é indispensável para o projeto nietzschiano. Indicar-se-á ainda como as análises de Hadot e Foucault nos ajudam a perceber que é de fato uma conversão filosófica que o personagem atravessa e de como ele acaba por incorporar, à sua maneira, a figura do sábio na antiguidade: Zaratustra é ele próprio um “confessor convertido”<sup>19</sup>, ou seja, alguém que experimentou uma profunda metamorfose, tornando-se, a partir de recorrentes exercícios de si, apto a comunicar aos outros não apenas o seu conhecimento e valores, mas, sobretudo, ensinando através do seu próprio modo de viver.

### **Conversão filosófica e espiritualidade: Nietzsche e Zaratustra como mestres do cuidado de si?**

Em alguns momentos de sua obra, Nietzsche parece demonstrar que o conhecimento só é possível enquanto vivência (*Erlebnis*)<sup>20</sup>. Caso contrário, não se trataria de um conhecimento vivo e atuante, mas sim de uma mera subordinação conceitual. Para o filósofo, a vivência e a criação de si estão intimamente ligadas, o que demonstra a habilidade humana de dar sentido às próprias experiências no mundo e o permite afirmar uma atitude artística e transfiguradora perante a vida. Para o criador de Zaratustra, aqueles que vivenciam a si mesmos expandem seu próprio conhecimento, além de se constituírem através dessas vivências. Ou seja, há, aí, uma imbricação profunda entre conhecer e vivenciar-se a qual, por sua vez, coincide com a atividade filosófica-criadora.

Temos, especialmente no momento que concerne ao período da redação de *A Gaia Ciência*, uma distintiva descrição sobre a dieta espiritual que o próprio Nietzsche se impôs ao longo da redação de *Humano, Demasiado Humano*<sup>21</sup>. Os escritos testemunham que o restabelecimento do filósofo dependeu de uma agonística forjada a favor de si mesmo, contra o que há de decadente em si e em virtude daquilo que poderia beneficiar a sua saúde e poder. Ali, Nietzsche testemunha ter aceitado as próprias mazelas, descaminhos e sofrimentos, não de modo resignado, mas, antes, dispondo-os como material de análise e elaboração de si, ensejando, por meio deles, práticas, reflexões e atitudes filosóficas as quais confessa compartilhar para “apressar a vinda”<sup>22</sup> dos espíritos

---

<sup>19</sup> FAUSTINO, Marta. “A ‘grande libertação’ e o ‘grande meio-dia’: as conversões de Nietzsche. In: Gianfranco Ferraro & António de Castro Caeiro”. In: *Formas de conversão: Filosofia, Política, Espiritualidade*. Lisboa, Abysmo, 2022, p. 14 - (no prelo).

<sup>20</sup> Como assinala ADAMI, Jackson Daniel. “A Grande Saúde e a Filosofia como Vivência (*Erlebnis*)”. In: *Cad. Nietzsche*. 40 (2). May-Aug, 2019. Cf. também VIESENTEINER, Jorge Luiz., 2010; 2013 e EH, Por que escrevo tão bons livros, §1; GC, §324; BM, §6.

<sup>21</sup> URE, Michael. “A reanimação de Nietzsche da Filosofia como modo de vida”. In: TESTA, Federico / FAUSTINO, Marta (Orgs.). *Filosofia como Modo de Vida. Ensaios Escolhidos*. Lisboa: Edições 70, 2022, pp. 371: “nos prefácios de 1886 acrescentados aos dois volumes de *Humano, Demasiado Humano* e à *Gaia Ciência*, Nietzsche identifica retrospectivamente as suas próprias explorações filosóficas na trilogia do espírito livre como exercícios terapêuticos que lhe permitiram superar o pessimismo schopenhaueriano ou romântico. Nietzsche conta que, para o fazer, se valeu das terapias filosóficas antigas, [...] ‘as caixas de unguento e medicamentos de todas as filosofias antigas’. Nas obras intermédias, Nietzsche segue a sua injunção direcionada a si mesmo: ‘Torna-te antigo!’”.

<sup>22</sup> *Humano, Demasiado Humano I* (doravnete HH I), Prefácio, §2.



livres, seus possíveis companheiros. De modo semelhante “à transmissão biográfica dos filósofos antigos”<sup>23</sup>, Nietzsche expõe nos prefácios de 1886 seu próprio desenvolvimento espiritual, “com o objetivo de inspirar potenciais filósofos a seguir o caminho de conversão a um modo de vida filosófico”<sup>24</sup>.

Já em *A Gaia Ciência*, o pensador descreve a sensação de recuperar a saúde depois de enfrentar o desespero romântico e a tentação de superar seu pessimismo condenatório do mundo, isolando-se em sua própria cidadela interior em virtude de aperfeiçoá-la. Nietzsche, além de expressar-se de forma contundente acerca de sua convalescença, utiliza a sua experiência mais amarga como experimento consigo mesmo. Ele explora toda a sua riqueza para colocar em palavras, do modo mais filosófico possível, a intempérie pela qual passou e da qual se apropriou. Em um aforismo da mesma obra, o filósofo reconhece “a vida como fonte de conhecimento”<sup>25</sup> e o meio através do qual ele pôde exercer uma vontade de poder afirmativa. Ali também são enunciadas algumas vivências singulares de Nietzsche, a partir da experiência da doença e da saúde, as quais fiam a sua filosofia mais própria, consolidando-a enquanto vivência filosófica<sup>26</sup>. Esses esforços do filósofo parecem desvelar a intenção dos seus textos: os discursos não devem ser reduzidos a uma via estritamente lógico-formal, mas reivindicar de seus interlocutores uma presença e uma escuta<sup>27</sup> que sejam capazes de engendrar profundas transmutações<sup>28</sup>. Essa ideia nos remete ao caráter performático e experimental da filosofia nietzschiana. Para poder desenvolvê-la, o filósofo narra ter precisado cultivar, em si mesmo, exercícios que se serviriam do conhecimento para criar uma percepção interpretativa outra do mundo. Nietzsche leva essa concepção ao paroxismo em seu *Zaratustra*, momento em que não apenas anuncia a sua filosofia mais própria, da forma que lhe é mais própria, como esforça-se para promover o processo de conversão – novamente começando pelo próprio personagem – a novos modos de estar

---

<sup>23</sup> FAUSTINO, Marta. “A ‘grande libertação’ e o ‘grande meio-dia’: as conversões de Nietzsche. In: Gianfranco Ferraro & António de Castro Caeiro”. In: *Formas de conversão: Filosofia, Política, Espiritualidade*. Lisboa, Abysmo, 2022, p. 8 – (no prelo).

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> GC, §324.

<sup>26</sup> URE, Michael. “A reanimação de Nietzsche da Filosofia como modo de vida”. In: TESTA, Federico / FAUSTINO, Marta (Orgs.). *Filosofia como Modo de Vida. Ensaios Escolhidos*. Lisboa: Edições 70, 2022, pp. 386: “Em primeiro lugar, nas obras do período intermédio, Nietzsche não defende apenas que a filosofia é um modo de vida, tal como formulara em *Schopenhauer como Educador*. Agora reconhece também que o discurso filosófico é um meio fundamental para moldarmos e transformarmos a nossa vida. Nietzsche dá a esta tese um contorno terapêutico: é um exercício de cura de nós mesmos. No entanto, nem todas as filosofias cumprem o objetivo da saúde ou do florescimento. O chamado estilo *aforístico* de Nietzsche desenvolveu-se, em parte, a partir dos seus esforços para pôr em prática uma terapia filosófica. Neste como em outros casos na história da filosofia, os estilos retóricos de Nietzsche são um indício do seu compromisso com a filosofia como modo de vida”.

<sup>27</sup> EH, *Zaratustra*, §1: “Talvez se possa ver o *Zaratustra* inteiro como música; – certamente um renascimento da arte de ouvir era uma precondição para ele”.

<sup>28</sup> FAUSTINO, Marta. “A ‘grande libertação’ e o ‘grande meio-dia’: as conversões de Nietzsche. In: Gianfranco Ferraro & António de Castro Caeiro”. In: *Formas de conversão: Filosofia, Política, Espiritualidade*. Lisboa, Abysmo, 2022, p. 19 – (no prelo): “Se Nietzsche escapa e intencionalmente evita todos os cânones convencionais do discurso filosófico sistemático, é porque o seu objetivo não é apenas ser lido, estudado, compreendido, mas produzir aquilo a que Hadot chama um ‘efeito de formação’ entre os seus leitores, que simultaneamente os faça olhar criticamente para o seu modo de vida corrente e os desperte para a possibilidade de ser e viver *de uma outra maneira*”.

na vida, sob a tipologia<sup>29</sup> do além-do-homem, cujo aspecto fundamental é a superação de si mesmo através da criação de valores.

É justamente por isso que Nietzsche vê a sua obra como a tentativa de retomar o destino da humanidade<sup>30</sup>. O filósofo ainda sublinha uma ligação estreita entre o Deus cuja morte aliviou e enfraqueceu os modos de vida ocidental, e a necessidade de uma prática filosófica capaz de criar existências superiores, nobres e singulares aptas a fornecer um novo sentido à Terra.<sup>31</sup> Porém, não é com um trabalho técnico ou com uma área específica do conhecimento que a filosofia aqui se articula. Ela é, sobretudo, uma arte de transfiguração<sup>32</sup>, um exercício e uma missão. É neste registro que articulamos o projeto filosófico de Nietzsche com as concepções sobre “filosofia como modo de vida” e “espiritualidade” em Hadot e Foucault.

Como procuramos destrinchar, Foucault analisa as tecnologias de si dos autores antigos que integram a modalidade da relação entre sujeito e verdade. Essa atitude, por sua vez, se opõe a uma concepção moderna da filosofia que considera o conhecimento como independente de uma transformação radical do sujeito. A espiritualidade – termo utilizado para caracterizar essa imbricação específica – revela, nos termos de Foucault, uma relação com a verdade que é, fundamentalmente, ética e vivida<sup>33</sup>. Se, por um lado, a verdade depende das transformações que o sujeito realiza em si mesmo, por outro, também provoca, quando exercida, uma profunda transformação do sujeito. Quer dizer, a espiritualidade dá ao sujeito acesso a uma verdade para a qual, por si mesmo e sem um trabalho de ascese, ele não seria capaz de aceder. Em outras palavras, como o autor explicará em *O Governo de Si e dos Outros*, é a vida do indivíduo que se encontra implicada na relação com a verdade e, portanto, a filosofia não orbita apenas o universo do logos, mas deve também atualizar-se no real, colocar-se sob prova ou teste no real. Com essas palavras, Foucault atualiza a afirmação de Nietzsche segundo a qual “o único verdadeiro teste para uma filosofia é saber se conseguimos viver em conformidade com ela”<sup>34</sup>.

Tanto Hadot como Foucault defendem “que Nietzsche adotou uma concepção especificamente antiga da filosofia como uma arte ou *techné* de viver”<sup>35</sup>. Nesse modelo de filosofia, o discurso sistemático faz sentido e tem propósito apenas na medida em que contribui para a formação de um determinado *ethos* ou carácter. Praticar filosofia é,

<sup>29</sup> Sobre “tipo” e “tipologias” em Nietzsche, consultar: *O nascimento da Tragédia*, §5 e §15; HHI, Prefácio, §3, §224, §234 e §261; *Aurora* (doravante A), §425; GC, §377; BM, §257, §260 e §262; GM, III, §13 e §14; CI, Incursões de um extemporâneo, §38 e §45; *O anticristo* (doravante AC), §31, §41 e §55; EH, Por que escrevo livros tão bons, §1 e Por que sou um destino, §4; FP 19 [195] verão de 1872/início de 1873; FP 12 [22] verão/final de setembro de 1875; FP 11 [226] novembro de 1887/março de 1888. Cf. também WOTLING, Patrick, 1995.

<sup>30</sup> Carta a Peter Gast, BVN, 30 de outubro de 1888. 1137.

<sup>31</sup> ZA, I, Da árvore na montanha.

<sup>32</sup> GC, Prólogo, §3.

<sup>33</sup> FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2006, pp. 19-20.

<sup>34</sup> FOUCAULT, Michel., *O Governo de Si e dos Outros*, especialmente a aula de 9 de fevereiro de 1983. Com essas palavras, Foucault atualiza a afirmação de Nietzsche segundo a qual “o único verdadeiro teste para uma filosofia é saber se conseguimos viver de acordo com ela” (*Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador* (doravante SE/Co. Ext. III), §8).

<sup>35</sup> URE, Michael. “A reanimação de Nietzsche da Filosofia como modo de vida”. In: TESTA, Federico / FAUSTINO, Marta (Orgs.). *Filosofia como Modo de Vida. Ensaios Escolhidos*. Lisboa: Edições 70, 2022, p. 372.

fundamentalmente, construir uma visão de mundo e um modo de vida específicos, resultantes da aceitação de um conjunto de crenças. Ainda que seja inegável a articulação entre saber e conceitualizar, bem como a procura pela verdade, na antiguidade, a busca pela sabedoria não se limitava a uma relação com os objetos do conhecimento, mas sim entre a ligação do conhecer com o formar-transformar a própria vida e as próprias condutas. Justamente por isso, Hadot compreende a atitude filosófica dos antigos como um ato único (não uma teoria) de viver a lógica (fala-se, pensa-se bem), a física (contempla-se o cosmos) e a ética (age-se de maneira reta e justa) e a conversão filosófica como estritamente relacionada ao:

desenraizamento e ruptura com relação ao cotidiano, ao familiar, à atitude falsamente “natural” do senso comum, ela é retorno ao original e ao originário, ao autêntico [...]. Sob qualquer aspecto com que ela se apresente, a conversão filosófica é acesso à liberdade interior, a uma nova percepção do mundo, à existência autêntica<sup>36</sup>.

Ainda que a conversão filosófica represente uma ruptura radical com o cotidiano, o indivíduo permaneceria, estritamente, inseparável dele e implicado com a existência no único mundo possível. Conforme Hadot salienta no ensaio intitulado “*Conversão*”<sup>37</sup> sobre o fenômeno da conversão, tanto no caso da religião, como no caso da filosofia, a conversão requer “a invasão de forças exteriores ao eu, quer se trate da graça divina ou de um constrangimento psicossocial”<sup>38</sup>. Ou seja, para que a conversão possa se efetivar, é de fundamental importância a presença de um mediador, de um ator porta-voz. Além disso, a forma de comunicação e os estilos literários utilizados assumem uma importância fulcral, razão pela qual, assinala Hadot, “os meios da retórica e da lógica são postos a serviço da conversão filosófica das almas”<sup>39</sup>. Já sob a perspectiva sociológica, a conversão filosófica ou religiosa representa um “desenraizamento de um meio social específico e a adesão a uma nova comunidade”<sup>40</sup>. Ainda segundo o historiador, o “remanejo do campo da consciência está indissolavelmente ligado a um remanejamento dos laços sociais e do ambiente”<sup>41</sup>: de fato, Zarathustra se apresenta inicialmente como um sábio mediador<sup>42</sup> que, em sua década de isolamento, acumulou uma significativa sabedoria<sup>43</sup> que, além de “despertá-lo”<sup>44</sup>, tornou-o apto a compartilhá-la com a humanidade e a provocar, em seus interlocutores, a disposição necessária para que

<sup>36</sup> HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 212.

<sup>37</sup> O artigo “*Conversão*” foi elaborado para a *Encyclopedia Universalis* e incluído, posteriormente, no livro *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, de 2014.

<sup>38</sup> HADOT, P., op. cit., p. 204.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>40</sup> HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 209.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 209-210.

<sup>42</sup> ANSELL-PEARSON, Keith & FAUSTINO, Marta. “Philosophy as a Way of Life in Thus Spoke Zarathustra”. In: *Keith Ansell-Pearson & Paul Loeb, Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022, pp. 14-15: “a verdadeira mensagem de Zarathustra é a sua própria conversão e o seu próprio modo de vida”.

<sup>43</sup> ZA, Prólogo, §1.

<sup>44</sup> *Ibidem*, §2.

pudessem, por eles mesmos, construir o próprio caminho rumo ao novo “sentido da Terra”<sup>45</sup>. É notório como em *Assim falou Zaratustra*, “o personagem não se limita a ensinar ou veicular determinadas teorias e valores, mas antes *personifica* justamente a mundividência e modo de vida que prega e pretende cultivar entre os seus ouvintes e leitores”<sup>46</sup>. Nietzsche parece relacionar o papel do filósofo com o do sábio educador<sup>47</sup>, atestando a ideia de que nenhuma transmutação surge espontaneamente, mas necessita da mediação de alguém que, além de se autocultivar, já tenha passado por recorrentes metamorfoses.

Nota-se que, para esses pensadores – Nietzsche, Hadot e Foucault – a filosofia é a via privilegiada que nos torna capazes de nos libertar das determinações impostas pelo pensamento corrente, marcado, comumente, por hábitos automáticos, preconceitos, paixões, adequações sociais e normatizações, para nos lançar a práticas (ou vidas) potencialmente emancipatórias (ou emancipadas), cuja força reside na possibilidade de romper com os grilhões das convenções identitárias de habitar o mundo, em busca de uma autodeterminação mais autêntica e criativa. Foucault no seu último curso no Collège de France, *A coragem da verdade*, acentua que enquanto a conversão religiosa constitui um movimento para “uma outra vida” (*une autre vie*) e um “outro mundo” (*un autre monde*), a filosofia constitui um esforço de construção de uma “vida outra” (*une vie autre*) como forma de acesso a e promoção de um “mundo outro” (*un monde autre*). É precisamente essa conversão a uma vida e a um mundo outro que está em causa em Zaratustra, que nos primeiros discursos que compõem a obra expõe, precisamente, as principais características de uma cosmovisão outra que, a um só ato e, em conformidade com a noção de filosofia e sabedoria da Antiguidade<sup>48</sup>, o profeta afirma, performa, incorpora e pretende cultivar entre os seus interlocutores.

### Metamorfoses espirituais de Zaratustra

A obra *Assim falou Zaratustra* principia dizendo que, aos trinta anos de idade, Zaratustra deixou a sua terra natal, deslocando-se para uma caverna no topo de uma montanha, onde, por dez anos, “gozou de seu próprio espírito e solidão”<sup>49</sup> sem deles se cansar. Durante uma década, ele permaneceu solitário até que, por fim, “o seu coração se transformou”<sup>50</sup>. Depois desse moroso processo, o personagem retorna à comunidade inspirado por uma necessidade de partilhar a sabedoria que acumulou enquanto esteve só. Ao ruminarmos o início do livro pelo viés de uma “arte de interpretação”, podemos associar a pátria do profeta com o lugar do pensamento hegemônico, tradicional e ainda

<sup>45</sup> Ibidem, §3.

<sup>46</sup> FAUSTINO, Marta. “A ‘grande libertação’ e o ‘grande meio-dia’: as conversões de Nietzsche. In: Gianfranco Ferraro & António de Castro Caeiro”. In: *Formas de conversão: Filosofia, Política, Espiritualidade*. Lisboa, Abysmo, 2022, p. 13 – (no prelo).

<sup>47</sup> SE/Co. Ext. III.

<sup>48</sup> Na leitura de Pierre Hadot (2014), a filosofia, segundo o *Banquete*, não é sabedoria, mas um modo de vida e um discurso determinado pela ideia de sabedoria. Ele assegura que Platão instaura uma distância insuperável entre sabedoria e filosofia, uma vez que a filosofia se define por aquilo que a escapa. Cf. especialmente a II parte do capítulo *A figura de Sócrates*, intitulada como *Eros* (2014, pp. 108-118).

<sup>49</sup> ZA, Prólogo, §1.

<sup>50</sup> Ibidem.

produtor dos costumes que, recorrentemente, são assimilados e reproduzidos sem questionamentos. O abandono da terra natal<sup>51</sup> e do estagnado lago de valores e a partida para uma caverna em uma montanha, nos faz articular esse rompimento inicial, indicativo de um “desenraizamento e ruptura com relação ao cotidiano, ao familiar, à atitude falsamente “natural” do senso comum”<sup>52</sup>, como condição de possibilidade para a sua própria conversão filosófica.

Compreendemos que a caverna para onde Zaratustra se desloca, provavelmente contaminado ainda pela tradição<sup>53</sup>, foi o espaço privilegiado onde, diferentemente do mito platônico<sup>54</sup>, o personagem pôde iniciar o seu processo de autoformação e de autossuperação. Também o caminho percorrido pelo personagem até o seu topo, sem tutela ou guia, pode ser interpretado como signo de força, como condição necessária para a gestação de uma singularidade autônoma. Já sobre a montanha, podemos remetê-la ao ato de se elevar acima dos demais. É próprio deste lugar poder ter uma visão panorâmica, ampla, estratégica. Hadot (1999), nos dirá que “o olhar do alto corresponde (...) a um arrebatamento que liberta dos pesos terrestres”. Porém, alerta o historiador da filosofia francês, isso não exclui “uma visão crítica relativa à pequenez e ao ridículo daquilo que apaixonava a maioria dos homens”<sup>55</sup>. Ainda nessa direção, Hadot cita o próprio Nietzsche, justamente aquele quem ensina que “para viver a vida de bom grado, é preciso se manter acima dela!”. E complementa, asseverando: “Aprende, portanto, a elevar-te! Aprende, portanto – a olhar para baixo! Não fica rente ao solo, nem sobe alto demais! O mundo será para ti mais belo, visto por teu olhar em declive!”<sup>56</sup>

Ao descer da caverna do alto da montanha, Zaratustra afirma estar “transbordando”<sup>57</sup>. Do *locus* tradicional do conhecimento metafísico, onde só poderia sair uma repetição alienadora, Zaratustra transforma-se em uma “taça que quer transbordar, a fim de que sua água escorra dourada”. E, poderíamos perguntar, o que o motivou a partir da caverna? Ao que o texto sinaliza, não é a escassez, a carência ou até mesmo uma insatisfação que o leva a regressar ao convívio dos homens, mas a plenitude de uma vontade de poder (*Wille zur Macht*)<sup>58</sup> que quer se afirmar, a exuberância e o

---

<sup>51</sup> No discurso “Do país da cultura”, Zaratustra também critica a pátria dos pais e afirma desejar a pátria dos filhos. Cf. também HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 210: “É possível (...) que as individualidades desenraizadas, aquelas que, por uma razão ou por outra, foram arrancadas momentânea ou definitivamente de seu meio natal, estejam mais dispostas que outras à conversão”.

<sup>52</sup> HADOT, P., op. cit., p. 212.

<sup>53</sup> ZA, Prólogo, §2: “Naquele tempo levavas tuas cinzas para o monte: queres agora levar teu fogo para o vale? (...)”.

<sup>54</sup> PLATÃO. *A República*, Livro VII.

<sup>55</sup> HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 65.

<sup>56</sup> Cf. também Nietzsche *apud*. HADOT, P., op. cit., p. 93.

<sup>57</sup> ZA, Prólogo, §1.

<sup>58</sup> Não podemos oferecer aqui uma análise detida dos aspectos e problemáticas relacionados à hipótese nietzschiana da vontade de poder, mas apenas circunscrever que nessa perspectiva todos os elementos que constituem a vida, desde as mais ínfimas partículas, desejam, avaliam, lutam e tentam estender o seu domínio sobre os demais. Como atesta Zaratustra: “onde encontrei vida encontrei vontade de poder” (ZA, II, Da superação de si mesmo). Portanto, onde há vida nunca há repouso ou paz permanentes, muito menos a possibilidade de fixar, imutavelmente, entidades absolutas. Há antes, constantes guerras, embates e conflitos entre uma multiplicidade de vontades que, ininterruptamente, lutam entre si com o objetivo de se autofortalecerem no exercício de domínio sobre os demais. Todavia, o corpo é “uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (ZA, I, Dos desprezadores do corpo). Apesar

excedente de forças que precisa se efetivar e que, na obra, é traduzida pelo inquietante desejo de compartilhar a sabedoria incorporada. Dirigindo-se ao vale, Zaratustra se depara com o seu primeiro interlocutor. Surpreso, o santo eremita do bosque exclama: “Não me é estranho este andarilho: por aqui passou há muitos anos. Chamava-se Zaratustra; mas está mudado”<sup>59</sup>. Ao avistá-lo, de imediato, o eremita percebe que transformações expressivas ocorreram. À década de isolamento associa-se a transfiguração radical de Zaratustra, de modo que o seu olhar é visto como puro, sua boca não vocifera nojo e o seu caminhar desliza como o de um dançarino. Mudanças que levaram o eremita a identificá-lo como um “despertado”.

Porém, o que o velho não sabe é que o presente o qual Zaratustra reserva aos homens é o anúncio da morte de Deus, morte essa que prefigura um futuro radicalmente distinto para a humanidade, que poderá encontrar na afirmação do além-do-homem (*Übermensch*) o novo sentido da terra. No entanto, vale aqui uma digressão: há uma significativa dissonância entre a asserção do aforismo §125 de *A gaia ciência* e a de *Assim falou Zaratustra*. Nessa última, Zaratustra não apenas anuncia a morte de Deus como também, mediante a essa constatação, indica um caminho a ser cultivado. Um dos principais objetivos do seu primeiro discurso em praça pública é justamente apresentar os novos delitos<sup>60</sup> que advém com a assunção do além-do-homem, após a decorada dos absolutos que, por milênios, balizaram o campo gnosiológico, epistêmico e moral do Ocidente. Com a implosão do trono metafísico, Zaratustra reivindica a criação de novos valores, só que desta vez imanentes e afirmativos – para “novas canções necessitas novas líras”<sup>61</sup>. Isso, porém, exige a prática de exercícios que possam transmutar a nossa forma de ver, pensar, sentir, estar e interpretar o mundo. Como destaca Hadot (2014), a percepção estética é um tipo de modelo da percepção filosófica, um modelo da conversão da atenção e da transformação da percepção que o exercício da sabedoria reivindica<sup>62</sup>. Ou seja, uma mudança na percepção se faz necessária para uma vivência outra no mundo que contribui, por seu turno, com a criação de cosmovisões distintas, e, assim, reciprocamente. A ênfase de Hadot na relação entre percepção estética e a percepção

---

dos conflitos serem incessantes, a cada momento eles “se resolvem” e se hierarquizam num “sentido único”. Há então, a cada vez, uma “paz” e um “direcionamento” específico que exerce soberania, mesmo que temporariamente. O corpo saudável, aos olhos de Nietzsche e de Zaratustra, não é “anárquico” e, muito menos, difuso. Apesar de o estado belicoso ser permanente, nele há, em condições saudáveis, uma negociação provisória e harmônica entre as múltiplas vontades, assegurando a efetivação coesa da vontade de poder. Entretanto, tais “acordos de paz” duram somente o tempo necessário para conferir integração e “equilíbrio” ao todo. Caso eles se estendam além da medida conveniente, podem levar as forças em jogo a se acomodarem e estagnarem, diminuindo, em decorrência disso, a vitalidade do corpo. Por conseguinte, podemos pensar que as práticas espirituais (ou ascéticas) de si estão a serviço de uma agonística saudável por intensificarem um constante refinamento e potencialização da vontade de poder de um corpo. Sobre a vontade de poder cf. especialmente RICHARDSON, John, 1996 e MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, 2009.

<sup>59</sup> ZA, Prólogo, §2.

<sup>60</sup> Ibidem, §3: “Outrora, o delito contra Deus era o maior dos delitos; mas Deus morreu e, assim, morreram também os delinquentes dessa espécie. O mais terrível, agora, é delinquir contra a terra e atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra!”.

<sup>61</sup> ZA, III, O convalescente, §2.

<sup>62</sup> HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 13: “Hadot nos fornece instrumentos para apreender as possibilidades existenciais e cosmológicas da percepção estética e, tal como Merleau-Ponty, ele percebe numa certa visão estética um meio para reaprender a ver o mundo”.



filosófica é particularmente relevante para nós, pois sugere que a forma como nos forjamos esteticamente (*ethos*) influencia a compreensão de conceitos filosóficos. Isso é atestado em *Ecce Homo*, quando Nietzsche assinala sobre Zaratustra: “Ele não apenas fala diferente, ele é diferente<sup>63</sup>” e também no momento em que acentua: “ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência<sup>64</sup>”.

Contudo, para o espanto de Zaratustra, os ouvintes o ignoram, ridicularizam e até mesmo compreendem o oposto do que tentava ensinar, a ponto de oferecerem o além-do-homem em troca do último homem. Nota-se que, apesar da trajetória de Zaratustra ser marcada, desde o começo, por desafios, intempéries, angústias, o profeta parece ensinar, através desse material vivencial, a sua própria saúde espiritual. O personagem se coloca, a despeito dos sofrimentos e aflições, aberto não apenas a responder aos desafios internos e externos que o assolam, mas também a criar as próprias agonísticas, porquanto um elemento central da grande saúde espiritual é o sucesso não apenas em negociar contradições, em convalescer, mas o de gerar, recorrentemente, tensões as quais se possa superar e, assim, promover e elevar a própria potência. Nesse momento, torna-se imprescindível destacar que para a nossa interpretação, articulada com as ideias de Hadot e do último Foucault, reconhecemos uma transvaloração da noção de espiritualidade (*Vergeistigung*)<sup>65</sup> em Nietzsche, como signo das agonísticas constantemente retomadas que possibilitam o fortalecimento, a um nível estritamente singular, do amor pelo sentido da terra<sup>66</sup>.

Esse amor, porém, não está garantido e precisa ser conquistado através de, pelo menos, três principais transmutações do espírito. Já no primeiro discurso, Zaratustra menciona como o espírito se torna camelo, o camelo em leão e como o leão se transfigura em criança. É bastante expressiva a presença dessas imagens imediatamente após o prólogo, o qual descreve alguns dos aprendizados do profeta ante a tentativa frustrada de dividir a sua sapiência com os demais. As metáforas do espírito enquanto camelo, leão e criança podem ser interpretadas “como referência ao processo de libertação<sup>67</sup>”, principiando com uma restritiva subserviência e se desenrolando em virtude de uma vivência mais criativa e autônoma. Eugen Fink (1983) destaca que essas alegorias não se referem apenas a um processo individual de emancipação, mas à postura de toda a humanidade com relação à existência de um Deus uno, absoluto e normativo. Ainda de

---

<sup>63</sup> EH, Prólogo, §4.

<sup>64</sup> EH, Por que escrevo tão bons livros, §1.

<sup>65</sup> CI, A moral como antinatureza, §1.

<sup>66</sup> Por exemplo o FP, junho-julho de 1885, 37 [12]: “Desejo para mim e para todos aqueles que vivem – que possam viver – sem os temores de uma consciência puritana, uma espiritualização cada vez maior e a multiplicação dos sentidos; de fato, sejamos gratos aos sentidos por sua delicadeza, plenitude e poder, e lhes ofereçamos em troca o melhor do espírito que temos”. Cf. também FAUSTINO, Marta. “Nietzsche e a Grande Saúde: para uma terapia da terapia”. Tese de Doutorado em Filosofia. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. Set. de 2013, p. 182: Nietzsche apresenta “a ideia de uma espiritualização ou sublimação de toda a nossa complexidade pulsional com o intuito de maximizar, agonisticamente, ‘a vontade de poder’”.

<sup>67</sup> BARROS, Tiago Mota da Silva. “A transvaloração dos valores em Assim falou Zaratustra de Nietzsche”. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011, p. 116.

acordo com Fink, esse primeiro discurso indica “a radical transformação da condição humana face a morte de Deus, ou seja, a mudança de uma postura alienada, restritiva e desonerada para uma de maior liberdade criativa”<sup>68</sup>. A escolha das três transmutações do espírito como primeiro ensino de Zaratustra, assim como a presença das recorrentes alegorias sobre as transmutações da condição humana, evidenciam a importância dessas páginas iniciais para o desenrolar da missão do profeta. Pressupondo que Zaratustra tenha incorporado aquilo mesmo que ensina e, tendo em vista que o que se sabe a respeito de sua trajetória anterior a esse discurso encontra-se desde o prólogo, concordamos com a hipótese de Barros “de que o começo do livro narra justamente o processo de transmutação do espírito do próprio Zaratustra”<sup>69</sup>. Interpretação que encontra respaldo na perspicaz observação feita pelo primeiro personagem que o avistou após o seu período de isolamento: “Mudado está Zaratustra, tornou-se criança, Zaratustra, despertou, Zaratustra; que pretendes, agora, entre os que dormem?”<sup>70</sup>.

As primeiras linhas do livro parecem testemunhar o início do processo de “tornar-se quem se é” de Zaratustra. Assim como o camelo, o nosso profeta desabrigou-se da sua terra natal e das facilidades da vida em rebanho e marchou, carregando as cinzas de um passado opressor, em direção a uma caverna solitária onde experienciou a metamorfose do espírito em leão: “Sofredor, superei a mim mesmo, levei a minha cinza para o monte e inventei para mim uma chama mais clara. E eis que, então, o fantasma *desapareceu!*”<sup>71</sup>. Depois de um intenso exílio, Zaratustra compreendeu que o dragão não passava de uma opressiva fantasmagoria a qual possuía, bem verdade, “pés de barro”<sup>72</sup> e perante o qual não devia obediência. Percebendo não haver trono e nem mais “o senhor do Tu Deves”, Zaratustra conquista enfim o direito de exercer a sua autonomia e torna-se soberano em seu próprio deserto. Ao se elevar, seu coração se transfigura ao ponto de ser reconhecido como uma “criança”, um “despertado”, mediador-anunciador de uma transbordante sabedoria.

Embora compreendamos que Zaratustra tenha passado por essas transmutações, não acreditamos que ele tenha se estabilizado na última delas permanecendo inerte ao longo de todo o seu caminho que, afinal, acabara de começar. Pelo contrário, entendemos que as suas primeiras transmutações, presentes desde o prólogo, teriam sido estritamente necessárias para oportunizar a sua tarefa. Certo é que, ao longo de toda a sua trajetória, ele ainda precisou passar por diversas metamorfoses e autossuperações. Além disso, essas transmutações iniciais continuam como pano de fundo ao longo da obra, inclusive, para o próprio Zaratustra que, em diversos momentos, precisou cultivar ou abandonar certas qualidades, sejam elas do camelo, do leão ou da criança. Como exemplo, podemos citar os seguintes trechos: “Vós me dizeis: ‘A vida é difícil de suportar’. Mas por que teríeis vosso orgulho de manhã e vossa resignação de noite? A vida é difícil de suportar: mas não sejais tão delicados! Todos nós somos belos asnos e

---

<sup>68</sup> FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983, p. 76.

<sup>69</sup> BARROS, T., op. cit., p. 119.

<sup>70</sup> ZA, Prólogo, §2.

<sup>71</sup> ZA, I, Dos transmudanos.

<sup>72</sup> EH, Prólogo, §2.

asnas.”<sup>73</sup>; “Falta-me a voz do leão para tudo ordenar.”<sup>74</sup>; “É preciso que te tornes criança e não sintas vergonha”<sup>75</sup>.

Recapitulando o que discutimos até aqui, percebemos que logo no prólogo antecipa-se um significativo recorte da missão de Zaratustra, que vai sendo pormenorizada ao longo do livro, a saber: (de)anunciar o deicídio e afirmar o além-do-homem como o novo sentido da terra, alertando os seus interlocutores sobre os perigos do niilismo expressos na tipologia do último homem. No entanto, o percurso desse controvertido profeta é marcado por dúvidas, angústia, terror, náusea, reaprendizados – sinalizando que o Advogado da Vida não está imune às marteladas do destino – e termina com o seu renascimento, quando ele se torna apto a afirmar o pensamento trágico por excelência: o Eterno Retorno. Heidegger salienta, em “Quem é o Zaratustra de Nietzsche”, um aspecto essencial do livro: “Zaratustra precisa vir a ser aquele que ele é”. Porém, “diante de tal devir, ele retrai-se cheio de pavor”. Para o filósofo de Messkirch, esse pavor marca o estilo, explicando o caminho hesitante, e sempre lento, da obra. Ele ainda constata que esse terror sufoca, já desde o início do caminho, toda a segurança e pretensão de Zaratustra. E conclui: “se Zaratustra deve tornar-se o mestre, ele não pode logo ensiná-lo”<sup>76</sup>. Daí o que é dito em *Assim falou Zaratustra* depender de quem o diz, e o que é dito pelo personagem remeter às circunstâncias em que ele pôde dizê-lo. Daí também o entendimento, retrospectivo, que encontra nas transformações, na educação formativa e nas metamorfoses de Zaratustra as condições de possibilidade para que ele se torne o que se é, ao ser capaz de afirmar, em seu pleno vir-a-ser, a totalidade, permanentemente criadora e destruidora, do existir.

## Considerações finais

Procuramos sustentar que a compreensão da filosofia como um modo de vida, que envolve uma transformação radical e a busca por uma nova percepção do mundo, também pode ser aplicada à filosofia de Nietzsche, mesmo que ele tenha diferenças significativas em relação à tradição grega. É bem verdade que Nietzsche não apresenta explicitamente sua filosofia como um modo de vida, erigindo, inclusive, críticas contumazes àqueles que se consideram “melhoradores da humanidade”. No entanto, a sua filosofia pode ser entendida como um exercício ascético-performativo com o intuito de criar uma vida memorável, tal qual as singulares obras de arte. Além disso, percebe-se que, assim como os filósofos gregos, Nietzsche também questiona seus interlocutores e os instiga a prestar atenção e cuidar de si mesmos, em um gesto semelhante ao socrático.

Essa compreensão nietzschiana da filosofia como uma prática de vida, ou, melhor dizendo, realizada a partir da vida, que envolve a autoformação e a forja de uma

---

<sup>73</sup> ZA, I, Do ler e do escrever.

<sup>74</sup> ZA, II, A hora mais quieta.

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. – Quem é o Zaratustra de Nietzsche? – Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1997, p. 90-91.

singularidade cósmica também é semelhante às ideias apresentadas por Hadot e Foucault. Conforme tivemos a oportunidade de explicitar, para esses pensadores, a filosofia antiga tinha como objetivo premente lidar com as inquietações humanas, de modo que o uso da lógica, da racionalidade e da arte serviam como recursos para ter-se com a tragicidade do existir. Mesmo que Nietzsche não se encaixe perfeitamente na tradição antiga, seu gesto filosófico, especialmente na obra *Assim Falou Zaratustra*, pode ser relacionado a esse modelo, uma vez que a sua filosofia é vista menos como uma teoria abstrata, e mais como uma prática que busca por transformações em virtude da criação de uma vida bela e afirmativa, a partir da emancipação do pensamento tradicional ainda hegemônico. Indicamos que essa qualidade outra de postura soa para Nietzsche, na voz de Zaratustra, como *indispensável* para a aproximação de um sentido transvalorado de habitar a Terra. Concluímos que a filosofia nietzschiana constitui um esforço artístico-ascético de forjar uma “vida outra”, tão bela e enraizada quanto possível, ao ponto de irromper o desejo de revivê-la eternamente.

### Agradecimentos

Os autores expressam seus agradecimentos a Marta Faustino, cuja influência foi fundamental para o aprimoramento deste artigo.

### Referências bibliográficas

- ADAMI, Jackson Daniel. “A Grande Saúde e a Filosofia como Vivência (*Erlebnis*)”. In: *Cad. Nietzsche*. 40 (2). May-Aug, 2019.
- ANSELL-PEARSON, Keith & FAUSTINO, Marta. “Philosophy as a Way of Life in Thus Spoke Zarathustra”. In: *Keith Ansell-Pearson & Paul Loeb, Nietzsche’s Thus Spoke Zarathustra. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022, pp. 41-61.
- BARROS, Tiago Mota da Silva. “A transvaloração dos valores em Assim falou Zaratustra de Nietzsche”. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- CABRAL, Alexandre. *Nihilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão*. volume 1/ Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj. 2v, 2014.
- FAUSTINO, Marta. “Nietzsche e a Grande Saúde: para uma terapia da terapia”. Tese de Doutorado em Filosofia. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. Set. de 2013.
- FAUSTINO, Marta. “Grande saúde e filosofia do futuro / Algumas notas sobre o aforismo 382 da Gaia Ciência”. In: *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 7, n. 1, 2016, pp. 08-30.
- FAUSTINO, Marta. “A ‘grande libertação’ e o ‘grande meio-dia’: as conversões de Nietzsche”. In: Gianfranco Ferraro & António de Castro Caieiro. In: *Formas de conversão: Filosofia, Política, Espiritualidade*. Lisboa, Abysmo, 2022 – (no prelo).
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983.
-

- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *La courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*. Ed. Frédéric Gros. Paris : Gallimard / Le Seuil. 2009 [A *Coragem da Verdade*. Trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2020].
- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, ed. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2008 [O *Governo de Si e dos Outros*. Trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2010].
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências. – Quem é o Zaratustra de Nietzsche? – Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1997.
- HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos – ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragmentos póstumos III: 1882 – 1885*. Traducción, notas y apêndices: Diego Sanchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragmentos póstumos IV: 1885 – 1889*. Traducción, notas y apêndices: Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Correspondencia VI: octubre 1887 – enero 1889*. Traducción, notas y apêndices: Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trota, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PLATÃO. *A República*. Livro VII.
- RICHARDSON, John. *Nietzsche's System*. New York: Oxford University Press, 1996.
- TESTA, Federico / FAUSTINO, Marta (Orgs.). *Filosofia como Modo de Vida. Ensaio Escolhidos*. Lisboa: Edições 70. 2022.

- URE, Michael. "A reanimação de Nietzsche da Filosofia como modo de vida". In: TESTA, Federico / FAUSTINO, Marta (Orgs.). *Filosofia como Modo de Vida. Ensaios Escolhidos*. Lisboa: Edições 70, 2022, pp. 402-416.
- VIESENTEINER, Jorge Luiz. "Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a 'crítica da 'razão da minha vida'' em Nietzsche". In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, jul./dez. 2010, pp. 327-353.
- VIESENTEINER, Jorge Luiz. "O conceito de vivência (Erlebnis) em Nietzsche: gênese, significado e recepção". In: *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 54, n. 127, 2013, pp. 141-155.
- WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le Problème de la Civilisation*. Paris, PUF. 1995.
- 

Recebido: 06/01/2024

Aprovado: 25/03/2024

Received: 06/01/2024

Approved: 25/03/2024





DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i1.61974>

# Revista Trágica

Volume 17 - Número 1 ISSN 1982-5870

---

## Sobre a palavra “humanismo”

Danilo Bilate  

Professor da UFRRJ, Seropédica, RJ, Brasil. Contato: [danilobilate@gmail.com](mailto:danilobilate@gmail.com)

**Resumo:** Este artigo apresenta um breve histórico do termo “humanismo”, explorando a sua plurivocidade e buscando, com isso, esclarecer seus sentidos possíveis apesar da consequente equivocidade que se apresenta. Esse intento se justifica notadamente pela raridade de trabalhos filosóficos que a isso se dediquem, sobretudo em língua portuguesa, apesar do extenso uso do termo no debate filosófico contemporâneo.

**Palavras-chave:** Imanência; Humanitas; tradição.

**Abstract:** This article presents a brief history of the term “humanism”, exploring its plurivocality and seeking, thereby, to clarify its possible meanings despite the resulting equivocation that appears. This intention is notably justified by the rarity of philosophical works dedicated to this, especially in Portuguese, despite the extensive use of the term in contemporary philosophical debate.

**Keywords:** Immanence; Humanitas; tradition.

A palavra “humanismo” é muito equívoca, mas essa plurivocidade é rica de ensinamentos para compreendermos a história da filosofia. Ela nos mostra, por exemplo, como é possível identificar duas tradições distintas do fazer filosófico que implicam duas formas de comunicar o pensamento, correspondendo a duas abordagens teóricas completamente antagônicas. Uma dessas tradições é a que se permite o que chamo de “hiper-abstração”, levando a especulação a suas mais extremas possibilidades e descolando-se da experiência como *kriterion* universal que, além de baliza epistêmica, serve como ponto de acordo para a intercomunicação. Sem essa pedra de toque, tal tradição dá importância exagerada à norma comunicativa, como tentativa natimorta de, pela forma discursiva, garantir aquela referência epistemológica que lhe faz falta. Essa abordagem pode ser chamada de “metafísica” se compreendermos por esse termo uma teoria de dois mundos, nomenclatura que se tornou frequente a partir do século XIX. Antes disso, especialmente na transição do medievo tardio para a primeira

modernidade, ela foi frequentemente chamada de “escolástica”. A outra tradição, à primeira antagônica, faz a apologia da experiência como único *methodos* para o conhecimento seguro e permite a especulação, com a abstração que lhe acompanha, dentro de certos limites higiênicos. Quanto à regulação retórica, essa tradição não se faz ver como tal, pois falta-lhe unidade. Alguns de seus autores compartilham da crença na normatividade restritiva, supondo ser possível corrigir pela forma da argumentação eventuais desvios epistêmicos. Outros autores entendem que, se não deixamos escapar a experiência como critério distintivo, a regulação retórica não precisa exercer essa função corretora, possivelmente fantasiosa aliás, mas apenas cuidar do equilíbrio da eloquência, pelo cultivo da elegância e do bom gosto. É a essa última vertente dessa segunda tradição que por vezes é chamada de *humanismo*.

Para designar o movimento cultural, contemporâneo do Renascimento, oposto à escolástica, a palavra só passa a ser utilizada na década de 1840.<sup>1</sup> Nesse sentido, o termo deriva explicitamente das palavras “humanidades” e “humanistas”, os dois em voga nos séculos XVII e XVIII. As raízes dos dois termos são ainda mais antigas. Marcel Françon lembra que “Varrão e Cícero empregavam a palavra *humanitas* para traduzir *paideia*”.<sup>2</sup> Ele completa que a expressão grega “*enkuklios paideia*” foi utilizada por Quintiliano para nomear uma “educação puramente literária” e “uma cultura oratória fundada sobre a retórica”.<sup>3</sup> Paul Oskar Kristeller resume assim a origem da palavra e o *ethos* dos primeiros humanistas:

O termo moderno “humanismo” tem sido usado neste sentido desde o início do século XIX e foi derivado do termo “humanista” cunhado no final do século XV para designar um professor e estudante de “humanidades” ou *studia humanitatis*. [...] Os humanistas estiveram ativamente envolvidos em disponibilizar as fontes da filosofia e da ciência antigas aos seus contemporâneos, descobrindo, copiando e editando textos clássicos em latim, traduzindo textos gregos para o latim (e mais tarde para o vernáculo) e discutindo e interpretando eles em seus comentários.<sup>4</sup>

Sabe-se que a preocupação em conhecer os afetos é clássica no campo da retórica, desde Aristóteles ao menos,<sup>5</sup> ele que, mesmo antes de Cícero e seu *decorum*,<sup>6</sup> mostra como

<sup>1</sup> Como explica Augusto Campana: “After the beginning of the century, there are German as well English examples, but they have other philosophical and theological connotations. The word *Humanismus* is first used in the sense of a historical event by K. Hagen, in a work published in 1841-43, and then by Voigt whose famous book first appeared in 1859. At this point the link between *Humanist* and *Humanismus* is complete in form as well as in substance” (CAMPANA, Augusto. The origin of word “humanism”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 9, 1946, p. 72).

<sup>2</sup> FRANÇON, Marcel. Humanisme, “Bonae Literae”, *Encyclopédie, Romance Notes*, vol. 13, nº 3, 1972, p. 525.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 527.

<sup>4</sup> KRISTELLER, Paul Oskar. The meaning of humanism, *The Cambridge history of Renaissance philosophy*, Cambridge University Press, 2008, p. 113 e p. 135.

<sup>5</sup> Pois, no final das contas, “há persuasão pelos auditores quando eles são levados, pelo discurso, a uma paixão” (ARISTÓTELES, *Retórica*, 1355b, segundo a tradução francesa de Pierre Chiron [*Ceuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2014]). Ver, sobre os *pathê*, os capítulos 2-17, 1378a-1391a.

<sup>6</sup> Ver, sobre essa noção, BERNARD, Jacques-Emmanuel. Rhétorique et société chez Cicéron, *Modèles linguistiques*, nº 58, 2008, disponível em: <http://journals.openedition.org/ml/368>

o conhecimento dos *pathê* nasce da preocupação do retor com seu público.<sup>7</sup> Segundo Marc Fumaroli, é isso precisamente o fundamento do humanismo: “o ato de bem falar, isto é, de se endereçar a outrem e de lhe dizer alguma coisa que ele toma verdadeiramente para si, é em verdade a *humanitas* mesma da qual faziam grande caso os antigos”.<sup>8</sup> O Renascimento recupera assim o cuidado de dizer a verdade para que ela possa ser compreendida por aquele a quem nos endereçamos e isso com toda a atenção à eloquência, com a elegância de escolher (*elegere*) a melhor maneira de falar ou de escrever, privilegiando o interlocutor. A singularidade de cada indivíduo é, assim, levada em conta e o discurso ganha uma amplitude de possibilidades estilísticas. É por isso que a concepção de humanismo que presume uma essência humana não tem nenhuma sustentação na romanidade. Como explica Pierre Vesperini:

Os homens passam da selvageria primitiva, do *inhumanitas* à *humanitas*, “da natureza à cultura”. [...] Os romanos empregavam diferentes palavras para descrever esse processo: *erudire* (que, é claro, deu origem à “erudição”), isto é, retirar o que há de *rudis*, de “grosseiro” nos homens (“desengrossar”); *perpolire*, “polir”; *excolere*, “cultivar”; *mansuefacere*, “adoçar”. Essa “doçura” é para os romanos um elemento essencial do estado do homem civilizado. [...] É preciso, pois, para compreender o que queria dizer *humanitas*, se liberar desse modelo essencialista que nós temos todos na cabeça, que quer que o homem *humanus* seja o homem completo enquanto homem, aquele que é mais homem que os outros homens. Os romanos pensavam o *humanitas* segundo um modelo diferente, bem mais: segundo um modelo inverso, um modelo artificialista. Eles concebiam a *humanitas* como um equipamento artificial (*instructio*), uma armadura que se coloca sobre um corpo pela educação, pelas *artes* (artífice) da *humanitas* sobre a qual falei mais acima.<sup>9</sup>

Entretanto, o sentido da palavra “humanismo”, que apresentamos até aqui, não é o único usado na história das ideias. De fato, poucos trabalhos tratam da origem da palavra “humanismo”, dos quais se destaca o livro de Florian Baab, autor que nota essa raridade.<sup>10</sup> O termo, provavelmente nascido na França dos setecentos, ganha notoriedade apenas no início do século XIX na Alemanha, graças à Friedrich Immanuel Niethammer<sup>11</sup> para propor um tipo de educação distinta do sistema pedagógico então chamado de “filantropismo”. Interlocutor de Schelling, dentre outros autores,<sup>12</sup> seu livro ganhou uma resenha escrita por ele.<sup>13</sup> Nela, Schelling lembra que a razão determina o

<sup>7</sup> Por exemplo: “É preciso levar em conta igualmente o público diante do qual é pronunciado o elogio” (*Retórica*, 1367a).

<sup>8</sup> FUMAROLI, Marc. *L'âge de l'éloquence: Rhétorique et “res literária” de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Paris: Albin Michel, 1994, Prefácio, I, p. x.

<sup>9</sup> VESPERINI, Pierre. Le sens d'*humanitas* à Rome, *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité*, vol. 127, n° 1, 2015, disponível em: <http://journals.openedition.org/mefra/2768>

<sup>10</sup> BAAB, Florian. *Was is Humanismus ?* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2013, p. 16.

<sup>11</sup> Quando ele escreve *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*, em 1808.

<sup>12</sup> Como Fichte e Hegel. Ver BAAB, Florian, *Was is Humanismus ?* Op. Cit., p. 28.

<sup>13</sup> “Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit dargestellt von Friedrich Immanuel Niethammer” (No *Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung*, numeros 13, 14, 15, 1809).

homem em seu conceito geral, em sua “humanidade” portanto, mas ele observa que a personalidade de cada indivíduo é sempre singular. Nesse contexto, ele escreve que o esforço do humanismo moderno visa o cultivo apenas das características gerais ou impessoais e não as do indivíduo.<sup>14</sup> Considerando que a oposição entre filantropia e o humanismo envolve a distinção entre as concepções do homem como animal e como ser espiritual, Schelling conclui que “o antigo e autêntico humanismo não era nem um pouco familiar com essa polêmica moderna contra a animalidade e não tinha disso nenhuma consciência”.<sup>15</sup> Assim, o autor, cuidadoso em evitar o anacronismo em torno da polêmica, talvez tenha sido o primeiro a cometer o anacronismo de relacionar a nova palavra à antiguidade greco-romana.

Ainda na Alemanha, é digno de nota que Goethe fala de humanismo no sentido do que entendemos por humanitarismo, noção que pressupõe compaixão e respeito à dignidade humana.<sup>16</sup> Um pouco mais tarde, Schopenhauer fala de humanismo para classificar o pensamento otimista de Rousseau, contra o pessimismo e o materialismo de Voltaire. Mais especificamente, segundo o filósofo alemão, Rousseau combate as ideias voltairianas de “preponderância do mal e de calamidade na existência”, da “rigorosa necessidade dos atos da vontade” e da “verdade do princípio de Locke, de que o elemento pensante pode ser também de natureza material”. Assim, o “traço fundamental” da filosofia de Rousseau é “que ele substitui a doutrina cristã do pecado original e da perversidade primitiva da raça humana por uma bondade original e uma perfectibilidade ilimitada, das quais só a civilização e suas consequências fizeram desviar” e é precisamente sobre isso que ele “edifica seu otimismo e seu humanismo”.<sup>17</sup> Pelo uso schopenhaueriano do termo, é possível inferir haver “humanismo” na crença otimista em uma humanidade – no sentido de quiddidade do humano – boa e perfectível.

Após a consolidação da palavra por Niethammer, ela aparece pela primeira vez na França em 1823 para nomear a sensibilidade e o civismo em um poema anônimo: “Essa dureza dos corações, esse funesto incivismo, / Que eu poderia antes chamar inumanismo; / Que parecia ameaçar diversas nações, / E querer explorar gerações, / Tanto se dizendo homem, destrói-se o humanismo”.<sup>18</sup> Vê-se que se trata quase do mesmo sentido dado a ela por Goethe, bem como de sua segunda ocorrência francesa, quando nomeia a “bondade humanitária”.<sup>19</sup> Ela se torna logo um emblema do socialismo pré-marxista, como atesta sua utilização por Proudhon: “Do humanismo ao socialismo, só há a diferença da palavra”.<sup>20</sup> Sua perspectiva antirreligiosa é ignorada por seus críticos, que repetem o substantivo. Ao criticar Proudhon a partir de um ponto de vista religioso, sem fazer menção a essa utilização do termo por esse autor, Eugène Lerminier diz que o

<sup>14</sup> Schellings *sämtliche Werke*, vol. 7, p. 516.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 519.

<sup>16</sup> Em sua autobiografia escrita entre 1808 e 1831: GOETHE, Johan Wolfgang. *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, Dritter Teil, Dreizehntes Buch.

<sup>17</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade de representação*, §46 (a partir da tradução francesa de A. Burdeau. Paris: PUF, 2009, p. 1349).

<sup>18</sup> *Épître adressée aux dames et particulièrement aux dames bordelaises, en leur offrant l'hommage d'un projet éminemment utile à l'humanité*. Bordeaux: Moreau et Suwerinck, 1823, p.13.

<sup>19</sup> CROUSSE, L. D. *De l'organisation politique* Paris: C. Hingray, 1841, cap. 24, p. 410.

<sup>20</sup> PROUDHON, Pierre-Joseph. *Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février*. Terceira edição. Paris: Garnier Frères, 1851, p. 13.

humanismo é “a explicação metafísica da encarnação”, metafísica que o próprio Proudhon, ainda segundo Lerminier, considera como uma “reabilitação do misticismo”.<sup>21</sup> A fluidez do uso do termo entre os autores franceses dessa época se faz patente por seus antagonismos que se intercalam. Em oposição a Lerminier, por exemplo, Taillandier volta a utilizar a palavra com o mesmo sentido de Proudhon: “essa religião do humanismo que é a negação de toda ideia religiosa”.<sup>22</sup> Portanto, o sentido de humanitarismo é relativamente consolidado, mas entra em jogo a disputa entre quem o deteria, se a religião ou se uma posição filosófica materialista.

Essa disputa, bem como toda a plurivocidade do termo, permanece no século XX e até os nossos dias. Ferdinand C. S. Schiller utiliza a palavra em 1903 para nomear uma posição filosófica pragmática e antimetafísica (ou de “metafísica concreta”<sup>23</sup>), para classificar a recusa à transcendência própria à constatação de que só a experiência é fonte de conhecimento – uso que William James e John Dewey aceitam. Esse último, aliás, assinou o primeiro *Humanist manifesto*, texto que, entretanto, propõe uma vaga transformação semântica da palavra “religião”, muito provavelmente para abarcar entre seus assinantes tanto materialistas ateus quanto pensadores religiosos. O posicionamento pragmatista, notadamente anglo-saxão, continua sendo facilmente contraposto à posição filosófica otimista e religiosa, que permanece viva.<sup>24</sup>

Henri Lubac identifica a disputa entre um humanismo religioso, especificamente cristão, e um humanismo materialista e ateu, tendo seu trabalho sobre o assunto ganhado notoriedade. Lubac considera que a religião cristã é a única a reconhecer a “vocação”, a “grandeza” e a “dignidade” do homem como aquele que é feito segundo a imagem de Deus. Mas o objetivo principal de seu livro é o de estudar os humanismos que ele classifica como positivista, marxista e nietzschiano. Sobre eles, o autor afirma: “muito mais do que um ateísmo propriamente dito, a negação que está na base de cada um deles é um antiteísmo e, mais precisamente, um anticristianismo”, para completar que esses humanismos materialistas encontram “acabamentos análogos, dos quais o principal é o esmagamento da pessoa humana”.<sup>25</sup> Ao comentá-los, Lubac dedica uma atenção especial ao pensamento nietzschiano. Ele considera que Nietzsche se restringe ao homem, excluindo Deus, o que constitui, em verdade a seus olhos, um “humanismo inumano”<sup>26</sup> e conclui que “o humanismo ateu só podia alcançar a falência”.<sup>27</sup>

Poucos anos depois do livro de Henri Lubac, a palavra “humanismo” passa a ser cada vez mais usada, sempre com um alcance semântico muito vasto, como atestam, para citar apenas alguns exemplos, as ocorrências nos textos de Lévi-Strauss, de Sartre e de Heidegger. Lévi-Strauss considera o humanismo uma posição teórica que pressupõe uma essência humana, uma maneira de “justapor as diferenças ou de apagá-las com a

---

<sup>21</sup> LERMINIER, Eugène. *Philosophie du droit*. Terceira edição. Paris: Guillaumin, 1853, p. 4.

<sup>22</sup> TAILLANDIER, Saint-René. *Études sur la révolution en Allemagne*. Paris: A. Franck, 1853, p. 515.

<sup>23</sup> SCHILLER, Ferdinand Canning Scott. *Humanism*. London: Macmillan, 1903.

<sup>24</sup> Por exemplo: “[...] são Tomás sendo, sem dúvida, um doutor do humanismo cristão” (BREMONT, Henri. *Autour de l’humanisme: d’Érasme à Pascal*. Paris: Bernard Grasset, 1937, p. 29).

<sup>25</sup> LUBAC, Henri. *Le drame de l’humanisme athée*. Paris: Éditions Spes, 1944, p. 7.

<sup>26</sup> “O humanismo exclusivo [sem Deus] é um humanismo inumano” (Ibidem, p. 9).

<sup>27</sup> Ibidem, p. 51.

ajuda das vagas semelhanças ou de uma ideia *a priori* do homem”.<sup>28</sup> Sartre parece usar a classificação de humanismo, sustentando-a sobre a liberdade humana a garantir a dignidade do homem, pois é a demonstração da liberdade inexorável o que permite ao autor nomear o existencialismo como um humanismo.<sup>29</sup> Heidegger vê no rótulo “humanismo” um risco comum a todos os títulos terminados em “ismo”, mas não explica bem qual seria esse risco. Ademais, ele não abandona a palavra e a explica como um esforço do pensamento para cuidar que o homem seja humano, isto é, para zelar pela *humanitas*. Para isso, é claro, ele pergunta qual é a natureza ou a essência do homem, questão que ele toma como a questão fundamental de toda forma de humanismo. A ela, ele dá sua própria resposta, privilegiando a *humanitas* em oposição à *animalitas*, acreditando recusar a metafísica tradicional lá precisamente onde ele a confirma.<sup>30</sup>

Parece ser uma reverberação de Lubac a bem conhecida conclusão de Foucault, segundo a qual, para Nietzsche, o homem morreu ou está em vias de desaparecer.<sup>31</sup> O autor francês diz que o alemão “matava o homem e Deus ao mesmo tempo”, que “o homem logo não existirá mais – mas sim o além-do-homem”, que sua “promessa do além-do-homem significa, de início e antes de tudo, a iminência da morte do homem”, que “o homem vai desaparecer”,<sup>32</sup> sempre com fórmulas que parecem buscar um efeito retórico propagandista, sem maiores esclarecimentos.

Ao afirmar que “o homem está desaparecendo”, Foucault joga com as palavras, mudando o sentido usual de “homem”: “os seres humanos, mas não o homem”, ele escreve, para tentar, à sua maneira, descrever o homem como uma “invenção recente”.<sup>33</sup> O que Foucault compreende pela palavra “homem” é bem específico, a saber, “um duplo empírico-transcendental”,<sup>34</sup> de maneira que sua utilização faz mais barulho do que propõe definições adequadas e suficientemente compreensíveis. Ao dizer: “antes do fim do século XVIII, o *homem* não existia”,<sup>35</sup> o autor quer assinalar que “não havia consciência epistemológica do homem como tal”, que a “*episteme* clássica se articula segundo linhas que não isolam de nenhuma maneira um domínio próprio e específico do homem”, o que “excluía que houvesse uma ciência clássica do homem”.<sup>36</sup> Como quer que seja, a propósito do termo “humanismo”, seu uso compartilha das mesmas dificuldades: “O humanismo do ‘Renascimento’, o ‘racionalismo’ dos clássicos puderam dar um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo, eles não puderam pensar o homem”.<sup>37</sup> Vê-se que a utilização da palavra é compreensível como nomeação de uma maneira de pensar própria aos renascentistas, mas o leitor fica estupefato ao supor que tal

<sup>28</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*. Paris: Unesco, 1952, reedição de 1987, p. 95.

<sup>29</sup> SARTRE, Jean-Paul Sartre. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1946. A meu ver, Sartre retoma, em parte, o cristianismo que ele gostaria de combater: por que, enfim, não seria *dignus* não ser livre?

<sup>30</sup> HEIDEGGER, Martin. *Über den « Humanismus », Brief an Jean Beaufret*, Paris. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949.

<sup>31</sup> Ver, por exemplo, a seguinte afirmação de Lubac: “Não há mais homem, porque não há mais nada que ultrapasse o homem” (LUBAC, Henri. Op. Cit., p. 51).

<sup>32</sup> FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966, respectivamente p. 317, p. 333, p. 353 e p. 396.

<sup>33</sup> *Ibidem*, respectivamente p. 333, p. 397, p. 398.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 330.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 320.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 329.



---

movimento não teria pensando o “homem”. Em outro lugar, Foucault toma a palavra de maneira mais clara, definindo-a, implicitamente, como preocupação com o homem: “nosso pensamento moderno do homem, nossa solicitude por ele, nosso humanismo”,<sup>38</sup> mas ele não explica em quê essa versão moderna difere da clássica.

A imprecisão com o uso do termo por parte de Foucault talvez reflita, em um único autor, uma equivocidade que se encontrava difundida entre seus contemporâneos, como mostrei anteriormente. Em linhas gerais, e como conclusão desta investigação, pode-se afirmar que a plurivocidade da palavra “humanismo” diz (i) uma maneira de pensar o mundo do ponto de vista da imanência, constituindo-se como uma tradição de difícil mapeamento, por vezes efetuando-se como combate à “metafísica”; (ii) uma tradição de pensamento, também afeita à perspectiva da imanência, ainda que nem sempre materialista ou ateia, localizável com o período histórico preciso do Renascimento, por vezes extensível à montante até às Luzes e à jusante até os romanos; (iii) qualquer suposição teórica de uma essência humana, isto é, de uma “humanidade” que defina o humano como tal; (iv) essa mesma suposição a sustentar uma qualquer dignidade do humano, podendo ou não apresentar-se como projeto filosófico de busca pela excelência humana.

---

Recebido: 22/11/2023  
Aprovado: 19/02/2024

Received: 22/11/2023  
Approved: 19/02/2024

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 333.



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i1.60907>



# Revista Trágica

Volume 17 - Número 1 ISSN 1982-5870

---

## Notas sobre o anti-hegelianismo deleuziano

*Notes on the deleuzian anti-hegelianism*

Yasmin de Oliveira Alves Teixeira  

Doutoranda na UNIFESP, São Paulo, SP, Brasil.

Contato: [yasminteixeira@protonmail.com](mailto:yasminteixeira@protonmail.com)

**Resumo:** O antagonismo em relação a Hegel é apresentado por Michael Hardt como o principal motor das escolhas teóricas de Deleuze em suas monografias anteriores a *Diferença e repetição*. Paralelamente, David Lapoujade propõe que se faça uma leitura do conjunto da filosofia deleuziana como desenvolvimento de reflexões sobre o problema do fundamento. Neste artigo, propomos uma abordagem combinada entre as duas hipóteses, buscando uma leitura do anti-hegelianismo deleuziano à luz do problema do fundamento. Para isto, no entanto, consideramos ainda necessário acrescentar a essa leitura a consideração da intermediação de Jean Hyppolite para a formação daquilo que Deleuze compreendia como o “hegelianismo”, intermediação preterida tanto pela interpretação de Hardt quanto pela de Lapoujade.

**Palavras-chave:** Diferença; contradição; fundamento; dialética; filosofia francesa contemporânea.

**Abstract:** The antagonism towards Hegel is presented by Michael Hardt as the main driving factor behind Deleuze's theoretical choices in his monographs prior to *Difference and Repetition*. At the same time, David Lapoujade proposes a reading of the entirety of Deleuze's philosophy as a development of reflections on the problem of grounding. In this article, we suggest a combined approach between the two hypotheses, attempting to read Deleuzian anti-Hegelianism in the light of the problem of grounding. In order to do this, however, we consider it necessary to add to this reading the consideration of Jean Hyppolite's intermediation in the formation of what Deleuze understood as "Hegelianism", an intermediation overlooked by both Hardt's and Lapoujade's interpretations.

**Keywords:** Difference; contradiction; foundation; dialectics; contemporary french philosophy.

## Introdução

Entre os muitos comentários ao conjunto da obra de Gilles Deleuze, dois se destacaram ao propor linhas de interpretação que lançaram hipóteses frutíferas de trabalho para a pesquisa em filosofia da diferença: o de Michael Hardt, em *Gilles Deleuze, um aprendizado em filosofia*<sup>1</sup>, e o de David Lapoujade, em *Deleuze, os movimentos aberrantes*<sup>2</sup>. O principal objetivo deste artigo é buscar uma convergência entre estas duas linhas de interpretação, sondar suas possíveis compatibilidades e diálogos e, enfim, verificar quais são as consequências teóricas dessa convergência.

Para Hardt, o motor do desenvolvimento inicial da filosofia deleuziana teria sido a busca por autonomia em relação ao hegelianismo. Hegel teria sido o principal adversário filosófico de Deleuze, na medida em que concentrou em sua teoria todas as falhas e equívocos da tradição metafísica anterior, que remonta a Platão, mas também passa por Aristóteles, Descartes e Kant. Romper com a vasta herança hegeliana na filosofia continental teria sido o desafio comum para diversos pensadores franceses, incluindo Deleuze:

Desse ponto de vista, as primeiras obras de Deleuze são exemplares de toda uma geração de pensadores pós-estruturalistas. Em suas primeiras investigações na história da filosofia podemos observar a concentração intensa do anti-hegelianismo generalizado da época.<sup>3</sup>

As críticas gerais de Deleuze às filosofias da identidade e da representação teriam se contraposto, então, à ampla predominância do pensamento hegeliano no ambiente acadêmico francês dos anos 1940 aos anos 1960. De fato, Hegel havia se tornado figura central tanto pelas linhas que derivaram de sua filosofia para ampliá-la ou pensar a partir de seus conceitos quanto pelas das críticas e tentativas de ultrapassá-la, de modo que é possível apontar a influência hegeliana sobre perspectivas tão distintas quanto a psicanálise, o marxismo e o existencialismo, através de interpretações muito plurais do sistema dialético<sup>4</sup>.

Assim, Hardt centra-se em analisar a obra de Deleuze segundo seus momentos concomitantes de crítica ("*pars destruens*") e de construção ("*pars construens*"), crítica do negativo e das determinações fixas, construção da ontologia positiva por meio de uma prática constituinte. Isto permitiria pensar que as monografias deleuzianas anteriores à *Diferença e repetição*<sup>5</sup> seguiriam esse itinerário: segundo Hardt, é com a tríade Bergson-Nietzsche-Espinosa que Deleuze logra afastar-se do hegelianismo. A elaboração da ideia de diferença a partir da filosofia bergsoniana lhe permitiu construir uma lógica dos movimentos constituintes de diferenciação em alternativa à lógica dos movimentos negativos de contradição. Essa noção de diferença não se confunde com a contradição e

---

<sup>1</sup> HARDT, Michael. *Gilles Deleuze, um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996

<sup>2</sup> LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 Edições, 2015.

<sup>3</sup> HARDT, M. Op. cit., p. 11.

<sup>4</sup> BAUGH, Bruce. "Limiting reason's empire: the early reception of Hegel in France." In: *Journal of the History of Philosophy*, v. 31, n. 2, 1993; CHÂTELET, François. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

<sup>5</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

o negativo, e nem mesmo com a diversidade e a alteridade. Já os conceitos e problemáticas recortados da filosofia nietzschiana – o jogo das forças, a repetição no eterno retorno, a vontade de potência – pressupõem a crítica do negativo e o esboço da noção de diferença em si que haviam sido obtidos com o estudo sobre Bergson, bases a partir das quais Deleuze constrói uma ontologia de cunho imediatamente ético. Com a leitura de Espinosa, por fim, se consolidaria uma ontologia materialista calcada na prática, o que abre a filosofia deleuziana para uma política radical.

Para Lapoujade, o que Deleuze busca em sua obra é produzir uma “lógica irracional”, uma lógica anti-fundacionista do aberrante. Em vez de dois, se trata dos três movimentos concomitantes da análise dos fatos, da crítica do direito e da afirmação da vida (efetivados respectivamente pelas perguntas “*quid facti?*”, “*quid juris?*” e “*quid vitae?*”). Destes três, entretanto, o segundo problema é o que mais se destaca, o problema do fundamento: a filosofia da diferença é precisamente aquela que se constrói enquanto crítica de todo fundamento posto como modelo transcendente, como critério de juízo. Seria este o motivo central do tema da “reversão do platonismo”. Deleuze teria submetido o próprio fundamento como razão última aos escrutínios de um princípio de razão suficiente reinventado, buscando uma imanência radical que não se limitasse ao resgate simples do sensível contra o inteligível, mas que lançasse uma lógica dos simulacros contra os direitos das cópias bem-fundadas, contra as boas cópias da Ideia. Nas palavras de Lapoujade:

Supõe-se que a instauração de uma “filosofia da diferença” seja evidente, como se ela estivesse no ar, segundo a formulação de Deleuze, ignorando o problema que a determina. Mas por que introduzir esses novos conceitos de diferença e de repetição senão *porque são eles que têm por função reverter, respectivamente, a identidade e a circularidade do fundamento?*<sup>6</sup>

Não estaria aí, então, até mesmo o antagonismo de Deleuze a Hegel? O anti-hegelianismo não passaria, antes de tudo, por este problema maior – a crítica do fundamento como razão? As concepções hegeliana e deleuziana do fundamento (ou, no caso de Deleuze, do *effondement*) são, à primeira vista, bastante semelhantes, e traduzem a ideia de que todo processo de determinação parte da destituição do anteriormente determinado, estabelecendo uma relação com o indeterminado<sup>7</sup>. Mas ainda que Hegel seja um dos primeiros a fazer do colapso da razão suficiente a forma da determinação pela inquietude da diferença, pela dissolução das determinações autônomas, Deleuze afirma que a dialética nada fez além de estender o domínio da representação ao infinito por ter submetido a diferença à identidade na contradição. Como comenta Lapoujade, “Hegel interioriza o infinitamente grande para submetê-lo aos círculos monocentros do Espírito. Tudo mudou, é claro, mas foi preservado o essencial”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> LAPOUJADE, D. Op. cit., p. 50 [grifos do autor].

<sup>7</sup> SAFATLE, Vladimir. “A diferença e a contradição: a crítica deleuziana à dialética e as questões da dialética a Deleuze”. In: *Discurso*, v. 46, n. 2, 2016.

<sup>8</sup> LAPOUJADE, D. Op. cit., p. 50.

Assim, nos parece que ambos os comentadores apresentam chaves de leitura produtivas, que podem ser relacionadas no que tange à forma como Deleuze articula ao longo de toda sua obra a noção de diferença a uma crítica do fundamento, ou antes articula a diferença a um *effondement*, um “desfundamento”. Esta nova noção de diferença deve se distanciar das diversas outras concepções da diferença que, na história da filosofia ocidental, foram de alguma maneira rebaixadas a apêndices da identidade do/no fundamento. Isto inclui, então, a concepção da diferença como contradição. Paralelamente, é necessário notar que nem Hardt nem Lapoujade se atentam suficientemente à grande influência que Jean Hyppolite exerceu sobre essa construção inicial da filosofia deleuziana. O “anti-hegelianismo” captura algo como um conflito teórico de época, mas ao mesmo tempo adquire um grau elevado de especificidade quando levamos em conta a influência direta da obra hyppolitiana *Lógica e existência* sobre o pensamento de alguns de seus alunos, como Deleuze e Foucault. Proporemos, portanto, uma análise combinada considerando que o “anti-hegelianismo” é de fato o antagonismo mais importante para o desenvolvimento dos conceitos deleuzianos, mas que se trata sobretudo de um choque oblíquo com a variante hyppolitiana do hegelianismo francês e que, ademais, esse antagonismo é subsidiário de certa forma de abordagem do problema do fundamento.

### Em Direção à Ontologia do Sentido

Em sua resenha a *Lógica e existência*, Deleuze assinala, antes de tudo, seu alinhamento ao diagnóstico hyppolitiano a respeito da necessidade de avançar em relação aos problemas da crítica kantiana. A filosofia transcendental de Kant não alcança a coextensividade entre o pensamento e as coisas em si mesmas, mas somente às coisas como fenômenos relativos à cognição de um sujeito pressuposto como condição primeira. Com Kant, a filosofia se reduz a uma antropologia, isto é, uma filosofia da representação que permanece às voltas com as limitações de um sujeito como fundamento transcendental: “enquanto a determinação for apenas subjetiva, não saímos da antropologia. Se é preciso sair dela, como fazê-lo? As duas questões são apenas uma: o meio de sair dela é também a necessidade de sair dela”<sup>9</sup>. Deleuze conceberá então a filosofia como uma ontologia, seguindo o caminho aberto por Hyppolite.

A saída dialética da antropologia consiste em deduzir a partir da experiência as categorias do Absoluto, mas ao se chegar a esse termo final se descobre, então, que os momentos da consciência na experiência eram desde sempre os momentos do conceito no Absoluto. Desta maneira, percebe-se que a diferença entre o pensamento e a reflexão é, na verdade, a diferença do Absoluto a si mesmo, “vale dizer, é o Ser idêntico à diferença, à mediação”<sup>10</sup>. Tanto Kant quanto Hegel descobrem a identidade entre o pensamento e as coisas, mas em Kant a coisa é relativa e o pensamento é uma reflexão subjetiva, enquanto em Hegel a coisa é o ser e o pensamento é uma reflexão absoluta.

<sup>9</sup> DELEUZE, Gilles. “Jean Hyppolite, *Lógica e Existência*”. In: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos* [org. David Lapoujade]. São Paulo: Iluminuras, 2014, p. 24.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

Isto significa que, na dialética, a reflexão é o sentido do ser que se pensa e se compreende ou, o que é equivalente, *o ser como sentido*. Mas se o Absoluto é imanente ao fenômeno e não um além, resulta que a dialética falseia a distinção entre fenomenologia e lógica. Deleuze recorda o problema com que Hyppolite termina o livro:

Vê-se, então, qual é a dificuldade, aquela que o autor assinala fortemente: se a ontologia é uma ontologia do sentido e não da essência, se não há segundo mundo, como pode o saber absoluto distinguir-se ainda do saber empírico? Não caímos na simples antropologia que tínhamos criticado? É preciso que o saber absoluto compreenda o saber empírico e nada compreenda além disso, pois nada distinto dele há para ser compreendido, e, contudo, é preciso, ao mesmo tempo, que ele compreenda sua diferença radical relativamente ao saber empírico.<sup>11</sup>

Por saber empírico deve-se entender, aqui, saber fenomênico, saber antropológico<sup>12</sup>. O saber absoluto se apresenta de modo imanente ao fenômeno, mas não se reduz a ele, de modo que não se percebe como é possível que esse absoluto sustente ainda sua diferença de maneira concreta. O aspecto coerente da resposta de Hyppolite está na ideia de que a imanência não se perde porque o campo empírico dos fenômenos – humanos, inclusive – é ele mesmo um momento do Absoluto que se diferencia. Assim, “no empírico e no absoluto há o mesmo ser e o mesmo pensamento; mas a diferença empírica, externa, entre o pensamento e o ser, cede lugar à diferença idêntica ao Ser, à diferença interna do Ser que se pensa”<sup>13</sup>. O discurso do Ser que se pensa na sua diferença interna é sentido e, desta forma, uma filosofia que não se reduz ao campo antropológico deve ser uma ontologia do sentido.

Neste ponto, surgem noções essenciais a partir das quais Deleuze irá compor sua filosofia, em especial a noção de *diferença interna*, mas é também precisamente a partir daqui que surgirão as rupturas mais significativas de Deleuze em relação a seu mestre. Trata-se, antes de tudo, de compor o problema ao lado da dificuldade posta pelo próprio Hyppolite nas considerações finais de sua obra a respeito das diferenças de temporalidade entre a lógica e a história:

Como sentido, o Absoluto é devir; mas, como não se trata, sem dúvida, de um devir histórico [...], qual é a relação do devir da Lógica com a história? A relação entre a ontologia e o homem empírico está perfeitamente determinada, mas não a relação entre a ontologia e o homem histórico. [...] A conclusão de Hyppolite permanece aberta: ela cria o caminho de uma nova ontologia.<sup>14</sup>

O cerne do problema estaria na progressão das categorias da lógica enquanto movidas pelo negativo da contradição: Deleuze assinala que haveria duas formas da

<sup>11</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>12</sup> Como Deleuze já havia assinalado no início da resenha: “A antropologia quer ser um discurso *sobre* o homem. Como tal, ela supõe o discurso empírico *do* homem, no qual estão separados aquele que fala e aquilo de que ele fala” (Ibidem, p. 23).

<sup>13</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 26.

contradição, uma histórica e outra lógica, o que atestaria a inconsistência dessa noção no sistema hegeliano. Mas, em vez de tornar-se hegeliano e dedicar-se a buscar nessa nova ontologia uma determinação mais precisa da relação entre a lógica dialética e a história universal, Deleuze se volta às próprias categorias da lógica para revisar a crítica de Hyppolite ao empirismo. Ele propõe, afinal, que se pense a diferença em si mesma, diferença irreduzível à contradição, e buscará o conceito dessa diferença em Bergson, o principal alvo de Hyppolite no que concerne a crítica ao empirismo. Para Deleuze, a diferença interna não pode ser a contradição porque, justamente, isso implicaria alguma ideia de progressão das categorias da lógica e tornaria a ontologia indissociavelmente atada a algo como uma historicidade latente. No empirismo, por outro lado, se poderia pensar a temporalidade lógica de uma outra forma, uma temporalidade da diferença interna como duração. Da dialética hyppolitiana, Deleuze retém não obstante a ideia da equivalência da filosofia a uma ontologia do sentido que supera a mera reflexão transcendental subjetiva.

Deleuze percorre então um longo caminho de afastamento da problemática hegeliana, que passa, principalmente, pela construção de uma concepção alternativa da diferença que não aquela que a compreende como contradição. A crítica mais clara e direta de Deleuze a Hegel só surge, no entanto, com *Diferença e repetição*, onde a dialética hegeliana é chamada de “representação orgiástica”.

É notável que Deleuze classifique desta maneira a filosofia de Hegel, já que há, nela mesma, uma certa crítica da representação orgânica como dado que a consciência particular apreende. A dialética questiona o dado empírico e suas categorias lógicas de estabilidade, visto que, para ela, “o conhecimento começa quando a filosofia destrói a experiência cotidiana. A análise dessa experiência é o ponto de partida da busca da verdade”<sup>15</sup>. É por esse motivo que Deleuze introduz uma distinção entre a representação orgânica (que se refere, principalmente, às filosofias de Aristóteles e Platão) e a representação orgiaca (de Hegel e Leibniz) que é capaz de pensar o infinito. Em Hegel,

É a própria noção de limite que muda completamente de significação: não designa mais os marcos da representação finita, mas, ao contrário, a matriz em que a determinação finita não para de desaparecer e de nascer, de se envolver e de se desenvolver [...]. Ela já não designa o limite de uma forma, mas a convergência na direção de um fundamento.<sup>16</sup>

O fundamento em Hegel contesta as formulações clássicas do princípio de razão suficiente e admite uma dissolução das determinações e razões particulares. A dialética do fundamento não é o termo final da lógica de Hegel, mas é a chave de compreensão da determinação imanente das categorias da Razão que se põe a si mesma. A Razão é a totalidade do sistema da lógica, por isso ela não pode se determinar de modo exterior a si própria – a progressão dialética das categorias exige uma ideia de fundamento capaz de sustentar o movimento imanente da dedução. Se o fundamento se mostrou condição,

<sup>15</sup> MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 98.

<sup>16</sup> DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, op. cit., p. 76.

se a unidade do fundamento e da condição é sustentada pela totalidade, é porque a negatividade interna na qual o próprio fundamento se dissolve implica que cada determinação ou categoria é fundamentada, isto é, condicionada pela dissolução da anterior e, ao mesmo tempo, se põe como fundamento negativo da seguinte.

A acusação de Deleuze é a de que a descoberta hegeliana desse movimento infinito da essência no fundamento não deixa de ser uma forma “antropológica” de posição da diferença e, portanto, de *falso* movimento. É muito provável que Deleuze ainda tenha em mente, aqui, a interpretação de Jean Hyppolite, o que o leva a concluir que Hegel também não logra se desvencilhar completamente da representação.

Deleuze sugere, então, que se deva retornar ao próprio cerne da lógica que traz a contradição como categoria central para a compreensão do movimento. Para Deleuze, Hyppolite cai numa posição acrítica em relação a Hegel quando insiste em sustentar ainda a necessidade da passagem da diversidade à oposição e desta à contradição. As objeções de Deleuze à metafísica tradicional no que diz respeito ao “amaldiçoamento” da diferença dirigem-se *também* a Hegel, ainda que a dialética se erga sobre certa ideia de diferença. Pode-se até mesmo afirmar que Hegel é o principal alvo da crítica justamente *porque* se apresenta como solução para o problema. Para Deleuze, a contradição falseia a diferença, não deixa de ser um mau conceito da diferença porque possui, ainda, um caráter conservador e antropológico.

### A Crítica do Fundamento como Contradição

Isso não significa que a interpretação deleuziana sobre o movimento em Hegel faça confusão entre formas determinadas da consciência empírica e o devir do espírito<sup>17</sup>. Se Deleuze faz distinção entre a representação orgânica e representação “orgiaca” é porque reconhece que em Hegel há uma contestação dos direitos da consciência particular ou empírica, que não vê na contradição senão um índice de impossibilidade do pensamento. Deleuze é ciente da importante distinção entre a concepção clássica da (não-)contradição como princípio lógico e a contradição ontológica da dialética hegeliana, bem como da irredutibilidade desta a uma categoria representacional da consciência empírica. Dito de outro modo, Deleuze não nega que há, em Hegel, uma certa concepção do movimento que implica a dissolução incessante das formas fixas e que compromete inescapavelmente a estabilidade do senso comum. Segundo Deleuze:

É neste sentido que se deve dizer que a representação orgiaca *estabelece* a diferença, pois ela a seleciona ao introduzir este infinito que a remete ao fundamento (seja um fundamento pelo Bem, que age como princípio de escolha e de jogo, seja um fundamento pela negatividade, que age como dor e trabalho). [...] Em suma, a representação orgiaca tem o fundamento como princípio e o infinito como elemento – contrariamente à representação orgânica, que guardava a forma como princípio e o finito como elemento. É o infinito que torna a determinação pensável e selecionável: a diferença aparece, pois, como

<sup>17</sup> SAFATLE, V. Op. cit.



a representação orgíaca da determinação e não mais como sua representação orgânica<sup>18</sup>.

Não basta, por isso, imputar a Deleuze uma má interpretação de Hegel para avançar no debate. A crítica da identidade contempla, *inclusive*, a identidade inquieta e evanescente da essência que se dissolve na negatividade. Deleuze afirma que o negativo é por demais benevolente, “destruições à moda de Hegel, maneiras de conservar”<sup>19</sup>, e que a filosofia da diferença tem por tarefa, por outro lado, promover a demolição impiedosa do domínio da representação. Desta forma, se Deleuze recusa a saída dialética é porque a negatividade pacificadora de seu movimento não captura a potência crítica absoluta das diferenças elevadas à sua máxima positividade, que “determinam lutas ou destruições em relação às quais as do negativo não passam de aparência”<sup>20</sup>. Poderíamos dizer que, na perspectiva deleuziana, Hegel não vai longe o suficiente em seu próprio empreendimento, visto que, descobrindo o infinito, não conseguiu pensá-lo a não ser a partir dos desdobramentos da identidade, ainda que apreendida em seu “delírio báquico”<sup>21</sup>:

É que, em última instância, a representação infinita não se desprende do princípio de identidade como pressuposto da representação. [...] A contradição hegeliana não nega a identidade ou a não-contradição; ela consiste, ao contrário, em inscrever no existente os dois Não da não-contradição, de tal maneira que a identidade, sob esta condição, nesta fundação, baste para pensar o existente como tal. [...] Diz-se que a diferença é a negatividade, que ela vai ou deve ir até a contradição, desde que seja impelida até o fim. Isto só é verdade na medida em que a diferença já esteja posta num caminho, num fio estendido pela identidade, na medida em que é a identidade que a impele até lá.<sup>22</sup>

A identidade está pressuposta desde o início, com toda a dedução das categorias da lógica partindo do Ser indiferente e abstrato, e está posta na essência, com a diferença subsumida a uma unidade com a identidade e tornada negativa. Se essa crítica se dirige principalmente para a progressão na lógica, Deleuze aponta que o problema se encontra, contudo, por todo o sistema hegeliano.

Nesse sentido, ele evoca a crítica de Althusser quanto ao papel da identidade no desenvolvimento do espírito e da história, identidade que é, também nesse âmbito, implicada desde o ponto de partida: apesar de todas as rupturas de superfície, o movimento da consciência termina por voltar a si sem deixar irromper nada de

---

<sup>18</sup> DELEUZE, G. Op. cit., p. 76.

<sup>19</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 411.

<sup>20</sup> DELEUZE, G. Op. cit., p. 2.

<sup>21</sup> Com a expressão “representação orgíaca”, Deleuze provavelmente está se referindo a esta passagem de Hegel no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*: “o verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples. Perante o tribunal desse movimento não se sustêm nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são os momentos positivos necessários quanto são negativos e evanescentes”. HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 50.

<sup>22</sup> DELEUZE, G. Op. cit., p. 85.

realmente novo<sup>23</sup>. Althusser afirma que a contradição é, em Hegel, um puro princípio espiritual simples que age por interiorização de seus momentos passados, embora tome as aparências de um movimento complexo em seus detalhes, e, assim, nada que não seja a própria essência é experimentado pela consciência em seu percurso rumo ao Saber Absoluto<sup>24</sup>:

Essas formas passadas da consciência e esses mundos latentes (correspondentes a essas formas) jamais afetam a consciência presente como determinações efetivas diferentes dela mesma: essas formas e esses mundos dizem-lhe respeito apenas como ecos (recordações, fantasmas de sua historicidade) do que ela se tornou, ou seja, como antecipações de si ou alusões a si. É porque o passado nunca é mais do que a essência interior (em-si) do futuro que ele encerra, que essa presença do passado é a presença da própria consciência, e não uma verdadeira determinação exterior a ela. Círculo de círculos, a consciência tem apenas um centro, o único a determiná-la.<sup>25</sup>

Na filosofia da história hegeliana, a complexidade material das sociedades com sua multiplicidade de elementos concretos é reduzida a um princípio espiritual interno simples que não é mais que um momento da totalidade. Acontece que, na *Fenomenologia*, a história se relaciona ao desenvolvimento do espírito, e, assim, importa para Hegel menos a concretude da materialidade e mais o percurso desses “princípios simples” como *figuras do espírito postas na efetividade* histórica.

A título de exemplo, podemos permanecer no primeiro momento dessa progressão: a compreensão hegeliana da sociedade grega como o espírito verdadeiro ou bela vida ética não tem a pretensão de ser uma análise histórica de todas as determinações concretas dessa sociedade, mas, de outro modo, pretende pôr o reino da eticidade que é a *polis* grega como momento do percurso do espírito em direção ao seu saber de si mesmo. É por isso, também, que Hegel não se dedica a interpretar fatos como tais a respeito da economia e das instituições da *polis*, mas busca na tragédia grega, especialmente na *Antígona* de Sófocles, a apreensão desse momento posto como espírito verdadeiro, espírito ético imediato.

<sup>23</sup> A opinião de Marcuse, embora chegue a conclusões completamente distintas, parece convergir com essa impressão de Althusser, ao menos no que concerne a *Fenomenologia*: “‘O mundo torna-se Espírito’ significa não somente que o mundo na sua totalidade passa a ser a arena adequada em que se devem realizar os projetos da humanidade, mas significa, também, que o próprio mundo revela inalterável progresso em direção à verdade absoluta, isto é, nada de novo pode acontecer ao espírito, ou que tudo o que acontece vem a contribuir para o seu avanço. [...] O espírito, a despeito de todos os desvios e malogros, a despeito da miséria e da corrupção, atingirá sua meta [...]. A negatividade parece ser muito mais um estágio garantido no desenvolvimento do espírito do que a força que o empurra para a frente; a oposição surge, na dialética, mais como um jogo obstinado do que como luta de vida ou de morte”. MARCUSE, H. Op. cit., p. 90.

<sup>24</sup> Não se deve deixar confundir pelo uso que Althusser faz da ideia de consciência: não se trata da consciência empírica, mas parece-nos, ao contrário, que aqui o autor toma o termo como sinônimo de espírito, visto que “o espírito é, pois, consciência em geral” (HEGEL, G. Op. cit., p. 299). Desta maneira, a inspiração althusseriana de Deleuze não significa de modo algum, como já indicamos, que Deleuze não reconhece em Hegel a ultrapassagem da lógica da representação simples (ou “orgânica”) que se vincula a consciência empírica.

<sup>25</sup> ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015, pp. 79-80.

A bela vida ética grega irá ceder lugar ao que Althusser evoca como espírito romano da personalidade jurídica, e assim se poderia prosseguir até as formas contemporâneas da contradição posta como princípio espiritual de cada momento histórico. Como dito anteriormente, o mais importante para Althusser é que esse procedimento hegeliano implica a redução da complexidade concreta a uma simplicidade artificial e abstrata, que coincide, na verdade, com a ideologia dominante de cada época: “é porque *de direito* é possível *reduzir a totalidade*, a infinita diversidade de uma sociedade histórica dada (a Grécia, Roma, o Sacro Império, a Inglaterra etc.) a um *princípio interno simples*, que essa mesma simplicidade, adquirida de direito à contradição, pode se refletir aí”<sup>26</sup>.

A tese althusseriana é a de que, ao contrário do que pode fazer parecer a declarada ambição marxiana de extrair a concha racional do núcleo místico da filosofia hegeliana, na verdade o compromisso entre a estrutura lógica e a concepção de mundo do sistema da dialética é estreito o suficiente para que os dois âmbitos sejam indissociáveis, ou, mais ainda, que a separação em dois âmbitos seja puramente ilusória e a “extração” se torne impossível. Haveria em Hegel a pretensão de abarcar, mediante simplificações arbitrárias e a postulação de conexões lógicas frouxas, toda a história humana numa única história do espírito, referindo toda a efetividade concreta à circularidade de uma identidade posta de direito. A divergência entre Althusser e Deleuze está na questão mesma da possibilidade de romper esses círculos através de uma outra noção de diferença: Althusser insiste na noção de contradição, mas agora pensada a partir de Marx e tornada “sobredeterminada”. A saída althusseriana não abdica, portanto, de uma redução da diferença e da multiplicidade agora organizadas em torno de uma contradição central. Como apontamos, Deleuze buscará um outro caminho.

### A Experiência Sensível e os Efeitos de Superfície

Tudo leva novamente ao problema da concepção lógica e ontológica da diferença. Deleuze sugere que o equívoco de partida da dialética hegeliana se encontra na recusa prévia da certeza sensível:

Frequentemente foi assinalado o que se passa no início da *Fenomenologia*, o pontapé inicial da dialética hegeliana: o aqui e o agora são postos como identidades vazias, universalidades abstratas que pretendem levar consigo a diferença, mas de modo algum a diferença segue, permanecendo presa à profundidade de seu espaço próprio, no aqui-agora de uma realidade diferencial sempre feita de singularidades.<sup>27</sup>

Além disso, aqui se evidencia a importância que a leitura de Hyppolite sobre Hegel tem para Deleuze. Se a dialética recusa descobrir o fundo diferencial das singularidades, que ela designa desde o início como o singular inefável do qual nada segue a não ser

---

<sup>26</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>27</sup> DELEUZE, G. Op. cit., p. 88.

pelo negativo, a filosofia deleuziana irá, ao contrário, buscar precisamente nesse aqui-agora das singularidades sensíveis a morada da diferença em si – a filosofia deleuziana da diferença será um empirismo superior.

A recusa dialética em relação às filosofias empiristas gira em torno do problema da apreensão das singularidades sensíveis: o objeto ao qual a consciência deseja permanecer relacionada, na figura da certeza sensível, é inefável por ser puramente imediato e positivo. Segundo a interpretação hyppolitiana, as aventuras dessas filosofias da intuição e do ser puro, que almejam alcançar a inteligibilidade do singular, tendem sempre a ser uma tentativa frustrada e acabar no ceticismo. Elas pretendem apreender algo que jamais se repete duas vezes da mesma forma, pretensão que é, para a dialética, ilusória, posto que no momento mesmo em que se pretende dizer o isto ou aquilo absolutos, o isto ou o aquilo já evanesceram no nada enquanto imediatidade. O isto e o aquilo só podem sustentar seu ser como negatividade superada na universalidade, eles constituem o *nonsense* que só se apresenta à consciência como momento suprassumido do sentido.

O Saber Absoluto seria também o imediato, mas o imediato que contém em si a mediação, que se diferencia de si mesmo e se põe como sentido ao se diferenciar. O pensamento e o ser são uma só e mesma coisa porque o Absoluto se pensa e se diz através do homem e se manifesta como fenômeno. Se há algo que Deleuze valoriza na obra de Hyppolite sobre a lógica hegeliana é precisamente esta tese mais geral:

O livro de Hyppolite é uma reflexão sobre as condições de um discurso absoluto [...]. Porque o Ser é o sentido, o verdadeiro saber não é o saber de um Outro, nem de outra coisa. De certa maneira, o saber absoluto é o mais próximo, o mais simples, ele *está aí*.<sup>28</sup>

É preciso sair da antropologia representada pela filosofia transcendental e ir em direção a uma ontologia do sentido. Para Deleuze, a morte da filosofia seria sua redução a uma justificação não científica da ciência, a uma investigação sobre as condições de possibilidade do conhecimento em geral e dos saberes constituídos nas ciências particulares positivas. Tanto pior se essa justificação recorre à teologia e à imagem de Deus como fundamento último da verdade, tal como nas metafísicas pré-críticas. A filosofia deve, então, ser um pensamento da pura imanência, recusando todo fundamento transcendente, e ao mesmo tempo deve constituir-se como pensamento do ser enquanto tal, recusando também um fundamento transcendental – ela só pode ser uma ontologia, mas uma *ontologia do sentido pós-crítica*. Segundo Deleuze:

Uma vez dito que a ciência nos dá um conhecimento das coisas, que ela está, portanto, em certa relação com elas, a filosofia pode renunciar a rivalizar com a ciência, pode deixar-lhes as coisas, e só apresentar-se de uma maneira crítica como uma reflexão sobre esse conhecimento que se tem delas. Ou então, ao contrário, a filosofia pretende instaurar, ou antes restaurar, *uma outra* relação que a ciência precisamente nos ocultava, de que ela nos privava, porque ela nos permitia somente

---

<sup>28</sup> DELEUZE, G. “Jean Hyppolite, Lógica e Existência”. Op. cit., p. 25.

concluir e inferir, sem jamais nos apresentar, nos dar a coisa em si mesma.<sup>29</sup>

Assim, Deleuze converge com a dialética no que concerne à ideia de que a filosofia deve de fato almejar o pensamento do ser e excluir a coisa-em-si. Como na filosofia transcendental, a dialética hegeliana compromete-se com a necessidade de apreender o verdadeiro e postular uma identidade entre o pensamento e a coisa, mas censura o kantismo por não ultrapassar a reflexão exterior que compreende os objetos como meros fenômenos relativos ao sujeito, abdicando da reflexão sobre o ser mesmo<sup>30</sup>. Essa reflexão sobre o ser mesmo nos leva a compreender que há, antes de tudo, uma reflexão do ser sobre si mesmo, ou seja, que o Absoluto é que se reflete diferindo de si como fenômeno e como pensamento. Hegel introduz, então, a diferença na identidade, relativas ao mesmo sujeito que coincide agora com o Absoluto: por ser identidade da identidade e da diferença, o Absoluto se *contradiz*. Se o infinito do saber absoluto não se confunde com a presunção de colocar-se ao nível do intelecto divino é porque se trata *do mais simples e do mais próximo*: da diferenciação de si do ser como *sentido*.

Mas a concepção de “sentido” que Deleuze desenvolve mais tarde, em *Lógica do sentido*, parece reverter as concepções dialéticas e estabelecer uma relação direta e positiva com aquilo que Hyppolite chamou de *nonsense*, as singularidades pré-discursivas (ou, como dirá Deleuze, pré-individuais e pré-pessoais). Podemos então entender que a ontologia do sentido que Deleuze busca não se prende à oposição dialética entre o singular e o devir que se expressaria como sentido: a experiência se desenrola sempre já sobre o movimento intensivo das singularidades como multiplicidades virtuais, movimento que excede essa oposição. Deleuze dirá, a partir de sua leitura de Nietzsche, que o sentido só pode ser compreendido pela interpretação das relações de força envolvidas em sua determinação, forças que podem ser ativas ou reativas, dominantes ou dominadas. São múltiplos os sentidos de um acontecimento, pois são múltiplas as forças que dele se apoderam:

E a bem da verdade, o pluralismo (também chamado empirismo) e a filosofia são uma e mesma coisa. O pluralismo é a maneira de pensar propriamente filosófica, inventada pela filosofia: o único fiador da verdade no espírito concreto, o único princípio de um violento ateísmo.<sup>31</sup>

Esse pluralismo ou empirismo opera, então, pela diferenciação dos múltiplos sentidos de cada acontecimento ou cada objeto, e mesmo determina que o acontecimento ou objeto não seja mais que a multiplicidade que constitui seus sentidos. O empirismo

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>30</sup> Recordemos que, em Kant, o diverso da intuição pode ser representado nos juízos predicativos do entendimento. Sem a síntese que o fundamento opera, o campo transcendental permaneceria na indistinção e indeterminabilidade de uma multiplicidade desorganizada de elementos da experiência. O que garante a verdade de nossos juízos, ou seja, o que assegura a possibilidade de identidade entre o pensamento e o objeto é que este objeto é relativo ao sujeito, que no próprio sujeito se determina uma forma geral da objetividade.

<sup>31</sup> DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983, p. 4.

consiste, então, em atribuir em cada momento o conceito ou o sentido de cada coisa – a coisa é “isto” ou “aquilo” de acordo com o jogo ontológico das forças. Deleuze recupera, então, o *modus operandi* da certeza sensível para elevá-lo ao estatuto teórico que lhe corresponde:

Hegel quis ridicularizar o pluralismo, identificando-o a uma consciência ingênua que se contentaria em dizer “isto, aquilo, aqui, agora” como uma criança balbuciando suas mais humildes necessidades. Na ideia pluralista de que uma coisa tem vários sentidos, a ideia de que há várias coisas, e “isto e depois aquilo” para uma mesma coisa, vemos a mais alta conquista da filosofia, a conquista do verdadeiro conceito, sua maturidade e não sua renúncia nem sua infância.<sup>32</sup>

A ontologia do sentido será a busca pela apreensão da coisa mesma que não se repete a não ser como pura diferença, esse singular que Hyppolite afirmava só ser possível apreender como negatividade. O conceito deverá coincidir imediatamente com seu objeto, fora da estrutura predicativa da relação sujeito-objeto, para que a experiência imediata do real seja reencontrada para além – ou aquém – da forma do juízo e da proposição.

Segundo Deleuze, “quando designo alguma coisa, suponho sempre que o sentido é compreendido e já está presente”<sup>33</sup>, de forma que para operar essa designação seja sempre necessário já haver uma relação da designação com uma proposição que ofereça a “lógica” do designar, ou seja, “nunca digo o sentido daquilo que digo. Mas, em compensação, posso sempre tomar o sentido do que digo como objeto de uma outra proposição, da qual, por sua vez, não digo o sentido. Entro então em uma regressão infinita do pressuposto”<sup>34</sup>. A isso Deleuze chama de *paradoxo da regressão* ou *paradoxo de Frege*. Desta forma, seria necessário formular definição do sentido. Partindo da filosofia estoica dos incorporais, Deleuze propõe que devemos compreendê-lo como a dimensão que emerge das misturas de corpos, por um lado, e das relações de “quase-causa” entre elementos internos da linguagem, por outro. Os estoicos distinguiam duas categorias ontológicas básicas:

1) Os corpos, com suas tensões, suas qualidades físicas, suas relações, suas ações e paixões e os estados de coisas correspondentes. Estes estados de coisas, ações e paixões, são determinados pelas misturas de corpos [...]. 2) Todos os corpos são causas uns para os outros, uns com relação aos outros, mas de que? São causas de certas coisas de natureza bem diferente. Estes *efeitos* não são corpos, mas, propriamente falando, “incorporais”. Não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéticos. Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos. Não se pode dizer que existam, mas, antes, que subsistem ou insistem, tendo este mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa, entidade não existente.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 31.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 5.

Assim, para Deleuze, o sentido se constituiria como esta dimensão dos efeitos incorporais de superfície, que *não existe* propriamente falando, mas *subsiste* na linguagem como “extra-ser”, ou seja, se *expressa* na proposição sem se reduzir a ela. O sentido constituiria uma fina camada que revestiria os corpos e emergiria *entre* as palavras e as coisas. Para além da manifestação, da designação e da significação, o sentido seria uma quarta dimensão da proposição, “incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, acontecimento puro que insiste ou subsiste na proposição”<sup>36</sup>. Assim, a pura presença diante da qual nos encontramos na experiência já é sentido, “instalamos logo ‘de saída’ em pleno sentido. O sentido é como a esfera em que estou instalado para operar as designações possíveis e mesmo para pensar suas condições”<sup>37</sup>.

O *nonsense* possuiria também um outro status em relação ao que Hyppolite postula como tal: ele “é ao mesmo tempo o que não tem sentido, mas que, como tal, opõe-se à ausência de sentido, operando a doação de sentido. É isto que é preciso entender por *nonsense*”<sup>38</sup>. Assim, a verdadeira distinção está entre o *nonsense* (ou “não-sentido”) e o *untersinn* (ou “infrassentido”) como dois processos cujos estatutos respectivos em relação ao campo do sentido são bastante diferentes. Ao contrário do *untersinn*, que se define como advento do colapso absoluto da produção da superfície do sentido e da discursividade, o *nonsense* permanece em relação direta com essa produção, como mostra o caso dos jogos lógicos da literatura de Lewis Carroll. O *untersinn* não estabelece uma relação de implicação recíproca com o sentido da mesma forma que o *nonsense*. Ele é propriamente essa ausência absoluta de sentido *e mesmo de nonsense*; nele, “a palavra no seu todo perde o sentido”<sup>39</sup>. É neste ponto crucial que se deve diferenciar, nesta perspectiva, a linguagem *nonsense* de uma prosa como a de Lewis Carroll da linguagem esquizofrênica como a da escrita de Antonin Artaud.

O sentido se produz na síntese disjuntiva entre a coisa e seu conceito – a relação do pensamento à coisa é de fato uma relação de diferença, mas diferença pura: é por isso que, para Deleuze, a filosofia hegeliana da contradição só produz uma ontologia imanente de modo abstrato. Assim, Deleuze elabora uma teoria anti-hegeliana do sentido e da diferença capaz de fornecer as ferramentas através das quais seja possível compreender a disjunção e conceber um campo transcendental sem sujeito como efeito de superfície. O fundamento transcendental centrado no *Eu penso* é contestado em favor de uma nova forma de empirismo, que promova, desta vez, o encontro direto entre *a intuição* e *o conceito* – conceito talhado especificamente para cada coisa de tal forma que mal se possa ainda dizer que seja um conceito, como diz Deleuze através de Bergson.

É interessante notar, contudo, que a posição de Deleuze em relação a esse contraste muda radicalmente entre *Lógica do sentido* e *O anti-Édipo*<sup>40</sup>. Por isso, a passagem de uma obra à outra é de certa maneira problemática – se trata da tensão entre a lógica da perversão e a lógica da esquizofrenia, como assinala Lapoujade. Em *Lógica do Sentido*,

---

<sup>36</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 90.

<sup>40</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2010.

Deleuze exalta a constituição da superfície do sentido em detrimento da desagregação psíquica como *untersinn* improdutivo que emerge diretamente da profundidade dos corpos. Carroll como agrimensurador das superfícies e Édipo como herói hercúleo são as asserções paradigmáticas da posição deleuziana, marcada pelo pressentimento da necessidade de alguma *prudência* mediante a qual o sentido se constituiria na co-presença de um *nonsense* produtivo, condição para que seja possível escapar do abismo devorador da pura mistura de corpos. Já em *O Anti-Édipo*, o grande experimento deleuze-guattariano será, justamente, explorar essa profundidade corporal e buscar lá a diferença, tomando como parâmetro a linguagem esquizofrênica de Artaud. Em suma, se num primeiro momento Deleuze busca em Carroll uma teoria diferencial do sentido, posteriormente é Artaud que o levará a explorar diretamente o sem-fundo diferencial das conexões de corpos que o *untersinn* faz emergir.

### Considerações Finais

A crise moderna da “compulsão à fundamentação” equivale àquilo que Deleuze chama de momento da consciência europeia, caracterizado pela “morte de Deus” – compreendido como fundamento metafísico – e pela conseqüente tomada de seu lugar vazio pela consciência humana “esclarecida”. A nadificação e a perda dos horizontes de sentido e de valor seriam conseqüência da finitude desse entendimento secularizado.

O que a dialética hegeliana faz é elevar o niilismo europeu ao nível especulativo, ontologizando essa nadificação e fazendo da negatividade um princípio de movimento. O fundamento se torna abismo, mas abismo que *conserva*, que faz da formação de compromisso entre o negativo e a identidade o seu motor. No interior dessa lógica do idêntico, o abismo do sem-fundo será percebido como falta ou negação. A racionalidade que quer o idêntico e o verdadeiro pretende tornar o fundamento infinito fazendo-o interiorizar a finitude: a falta do idêntico se torna falta ou falha *no* idêntico, negativo do próprio idêntico. O problema fica mais evidente nesta formulação de Žižek:

[...] a relação entre objeto e falta é invertida: a falta não é redutível à falta de um objeto, ao contrário, o próprio objeto é que é a positividade espectral de uma falta. E devemos extrapolar esse mecanismo no próprio fundamento (pré-) ontológico de todo ser: o gesto primordial da criação não é o gesto de uma generosidade excessiva, da asserção, mas um gesto negativo de recuo, de subtração, que abre espaço por si só para a criação de entes positivos. É assim que ‘existe algo, em vez de nada’: para chegar a algo é preciso subtrair do nada seu próprio nada, isto é, é preciso pôr um Abismo primordial pré-ontológico ‘como tal’, *como nada*.<sup>41</sup>

Para Deleuze, o problema da anterioridade primeva do nada em relação ao ser é uma questão metafísica inteiramente falsa. De fato, a crítica deve ir ao fundo e revolver

<sup>41</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 348 [grifos do autor].



o solo, cingir o abismo insondável e explorar o obscuro, arriscar-se a abandonar o critério de clareza e distinção<sup>42</sup>. Mas para destruir todo resquício da metafísica, deve-se admitir que o sem-fundo é inteiramente positivo e não pode ser reduzido à nadificação ou à indiferenciação, nem ser pensado como uma negatividade dada como força autônoma e com peso ontológico.

Como percebe Hardt, toda a leitura de Deleuze em *Nietzsche e a filosofia* converge para o ponto de discussão das relações lógicas entre afirmação e negação. De certa maneira, a dialética é também uma filosofia da repetição e da diferença, mas diferença como o negativo e repetição da negação. A afirmação, o novo, é produto dessa dupla articulação do negativo e da negação. A crítica nietzschiana propõe a alternativa da articulação de uma dupla afirmação, jogo no qual a negação é que aparece tardiamente e de modo lateral. Todo processo de diferenciação recíproca de elementos ideias ou de individuação de singularidades perpassa, em última instância, o movimento da diferença que se desdobra, se estende e se reafirma. Em *Lógica do sentido*, Deleuze ressalta o aspecto criativo e produtivo do *effondement* (o “desfundamento, ou “a-fundamento”), pois, se não se concebe essa dimensão,

Mesmo fazendo falar o fundo informe ou o abismo indiferenciado, com toda sua voz de embriaguez e cólera, não saímos da alternativa imposta tanto pela filosofia transcendental quanto pela metafísica: fora da pessoa e do indivíduo, não *distinguireis* nada... assim a descoberta de Nietzsche está alhures, quando, tendo se livrado de Schopenhauer e de Wagner, explora um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo que ele chama agora de dionisiaco ou da vontade de potência, energia livre e não ligada.<sup>43</sup>

Se é necessário pensar um devir-ativo do mundo e promover um devir-ativo do pensamento, isso significa também, então, que a atividade do sem-fundo não pode ser apenas a dissolução das identidades, que ele não deve se confundir com a unidade do negativo nem se estagnar nas formas do indiferenciado. Ir além do fundamento não é encontrar uma profundidade oculta no Ser nem permanecer na indiferença. *A tarefa a que Deleuze se propõe é a de encontrar outro modo de fazer filosofia e outra forma de apreender a experiência que não mais conduza à nadificação que a razão ocidental encontra ao cabo de sua própria empreitada.*

Se a própria razão leva ao colapso do fundamento, também é questionável, entretanto, que a filosofia deva se dar a tarefa de realizar um *retorno* às diretrizes perdidas. Assim como Nietzsche, Deleuze considera a crise do fundamento como processo irreversível que deve ser atravessado até o fim no pensamento filosófico, de modo que esse processo de colapso seja tomado, na verdade, como ponto de partida de um novo modo de pensar. Deleuze leva a cabo a crítica do princípio de razão suficiente ao voltá-lo contra si próprio, afirmando e sustentando o caráter problemático da questão

---

<sup>42</sup> Como dirá Deleuze, trata-se da “explosão do claro e distinto ou da descoberta de um valor dionisiaco, segundo o qual a *Ideia é necessariamente obscura na medida em que é distinta*, sendo tanto mais obscura quanto mais distinta ela for. O distinto-obscura torna-se, aqui, a verdadeira tonalidade da filosofia, a sinfonia da *Ideia discordante*”. DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Op. cit., p. 212.

<sup>43</sup> DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Op. cit., p. 110.

*quid juris*, que promove a destituição de cada nova determinação do fundamento como identidade. Assim, não recusa os paradoxos, o *nonsense* e a loucura que a própria razão anuncia, mas dedica-se a seguir os lineamentos lógicos que essas fronteiras do pensamento e do real oferecem<sup>44</sup>.

A ontologia da diferença propõe, portanto, levar até o fim a dissolução do fundamento para deixar emergirem daí novas formas de vida ativa e novas potências do pensamento: o verdadeiro início do pensar para a vida e a partir do corpo é esse gesto de destruição positiva, esse *effondement*. A vida deve ser o objeto do pensamento filosófico por excelência, e não obstante ela é um objeto impossível, imperscrutável e irreduzível ao próprio pensamento. Neste sentido, o pensamento só pode se reconciliar a ela ao custo de entregar-se à tarefa infinita de pensar o absurdo, o impensável e o aberrante. A eventualidade do colapso do fundamento é inseparável da redescoberta da vida como objeto de pensamento, resultando na necessidade de novas lógicas. Assim, é na destituição do fundamento e na descoberta do sem fundo que se abre a possibilidade de uma filosofia vitalista, uma filosofia do *absolutamente diferente*.

---

Recebido: 12/09/2023  
Aprovado: 27/03/2024

Received: 12/09/2023  
Approved: 27/03/2024

---

<sup>44</sup> "Deleuze não renuncia ao princípio de razão suficiente; muito pelo contrário, segue com uma espécie de zelo perverso suas exigências até o ponto em que ele se inverte. Como o princípio de razão suficiente não iria até o inexplicável, o absurdo e o não sentido?". LAPOUJADE, op. cit., p. 35.



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i1.56937>

# Revista Trágica

Volume 17 - Número 1 ISSN 1982-5870

---

## A captura de *Ecce homo* pelo topete do texto

*The capture of Ecce homo by the crest of the text*

Rodrigo Francisco Barbosa  

Doutor pela PUCPR, Curitiba, PR, Brasil. Contato: [semcentro@gmail.com](mailto:semcentro@gmail.com)

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é apresentar a hipótese de que há um *gesto sofista* na obra *Ecce homo*, de Nietzsche. No âmbito de desencapsular o gênero “autobiografia” associado à obra, ampliando as margens desse escrito para a compreensão de uma “doxografia sofisticada de si”, o que se segue é uma experimentação de caráter ensaístico. Para tanto, analiso e confronto esboços de títulos dos escritos a partir das “transcrições diferenciadas” da KGW IX/9, seguindo o debate de Pichler. Parto, portanto, de uma análise textual do “título” e sua performance dos tipos enquanto “hipotipose” para uma possível captura da *Persönlichkeit* pelo *topete*. Por fim, indico de que maneira essa *Persönlichkeit* eclode em meio a esses elementos que formam uma *monumentalidade* no estilo *doxosofista*.

**Palavras-chave:** Nietzsche; ecce homo; gesto sofista; escritos; doxografia sofisticada.

**Abstract:** The claim of this work is to present the hypothesis that there is a *sophistry gesture* in Nietzsche's work *Ecce homo*. In the context of uncap the “autobiography” genre associated with the work, expanding the margins of this writing for the understanding of a “sophistry doxography of the self”, what follows is an essayistic experimentation. To do so, I analyze and compare sketches of the titles of the writings from the “differentiated transcripts” of KGW IX/9 following Pichler's debate. Therefore, I start from a textual analysis of the “title” and its performance of the types as a “hypotipose” for a possible capture of *Persönlichkeit* by the *crest*. Finally, I indicate how this *Persönlichkeit* hatch out among these elements that form a *monumentality* in the *doxosophist* style.

**Keywords:** Nietzsche; ecce homo; sophistry gesture, writings; sophistry doxography.

## Introdução

O presente trabalho é parte de um projeto mais amplo sobre os escritos de Nietzsche. Assim, tem seu alcance geral nos escritos do “último período” do filósofo alemão, pós *Zarathustra*, e, especificamente, na investigação da obra *Ecce homo* no âmbito de uma interpretação à luz de um “gesto sofista”. Isso implica compreender o texto de Nietzsche sob a base de um *estatuto de problematização dos meios* cujo *gesto* foi efetivamente *performedo* pelos sofistas na Antiguidade: trata-se daquilo que Cassin chama de “estatuto sofisticado da linguagem”, que Nietzsche explora por meio do que o século XX denominará como “filosofia dos meios”<sup>1</sup>. Seja pelo fato de Nietzsche ter sido um dos primeiros filósofos do Ocidente a utilizar uma máquina de escrever<sup>2</sup>, seja por seu *decorum tipográfico* que implica o uso dos meios materiais de sua época para produzir efeito no leitor, do uso da *Sperrsatz* pelo editor<sup>3</sup>, ao uso compulsivo de elementos não verbais (como travessões, reticências etc.), trata-se de uma *performance dos signos* no interior desse “estatuto” que Cassin reitera. Aquilo que Peter Sloterdijk não consegue identificar no “evento Nietzsche”, que a “catástrofe na história da fala”<sup>4</sup> representaria, é, precisamente, uma inserção de Nietzsche no interior da *catástrofe sofisticada do discurso* e toda a sua potência de *produzir mundo* por meio da linguagem.

No intuito de apresentar o argumento mais geral do “gesto sofista” e seu desdobramento enquanto “doxografia sofisticada de si”, o texto que se segue parte de uma análise do “título” e sua performance dos “tipos” enquanto “hipotipose” e possível captura da *Persönlichkeit*. Assim, tal *gesto* é indicado na condução que vai da compreensão da complexidade das funções dos “tipos”, “figuras” e “máscaras” enquanto *hipotipose sofisticada* até elementos tipográficos que contribuem para pensar, ainda, a dimensão da “paródia” ali contida. Além disso, realizo uma tentativa de *contrastação* entre os esboços de títulos de *Ecce homo* com o título estabelecido como “final” no intuito de exemplificar a possibilidade de interpretação das anotações de Nietzsche e a riqueza das *dinamizações* que podem ser dali extraídas, vislumbrando seus processos de *autorreflexão textual*. Por fim, indico de que maneira essa *Persönlichkeit* eclode em meio a esses elementos que formam uma *monumentalidade* no estilo *doxosofista*.

<sup>1</sup> FIETZ, apud PICHLER, A. *Philosophie als Text – Zur Darstellungsform der Götzendämmerung*, p. 60 e JAHRAUS, O. “Medienphilosophie” In: FEGER, H. *Handbuch Literatur und Philosophie*, p. 293.

<sup>2</sup> Nietzsche foi um dos primeiros filósofos a experimentar a máquina de escrever e, segundo mencionado em reportagem do jornal alemão *Spiegel*, “ela” o “levou ao desespero” (IKEN, K. “Klack-Klack-Klack-Klack-Bing!”, [sem paginação, online]. Cf. especialmente: “RAHN, T. *Delle nuove tavole. Sull’arte tipografica come mezzo interpretativo in Nietzsche*” In: LOSSI, A.; ZITTEL, C. *Nietzsche scrittore. Saggi di estetica, narratologia, etica*, pp. 89-113 e DISSER, M. *Friedrich Nietzsche und das “Experiment Schreibmaschine”*, pp. 47-51).

<sup>3</sup> Adiante, explico tal tipografia: Cf. BEINERT, W. *Das Lexikon der Typografie*, [sem paginação, online].

<sup>4</sup> SLOTERDIJK, *Nietzsche Apostle*, p. 08.

## Do título à performance dos *tipos* como “hipotipose” e captura da *Persönlichkeit*<sup>5</sup>

“ – Se eu sou um filósofo? – mas o que importa isso!..”<sup>6</sup>

Iniciando pelo título e, simultaneamente, estendendo a análise para o corpo dos segmentos de obra<sup>7</sup> e os principais títulos das seções, o presente *ensaio* localiza a noção de “hipotipose” para a identificação em *Ecce homo* de elementos como a construção de “tipos”, “figuras”, “máscaras” e “paródia” na captura da *Persönlichkeit*, como efetivamente performance de um *gesto sofista*. Além disso, elementos constitutivos da materialidade do texto são delineados tanto no âmbito de uma “arte da tipografia”, enquanto ordenação tipográfica do texto impresso, quanto na exploração de aspectos textuais rítmicos, como elementos de pontuação que orbitam o tema da “paródia” no interior de uma concepção já conhecida de “orientação para linguagem falada” e “musicalização ou ritmização” dos escritos de Nietzsche<sup>8</sup>. Nesse sentido, o gesto sofista é aqui ilustrado como o quadro temático, fecundado naquilo que denominei de “autossupressão” da filologia<sup>9</sup>, que ampara uma confluência de questões do âmbito da sofística. Mais precisamente, o enredo e as bifurcações temáticas da *segunda sofística*, sua “hipotipose”<sup>10</sup>. No caso de Nietzsche, esse quadro temático se articula na necessidade de testar os limites da censura da imprensa alemã do século XIX<sup>11</sup> e na “intenção de efeito” de apresentação junto à “Transvaloração”<sup>12</sup>. Especificamente, tal *gesto* está ligado ao anseio de *ubiquidade historiográfica* (que chamo doxográfica)<sup>13</sup> de determinar narrativamente a autoridade de seus escritos e suas heterodoxias filosóficas a partir de

---

<sup>5</sup> Esse trabalho é parte da tese de doutorado de BARBOSA, R. F., intitulada “Nietzsche e o gesto sofista na linguagem”.

<sup>6</sup> Trecho do final da carta de 10 de abril de 1888 de Nietzsche a Georg Brandes em que o filósofo sumariza sua vida e obra em um “Vita”.

<sup>7</sup> O que eu *embaralho* propositalmente aqui enquanto “segmento de obra”, “seguimento de texto” etc., Pichler debate detalhadamente em sua tese. Não apenas aceito a problematização da definição de aforismo de Pichler, como *performs* de modo mais livre aqui o *gênero textual limítrofe* a que esses supostos aforismos de Nietzsche estariam mais vinculados: ou seja, a ideia de *ensaio*. Cf. PICHLER, A. *Philosophie als Text – Zur Darstellungsform der Götzendämmerung*, p. 120.

<sup>8</sup> Cf. BARBOSA, R. F. *Paracaracterísticas dos modos de escrita de Nietzsche*, pp. 198-215.

<sup>9</sup> Cf. BARBOSA, R. F. *A Witz sofística na filologia de Nietzsche*, pp. 65-101.

<sup>10</sup> Como salienta Cassin: “a segunda sofística “faz a hipotipose” (CASSIN, B. *O efeito sofístico*, p. 197).

<sup>11</sup> Seja expresso implicitamente e textualmente verificável no primeiro período do Prólogo §1 como um “...parece-me indispensável dizer quem sou.”, seja como um “efeito de intenção” do autor relatado em cartas, 1137 – 30/10/1888 a Köselitz.

<sup>12</sup> LANGER, D. *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*, p. 101.

<sup>13</sup> Isto é, na “onipresença” de narrar as tantas *personalidades* que se pode ser: “ubiquidade ou ubiquação. s.f. Caráter ou estado de ubíquo; onipresença” (RODRIGUES, D.; NUNO, F. *Larousse escolar da língua portuguesa*, p. 767).

um distanciamento sutil, tal como, a meu ver, um *doxógrafo tardio*<sup>14</sup> que, sob o julgo de uma “apoteose do eu”,<sup>15</sup> se afigura sob o destino/sorte de apresentar-se sob máscaras<sup>16</sup>.

Se tomarmos a descrita necessidade de testar os limites da censura alemã como expressão de “influência política” e a “intenção de efeito” de *apresentação* junto à “Transvaloração” como parte de uma “arte oratória”<sup>17</sup>, então, de início, já poderíamos considerar Nietzsche como um daqueles filósofos que, dentre outras qualidades<sup>18</sup>, podem ser “inscritos na lista dos sofistas”, na medida em que “ao filosofarem”, especialmente sob essas determinações mencionadas, “fazem coisas sofisticadas”<sup>19</sup>, exatamente nos moldes que se encontram os “índices extremos de sofisticação” que incluem, por exemplo, a “arte do tempo, arte da contradição e arte do som”: aspectos, em certa medida, já caracterizados como constitutivos dos escritos de Nietzsche<sup>20</sup>.

Desse modo, partimos da ideia de que Nietzsche, enquanto um “sofista”, “só se apoia em sua própria autoridade”<sup>21</sup> e *performa* “palavras cheias de nobreza e de confiança” quase que de um modo “oracular”<sup>22</sup> em *Ecce homo*. É nesse sentido que esse gesto de destaque à problemática da interpretação do discurso<sup>23</sup> oscila textualmente entre o repetido anseio do divino e a paixão e humilhação humanas<sup>24</sup>, e que a noção de “hipotipose”, especificamente no âmbito da “segunda sofística”, aparece como elemento fundamental. Por meio das afirmações de Filóstrato, considerado o *nomoteta* da segunda sofística<sup>25</sup>, Cassin delinea exatamente o quadro sob o qual as “hipotiposes” são características dessa última: a partir de uma mudança de direção da *mimesis* para uma “*mimesis* sofisticada”, ou seja, “de imitação da cultura, de imitação de segunda ordem, de tal modo que todo discurso seja um discurso de discurso”<sup>26</sup>. A “hipotipose” aparece como um dos elementos fundamentais do deslocamento temático que a sofística opera em direção a sua constituição como uma “retórica historizante”<sup>27</sup>. Isso significa que, nesse contexto, no contraste com a “tese” dos “filósofos” como “questão indefinida”, a

<sup>14</sup> Aquilo que, a outros propósitos, Giacóia chama de “tentativa desesperada de ser o autor de sua *própria estória*”, assumindo “ao mesmo tempo, o sobre-humano papel de autor e personagem de si mesmo” (GIACÓIA, O. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, p. 276).

<sup>15</sup> Cf. “Apotheoses des Ichs”, LANGER, D. *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*, p. 100.

<sup>16</sup> Conforme destaca Langer, aparece desde 1885 em cartas e se efetiva na textualidade das “figuras” de outros escritos do último período de Nietzsche.

<sup>17</sup> CASSIN, B. *O efeito sofisticado*, p. 192.

<sup>18</sup> Na indicação de Cassin à descrição de Filóstrato sobre *Dion* e *Favorino*: CASSIN, B. *O efeito sofisticado*, p. 192.

<sup>19</sup> “(*sophistika sophistou*, 487; *sophistikotatai*, 488; *sophisten* [...] *sophistei*, 491)” (Ibidem).

<sup>20</sup> Cf. BARBOSA, R. F. *Paracaracterísticas dos modos de escrita de Nietzsche*, pp. 198-215.

<sup>21</sup> CASSIN, B. Op. Cit., p. 194.

<sup>22</sup> Ponto característico segundo Filóstrato da “antiga sofística” (Ibidem, p. 193).

<sup>23</sup> No caso do “privilegio do uso” que a característica “oracular” da ressalva de Filóstrato recobre e cuja prática logológica implica um cenário de *entrada* na “era da hermeneutica” CASSIN, B. Ibidem, p. 194.

<sup>24</sup> Conforme o “paradoxo cristológico” de Detering que Sommer menciona: SOMMER, A. U. *Nietzsche-Kommentar. Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, p. 354.

<sup>25</sup> “a segunda sofística se “autonomeia” e é Filóstrato o *nomoteta*” (CASSIN, B. Op. Cit., p. 198).

<sup>26</sup> Ibidem, p. 187.

<sup>27</sup> “a segunda é uma *historousa rhetorike*, uma “retórica historizante” (Ibidem, p. 198).

descrição de Filóstrato da “hipótese” enquanto “questão definida”<sup>28</sup> permite refinar a especificidade etimológica da “hipotipose” como prática sofística, isto é, a “hipotipose” designa precisamente “a “impressão” deixada ao bater uma matriz, o “tipo” em todos os sentidos do termo” cujo “sentido retórico enfatizado por Quintiliano” seria “um esboço tão vivo ‘que acreditamos ver mais do que ouvir’”<sup>29</sup>.

É assim que a segunda sofística, por meio das *hipotiposes*, “descreve em linhas gerais caracteres [...] e tira daquilo que a história ‘traz’ [*agei*] e ‘narra’ os casos que cabem assim sob um nome”<sup>30</sup> e, sobretudo, o não reconhecimento aqui dessa amplitude das “hipotiposes” – e seu especial jogo com o tipo na imbricabilidade entre *história* e *ficção* – faz com que, a meu ver, muitos intérpretes de Nietzsche reconheçam termos como “biografia” e “genealogia” à luz dessa “questão universal” que é a “tese” para o “filósofo”. “Hipotipose”, aqui, deve ser compreendida na amplitude de uma “ficção significante” como aquela descrição caricatural de Diógenes do “nome próprio de ‘Tales’ como ‘ruga doxográfica na superfície da água’”. Portanto, é nesse *fazer funcionar* precisamente “a amplitude do termo *história*, história-investigação (nossa ciência histórica) e história-narrativa”<sup>31</sup> e em sua *fricção* no vórtice do gênero da ficção, que *Ecce homo* parece eclodir como um gesto sofista.

Consequentemente, é nesse sentido que a “hipotipose” é aqui orientada sob a característica da tipificação que gira em torno do conceito de “tipo”<sup>32</sup>. Nesse sentido, a “hipotipose” enquanto uma espécie de tipo, fundamentalmente como “crítica ao uso de conceitos abstratos”<sup>33</sup> e crítica da “subjetividade”<sup>34</sup> em que “tipo, esquema, ou personalidade”<sup>35</sup>, no limiar “entre o plano individual e o geral”<sup>36</sup>, atuam precisamente junto à “liberdade de [Nietzsche] se concentrar no destacamento de poucas características e exagerar então de modo unilateral”<sup>37</sup>. Trata-se de uma composição “a partir de traços deliberadamente exagerados”<sup>38</sup>, na medida em que se estiliza “tipos em sentido positivo como exemplo, ou em sentido negativo como contra-modelo”<sup>39</sup> cujo objetivo seja “a configuração de um tipo ou forma de vida que tenha um alcance exemplar”<sup>40</sup>. Um *jogo* com o “tipo” que, somado ao âmbito da personalização ou

<sup>28</sup> Ibidem, pp. 196-197.

<sup>29</sup> CASSIN, B. *O efeito sofístico*, nota 66, p. 197.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> HAVEMANN, D., “Tipo” In: NIEMEYER, C. *Léxico de Nietzsche*, p. 540; CHRISTIANS, “Typus” In: OTTMANN, H. *Nietzsche-Handbuch*, p. 341; PICHLER, A. *Philosophie als Text – Zur Darstellungsform der Götzendämmerung*, p. 116.

<sup>33</sup> CHRISTIANS, I. “Typus” In: OTTMANN, H. *Nietzsche-Handbuch*, p. 341.

<sup>34</sup> HÖDL, H. G. *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematisierungen im Kontext seiner Religionskritik*, p. 562.

<sup>35</sup> LOPES, R. A. *Elementos de retórica em Nietzsche*, p. 133.

<sup>36</sup> CHRISTIANS, I. “Typus” In: OTTMANN, H. *Nietzsche-Handbuch*, p. 341.

<sup>37</sup> HAVEMANN, D. “Tipo” In: NIEMEYER, C. *Léxico de Nietzsche*, p. 540.

<sup>38</sup> LOPES, R. A. *Elementos de retórica em Nietzsche*, p. 133.

<sup>39</sup> CHRISTIANS, I. “Typus” In: OTTMANN, H. *Nietzsche-Handbuch*, p. 341.

<sup>40</sup> Na “Seção 2” do 3º capítulo de seu livro, Lopes mostra como “segundo alguns aspectos, a filosofia de Nietzsche pode ser filiada” ao “paradigma indiciário nas ciências humanas do final do século XIX e início do século XX” caracterizado pelo “historiador italiano Carlo Ginzburg”: LOPES, R. A. *Elementos de retórica em Nietzsche*, pp. 133-152.



personificação aparece como uma “realização performativa de uma supostamente central (hipo)-‘tese’ nos textos tardios de Nietzsche”.<sup>41</sup> Na esquivada vinculação do perspectivismo com questões epistêmicas<sup>42</sup>, trata-se de compreender esse processo de *manipulação doxográfica* de tipos, pessoas e figuras como “ficção significante” cuja “letra de uma citação”, por exemplo, ali vinculada, “deve [...] ser lida não como um fato mas como um sentido”<sup>43</sup>.

Visto por essa ótica, um dos índices de identificação daquilo que aparece como hipotipose pode ser indicado pelo sintagma em latim que corresponde à primeira parte do título da obra e é uma das mais importantes hipotiposes desse escrito: *Ecce homo*. Por exemplo, até o ano de 1876, quando aparece um esboço em apontamento póstumo, o uso do termo latino “*ecce*”, por parte de Nietzsche, ocorre apenas em cartas específicas a mãe Franziska Nietzsche e diz respeito à cerimônia celebrada aos falecidos de Pforta, na qual se entoa o “*ecce quomodo moritur justus*”, isto é, o texto para coral composto por Jacob Handl que tem como fonte Isaias 57,1-2<sup>44</sup>. Com exceção de 1882, quando surge a forma completa “*Ecce homo*” como título de um poema de *A gaia ciência*<sup>45</sup>, “*ecce*” ainda aparece em outras menções em textos póstumos, no entanto, como forma completa do sintagma em referência ao título da obra “*ecce homo*” surge apenas em 1888 e tem todas as suas outras ocorrências em cartas. Há ainda o registro de que o sintagma aparece escrito nas margens dos livros de Emerson da biblioteca de Nietzsche<sup>46</sup> e orbita o significado da referência que o filósofo interpreta, a seu modo, *performativamente*<sup>47</sup>, à fala de Goethe ao encontrar Napoleão: “*Voilà, un homme*”<sup>48</sup>. Aqui, o ponto fundamental é o fato de o sintagma ocorrer, a meu ver, como uma espécie de repetição que torna manifesto o rastro semântico de um dos textos fundadores<sup>49</sup> de que se quer “manipular os sentidos”, em

<sup>41</sup> PICHLER, A. *Philosophie als Text – Zur Darstellungsform der Götzendämmerung*, p. 112.

<sup>42</sup> Cf. as ressalvas de Pichler sobre a *problemática* da “personalização” vinculada à noção de “perspectivismo”, que também é *problemática*, e cuja alternativa consiste no refinamento elaborado por van Tongeren nas discussões sobre a “personificação” (Ibidem, p. 113) ou na vinculação das *figuras* por Deteering ao âmbito da “narratologia” (Ibidem, nota 290, p. 114).

<sup>43</sup> E ainda “O estudo mais detalhado, [...] dos parentescos de estrutura não deve nos fazer esquecer que, de início [sic] e antes de tudo, a doxografia manipula sentidos e não fatos” (CASSIN, B. *Se Parmênides. O tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*, p. 127).

<sup>44</sup> HANDL, J. *Ecce quomodo moritur justus*, [sem paginação, online].

<sup>45</sup> De acordo com Benne, o jogo narrativo desse poema está em íntima conexão com o jogo narrativo posterior do prefácio de 1887: BENNE, C. “La ricerca poetica di Nietzsche: un’etica dell’amicizia” In: LOSSI, A.; ZITTEL, C. *Nietzsche scrittore. Saggi di estetica, narratologia, etica*, p. 46.

<sup>46</sup> “Ralph Waldo Emerson” MORE, N. D. *Nietzsche's Last Laugh. Ecce Homo as Satire*, p. 40.

<sup>47</sup> Nota do tradutor Paulo Cesar de Souza: NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, nota 117, pp. 217-218.

<sup>48</sup> Martínez ainda destaca que uma “segunda possibilidade de tradução” do sintagma latino poderia ser algo como “*Da ist ja ein Mensch*” que conectaria exatamente a essa passagem relacionada a Goethe: MARTÍNEZ, R. S. »*Aufzeichnungen eines Vielfachen*« *Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst*, p. 266; bem como, MORE, N. D. Op Cit., p. 40.

<sup>49</sup> CASSIN, B. *Se Parmênides. O tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*, p. 113.

sua possível “reificação de um sentido”<sup>50</sup>, na mesma medida em que aparece como um gesto de uma triunfante revidação<sup>51</sup>, uma bofetada sofista<sup>52</sup>.

Isso aponta para o fato de que, ao ser apresentado como uma “hipotipose” que se estende posteriormente à indiferença da indeterminação do pronome “man”, em complementariedade ao julgo do espelhamento da conjunção “ou” no subtítulo<sup>53</sup>, então reduzido ao abismo de um “ponto”<sup>54</sup>, a repetição do sintagma mostra como *Ecce homo*, enquanto gesto sofista, “não tem nada a dizer, ele diz”<sup>55</sup>, ou seja, demarca sua própria constituição como *discurso segundo ou crítico*<sup>56</sup>. Por outro lado, até mesmo Peter Sloterdijk, um dos críticos contemporâneos do filósofo alemão, chega a reconhecer o uso feito por Nietzsche dos textos sagrados como um *contra-modelo*, cujo “sentido” dos textos é *parodicamente* “invertido”<sup>57</sup>.

Especialmente no título, o sintagma parece confirmar inclusive a possibilidade de compreensão de uma “primeira leitura” que vê a obra “como um tipo de *autohagiografia*, isto é, *uma autobiografia de santo* que “coloca o Anticristo na perspectiva” que “nega toda construção histórica da salvação do cristianismo” na mesma medida em que “faz uso da história da salvação na perspectiva do Anticristo mesmo”<sup>58</sup>, cuja coerência complementar poderia ser ilustrada, a meu ver, pela presença da oposição final do segmento de obra<sup>59</sup> nas figuras de “Dionísio contra o Crucificado...”<sup>60</sup>. Vale lembrar que o sintagma, na *topografia da autorreflexividade* que se observa nos esboços dos títulos até o manuscrito impresso<sup>61</sup>, é fixado no interior de um complexo de *autorreflexões* em que

<sup>50</sup> Sobre os elementos compreendidos como “fatos” na “doxografia”: Ibidem, p. 126. e “Texto fundador” CASSIN, B. *O efeito sofisticado*, p. 22.

<sup>51</sup> SOMMER, A. U. *Nietzsche-Kommentar. Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, p. 354.

<sup>52</sup> “bofetada crítica de Górgias” CASSIN, B. *O efeito sofisticado*, p. 46.

<sup>53</sup> Ao que Cassin chama de “princípio da indiferença”, aqui é relacionado ao âmbito do *excesso de identidade* da voz narrativa: “A partícula ‘man’ da fórmula nietzscheana indica a escrita em 3ª pessoa do singular e, nesse caso, uma escrita impessoal” (VIESENTEINER, J. L. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*, pp. 293-294).

<sup>54</sup> Refiro-me as transformações nos esboços dos títulos que, nessa forma já acabada de “Ecce homo”, somado a “Wie man wird, was man ist”, recebe primeiramente o “ponto” junto a complementariedade da *conjunção* “ou” (“*Ecce homo./ oder / wie man wird, was man ist*”) e tem seu acabamento na versão reconstruída impressa da KSA apenas o “ponto” (com a retirada da conjunção) que separa “Ecce homo” da *emendatio* de Píndaro “Wie man wird, was man ist” KSA 6, p. 255.

<sup>55</sup> CASSIN, B. *Se Parmênides. O tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*, p. 100.

<sup>56</sup> “o discurso do sofista não é jamais primeiro” (Ibidem, p. 101).

<sup>57</sup> SLOTERDIJK, P. *Philosophical Temperaments. From Plato to Foucault*, p. 81.

<sup>58</sup> MÜLLER, E.; SOMMER, A. U. “Einleitung zur Werkstatt” In: RESCHKE, R. *Nietzscherforschung*, p. 128.

<sup>59</sup> Sobre a controvérsia entre “aforismo” e “segmento de obra”: Cf. PICHLER, A. *Philosophie als Text – Zur Darstellungsform der Götzendämmerung*, pp. 117-122.

<sup>60</sup> NIETZSCHE, *Por que sou um destino* §9, p. 117; KSA 6, p. 373.

<sup>61</sup> Cf. HÖDL, H. G. *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematierungen im Kontext seiner Religionskritik*, pp. 508-519.

um “múltiplo”<sup>62</sup> deve ser cristalizado<sup>63</sup> na específica representação de hipotipose que encerra um dos precisos *contra-modelos*: a figura histórica de Jesus performada pelas palavras de Pilatos. Em conformidade com isso, temos ainda o fato de que, o sintagma usado por Nietzsche faz parte da versão da Vulgata em latim e, especificamente nessa forma, diferente da versão por exemplo de Lutero no alemão<sup>64</sup>, “não é possível distinguir se o homem expresso é acompanhado do artigo determinado ou indeterminado”, ou seja, não se pode saber se trata de “*uma* ou *a* pessoa”<sup>65</sup>.

Assim, no transcurso das elaborações de Nietzsche, por exemplo, no núcleo que constitui a versão “*Ecce-homo-original*” surge uma série de outros esboços de títulos que tornam “clara a orientação temática de pontos resultantes dos textos em diferentes direções”<sup>66</sup> e que, supostamente, vão da aparente ênfase de uma “autobiografia convencional” na “ambição muito séria de estilo *romano*” às “anotações de um múltiplo”<sup>67</sup> que, segundo Sommer, “apenas condicionalmente obedece uma intenção de efeito linear”<sup>68</sup>. Para além do material textual dos esboços, o título na formulação que se tornou definitiva aparece, primeiramente, em carta ao amigo Köselitz, na ambiguidade referenciada do “ou”. Na sequência, em carta de 06 de novembro ao editor Naumann, Nietzsche apresenta o título da obra já na versão definitiva que conhecemos. Aquelas “diferentes direções” a que Sommer se refere sobre a “orientação temática” dos títulos aparecem na forma de três elaborações de título realizadas por Nietzsche, que Hödl desenvolve em sua tese<sup>69</sup>: a) “O espelho”, que corresponde ao esboço “O espelho / Tentativa / de uma autoapreciação”, referenciado nos apontamentos de 1888 em “24[5]”<sup>70</sup>; b) “Vademecum” correspondente ao esboço “Vademecum. / Da razão da

<sup>62</sup> Trata-se da mencionada *direção de multiplicidade* que os esboços de título conduzem, por exemplo: “Fredericus” (KSA 13, 24[4], p. 633); “Espelho-motiv” (KSA 13, 24[5] p. 633); “Vademecum ...” (KSA 13, 24[8], p. 634); e “Anotações de um múltiplo” (KSA 13, 24[3], p. 632). Cf.: SOMMER, A. U. *Nietzsche-Kommentar. Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, p. 328 e HÖDL, Op. Cit., pp. 508-519.

<sup>63</sup> Ao mencionar as “500.000 opiniões” que Nietzsche utiliza entre aspas num apontamento póstumo, (e que, a princípio, lembra os inúmeros esboços de título feitos pelo filósofo: KSA 11, 34[1]. Viesenteiner, (VIESENTEINER, J. L. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*, pp. 119-120) utiliza a expressão no intuito de enfatizar a relação entre “vivência” e *narrativa*, no intuito de destacar como se trata de “construir as mais variadas perspectivas sobre si mesmo através de ‘500.000 opiniões’”. No entanto, (uma vez que prioriza o enfoque da “vivência” como crítica da “razão da vida”) o intérprete não salienta dois aspectos que me parecem interessantes de serem destacados e que podem resultar da análise do restante do apontamento: 1) *a necessidade que aparece de cristalização de uma multiplicidade* e 2) *o fato de que se trata efetivamente de “opiniões”*; verto o trecho: “Basicamente, a palavra é para mim festiva: eu gostaria de chamar o livro, como melhor me agradasse, ‘500.000 de opiniões’, mas, deste modo, soaria farsesco aos meus leitores. Em consideração assim a meus leitores — — —”.

<sup>64</sup> Como indica MARTÍNEZ, Lutero traduz por “um homem”. MARTÍNEZ, R. S. *Aufzeichnungen eines Vielfachen Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst*, p. 266.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> SOMMER, A. U. *Nietzsche-Kommentar. Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, p. 328.

<sup>67</sup> Discutirei esses esboços adiante. Cf. HÖDL, H. G. *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematizierungen im Kontext seiner Religionskritik*, pp. 508-524.

<sup>68</sup> SOMMER, Op. Cit., p. 328.

<sup>69</sup> Cf. capítulos “5.2.1. „Der Spiegel“ und „Vademecum“” e “5.2.2. Aufzeichnungen eines Vielfachen” respectivamente, HÖDL, Op. Cit., pp. 508-515 e pp. 516-518.

<sup>70</sup> KSA 13, 24[5], p. 633.

minha vida” e referenciado nos apontamentos de 1888 em “24[8]”<sup>71</sup>; e c) “Anotações de um múltiplo”, que corresponde ao esboço “Ecce homo / Anotações / de um Múltiplo”, referenciado nos apontamentos de 1888 em “24[3]”<sup>72</sup>. Essas elaborações são sintetizadas por Sommer da seguinte maneira: com “o Espelho-Motiv já nas autobiografias de Nietzsche de 1858” o esboço “a” teria como objetivo uma “autoavaliação crítica”; em contraste, no esboço “b” “espera-se um manual de autoinspiração”<sup>73</sup>; por fim, no esboço “c” semelhante à interpretação de Martínez, cujo livro leva o título do esboço<sup>74</sup>, se “abre o horizonte para a variedade de possibilidades de autointerpretação que pode corresponder à diversidade das obras e da personalidade de Nietzsche”<sup>75</sup>.

Em termos de pensar alguma possível *alteração autoreflexiva* contida nesses esboços que as anotações diferenciadas nos cadernos revelam e que constituem um dos processos da *autorreflexão* de Nietzsche que Pichler muito salienta, há, primeiramente, um aspecto importante em “a” que deve ser salientado. Na edição diferenciada da KGW tomo IX, “a” encontra-se em tinta preta quase na parte centro-esquerda da página. Ao seu lado esquerdo estão riscadas três retas (formando metade de um quadrado) que envolvem metade do esboço do título, como se fosse para cobri-lo com o tradicional quadrado riscado que Nietzsche utiliza nos esboços. Ao lado direito do esboço encontra-se uma série de anotações sobre “décadence da cultura”, “tipos” etc. O problema que parece central nessa versão do esboço é o fato que há uma diferença de palavras entre a versão da KSA – comentadas e interpretadas por Sommer e Hödl –, e a versão da KGW tomo IX: enquanto na versão da KSA temos o termo “Selbstabschätzung”, que significa algo como “autoapreciação”, na versão *diferenciada*, encontramos o termo “~~Selbstschilderung~~” e “Selbstschilderung” que significa, de modo diferentemente nuançado, algo como “autodescrição”<sup>76</sup>. Pode ser que precisamente na edição recente da versão diferenciada dos cadernos o termo tenha sido corrigido, pois na página há a referência precisa à numeração como ela é encontrada na KSA como 24[5]. Além disso, especificamente esse termo sofre ainda uma alteração de Nietzsche: a forma composta de “~~Selbstschilderung~~” é riscada e em acréscimo, abaixo dela, Nietzsche acrescenta a mesma formação da palavra com a adição da partícula “ab” que, nesse caso, parece dar um sentido de “até o fim” (“Selbstabschilderung”), na medida em que se trata, nesse *Espelho-Motiv*, de apresentar “O espelho./// Tentativa/ de uma autodescrição./ De// Friedrich Nietzsche”.

<sup>71</sup> KSA 13, [8], p. 634.

<sup>72</sup> KSA 13, 24[3], p. 632.

<sup>73</sup> SOMMER, A. U. *Nietzsche-Kommentar. Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, p. 328.

<sup>74</sup> Em termos de pensar, a partir do esboço e das anotações de Nietzsche, a abertura de possibilidades do sujeito. Assim, a complexa discussão de Martínez poderia ser sintetizada da seguinte forma: há uma espécie de “poetologia de si” na obra de Nietzsche, “que se relaciona no processo de auto modelagem” a partir de um duplo aspecto, primeiro por uma “concepção de sujeito plural e individualística” e, segundo, por meio de “sua identificada autorreferencialidade no plano da autoria e modo de escrita do filosófico-literário egocentrismo”. MARTÍNEZ, R. S. *Aufzeichnungen eines Vielfachen Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst*, p. 343.

<sup>75</sup> SOMMER, Op. Cit., p. 328.

<sup>76</sup> KGW IX, W II 9, p. 97.

Por outro lado, o esboço “b” apresenta apenas uma alteração de menor relevância: distribuído no meio-inferior da página, o esboço em tinta preta parece inserido no meio de um segmento de texto e, talvez por isso, os editores da KSA separaram texto e esboço de título em duas numerações de referências distintas, 24[7] e 24[8]. A alteração existente no esboço é referente à preposição inicial, que se segue após o espaço de parágrafo do termo em latim “Vademecum.”: Nietzsche risca “~~Aus~~” e acrescenta logo acima “Von”, o que não muda substancialmente o sentido da frase em questão. Esse esboço é importante pois fornece a Stegmaier o mote daquilo que chama de “crítica da razão da sua vida” em *Ecce homo* e *O anticristo*<sup>77</sup>.

Além disso, no esboço “c”, encontramos uma outra sutil alteração na versão da edição diferenciada, que oferece precisamente a dimensão, salientada por Sommer, das “diferentes direções” pelas quais a determinação da fixação de um título se orientava: escrito à lápis na parte superior da folha após o sintagma em latim “Ecce homo.” sublinhado e com ponto; mais dois espaços de parágrafos, a palavra “~~Erste~~” aparece riscada na sentença completa de “~~Erste~~ Aufzeichnungen / eines Vielfachen.” do que seria o título. Segue-se, após quatro espaços de parágrafos, uma enumeração, possivelmente dessa multiplicidade de vozes que devem, talvez, ser unificadas pela ideia de “um”. Aqui, é interessante o fato de “~~Erste~~” aparecer riscado, pois indica uma mudança sutil ao atualizar o aspecto de que talvez não seja importante que se indique que essas “anotações de um Múltiplo” sejam anotações primeiras ou iniciais. Conforme já mencionado, esse esboço é utilizado por Martínez, inclusive, como parte do título de seu livro, no qual busca explicitar de que maneira “através da egocentrada autorreferência que se realiza no ato das anotações surge”, no curso das obras de Nietzsche, “uma unidade estrutural e autorreferenciada, que não abole as multiplicidades mas sim, ao contrário, apenas [as torna] possível e preserva”<sup>78</sup>. Em complementariedade a esse, há ainda um esboço semelhante, mas com uma ligeira variação do sintagma em latim, que é referido na KSA como 24[2]. Escrito à lápis na parte inferior da página, na qual se observam vários tópicos e uma sentença que diz “os livros caracterizados”, acima do esboço do título constituído por: “In media vita./././ Anotações de um / Concebível. / Von / F. N.”.

Para além da descrição desses esboços indicados, surge, por exemplo, o esboço na forma do sintagma em latim (que parece não existir correspondente na KSA), no topo de uma página, sublinhado e em tinta marrom: “Ecce homo.”<sup>79</sup>. O título parece indicar ali, como num quadro de contínuas anotações sobre um tema num caderno, a referência àquilo que as anotações ali contidas se destinam. Nessa mesma página, por exemplo, vemos o processo de reflexão de Nietzsche por meio de palavras riscadas e sublinhadas ao serem substituídas: a linha que se segue após um espaço de parágrafo indica a passagem do prólogo §2, em que Nietzsche risca o verbo “~~observar~~” e sobrepõe acima o verbo “aprender” sublinhado, que permanece na versão final, ou seja, inicialmente, teríamos “os velhos [ídolos] que observem o que significa ter pés de barro” que a

<sup>77</sup> Cf. Capítulo 2 “A crítica da razão da sua vida. Para uma interpretação de *O Anticristo* e *Ecce homo*” STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009*, pp. 44-61.

<sup>78</sup> MARTÍNEZ, R. S. *Aufzeichnungen eines Vielfachen Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst*, p. 343.

<sup>79</sup> KGW IX, W II 9, p. 47.

alteração textual transforma em “os velhos [ídolos] que aprendam o que significa ter pés de barro”<sup>80</sup>. Como é possível notar, a simples mudança (auto)reflexiva do verbo radicaliza a extensão da crítica no sentido em que não basta os ídolos *observarem*, eles devem *aprender* essa difícil constatação do que é “ter pés de barro”. Ainda nesse contexto, há um esboço com o sintagma em latim “Ecce homo.” junto a um esboço de título que se torna título do capítulo “O que devo aos antigos”, de *O crepúsculo dos ídolos*: nesse esboço, escrito à lápis de cor marrom, que se encontra em meio a anotações da seção 1 e outras variações do título daquele capítulo, o sintagma aparece sem muitos problemas ou alterações<sup>81</sup> e, devido a essa disposição junto a segmentos e texto, os editores da KSA separam esboços de título de segmentos de texto<sup>82</sup>.

No mesmo sentido, encontramos dois outros esboços ainda com o sintagma em latim adicionado a alguma outra coisa. No primeiro, temos o exemplo mencionado acima de um quadrado riscado sobre as margens da folha que, inclusive, Nietzsche utilizará como padrão tipográfico para as obras<sup>83</sup>. Nesse esboço, cuja KSA referencia como 24[1], a formatação da página como um todo é desenhada nos moldes de uma capa. Escrito em tinta preta e centralizado, o título possui uma diferenciação no duplo sublinhado do sintagma em latim “Ecce homo” e uma sentença inteira riscada “~~Ein Psychologen=Problem.~~” na continuidade de um título completo que seria: “Ecce homo./ Ou: /// ~~Um Psicólogo=Problema.~~ / porque sei algo a mais./// Por /// Friedrich Nietzsche.”. O que é interessante aqui, e que remete ainda ao outro esboço com o sintagma em latim, é o uso da disjunção “ou”, precisamente no sentido que aparece no esboço posterior como “Ecce homo./ Oder: / wie man wird, was man ist.” e que, como mencionei anteriormente, surge em carta de Nietzsche a Köselitz apresentando o escrito. Por fim, existe ainda outro esboço de título desse mesmo contexto que, no entanto, não utiliza o sintagma em latim “Ecce homo”, mas apresenta aquilo que Sommer caracteriza como “soando de modo semelhante à autobiografia convencional no âmbito do ‘estilo romano’”: sem correções, o esboço de título é escrito em tinta marrom e possui o mesmo quadrado riscado de determinação das margens já mencionado, aparecendo sob a forma de “Multum in parvo. /// Minha filosofia / no excerto /// Por / Friederich Nietzsche”.

Como é possível perceber, as anotações apontam para o fato de que “Nietzsche buscou um título alusivo e enigmatizado” em seu escrito para “produzir uma certa tensão no público ou no leitor”<sup>84</sup> e, de acordo com Martínez, a escolha final por “*Ecce homo. Wie man wird, was man ist*” ainda “parece indicar uma reflexividade” que seria *apropriada* a “sua poetologia do eu”, bem como “em vista da Transvaloração”<sup>85</sup>. Consequentemente, “a escolha do título” na forma do sintagma ainda revela a evidente

<sup>80</sup> NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, p. 18; “die alten mögen lernen, was es mit thönernen Beinen auf sich hat.” KSA 6, 9-10, p. 258

<sup>81</sup> KGW IX, W II 9, p. 85.

<sup>82</sup> “Im Verkehr mit den Alten./ Anhang / Ecce homo.” KSA 13, 24[3], p. 234.

<sup>83</sup> Muito bem explorado por Thomas Rahn em RAHN, T. *Delle nuove tavole. Sull'arte tipografica come mezzo interpretativo in Nietzsche*. In: LOSSI, A.; ZITTEL, C. *Nietzsche scrittore. Saggi di estetica, narratologia, etica*, pp. 47-51.

<sup>84</sup> MARTÍNEZ, R. S. *Aufzeichnungen eines Vielfachen Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst*, p. 343.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 259.

“conexão” que Nietzsche “estabelece com a condição cristã do homem”, ligada efetivamente ao “contexto” da “questão do sofrimento”, seus “representantes e a salvação”<sup>86</sup>. Ademais, nesse tipo de “referência sério-comicamente blasfema às palavras de Pilatos”, Nietzsche, já no título, parece performar ativamente a dimensão da “ironia” em sua complexa reificação de sentido para o jogo com as identidades e vozes<sup>87</sup>. No mesmo sentido, Benne salienta que “Pilatos [...] serve a Nietzsche como contraparte cético-retórica” e, o título *Ecce homo* é, de acordo com Martínez, para “ser lido como uma cena de instrução no drama” que “indica que as mudanças na constelação comunicativa que atuarão na sequência [estão] extremamente condensadas nas plurais funções-do-narrador”<sup>88</sup>. É nesse âmbito que tal hipotipose ocorre, a meu ver, em Nietzsche: na medida em que “o autor implícito se engaja pessoalmente ou identifica-se com caracteres históricos ou ficcionais da Antiguidade ao seu tempo”<sup>89</sup> e, é precisamente por isso que o sintagma do título “*Ecce homo*”, como uma inicial hipotipose nos moldes da segunda sofística, já permite “colocar em funcionamento”<sup>90</sup> um “efeito sofístico” de descompartimentação dos gêneros literários que, acima de tudo, “provoca arrepios” na filosofia e na história<sup>91</sup>, uma vez que seus pontos de estabilização, enquanto gêneros “platônico-aristotélicos”, são complexificados e insistentemente misturados em “ciências humanas e ficção”, algo que, como salienta Cassin, “nós, os modernos, não cessamos de querer manter separados”<sup>92</sup>.

Para além da hipotipose que conjuga uma explícita tipificação, personificação no uso de máscaras, de figuras e da paródia, o outro conjunto de sintagmas que forma a sentença da segunda parte do título, *Wie man wird, was man ist* – também considerado como “subtítulo” e vindo à tona apenas “postumamente em 1908”<sup>93</sup> –, embora seja considerado um “erro de tradução”<sup>94</sup>, pode ser interpretado como uma espécie de *emendatio* doxográfica na medida em que, como instrumentalização textual de transformação da sentença de Píndaro<sup>95</sup>, é instaurada: um dos elementos importantes da frase original é retirado, com a possibilidade de subversão do sentido e modificação da afirmação em grego, do qual, conforme salienta Viesenteiner, “Nietzsche marca um distanciamento em relação à tradição metafísica” na interpretação da indeterminabilidade conceitual acerca daquilo que se é<sup>96</sup>. Isso é realizado nessa espécie

<sup>86</sup> HÖDL, H. G. *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematizierungen im Kontext seiner Religionskritik*, p. 525.

<sup>87</sup> MORE, N. D. *Nietzsche's Last Laugh. Ecce Homo as Satire*, p. 49.

<sup>88</sup> MARTÍNEZ, R. S. *Aufzeichnungen eines Vielfachen Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst*, p. 260.

<sup>89</sup> BENNE, C. *The Philosophy of Prosopopoeia*, p. 276.

<sup>90</sup> CASSIN, B. *O efeito sofístico*, p. 197.

<sup>91</sup> CASSIN, B. *Aristóteles e o lógos. Contos de fenomenologia comum*, p. 13.

<sup>92</sup> CASSIN, *O efeito sofístico*, p. 197.

<sup>93</sup> RIES, W. “EH: *Ecce homo*”, In: NIEMEYER, C. *Léxico de Nietzsche*, p. 169.

<sup>94</sup> HÖDL, H. G. *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematizierungen im Kontext seiner Religionskritik*, p. 525.

<sup>95</sup> “γῆνοι’ οἶος ἐ σοὶ μαθὼν” PINDAR. “The Odes of Pindar” In: CRANE, G. *Perseus Digital Library*, Pind. pp. 2, 72.

<sup>96</sup> “III. O ‘destino’ de ‘tornar-se o que se é’” (VIESENTEINER, J. L. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*, pp. 287-301.



de *emendatio* doxográfica, que consiste na supressão do particípio passado grego μαθών, que significa “aprender”, e cuja omissão *emendada* por Nietzsche modifica por completo o sentido da sentença original justamente porque retira qualquer “intencionalidade” do processo de *tornar-se*<sup>97</sup> e confere uma “livre-flutuação” ao “*ser do Selbst*” cujas “novas nuances”<sup>98</sup> de interpretação essa *emendatio* sofista desbloqueia<sup>99</sup>. Uma evidência interessante nesse sentido é o fato de que exatamente esse sintagma grego γένοι’ οἷος ἔσοι que Nietzsche *emenda* do poema de Píndaro, suprimindo o verbo μαθών e, posteriormente, traduz para dar forma em alemão ao *speculum-titulus* de sua obra *Wie man wird, was man ist*<sup>100</sup>, consiste no exato sintagma usado na “inscrição” do escrito filológico sobre Diógenes Laércio<sup>101</sup>. Na mesma medida, a partícula *man* dessa segunda parte do título, ou subtítulo, pode ser também interpretada como um jogo de *pessoalidade-impessoalidade* na voz narrativa, cujo contraste preciso com uma “apoteose do eu”<sup>102</sup> contida em toda a obra ressoa como um “sintoma de ficcionalidade”<sup>103</sup> e reflete uma complexa “autorreflexão” sobre o *Selbst* no texto, expresso como um “múltiplo ‘e’ unitário”<sup>104</sup>.

À primeira vista, as figuras que aparecem em *Ecce homo* surgem numa amplitude monumental, o que faria o leitor não treinado produzir um juízo equivocado (confirmando o uso do “estilo como meio de seleção do leitor”): do título da obra ao preâmbulo – que pode ainda ser lido como uma espécie de “ekphrasis” – temos a construção da atmosfera de um eu enigmático que diz “quem é”, “um discípulo do filósofo Dionísio”, a figura de coragem *Nitimus in vetitum* e, finalmente, seu livro “Zaratustra”. Primeiramente, a construção da atmosfera de um “eu” narrativo que, como “eu”, é pensado como uma espécie de “construto do pensamento” via “efeito gramatical”, “uma ficção regulativa”. Além de ser aludido *oracularmente* no fim do

<sup>97</sup> Existem três ocorrências do sintagma em grego “γένοι’ οἷος ἔσοι”, em três cartas redigidas entre 1867 e 1868, nas quais a omissão ao verbo “μαθών” ocorre: Carta 552 a Erwin Rohde em 3 de novembro de 1867; Carta 554 a Carl von Gersdorff em 24 de novembro e 1 de dezembro de 1867; e carta 559 a Erwin Rohde em 3 de fevereiro de 1868. Como mencionado por Viesenteiner sobre o termo nas obras de Nietzsche: “Curiosamente, a palavra pertencente à expressão de Píndaro [“μαθών”] nunca é registrada por Nietzsche” (VIESENTEINER, J. L. *Sobre autoencenação e autogenealogia no Crepúsculo dos ídolos de Nietzsche*, p. 288).

<sup>98</sup> Salientando que “*Selbst* funciona na filosofia de Nietzsche como uma mais ampla expressão para a totalidade do homem como individuo físico” (CHRISTIANS, I. “*Selbst*” In: OTTMANN, H. *Nietzsche-Handbuch*, p. 322).

<sup>99</sup> Se lembrarmos com Benne que, no âmbito textual (e não apenas): “pequenas mudanças produzem grandes efeitos” é aí que a sofisticada remuneração das falhas da língua acontece: BENNE, C. *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, p. 96.

<sup>100</sup> Por exemplo, em alusão ao uso da temática do “espelho” por Nietzsche, inclusive nas transformações dos esboços dos títulos: “Spiegel” Cf. HÖDL, H. G. *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematizierungen im Kontext seiner Religionskritik*, p. 509.

<sup>101</sup> Cujas cartas 552, 554, 559 fazem menção, por exemplo: “Philosophorum denique Ordini unus traditus libellus est et ex classe quidem prima: ‚De fontibus Laertii Diogenis hac inscriptione’ γένοι’ οἷος ἔσοι, Pind. Pyth. II, v. 73”.

<sup>102</sup> LANGER, D. *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*, p. 100.

<sup>103</sup> SCHAEFFER, J. “Fictional vs. Factual Narration” In: HÜHN P. et al. *Narratologia / Contributions to Narrative Theory*, p. 107.

<sup>104</sup> MARTÍNEZ, R. S. »Aufzeichnungen eines Vielfachen« *Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst*, p. 343.

primeiro período do prólogo pela *emendatio* bíblica do *enigma* de “dizer quem é”<sup>105</sup>, é ainda produzido tanto em função do anseio de apresentar a “Transvaloração”<sup>106</sup>, quanto, conseqüentemente, em função de uma importante necessidade de direcionar a atenção do leitor para o próprio discurso: “O u ç a m-m e ! P o i s e u s o u t a l e t a l . S o b r e t u d o n ã o m e c o n f u n d a m !”<sup>107</sup>. Essa passagem do final do prólogo §1 é, inclusive, um dos elementos que faz com que Langer conceba “*Ecce homo* como uma prescrição à Transvaloração”, na medida em que a obra “permanece em um determinado efeito de intenção”<sup>108</sup> do suposto autor *não ser confundido*, cujo “Motiv” pode ser encontrado no rastreamento extratextual da correspondência de Nietzsche<sup>109</sup>. Embora tal recurso interpretativo de exame da correspondência do autor seja interessante, a meu ver, o apelo exclusivo a elementos extratextuais como esse demonstram uma perspectiva genética. Essa perspectiva reduz a complexidade textual desses aspectos do prólogo, justamente no *locus* de uma materialidade textual e é importante que a riqueza da performance da construção da complexa *Persönlichkeit* seja preservada na elaboração de uma *monumentalidade* literária<sup>110</sup>.

<sup>105</sup> Cujo pronome indefinido do original “das” é substituído pelo pronome pessoal “ich”: NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, p. 17. Conforme indica Sommer trata-se da conexão com AC 40 (do qual Nietzsche cita entre aspas “quem foi esse? O que foi isso?” NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, p. 46; “„w e r w a r d a s ? w a s w a r d a s ?” KSA 6, 10-11, p. 213) que se refere ao fato de que os discípulos do incompreendido *jesus confessam em sua morte o “verdadeiro enigma”: quem foi esse?* Por isso, Sommer caracteriza “o eu que abandona o mundo sob o nome do enigma Nietzsche move-se próximo ao tipo do redentor” (SOMMER, A. U. *Nietzsche-Kommentar. Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, p. 355).

<sup>106</sup> Que Nietzsche, de acordo com Sommer, “considera realizar ao fim de Novembro de 1888”: SOMMER, 2013, p. 355.

<sup>107</sup> Aplico aqui o procedimento tipográfico usado na época de Nietzsche do *uso do espaço entre as letras*, chamado “Sperrsatz”. BACHMANN, M. *Wörterbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft (VSK) Online*, e BEINERT, W. *Das Lexikon der Typografie*, Online. Nietzsche imprime Cl a partir dessa tipografia que serve de parâmetro para a possível impressão de *Ecce Homo*. A *diagramação tipográfica* da KSA para destaque é exatamente dessa forma o que faz com que, modernamente, utilize-se o itálico como padrão de destaque tipográfico para as traduções modernas da KSA: NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, p. 17; “H ö r t m i c h ! d e n n i c h b i n d e r u n d e r . V e r w e c h s e l t m i c h v o r A l l e m n i c h t !” (KSA 6, 16-19, p. 257). Isso permite-nos reconhecer a *consciência visual* de Nietzsche para produzir efeitos no leitor a partir das condições materiais do modo de impressão da época e reflete um dos elementos daquilo que Rahn salienta como “*decorum* tipográfico” (RAHN, T. *Delle nuove tavole. Sull'arte tipografica come mezzo interpretativo in Nietzsche*. In: LOSSI, A.; ZITTEL, C. *Nietzsche scrittore. Saggi di estetica, narratologia, etica*, p. 99). Vale notar o aspecto importante dessa extemporânea *consciência estética tipográfica* de Nietzsche: “O espaço (também *Spatium*, espaço, inglês *space* ou *black*, francês *blanc*) é, em primeiro lugar, um nada, algo vazio entre letras, palavras, linhas, parágrafos, capítulos, títulos; ele pertence assim ao *escrito* como um signo *discreto* porque ele é então percebido pelo leitor apenas quando ele perturba (sendo grande ou pequeno) ou [está] ausente”: FRIES, T. “Die Leerstelle. Der Zwischenraum” In: ABBT, C; KAMMASCH, T. *Punkt, Punkt, Komma, Strich? Geste, Gestalt und Bedeutung philosophischer Zeichensetzung*, p. 165.

<sup>108</sup> LANGER, D. *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*, p. 101.

<sup>109</sup> *Ibidem*

<sup>110</sup> “Personalidade” que poderia ser resumida, nos seguintes termos de Lopes: “A personalidade de um autor (não a identidade pessoal, mas o tipo a que ele pode ser filiado) é o que há de mais significativo numa obra. Para que possamos ter acesso a ela, é inútil vasculhar indefinidamente o conjunto das teses e ensinamentos que a tradição atribui ao autor, pois em geral a sua personalidade não é algo que se encontre diretamente tematizada. Ela é antes exemplificada por meios indiretos e, em geral, involuntários. O estilo é um desses meios indiretos (talvez o principal) a partir dos quais é possível discernir ou configurar a hierarquia de impulsos, o conjunto de apreciações que caracterizam a personalidade em questão” (LOPES, R. A. *Elementos de retórica em Nietzsche*, p. 150).

Portanto, na complementariedade da trama textual, um dos recursos interessantes que recobre a composição dessa atmosfera são as aspas de uma paráfrase do segundo período do prólogo em que as palavras do Atos 14, 17 do Novo Testamento são referidas, a meu ver, como alusão à hipotipose fundamental do título no sintagma “*Ecce homo*”, isto é, a urgência de apresentação na ordem de um “autotestemunho” nessa atmosfera do prólogo, finalizada pela exigência de audição para não produzir confusão, ressoa exatamente a urgência de apresentação sob a qual as palavras de Pilatos reiteram na hipotipose do título: “eis o homem”. Simultaneamente, após a característica ressalva da “desproporção entre a grandeza” da tarefa desse suposto eu-autor-narrador e a “p e q u e n e z” de seus leitores contemporâneos – que More salienta ser “a técnica satírica” da “redução”<sup>111</sup> –, o texto já indica, inicialmente, sua distinção como modalidade sofisticada. Isso ocorre no período seguinte desse mesmo prólogo, ao iniciar com a suposição de o eu-narrador saber, ter consciência e ter observado há muito tempo em sua previsão da necessidade de dizer quem é<sup>112</sup>. Especialmente, nesse caso, sua distinção como modalidade sofisticada se dá na atmosfera de uma demiúrgia “oracular”<sup>113</sup> que soa, em alguma medida, também como absurdidade bufa<sup>114</sup>. Além disso, nos dois períodos seguintes, o curso do discurso é retardado em “reticências”; primeiro, como “pausa de entonação” de uma “questão retórica”<sup>115</sup> e; segundo, como interrupção final de uma possível *assonância* sintagmática anterior, cujo acréscimo da palavra “não” em espaçamento tipográfico chama a atenção do olho<sup>116</sup> para a duplicidade que permeia essa atmosfera de construção de um eu-narrativo de quem, embora tendo morrido, ainda vive: temática ainda recorrente em outras passagens da obra. Ademais, esse jogo com a morte que More caracteriza como um elemento da sátira que “marca *Ecce homo* como um livro limite no sentido de Bakhtin” é, conforme já mencionado, nada menos do que parte da amplitude oracular da sofisticada cuja posição literário-discursiva permite “levar adiante uma conversação com a morte”<sup>117</sup>, nessa construção de uma atmosfera de um “autor” póstumo no bom estilo machadiano<sup>118</sup>.

<sup>111</sup> MORE, N. D. *Nietzsche's Last Laugh. Ecce Homo as Satire*, p. 49.

<sup>112</sup> “Prevendo que dentro em pouco devo dirigir-me [...] parece-me indispensável dizer quem sou” (NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, p. 23).

<sup>113</sup> CASSIN, B. *O efeito sofisticado*, p. 193 e, conforme indicado acima, a referência à fala de Deus a Moisés, no Exodos 3, 14, em que diz “Eu sou, o que sou” “Gott sprach zu Mose: Ich werde sein, der ich sein werde” Cf. SOMMER, A. U. *Nietzsche-Kommentar. Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, p. 356.

<sup>114</sup> “A more exaggerated role is impossible to assume; its *buffo* absurdity cues the reader to understand *Ecce Homo* at both a literal and comic level” (MORE, N. D. *Nietzsche's Last Laugh. Ecce Homo as Satire*, p. 50).

<sup>115</sup> Trata-se da “função” das reticências que é “consenso” entre os intérpretes: “als Intonationspause bei rhetorischen Fragen zu fungieren” (PICHLER, A. *Philosophie als Text – Zur Darstellungsform der Götzendämmerung*, p. 111).

<sup>116</sup> “daß ich lebe?...” e “dass ich n i c h t lebe...” Respectivamente, KSA 6, 11, p. 257; KSA 6, 13-14, p. 257. Isso se reconhecemos com Fries que no contexto do “espaço” tipográfico, “o vazio” tem “um caráter estético” e que isso auxilia nossa “percepção e o reconhecimento do texto” (FRIES, T. “Die Leerstelle. Der Zwischenraum” In: ABBT, C; KAMMASCH, T. *Punkt, Punkt, Komma, Strich? Geste, Gestalt und Bedeutung philosophischer Zeichensetzung*, pp. 165-6).

<sup>117</sup> MORE, N. D. *Nietzsche's Last Laugh. Ecce Homo as Satire*, p. 49.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 50.

O segundo elemento, no prólogo §2, que pode ser visto à luz de uma hipotipose é a imagem, na forma de uma autodescrição, de “um discípulo do filósofo Dionísio”<sup>119</sup>, cuja designação além de reforçar o caráter fársico-anedótico em oposição às referências bíblicas de “santo”<sup>120</sup> é, ainda, “instalada como a precondição de sua oposição à autoestilização no sentido da interpretação cristã do mundo”, num contexto de introdução<sup>121</sup>.

O terceiro elemento, a figura de coragem *Nitimur in vetitum*, aparece no último período do segmento de texto do prólogo §3 e finaliza uma indicação, a partir do isomorfismo dos dois pontos, que conclui a qualidade específica dessa filosofia do eu-narrador: a coragem. Ademais, essa ambientação que Nietzsche realiza tematicamente de impelir a uma filosofia cuja coragem seja o ponto forte, ao mesmo tempo em que “castiga a covardia dos outros”, parece ser ainda uma “arma literária” e “satírica”<sup>122</sup>. O subsequente elemento de performance daquela atmosfera é elaborado no prólogo §4 que finaliza o conjunto da introdução. Aqui, o eu-narrador – como já antecipado no início do prólogo anterior, sobre o “ar” de seus “escritos” – deixa de lado suas autodescrições, para especificar seus feitos na forma de “seus escritos” – aqui, especificamente, a obra *Assim falou Zaratustra*. Além de “relacionado tematicamente com seções de *Porque sou um Destino*” e com a seção “24 da versão-de-outubro”<sup>123</sup>, esse é o primeiro momento da obra em que Nietzsche “injeta outro texto dentro de *Ecce homo*”, cujo jogo intra-intertextual, acima de tudo, demarca o aspecto paródico de “discurso segundo”<sup>124</sup>, que More caracteriza como sendo uma “sarcástica alusão às palavras de Jesus a seus discípulos”<sup>125</sup>. Na forma dos versos, como na edição de *Zaratustra*<sup>126</sup>, com a exceção do “profeta” entre aspas do quarto período do prólogo, que se refere ao “tipo do redentor”, isto é, “Jesus Cristo”<sup>127</sup>, a imagem dos figos em versos indica uma alusão a Marcos 11, 12-14, bem como, na prerrogativa de seguir só, uma alusão a João 13, 36 e 16, 32, “onde Jesus anuncia que será abandonado por seus discípulos”<sup>128</sup> e, ainda, a sentença final sob a qual *Zaratustra* exorta que todos o reneguem para que ele possa retornar: o que não acontece com Jesus, que é “explicitamente negado apenas por Pedro” em Mateus 26, 34<sup>129</sup>.

<sup>119</sup> NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, p. 17.

<sup>120</sup> MORE, N. D., *Op. Cit*, p. 52.

<sup>121</sup> HÖDL, H. G. *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematizierungen im Kontext seiner Religionskritik*, p. 534.

<sup>122</sup> MORE, N. D. *Nietzsche's Last Laugh. Ecce Homo as Satire*, p. 55.

<sup>123</sup> Especificamente, *EH-Destino* 3, 6-8: SOMMER, A. U. *Nietzsche-Kommentar. Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, p. 359.

<sup>124</sup> CASSIN, B. *Se Parmênides. O tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*, p. 101, bem como CASSIN, B. *O efeito sofisticado*, p. 17 e p. 263.

<sup>125</sup> MORE, N. D. *Nietzsche's Last Laugh. Ecce Homo as Satire*, p. 56.

<sup>126</sup> Com apenas algumas “variações de pontuação”, como indica Sommer: SOMMER, A. U. *Nietzsche-Kommentar. Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, pp. 359-361.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 360.

<sup>128</sup> “wo Jesus ankündigt, dass er von seinen Jüngern verlassen werden werde” (*Ibidem*, p. 361).

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 361

Não apenas nessas indicações que se seguem do título ao último prólogo, o gesto sofista pode ser identificado no uso dessas hipotiposes – aventadas pelos nomes próprios, sentenças e sintagmas que trazem à tona figuras, tipos e máscaras –, em *Ecce homo*, como uma performance textual *catastrófica* em que a identificação das figuras (“autor implícito” e “autor empírico”, por exemplo) é então radicalmente embaralhada<sup>130</sup>, seja na tendência levada adiante de máscaras e “formas de disfarces”<sup>131</sup>, seja como jogo estético das máscaras cuja “introdução da pessoa dá vida a um exemplo proverbial”<sup>132</sup>, seja como no adorno a “máscaras contraditórias que escapam a seus leitores mais do que meramente desorienta-os”<sup>133</sup>, seja como jogo estético com as máscaras do eu que tem início no homem louco de 125 de *A gaia ciência* e que culmina em *Ecce homo*<sup>134</sup>. Esse complexo tipo de jogo pode ainda ser encontrado em conexão direta com o contraste entre a “apoteose do eu” e o uso do pronome “nós”, junto ao aparecimento das hipotiposes encontradas ao longo dos segmentos de obra sintetizados, por exemplo, na forma de *décadent* e do “seu contrário”, “o oposto de um *décadent*”; “Antiasno *par excellence*” e “monstro universal”; “primeiro psicólogo do eterno-feminino” e “medicínico”; “primeiro filósofo trágico”; “Dinamite” e “Destino”, apenas para mencionar alguns.

Nesse sentido, a construção desses elementos *literarizantes* em *Ecce homo*, a meu ver, remete à radicalização da prática filológica de Nietzsche de descoberta/invenção<sup>135</sup> da *Persönlichkeit*, tal como aprende de seu mestre Ritschl, e encontra na “fusão de Lange e Valentin Rose”<sup>136</sup> a ferramenta de uma experimentação colocada em prática, no “estudo sobre Demócrito”, “Homero e a filologia clássica”<sup>137</sup>, e no escrito não publicado “A filosofia na época trágica dos gregos”, em que a noção de anedota é fundamental a essa confabulação e já aparece como um produto da “*praxis* filológica” com os estudos de Diógenes Laércio<sup>138</sup>, na medida em que, precisamente, o problema da confiabilidade dos relatos históricos coloca o intérprete inevitavelmente diante da compreensão segundo a qual “o veredito sobre o passado é sempre um veredito oracular”<sup>139</sup>. No

<sup>130</sup> BENNE, C. *The Philosophy of Prosopopoeia*, pp. 276-7.

<sup>131</sup> “Com *Ecce Homo*, essa tendência [de necessidade de todas as formas de disfarces] é levada adiante: um eu é acrescentado poeticamente à obra...” (WELLNER, K. “Máscara, ator” In: NIEMEYER, C. *Léxico de Nietzsche*, p. 364).

<sup>132</sup> BENNE, C. “La ricerca poetica di Nietzsche: un’etica dell’amicizia” In: LOSSI, A.; ZITTEL, C. *Nietzsche scrittore. Saggi di estetica, narratologia, etica*, p. 31.

<sup>133</sup> WRIGHT, J. L. *The Philosopher's "I". Autobiography and the Search for the Self*, p. 08.

<sup>134</sup> BENNE, C. Op. Cit., p. 31.

<sup>135</sup> O conhecido jogo de palavras que Nietzsche performa entre os verbos “achar” (*finden*) e “inventar” (*erfinden*) e nos substantivos “invenção” (*Erfinden*) e “descoberta” (*Finden*) na prática textual de acentuar como, *se fabrica o fato na investigação*. Respectivamente: NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, Dos preconceitos dos filósofos §§11 e 12; Ver, p. 17 e nota 32, p. 201; bem como p. 19 e nota 40, p. 203.

<sup>136</sup> Como salienta Porter ser uma das consequências desta *fusão* a captura de “uma nova e compreensível imagem da excepcional personalidade de Demócrito” (PORTER, J. I. *Nietzsche and the philology of the future*, p. 59).

<sup>137</sup> Porter dedica um subtópico específico com sete páginas em sua discussão sobre “a filologia cética” para analisar a “implícita extensão e problematização da visão de Lange da *Persönlichkeit* que dá ao ensaio [de Nietzsche] seu conteúdo ‘estético e filosófico’” (Ibidem, p. 62).

<sup>138</sup> ORSUCCI, A. “Antike, römische” In: OTMANN, H. *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, p. 379.

<sup>139</sup> Trecho da *II Extemporânea* citado e traduzido por Lopes: LOPES, R. A. *Elementos de retórica em Nietzsche*, p. 137.

entanto, a produção dessa *Persönlichkeit*, bem como sua captura, não se dá como uma *unidade estática*, mas “é expresso” como um “múltiplo ‘e’ unitário”<sup>140</sup>, seja na elaboração da performance do “sujeito escrevente-pensante”<sup>141</sup> e o complexo jogo das máscaras, seja na captura interpretativa que o processo resulta: é aqui que surge a ideia de “doxografia sofisticada” como meio de dar conta, interpretativamente, dessa multiplicidade dos fatos como ficção produzida no texto.

Em complementariedade à noção de hipotipose, é a noção de paródia que permite lançar ainda mais luz sobre o funcionamento dessa discursividade de *Ecce homo*. Enquanto “traços paródicos”. que podem ser “nele próprio determinados”, Nietzsche como filólogo de formação reconhece o preciso significado etimológico da paródia, na medida em que é autocompreendida a partir do “canto de acompanhamento (*Nebengesang*), respectivamente da imitação feita de modo zombeteiro”<sup>142</sup>. Em adesão a esse entendimento, Benne salienta o significado de paródia concebida no sentido antigo, enquanto “criada para descrever” tanto “a separação entre a palavra e a música” quanto “a possibilidade de combiná-los num novo e não esperado jeito” que, no contexto da retórica de Quintiliano, recebe a designação, por exemplo, de *prosopopoeia* (“em Latim, *fictio personae*”)<sup>143</sup>. Esse tipo de recurso parece ser então utilizado por Nietzsche como “personificação” via modulação das diferentes vozes no texto<sup>144</sup>. Nesse sentido, talvez como expressão dos “diferentes modos de fala” em que se pode encontrar “aqui e ali até pronunciados divertidos”<sup>145</sup>, é que essa concepção da “paródia antiga” de Benne permite pensar, em complementariedade à hipotipose em todas as suas formas em *Ecce homo*, o âmbito da ênfase à oralidade no escrito de Nietzsche, cujo componente central é o “ouvido” como “Motiv”. Por sua vez, é exatamente pela possibilidade desse jogo instaurado nas vozes pela paródia que a noção salientada por Benne pode ser compreendida como um núcleo de uma performance, que conjuga, ao mesmo tempo, uma criativa apropriação dos significados de uma fonte, por um lado, bem como a modulação e subversão desses sentidos via performance textual de irritação grafemática, por outro, e cujo processo de “musicalização ou ritmização” é performado em sua amplitude. Nisso, o exemplo de uma espécie de *incorporação sterniana* em *Ecce homo* poderia auxiliar a vislumbrar tal gesto paródico para além da imediata associação às fontes parodiadas do texto bíblico.

O primeiro ponto que gostaria de destacar acerca da paródia é a questão temática dos títulos das seções (cuja “performance dos signos” atua simultaneamente em seu desdobramento). Isto é, joga-se precisamente com a modulação das vozes, cujo sujeito das sentenças dos títulos é performado sob o jugo daquela “apoteose do eu”, em contraste com a terceira pessoa do plural: “nós”. Ela também é encontrada ao longo da textualidade das seções e da indiferença da indeterminação do pronome *man* do título

<sup>140</sup> MARTÍNEZ, R. S. *Aufzeichnungen eines Vielfachen Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst*, p. 343.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> BENNE, C. “Paródia” In: NIEMEYER, C. *Léxico de Nietzsche*, p. 435.

<sup>143</sup> BENNE, C. *The Philosophy of Prosopopoeia*, pp. 275-286.

<sup>144</sup> *Ibidem*, pp. 275-286.

<sup>145</sup> SOMMER, A. U. *Nietzsche und die Folgen*, p. 86.

*espelho* da hipotipose inicial, a paródia é performada sob aquela mencionada dupla dimensão.

Que os títulos das seções (com exceção da última seção “Por que sou um Destino”) são inegavelmente sedutores para assumi-los, como faz Tobias Dahlkvist, na conjuntura da obra *Ecce homo*, como parte do debate sutil de Nietzsche com a “tradição da melancolia”, isso parece evidentemente plausível<sup>146</sup>. Conforme destaca Dahlkvist, enquanto no “título *Porque sou tão sábio*, Nietzsche geralmente fala sobre quão doente ele foi”, no “título *Porque sou tão inteligente* ele escreve muito sobre seu estômago” e, no “título *Porque escrevo tão bons livros*, seu interesse central parece ser insultar os alemães”, os três temas estariam conectados, precisamente, como tematização específica no interior da “tradição da melancolia”<sup>147</sup>. Para além do argumento de Dahlkvist, a questão não é a de, especificamente aqui, justificar a validade das fontes dessa tradição que Nietzsche poderia estar mobilizando, como por exemplo, o texto “Anatomia da melancolia” de Robert Burton, que Dahlkvist já destacara ser “difícil pontuar”<sup>148</sup>, mesmo ainda sabendo que tal “excêntrico livro” era constituído como “um dos livros de cabeceira de Sterne”<sup>149</sup>. Se Nietzsche está ou não articulando tais fontes específicas não é o escopo deste trabalho averiguar: o que interessa aqui é questionar em que medida não apenas os temas, mas os elementos textuais que orbitam os respectivos títulos das seções e os segmentos de obra atuam enquanto paródia naquela dupla acepção (por um lado, uma criativa apropriação dos significados de uma fonte, por outro lado, a modulação e subversão desses sentidos via performance textual de irritação grafemática), em que textualmente se realiza uma “performance dos signos”<sup>150</sup> na qual, com o auxílio de elementos temáticos e gráficos, a “imitação [é] feita de modo zombeteiro”<sup>151</sup>.

Assim, o uso dos travessões e das reticências na textura dos segmentos de *Ecce homo* é extremamente intenso em diversas funções, localizações e quantidades. Apenas para situar um deles, há, por exemplo, como no prólogo §3 já mencionado, um travessão que inicia o segmento de texto, bem como, um em seu final após o ponto. Nesse caso, numa concatenação gráfica irritante que, no interior do segmento de texto ainda aprisiona “a crença no ideal” entre travessões e parênteses no endereçamento do “erro” de uma filosofia que se acovarda. O uso do travessão aqui explora diversas possibilidades de sentido que podem ser interpretadas tanto com Windgätter, num sentido mais sofisticado de prática epidítica de mostração ao leitor da importância de voltar sua atenção ao próprio texto, bem como lido com van Tongeren, no reconhecimento da “função rítmica de ‘uma pausa brusca’” em que os travessões “novamente exprimem a intenção de sustentar algo por mais tempo”, de modo semelhante a “como se fosse uma nota em uma composição musical” ou, ainda, como mero procedimento de

<sup>146</sup> DAHLKVIST, T. “Why Was Nietzsche so Wise and so Clever? Ecce homo and the Melancholy Tradition” In: RESCHKE, R. *Nietzscheforschung*, p. 209.

<sup>147</sup> Ibidem.

<sup>148</sup> “It is difficult to pinpoint his sources, though” (Ibidem, p. 216).

<sup>149</sup> PAES, J. P. “Sterne ou o horror à linha reta” In: STERNE, L. *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy*, p. 33.

<sup>150</sup> PICHLER, A. *Philosophie als Text – Zur Darstellungsform der Götzendämmerung*, p. 59.

<sup>151</sup> BENNE, C. “Paródia” In: NIEMEYER, C. *Léxico de Nietzsche*, p. 435.

estabelecimento de “uma ruptura no texto”<sup>152</sup>. Para além do exemplo acima e tais sugestões interpretativas, a multiplicidade dos usos do travessão na obra confere, em certa medida, o esquema paródico que liga a possibilidade de localizar tal *praxis* no horizonte de um *Motiv* sterniano, que conjuga precisamente o interesse de autodescrição da “vida e opiniões” de um modo erudito-fantástico, tal que os elementos tipográficos, além de produzirem um efeito humorístico e “desmistificar a ilusão ficcional pela ênfase na própria materialidade do livro”, produzem ainda um “processo de retardamento da satisfação por via de ‘frustrações temporárias’” que envolve um “jogo com o tempo”<sup>153</sup>. Esse preciso efeito de “descontinuidade” que as intervenções gráficas, especificamente, instauram nos segmentos de texto de *Ecce homo* permite eclodir não apenas esse “jogo com o tempo”, no sentido de uma “retórica do tempo” e prática sofisticada, mas ainda um efeito fundamental de ambiguidade do pensamento. É o que ocorre quando Nietzsche descreve, em *Opiniões e sentenças diversas*, §113, a característica de Sterne como “escritor” como sendo aquele que *celebra* a “melodia infinita”, cuja condição seja a de reconhecer nisso “um estilo de arte em que a forma determinada é continuamente quebrada, adiada, retraduzida de volta ao indeterminado, de modo a significar uma coisa e ao mesmo tempo outra. Sterne é o grande mestre da ambiguidade—”<sup>154</sup>. Não à toa nesse trecho, como é possível notar, a sentença é finalizada com um travessão. Sendo assim, se aceitamos o argumento de Dahlkvist de que tematicamente o conteúdo discutido nas mencionadas seções é não apenas uma referência sutil à “tradição da melancolia” mas, ainda, sua completa paródia em termos de construção de uma monumentalidade de *Persönlichkeit* que, enquanto um “múltiplo ‘e’ unitário” é a oposição das formas e tipos decadentes da tradição, como a figura do “tipo do redentor”, a referência a Sterne auxilia ainda a compreender o nível de radicalização desse complexo jogo paródico em termos da performance da grafia dos signos.

### A construção da *monumentalidade* como *performance* sofisticada

“Não é verdade, querido amigo, tanto barulho por uma omelete?”<sup>155</sup>

Até o momento tentei indicar de que maneira aquilo que chamo de hipotipose sofisticada aparece em *Ecce homo*, numa complexidade que envolve a criação e a performance de tipos, figuras e elementos de um procedimento paródico para a elaboração de uma certa monumentalidade, como captura e descoberta/invenção da

<sup>152</sup> TONGEREN, P. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre “Para além de bem e mal”*, nota 43, p. 150.

<sup>153</sup> PAES, J. P. “Sterne ou o horror à linha reta” In: STERNE, L. *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy*, pp. 39-40; *Descontinuidade* temporal muito bem percebida por Nietzsche: “Assim ele produz, no leitor certo, uma sensação de incerteza quanto a se está andando, parado ou reclinado: uma sensação bastante afim àquela de flutuar” (NIETZSCHE, F. *Opiniões e sentenças diversas*, §113).

<sup>154</sup> Nessa mesma seção, Nietzsche parece descrever a si mesmo e o efeito de seus escritos.

<sup>155</sup> “Nicht wahr, lieber Freund, tant de bruit pour une omelette?” Expressão que Nietzsche ironiza na ocasião da indicação de premiação a seu escrito filológico sobre as fontes de Diogenes Laércio e cuja paráfrase em francês refere-se às “palavras atribuídas ao poeta Vallé des Barreaux (1602-1673), que Voltaire cita em uma carta a Thieriot de 24 de dezembro de 1758: NIETZSCHE, F. *Correspondencia I, Junho 1850 – Abril 1869*, nota 1093, p. 618.



*Persönlichkeit*. Desse modo, agora, eu gostaria de explicitar de que modo tal monumentalidade do gesto acontece de uma maneira propriamente doxográfica, ou seja, a partir da ideia de uma doxografia sofisticada de si. Isso ainda implica assumir a premissa de que o texto é concebido por Nietzsche não como fato, mas como um “artefato”<sup>156</sup>, e assim, por exemplo, as descrições e autocomentários que o filósofo realiza em *Ecce homo* devem ser lidos à luz de uma “ficção significativa” no sentido mesmo “caricatural” de como as descrições dos filósofos aparecem em Diógenes Laércio, como “narrativas de um sonho” no preciso sentido de uma manipulação de sentidos e não de “fatos”. Por outro lado, por que alguém como Nietzsche – que “tem genuíno interesse em, e talento para, a historiografia”, trabalha as fontes com o auxílio de um ceticismo historiográfico, bem como, sugere a elaboração de anedotas para captar o pensamento de um filósofo – escreveria sobre si na ordem de uma autobiografia como gênero historiográfico<sup>157</sup>? Como eu tento indicar, o jogo conspícuo que Nietzsche produz acerca de *Ecce homo* é um procedimento sofisticado no âmbito de uma problematização da própria possibilidade da *historiografia* enquanto tal. Se aceitarmos, com Benne, que pode haver uma “incorporação da filologia” no posterior modo de pensar de Nietzsche e que, sobretudo, o elemento da “comparação” como “procedimento preferido”<sup>158</sup>, somado a certa “ponderação estética”<sup>159</sup>, parece ser o que caracteriza o “estudo da stemmata”, acentuado na rubrica de Lachmann<sup>160</sup> mas que, no entanto, marca a adesão ao método de Ritschl<sup>161</sup>, então, em alguma medida, o exercício da genealogia como *praxis* de um tipo de “estudo da stemmata” pode ser concebida como imperceptivelmente atuante nessa performance de “reificação do sentidos” apresentados como supostamente “fatos” da vida dessa caricatura do filósofo Nietzsche, isto é, algo como “uma genealogia fantástica”<sup>162</sup>.

Em seu escrito não publicado *A filosofia na época trágica dos gregos* – que pode ser concebido à luz do critério da “doxografia” como “escrita de opiniões”<sup>163</sup> –, Nietzsche utiliza o verbo “erzählen” para descrever de que forma ele “contará a história” dos filósofos pré-platônicos. Esse é exatamente o verbo que o autor utiliza no “preâmbulo” de *Ecce homo* que, a meu ver, é uma das partes chave para compreender o gesto sofista no qual o eu-narrativo diz que então contará a si sua vida<sup>164</sup>. Em todo o *Ecce homo*, o

<sup>156</sup> BENNE, C. *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, p. 105.

<sup>157</sup> JENSEN, A. *Nietzsche's philosophy of history*, pp. 11-12.

<sup>158</sup> BENNE, Op. Cit., p. 97.

<sup>159</sup> Ibidem, pp. 98-9.

<sup>160</sup> MAINSFELD, J. “The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: Another New Document and Some Further Comments” In: *Nietzsche-Studien*, p. 45.

<sup>161</sup> “O método da árvore genealógica cuja origem também hoje está lidada a Karl Lachmann, deve-se em parte importante – Friedrich Ritschl” (BENNE, C.; SANTINI, C. “Nietzsche und die Philologie” In: HEIT, H.; HELLER, L. *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, p. 193).

<sup>162</sup> Sendo a relação com a “tipologia” a efetivação desse processo: HÖDL, H. G. *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematisierungen im Kontext seiner Religionskritik*, p. 562.

<sup>163</sup> BALADIER, C.; CASSIN, B. “Doxa” In: CASSIN, B. et al. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, p. 230, bem como CASSIN, B. *O efeito sofisticado*, p. 114.

<sup>164</sup> “E então me conto minha vida” NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, Preâmbulo, p. 21; KSA 6, 11, p. 263.

verbo em suas possíveis variações é utilizado em quatro ocasiões, sendo duas conjugadas na forma de “eu conto/relato”, na primeira pessoa do singular, e duas no infinitivo como “contar”<sup>165</sup>. Enquanto o uso do verbo é relativamente pouco expressivo nos escritos e obras publicadas, nas correspondências é utilizado massivamente, o que parece indicar um certo grau de informalidade em seu uso. Nesse sentido, basicamente, “*erzählen*” significa “reproduzir, oralmente ou escrito, um acontecimento ou algo fictício em detalhe de maneira divertida”<sup>166</sup>, ou seja, algo de uma narrativa clara que corresponde ao universo da oralidade<sup>167</sup> cujo significado obsoleto no alto-alemão aparece várias vezes na Bíblia, em passagens como “contar as obras de deus”<sup>168</sup>. Insisto nesse ponto: usado no preâmbulo e ocorrendo ainda para expressar algo da boca de Zaratustra, esse “contar” restitui precisamente o sentido de doxografia como “primeiros lábios” e a sua relação com os dizeres, com a oralidade<sup>169</sup>.

Em complementariedade, no mesmo escrito não publicado de Nietzsche encontramos o elemento chave da descoberta/invenção pela personalidade dos filósofos a serem descritos a partir da busca da imagem do “grande homem”, como esboçado na primeira introdução<sup>170</sup>, e ainda, por meio da captura e elaboração de “três anedotas” em que seja “possível dar a imagem de um homem”<sup>171</sup>. A elaboração desse construto discursivo do “momento pessoal, bem como psicológico, da antiga filosofia grega”<sup>172</sup> – que, naquele escrito incompleto que poderia ser assinalado como uma doxografia subversiva, Nietzsche performa a captura da personalidade dos gregos antigos – ocorre da mesma maneira que em *Ecce homo*, quando ele joga com as hipotiposes aderidas a um *Selbst* em complexa multiplicidade narrativo-literária. Especialmente o manejo do conhecimento dos gregos, do cristianismo e da história dos artistas em geral pode ter sido fundamental na composição de *Ecce homo*, nesse panorama de pensar os aspectos artísticos e anedóticos de uma doxografia<sup>173</sup> em que o complexo ficcional paródico permite pensar a obra a partir de uma ineditividade narrativo-filosófica que se aproxima do pós-moderno<sup>174</sup>.

<sup>165</sup> NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, Preâmbulo, p. 21 (KSA 6, 11, p. 263); *Ecce Homo*, Assim falou Zaratustra, §1, p. 82 (KSA 6, 4, p. 335); *Ecce Homo*, Porque escrevo tão bons livros §1, p. 52 (KSA 6, 20, p. 298); *Ibidem*, §3, p. 56 (KSA 6, 30, p. 303).

<sup>166</sup> “ein Geschehnis oder etwas Erdachtes ausführlich, auf unterhaltsame Weise mündlich oder schriftlich wiedergeben” (*Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache*).

<sup>167</sup> “*narrare, enarrare, recitare*: kurz, weitläufig erzählen; laut und heiter erzellen, *clare recitare*” (*Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache*).

<sup>168</sup> ADELUNG, J. C. *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen*.

<sup>169</sup> “o que se encontra escrito no texto doxográfico são sempre apenas ‘dizeres’” (CASSIN, B. *Se Parmênides. O tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*, p. 130).

<sup>170</sup> NIETZSCHE, F. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, Prefácio §1.

<sup>171</sup> *Ibidem*, Prefácio §2. Ver também MEYER, M. “PHG: A filosofia na época trágica dos gregos” In: NIEMEYER, C. *Léxico de Nietzsche*, p. 445.

<sup>172</sup> NIETZSCHE, F. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, Prefácio §2.

<sup>173</sup> Destaque para o fato de que *desafia bastante a “crítica filológica” e a atenção para o indício da relação entre “doxografia” e “biografia”*: WETZEL, M. “Autor/Kunstler” In: BARCK, K. et al. *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, p. 498.

<sup>174</sup> LOSSI, A. *L'io postumo. Autobiografia e narrazione filosofica del sé in F. Nietzsche*, p. 194.

Não à toa, é curioso notar que aquele que precisamente cunha o termo *doxographi* para a posteridade refuta a tese de Nietzsche sobre Diógenes Laércio<sup>175</sup>. Tendo isso em vista, é lícito aceitar, com Jensen, o fato de que “há um tipo de falsidade” nas informações de *Ecce homo* acerca de sua correspondência com a vida do objeto ali narrado<sup>176</sup>. Portanto, não deve se tratar de uma “autobiografia”<sup>177</sup>. Na medida em que “não se deve tratar uma obra como um documento”<sup>178</sup>, deve ser possível ler *Ecce homo* como um “discurso segundo” e, simultaneamente reconhecer, por meio daquilo que poderíamos chamar de construção da origem, que essa obra é uma doxografia sofisticada de si, devido ao fato de a identidade do autor, que um *Selbst* narrativo pressuporia, é na verdade “um efeito do dizer”. Eu gostaria de reconhecer aqui que o que está em jogo em *Ecce homo*, lido como contra-texto de seus *textos fundadores*, é o desvelamento doxosofístico de que o *Selbst* é um efeito do dizer: como salienta Martínez, um sujeito paradoxal que se expressa como múltiplo E unidade,<sup>179</sup> exatamente na configuração de uma performatividade sofisticada.

O que eu chamo de *doxografia sofisticada de si* é algo da ordem de um exercício performativo que concentra os esforços textuais em impedir e burlar a anulação histórico-filológica que o próprio Nietzsche observava ser recorrente na atitude de críticos que “passam imediatamente a borracha mesmo sobre o escrito mais negro possível” e, então, “borram o desenho mais gracioso com suas pinceladas grossas que devem ser vistas como correções”, e cuja conclusão é a de que após tal processo crítico “não resta mais nada”<sup>180</sup>. Aquilo que Nietzsche performa como uma produção da origem em *Ecce homo* é algo que pode ser reconhecido na produção construída pela tradição de leitores de Homero enquanto um produto de um “juízo estético” (*Homero e a filologia clássica*), na medida em que, como “uma fatal impossibilidade feita real através de significado imaginário”<sup>181</sup> – isto é, a radicalização de uma “unidade”, uma “personalidade individualizada”, a *monumentalidade* doxográfica de um *Selbst* cuja tarefa é o “destino” – é, então, performada *sofisticadamente*<sup>182</sup>. É como se Nietzsche, enquanto um “sofista”, empurrasse “antes, a origem com toda a velocidade, a velocidade do discurso e do átomo, em direção a seus excessos, suas realizações mais esgotadoras”<sup>183</sup>.

Nesse sentido, um aspecto muito interessante da complexa relação do texto com seu leitor, nesse caso de *Ecce homo*, é o fato de que o entrelaçamento do uso da primeira pessoa do singular e da terceira pessoa no texto de Nietzsche é exatamente aquilo que aparece como espécie de “sintoma de ficcionalidade”, pelo qual Käte Hamburger e Ann Banfield analisam as narrativas em termos de uma tentativa de definição “sintática” da

---

<sup>175</sup> UGOLINI, G. “De Laertii Diogenis fontibus (1868/69, KGW II/1, 75–167)” In: OTTMANN, H. *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, p. 159.

<sup>176</sup> JENSEN, A. “*Ecce homo* as historiography”, p. 203.

<sup>177</sup> *Ibidem*, pp. 203–204.

<sup>178</sup> CASSIN, B. *O efeito sofisticado*, p. 252.

<sup>179</sup> MARTÍNEZ, R. S. »Aufzeichnungen eines Vielfachen« *Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst*, p. 343.

<sup>180</sup> NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, §5, p. 47.

<sup>181</sup> PORTER, J. I. *Nietzsche and the philology of the future*, p. 64.

<sup>182</sup> O que segundo Porter é parte de uma implícita “extensão e problematização da visão de Lange da *Persönlichkeit*” (*Ibidem*, p. 62).

<sup>183</sup> CASSIN, B. *Se Parmênides. O tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*, p. 110.

*narrativa ficcional*. Conforme destaca Schaeffer, “eles usam a perspectiva gramatical da terceira pessoa para apresentar a perspectiva mental da primeira pessoa”<sup>184</sup>, o que, de outro modo, significa dizer que tal procedimento “convida a uma análise da narrativa ficcional em termos de simulação direta dos universos imaginários apresentados e (sobre o lado do leitor) em termos de imersão”. Isso é aqui interessante pois permite a identificação dessa modulação das vozes no texto de Nietzsche, tanto como uma espécie de “conhecimento da pluralidade das personae presente na forma de seu argumento filosófico”<sup>185</sup>, quanto permite reconhecer tal performance textual como um gesto propriamente sofista de chamar “atenção para a disposição corpórea que vem à tona em suas expressões”<sup>186</sup>. Ou seja, há uma espécie de “sofisticação da identidade”, no entanto, aquilo que é catalizado como tal não é propriamente o “equivoco do significante” no elemento textual da cópula “é”, como no texto Anônimo, mas sim tal realização se encontra no âmbito da identidade do gênero textual sob o qual o “excesso de identidade” é produzido no interior das vozes do texto que oscilam entre uma “apoteose do eu” e um “nós” cuja ambivalência promove a mais completa ininteligibilidade do gênero literário de *Ecce homo*.

### Referências bibliográficas

- ADELUNG, Johann Christoph. *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen*. Leipzig 1793-1801. Disponível em <<http://woerterbuchnetz.de/>> Acesso em outubro de 2023.
- BACHMANN, M. et al.; *Wörterbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft (WSK) Online*. De Gruyter, 2013. Disponível em: <[encurtador.com.br/NWX67](http://encurtador.com.br/NWX67)> Acesso em outubro de 2023.
- BALADIER, Charles; CASSIN, Barbara. “Doxa” In: CASSIN, Barbara et al. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2014.
- BARBOSA, R. F. “A Witz sofisticada na filologia de Nietzsche” In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, pp. 65-101, 2021.
- BARBOSA, R. F. “Paracaracterísticas dos modos de escrita de Nietzsche” In: *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 13, n. 1, p. 198-215, jan./jun. 2022.
- BENNE, Christian. “Nietzsche und die historisch-kritische Philologie”. *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, v. 49. Berlim / Nova York: Walter De Gruyter, 2005.
- BENNE, Christian. “Paródia” In: NIEMEYER, Christian (Org.). *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2014.

<sup>184</sup> SCHAEFFER, J. “Fictional vs. Factual Narration” In: HÜHN P. et al. *Narratologia / Contributions to Narrative Theory*, p. 107.

<sup>185</sup> BENNE, C. *The Philosophy of Prosopopoeia*, p. 277.

<sup>186</sup> *Ibidem*.

- BENNE, Christian. The Philosophy of Prosopopoeia. *The Journal of Nietzsche Studies*, v. 47, Issue 2, Summer, pp. 275-286, 2016.
- BENNE, Christian. "La ricerca poetica di Nietzsche: un'etica dell'amicizia" In: LOSSI, Annamaria; ZITTEL, Claus. *Nietzsche scrittore. Saggi di estetica, narratologia, etica*. Pisa: ETS, pp. 31-52, 2014.
- BENNE, Christian; SANTINI, Carlota. "Nietzsche und die Philologie" In: HEIT, Helmut; HELLER, Liza (Orgs.). *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*. Berlin / Boston: Walter De Gruyter, pp. 173-200, 2013.
- BEINERT, Wolfgang. *Sperrsatz*. Das Lexikon der Typografie. 27.12.2019. Disponível em: <<https://www.typolexikon.de/sperrsatz/>> Acesso: outubro de 2023.
- BRUSOTTI, Marco "Vom Zaratustra bis zu Ecce homo" In: OTMANN, Henning (Org.). *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag, pp. 120-137, 2011.
- CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos. Contos de fenomenologia comum*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Loyola, 1999.
- CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. Ed. 34, São Paulo, 2005.
- CASSIN, Barbara. "Foreword" In: GONÇALVES, Rodrigo Tadeu. *Performative Plautus: Sophistics, metatheater and Translation*. Nova York: Cambridge Scholars Publishing, 2015.
- CASSIN, Barbara. *Se Parmênides. O tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CASSIN, Barbara et al. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton: University Press, 2014.
- CHRISTIANS, Ingo. "Typus" / "Selbst" In: OTMANN, Henning (Org.). *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag, p. 341; p. 321-322, 2011.
- DAHLKVIST, Tobias. "Why Was Nietzsche so Wise and so Clever? Ecce homo and the Melancholy Tradition" In: RESCHKE, Renate (ed.). *Nietzscheforschung*, v. 12. Berlin: Verlag, pp. 209-217, 2005.
- DISSER, Monika. Friedrich Nietzsche und das Experiment Schreibmaschine" In: *Archiv für Stenografie, Textverarbeitung, Informationstechnologie*", Disponível em: <<http://www.dwds.de>>. Acesso em: outubro de 2023.
- Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache*. Disponível em: <<http://www.dwds.de>> Acesso em: outubro de 2023.
- EISENBERG, Peter. *Grundriss der deutschen Grammatik*. v. 2: Der Satz. 4. Stuttgart/Weimar: Auflage. Verlag J. B. Metzler, 2013.
- FRIES, Thomas; "Die Leerstelle. Der Zwischenraum" In: ABBT, Christine; KAMMASCH, Tim (Org.) *Punkt, Punkt, Komma, Strich? Geste, Gestalt und Bedeutung philosophischer Zeichensetzung*. Bielefeld: Transcript-verlag, pp. 165-176, 2009.
- GIACOIA, Oswaldo Jr. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HANDL, Jacob. *Ecce quomodo moritur justus*. Disponível em: <<http://goo.gl/OirC7Y>> Acesso em: outubro de 2023.

- HAVEMANN, Daniel "Tipo" In: NIEMEYER, Christian (org.) *Léxico de Nietzsche*. Loyola, 2014.
- HÖDL, Hans Gerald. Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematizierungen im Kontext seiner Religionskritik. *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, v. 54, Berlin/New York: Walter De Gruyter, 2009.
- IKEN, Katja. "Klack-Klack-Klack-Klack-Bing!". Der Spiegel. 05.05.2017. Disponível em: <<https://goo.gl/vmcKir>> Acesso em: outubro de 2023.
- JAHRAUS, Olivier "Medienphilosophie" In: FEGGER, H. (Org.). *Handbuch Literatur und Philosophie*. Stuttgart/Weimar: Verlag Metzler, p. 292-310, 2012.
- JENSEN, Anthony "Ecce homo as historiography" In: *Nietzsche-Studien*, v. 40, Berlin / Nova York: De Gruyter, p. 203-225, 2011.
- JENSEN, Anthony. *Nietzsche's philosophy of history*. Nova York: Cambridge University Press, 2013.
- LANGER, Daniela. *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*. Paderborn: München, 2005.
- LOPES, Rogério Antônio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Editora Loyola, São Paulo, 2006.
- LOSSI, Annamaria. *L'io postumo. Autobiografia e narrazione filosofica del sé in F. Nietzsche*. Tesi di dottorato di ricerca. Pisa, 2012. Disponível em: <<https://goo.gl/0KzwRm>> Acesso em: outubro de 2023.
- MAINSFELD, Jaap. "The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: Another New Document and Some Further Comments" In: *Nietzsche-Studien*, v. 15, Berlin / Nova York: De Gruyter, pp. 41-58, 1986.
- MARTÍNEZ, Roberto Sanchiño. *Aufzeichnungen eines Vielfachen Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2013.
- MEYER, Matthew "PHG: A filosofia na época trágica dos gregos" In: NIEMEYER, Christian (org.). *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Loyola, pp. 444-446, 2014.
- MORE, Nicholas D. *Nietzscht's Last Laugh. Ecce Homo as Satire*. Nova York: Cambridge Press, 2014.
- MÜLLER, Enrico; SOMMER, Andreas Urs. "Einleitung zur Werkstatt" In: RESCHKE, Renate (Org.). *Nietzscherforschung*. Vol. 12. Berlin / Boston: Akademie Verlag, pp. 127-131, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>. Acesso em: fevereiro de 2023.
- NIETZSCHE, Friedrich. *KGW IX/9*. Hrsg. v. Marie-Luise Haase und Martin Stingelin. Bearb. v. Marie-Luise Haase, Thomas Riebe, Beat Röllin, René Stockmar, Franziska Trenkle, Daniel Weißbrodt. Unter Mitarbeit v. Karoline Weber. Berlin / Boston: Walter De Gruyter 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Vieira de Andrade. Edições 70 (Edição digital), 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.



- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Vol. II, São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia I, Junio 1850 – Abril 1869*. Madrid: Trotta, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- ORSUCCI, Andrea. “Antike, römische” In: OTMANN, Henning (Org.). *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Springer-Verlag, pp. 379-380, 2011.
- PAES, José Paulo “Sterne ou o horror à linha reta” In: STERNE, Laurence. *A vida e as opiniões do cavaleiro Tristram Shandy*. Trad., introdução e notas de José Paulo Paes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- PICHLER, Axel. “Philosophie als Text – Zur Darstellungsform der Götzendämmerung”. *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, vol. 67. Berlim / Boston: De Gruyter, 2014.
- PINDAR “The Odes of Pindar” In: CRANE, Gregory [Ed.]. *Perseus Digital Library*. Tufts University. 1937. Disponível em: <<https://goo.gl/Zg1NBy>> Acesso em: setembro de 2023.
- PORTER, James I. *Nietzsche and the philology of the future*. California: Stanford University Press, 2000.
- RAHN, T. “Delle nuove tavole. Sull’arte tipografica come mezzo interpretativo in Nietzsche” In: LOSSI, Annamaria; ZITTEL, Claus.; *Nietzsche scrittore*. Pisa: ETS, pp. 47-51, 2014.
- RIES, Wiebrecht “EH: Ecce homo”. In: NIEMEYER, Christian (org.) *Léxico de Nietzsche*. Loyola, pp. 169-172, 2014.
- RODRIGUES, Diego; NUNO, F. (Org.). *Larousse escolar da língua portuguesa*. São Paulo: Larousse, 2004.
- SCHAEFFER, Jean-Marie. “Fictional vs; Factual Narration” In: HÜHN, Peter *et al.* (Org.). *Narratologia / Contributions to Narrative Theory: Handbook of Narratology*. Berlin: De Gruyter, pp. 98-114, 2009.
- SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- SLOTERDIJK, Peter. *Nietzsche Apostle*. Trad. Steven Corcoran. Semiotext(e), Los Angeles, 2013.
- SLOTERDIJK, Peter. *Philosophical Temperaments. From Plato to Foucault*. Nova York: Columbia Press, 2013.
- SOMMER, Andreas Urs. *Nietzsche-Kommentar. Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. Vol. 6/2, Berlim / Boston: Walter De Gruyter, 2013.
- SOMMER, Andreas Urs. *Nietzsche und die Folgen*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2017.

- 
- STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009*. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Munis Garcia. Petrópolis: Vozes, 2013.
- TONGEREN, Paul v. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre "Para além de bem e mal"*. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Editora Champagnat, 2012.
- UGOLINI, Gherardo "De Laertii Diogenis fontibus (1868/69, KGW II/1, 75-167)" In: OTTMANN, Henning (Org.). *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart/Weimar, pp. 159-160, 2011.
- VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. Campinas: PHI, 2013.
- VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Sobre autoencenação e autogenealogia no Crepúsculo dos ídolos de Nietzsche*. Estudos Nietzsche. Curitiba, v. 5, n. 2, Jul./dez, pp. 189-214, 2014.
- WELLNER, Klaus "Máscara, ator" In: NIEMEYER, Christian (Org.) *Léxico de Nietzsche*. Loyola, pp. 364-365, 2014.
- WETZEL, Michael. "Autor/Kunstler" In: BARCK, Karlheinz *et al.*; *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, v. 1 Stuttgart/Weimar: A-D. Metzler, pp. 480-543, 2010.
- WRIGHT, J. Lenore. *The Philosopher's "I". Autobiography and the Search for the Self*. Nova York: [s.e.], 2006.
- 

Recebido: 12/02/2023  
Aprovado: 13/04/2024

Received: 12/02/2023  
Approved: 13/04/2024





DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i1.56470>

# Revista Trágica

Volume 17 - Número 1 ISSN 1982-5870

---

## Se sofremos por amor a culpa é do Platão: Uma leitura crítica ao Banquete

*If we suffer for love, it's Plato's fault:  
A critical reading of the Symposium*

Francisco Fianco  

Professor da UPF, Passo Fundo, RS, Brasil. Contato: [fcofianco@gmail.com](mailto:fcofianco@gmail.com)

**Resumo:** O presente texto tem como objetivo tecer uma leitura crítica ao diálogo de Platão *O Banquete*, refletindo sobre as concepções de amor, sexualidade e afetividade que esse texto apresenta e a maneira através da qual tais concepções penetraram e se desenvolveram na cultura ocidental. Esta crítica será feita em uma perspectiva pós-moderna, baseada no texto de Michel Onfray *Théorie du corps amoureux*, bem como de alguns fragmentos de Nietzsche que embasam o pensamento deste autor, entre outras referências oportunas. Para isto o texto irá dividido em três partes distintas, a primeira reconstruindo em traços gerais os argumentos do texto de Platão, a segunda apontando as fragilidades destas concepções clássicas e a terceira direcionando o leitor para as alternativas disponíveis na contemporaneidade mediante tantas transformações nas formas de viver, de pensar e de amar que encontramos neste início de século XXI.

**Palavras-chave:** Dualismo psicofísico, pensamento metafísico, afetividade, amor, desejo, Michel Onfray.

**Abstract:** The present text has as its initial objective to weave a critical reading of Plato's well-known dialogue, *The Symposium*, reflecting on the conceptions of love, sexuality and affectivity that this text presents and the way in which such conceptions penetrated and developed in the western culture. This critique will be made from a post-modern perspective, based on Michel Onfray's *Théorie du corps amoureux*, as well as some fragments from Nietzsche that underlie this author's thinking, among other references that prove to be opportune. For this, the text will be divided into three distinct parts, the first reconstructing in general terms the arguments of Plato's text, the second pointing out the weaknesses of these classical conceptions and the third directing the reader to the alternatives available in contemporary times through so many transformations in the forms of living, thinking and loving that we find at the beginning of the 21st century.

**Keywords:** Psychophysical dualism, metaphysical thought, affectivity, love, desire, Michel Onfray.

*Omnia Sol temperat purus et subtilis  
Novo mundo reserat faciem aprilis,  
Ad amorem properat animus herilis,  
Et iocundis imperat deus puerilis.*

Carmina Burana

Alguns textos são tão antigos e influentes, tão estudados e interpretados, que passam à tradição do pensamento como pressupostos aceitos tacitamente, como textos “consagrados” no sentido etimológico da palavra, ou seja, como algo que foi tornado sagrado em conjunto pelos representantes oficiais da cultura. Mas aqui, nesse processo de consagração, temos um problema filosófico. Por um lado, a filosofia, ou a abordagem filosófica dos textos e das ideias, tem o dever histórico de se constituir em uma instância crítica, ou seja, não pode deixar nada fora do seu escopo de análise, tendo o dever de dessacralizar o que quer que seja. Por outro lado, sabemos da ambivalência com a qual a cultura sempre tratou seus elementos de sacralidade, de forma que constantemente aquilo que é em certo sentido sagrado o é igualmente, em outro sentido, maldito. E é exatamente nessa perspectiva que vamos abordar um texto canônico para a filosofia ocidental que é *O Banquete*, de Platão, tão conhecido e estudado que possivelmente não guarde mais muitas possibilidades originais de interpretação. Mas se não há originalidade em sua interpretação, talvez haja a possibilidade de certa contribuição para a sua crítica.

Para isso, utilizaremos como base o próprio texto platônico, na edição bilíngue traduzida por José Cavalcante de Souza, bem como a análise dessa obra e das consequências que ela lega à tradição ocidental realizada por Michel Onfray em seu livro *Théorie du corps amoureux*, (*Teoria do corpo apaixonado*), que se propõe um manifesto por uma erótica solar, na intenção de ultrapassar o dualismo psicofísico em questões de afetividade e desejo. Passemos, primeiramente, a uma breve recapitulação dos trechos mais relevantes do texto platônico para proceder, em um segundo momento, a sua análise crítica e, em um terceiro, apontar as alternativas possíveis para sair do impasse da concepção de afetividade como falta e da vida como lacuna.

## 1. Beber juntos

O texto de Platão se apresenta já em seu início como uma discussão sobre o amor, pois esse é o tema da tragédia premiada composta por Agatão, cuja festa de celebração é o mote para a reunião desses diversos personagens que passam a discutir o tema por provocação do *Symposiarcha*, aquele que determinará quanto e quando se irá beber, bem como a disposição dos presentes e os temas a serem debatidos. O próprio título do relato dá a ideia do etilismo e do elitismo vinculado ao evento: *Simpósio*, literalmente beber juntos, ou seja, uma reunião de homens para embriaguez e discussão, pois uma das primeiras decisões tomadas é a de retirar as flautistas da sala e deixá-las tocando na

cozinha para as outras mulheres e escravos. O fato de retirar as mulheres de um debate sobre o amor afirma duas coisas: a primeira é a de que as mulheres não teriam condições intelectuais de contribuir para o debate; a segunda é que, quando se fala em amor, esse se dá exclusivamente entre homens, pois só eles seriam livres para recusar o assédio, de modo que o amor esteja vinculado à sedução e ao convencimento, ou seja, à vontade livre, o que as mulheres, nesse contexto, não têm.

Como então, continuou Erixímaco, é isso que se decide, beber cada um o quanto quiser, sem que nada seja forçado, o que sugiro então é que mandemos embora a flautista que acabou de chegar, que ela vá flautear para si mesma, se quiser, ou para as mulheres lá dentro; quanto a nós, com discursos devemos fazer a nossa reunião hoje; e que discursos – eis o que, se vos apraz, desejo propor-vos.<sup>1</sup>

Mas precisamos chamar a atenção para mais um detalhe interessante, expresso já nas primeiras linhas do texto: ele é um relato distante, realizado muito tempo depois por Apolodoro, que narra a um companheiro não identificado o que ouviu dizer de Aristodemo, discípulo de Sócrates que esteve naquele evento e que relata o que lembra do que ocorreu em uma noite de bebedeira. Ou seja, a concepção ocidental de afetividade está vinculada a um relato de memória imprecisa sobre um evento repassado a alguém que não esteve lá. É essa a versão que nos chega: um relato fugaz e malicioso realizado por Aristodemo. Esse é seguramente um dos maiores apaixonados por Sócrates (Sócrates erastés málista). Ele fica enciumado por estar descalço, como o mestre sempre ficava, e de repente encontrá-lo na rua calçado de sandálias e perfumado, indo em direção à casa de Agatão. Convidando-se para ir junto com seu mestre, e depois encontrando lá um ilustre outrora apaixonado de Sócrates, Alcebiades, Aristodemo deve ter tido o seu ciúme ainda mais atizado.

Estavam nessa festiva noite então, além desses três personagens, ainda Pausânias, namorado de Agatão, Fedro, literato, e Erixímaco, médico. Por fim, chega o próprio Alcebiades, integrante da elite ateniense, sobrinho de Péricles, com uma péssima reputação de bebedeiras e aventuras amorosas, destinado a ser uma das mais proeminentes figuras políticas da cidade-estado. O tema da reunião deveria ser, portanto, sobre a natureza do amor, uma vez que tenha sido essa mesma temática a respeito da qual escreveu Agatão para participar e vencer o concurso de tragédias. Espanta aos presentes o fato de que, ainda que seja dos mortais uma das mais cotidianas preocupações, raramente se ocupam dele, tanto o deus como o sentimento, as reflexões dos filósofos, o que justificaria essa pauta como tema da discussão daquela noite.

Não é estranho, Erixímaco, que para outros deuses haja hinos e peãs, feitos pelos poetas, enquanto ao Amor [Eróti], todavia a um deus [theoi] tão venerável e tão grande, jamais um só dos poetas que tanto se engrandeceram fez sequer um encômio? [...]; assim portanto, enquanto em tais ninharias despendem tanto esforço, ao amor [erota] nenhum

---

<sup>1</sup> PLATÃO, *O banquete*, 176e-177a.

homem teve até hoje a coragem de celebrá-lo condignamente, a tal ponto é negligenciado um tão grande deus [theós].<sup>2</sup>

Um dos primeiros presentes a dar a sua versão sobre o amor é Fedro, identificado como literato, que argumenta que Amor é um dos deuses mais antigos, nascido a partir do Caos juntamente com a Terra (Gea), ecoando as cosmogonias tanto de filósofos como Parmênides quanto de poetas como Hesíodo. Aqui aparece pela primeira vez no texto a relação do amor com a beleza, implicando no sentimento do amor também um compromisso que é ao mesmo tempo estético e moral:

A vergonha do que é feio e o apreço do que é belo. [...] Afirmo eu então que todo homem [andra] que ama, se fosse descoberto a fazer um ato vergonhoso, ou a sofrê-lo de outrem sem se defender por covardia, visto pelo pai não se envergonharia tanto, nem pelos amigos nem por ninguém mais, como se fosse visto pelo bem-amado.<sup>3</sup>

Amor vai aparecer aqui como um ato transitivo, dependente do reconhecimento em forma do olhar do outro, e vinculante à excelência desejada para si enquanto uma condição de ser digno do desejo do olhar do outro e da reciprocidade desse sentimento. Além do estabelecimento amoroso de uma alteridade preferencial, que institui o desejo do sujeito como o desejo de um outro, aparece aqui a dimensão do amor como característica dos mortais, ou seja, o desejo maior dos homens (o texto usa andros, homem, e não anthropos, ser humano) é ser amado e saber-se digno desse amor. Exemplos desse tipo nobre de amor se encontram abundantes no contexto cultural grego: desde o amor de Aquiles, que morre para poder vingar seu amado Pátroclo na *Iliada*, até o famoso Batalhão Sagrado de Tebas, pelo qual chorou Alexandre Magno ao conquistar a cidade, tendo que exterminar a sua totalidade porque, uma vez que era formado apenas por pares de amantes, nenhum deles aceitou se render ao inimigo sob os olhos do seu amado, o que conservaria sua vida mas não a admiração e o amor.<sup>4</sup> Aqui aparece no texto um elemento inovador, se pensarmos o contexto no qual foi escrito: esse amor como compromisso moral, centrado não na força do próprio desejo, mas na dignidade de merecer o desejo do outro, é extensível também às mulheres, uma vez que esta forma de amor transitivo se manifeste tão claramente na dimensão do sacrifício. “E quanto a morrer por outro, só o consentem os que amam, não apenas os homens, mas também as mulheres”.<sup>5</sup> Assim, não tendo circunscrito completamente as possibilidades de se pensar o amor, Fedro encerra seu discurso que é mais um elogio do que exatamente uma análise filosófica, e se centra mais no deus do que no sentimento por ele insuflado: “Assim, pois, eu afirmo que o Amor é dos deuses o mais antigo, o mais honrado e o mais poderoso para a aquisição da virtude e da felicidade dos homens, tanto em sua vida como após sua morte”.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Ibidem, 177a-177d.

<sup>3</sup> Ibidem, 178d.

<sup>4</sup> SOUZA, J. *Notas do tradutor*, p. 41, infra.

<sup>5</sup> PLATÃO, *O banquete*, 179b.

<sup>6</sup> Ibidem, 180b.

O segundo conviva a tomar a palavra é Pausânias, namorado do anfitrião (Agatón erastés), que já entra em distinções mais filosóficas sobre o Amor, definindo-o como fiel companheiro de Afrodite e trazendo à discussão a possibilidade de duas deusas da beleza: uma Afrodite Urânia, filha de Urâno, o céu, e, portanto, anterior e talvez mais poderosa do que os deuses olímpicos; a outra, Afrodite Pandêmia, a de todos, esta filha de Zeus e Dione, portanto a beleza popular e mundana.

Ora pois, o Amor de Afrodite Pandêmia é realmente popular, e faz o que lhe ocorre; é a ele que os homens vulgares amam. E amam, tais pessoas, primeiramente não menos as mulheres do que os jovens, e depois o que neles amam é mais o corpo do que a inteligência, [...]. O outro porém é o da Urânia, que primeiramente não participa da fêmea, mas só do macho – e este é o amor aos jovens – e depois é a mais velha, isenta de violência; daí então que se voltam ao que é másculo os inspirados deste amor, afeiçoando-se ao que é de natureza mais forte e que tem mais inteligência.<sup>7</sup>

Aqui já começam a funcionar as engrenagens do dualismo psicofísico e as ilusões metafísicas dos outros mundos, mas voltaremos a esse ponto mais adiante. Define-se aqui a zona de exclusão erótica (friend zone) na qual Sócrates colocará Alcebíades, segundo as queixas desse mesmo. O argumento é que enquanto o amante vulgar ama apenas o corpo, o amante inspirado pela beleza ideal vai se apaixonar pela alma, esta que não se transforma, que é incorruptível, em oposição ao amor do corpo, este elemento em constante mutação e que vai gerar necessariamente um apego igualmente volúvel. Esse amor da alma, amor celeste, encaminha para a virtude e é benéfico para a sociedade, o que está diretamente vinculado à instituição da pederastia como mecanismo educacional no contexto grego clássico.<sup>8</sup> A questão aqui é definir se o tutor está interessado (também) na elevação intelectual e espiritual de seu jovem discípulo, inspirado em um amor celeste, ou se está apenas interessado na fruição de seu jovem e belo corpo, através de um amor sexualizado que se extinguirá na mesma medida em que o efebo chega à idade viril, conquistando seu corpo de adulto.

O terceiro discurso sobre o amor, que nos interessa sobremaneira, é o de Aristófanes, o comediante: “Mas não me vigies, que eu receio, a respeito do que vai ser dito, que seja não apenas engraçado o que vou dizer, mas ridículo”.<sup>9</sup> É, paradoxalmente, um dos mitos sobre o amor mais repetidos e mais nocivos do desenvolvimento dos dois milênios subsequentes à escrita do texto, e é malogradamente um dos que mais ecoa ainda, através do mito do amor romântico e das idealizações de completude recorrentes na cultura, especialmente a partir do Romantismo e ainda mais contemporaneamente mediante a Indústria Cultural. É o mito dos Hermafroditas. Mas o mais espantoso é que o próprio Aristófanes, conforme o trecho que explicitamos logo acima, diz que sua narrativa é não apenas jocosa, mas mesmo ridícula, ou seja, não deve ser levada a sério! Por quais motivos é justamente essa narrativa a que mais vingou no desenvolvimento

---

<sup>7</sup> Ibidem, 181b-181d.

<sup>8</sup> Ver ANDRADE, T. *O relacionamento homoerótico na Grécia Antiga*.

<sup>9</sup> PLATÃO, *O banquete*, 189b.

cultural posterior? Talvez porque a própria cultura e seu desenvolvimento não devam ser levadas tão a sério. Mas, vejamos o que diz o mito.

Segundo Aristófanes, a humanidade originalmente era feita em pares, cada um era dois, de modo que havia pares de dois homens, de duas mulheres e de um homem e uma mulher, cada um conforme sua própria inclinação e desejo. “Bissexualidade, heterossexualidade e homossexualidade se encontram a uma vez legitimados sob um mesmo plano de leitura, sem discriminação alguma, sem nenhuma hierarquia”.<sup>10</sup> Essa paridade dava à humanidade a sensação de completude e poder. A força, que sempre vem acompanhada da *hybris*, a arrogância, faz com que os humanos poderosos tentem subir até o Olimpo, desencadeando a fúria de Zeus que, com seu raio, fende cada um dos humanos em dois, separando as duas metades pela eternidade, de modo que a condenação eterna é a da incompletude, instauração da falta constitutiva como natureza e essência do humano, sempre a buscar a metade perfeita que lhe complete. Mas esta metade é ideal, e o outro nunca se encaixa plenamente nessa lacuna por muito tempo, o que impele à busca de um novo outro, até que a prometida sensação de completude se realize.<sup>11</sup>

Mas é preciso primeiro aprenderdes a natureza humana e as suas vicissitudes. Com efeito, nossa natureza outrora não era a mesma que a de agora, mas diferente. Em primeiro lugar, três eram os gêneros da humanidade, não dois como agora, o masculino e o feminino, mas também havia a mais um terceiro, comum a estes dois, da qual resta agora um nome, desaparecida a coisa; andrógino era então um gênero distinto, tanto na forma como no nome comum aos dois, ao masculino e ao feminino, enquanto agora nada mais é do que um nome posto em desonra. Depois, inteiriça era a forma de cada homem [anthropou], com o dorso redondo, os flancos em círculo; quatro mãos ele tinha, e as pernas o mesmo tanto das mãos, dois rostos sobre um pescoço torneado, semelhantes em tudo; mas a cabeça sobre os dois rostos opostos um ao outro era uma só, e quatro orelhas, e dois sexos, e tudo o mais como desses exemplos se poderia supor.<sup>12</sup>

Assim entendemos o porquê da voracidade humana de consumo, do outro, das coisas, do mundo, sempre na tentativa desesperada e vã de completar uma lacuna abismal. Seria essa uma característica inevitável do desejo humano ou apenas uma característica construída pela piada maldosa de um comediante, de que o desejo é sempre a tendência de buscar aquilo que falta e que, uma vez encontrado, não será mais desejado? Como quer que seja, essa forma de entender a equação do desejo aponta para o ideal em detrimento do real, ou seja, aquilo que se tem não é desejável, pois é imperfeito, desejável é o que não se tem, pois conserva ainda em si, certamente uma ilusão de ótica devida à distância, a imagem diáfana da perfeição. O outro passa a funcionar como símbolo da completude e do amor, pois de um se fez dois (ex enós duo), e a própria busca dessa completude é o impulso e a natureza do amor.

---

<sup>10</sup> ONFRAY, M. *Théorie du corps amoureux*, p. 52.

<sup>11</sup> BRANDÃO, J. *Mitologia Grega*, p. 33

<sup>12</sup> PLATÃO, *O banquete*, 189d-190b.

Entrando ainda mais na dimensão filosófica da discussão, temos a contribuição da única voz feminina do texto, ainda que por intermédio de Sócrates: Diotima de Mantinéia, sacerdotisa de Apolo, que instruiu Sócrates sobre as coisas do Amor. Ela vai dizer, resolvendo o problema de não se desejar mais o que se tem, que Amor não é nem um homem nem um deus, e sim um gênio, um daimon, intermediário entre ambos, e que, por isso, nunca cessa o seu movimento, pois, por mais que se o tenha, ainda mais há a ser desejado, o amor é um intermediário, um caminho, uma força motora infinita.

Não fiques, portanto, forçando o que não é belo a ser feio, nem o que não é bom a ser mau. Assim também o Amor, porque tu mesmo admites que não é bom nem belo, nem por isso vás imaginar que ele deve ser feio e mau, mas sim algo que está, dizia ela, entre estes dois extremos.<sup>13</sup>

É uma ótima concepção do amor essa, de uma pulsão em direção ao mais belo e mas perfeito, e esse é o ponto mais bem explorado na tradição exegética desse texto. Ela é a melhor maneira de entender aquele amor sacro em sua forma mais pura, a do filósofo, aquele que ama o conhecimento, aquele que o busca sempre. Ele não pode ser sábio, *sophós*, pois o sábio já sabe, também não pode ser ignorante, *amathéis*, pois algo ele sabe. Ele é filósofo, aquele que mesmo não sabendo tudo, sabe de si alguma coisa, mas tende sempre à perfectibilidade do saber em um exercício infinito. Quem ama é atraído pelo belo, e o mais belo de tudo é o conhecimento, por isso os que amam o conhecimento não são sábios nem ignorantes, mas, mesmo querendo sempre mais, têm consigo o que amam o tempo todo, e por isso são felizes.

A explicação para esta sede que jamais será saciada reside, portanto, no próprio mito narrado sobre a origem e nascimento do Amor, na festa em homenagem ao nascimento da deusa da beleza, e por isso a ela consagrado, ele é filho de Póros e Pênia, o recurso e a miséria. Eternamente insatisfeito como a mãe, eternamente tramando formas de saciar seu inexorável desejo, Amor se consolida como o tirano dos deuses e dos homens.<sup>14</sup>

A última voz que se ouve nesse simpósio é a de Alcebíades. Outrora discípulo e ainda sob a esfera de influência intelectual de Sócrates, chega à casa de Agatão já no decorrer da festa, embriagado e causando estardalhaço, em nítido contraste com o clima intelectualizado e mesmo comedido em relação à bebida que se encontrava até então.<sup>15</sup>

Aqui se consagram algumas das características do amor, como a de autocontrole, pensado como amor sacro e descorporificado, deserotizado diríamos, que entrarão para a posteridade da tradição filosófica muito bem adaptadas ao contexto judaico-cristão e o uso que este fez da filosofia platônica como fundamentação racional. Alcebíades, relutante em aceitar essa forma intelectualizada de relação erótica, se queixa da pouca atenção física que recebeu de Sócrates quando era seu discípulo e erômenos, tentando

---

<sup>13</sup> PLATÃO, *O banquete*, 202b.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 203b-204a.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 212d-213a.

reestabelecer a dimensão pandêmia a uma Afrodite que já se manifestava puramente urânia. Relação possessiva e enciumada da qual se queixa Sócrates.<sup>16</sup>

Alcebiades, famigerado, conhecido por desviar na adolescência os maridos das mulheres e na juventude as mulheres dos maridos, segundo Bión de Borístenes, se declara Symposiarcha (arkhonta tés poseós), ou seja, ordena que todos se embriaguem, fazendo a ressalva de que Sócrates estaria acima e a salvo da embriaguez, não importa o quanto bebesse, reforçando a capacidade de resistência e controle de seu mestre, que resiste tanto aos desejos do vinho e da mesa quanto aos ditames rigorosos do clima quanto, e especialmente aqui, aos encantos de um belo jovem como ele próprio.

Encerra-se a discussão comparando Sócrates às estátuas dos faunos e silenos que, ocas, escondiam divindades belíssimas dentro de si, em uma óbvia referência à descorporificação em marcha no pensamento ocidental, de forma a causar esse rompimento que temos hoje entre o intelecto e a corporeidade. Disso se explica o desprezo pelo corpo e suas características e potencialidades, tendo o afeto e a dimensão estética, sido relegados a um segundo plano, a dimensões de somenos importância pedagógica e intelectual.

Vai tardar até o final do século XIX para que a corporeidade, entendida também como crítica ao pensamento metafísico, venha tentar restabelecer a harmonia entre intelectualidade e existência. É justamente para uma crítica sobre as concepções platônicas de amor em uma perspectiva nietzschiana, ou seja, entendendo o desejo como excesso, como vontade de poder, e não como falta e incompletude, que Michel Onfray aponta seu Teoria do corpo apaixonado, conforme veremos na argumentação que se segue.

## 2. Sofrer sozinhos

Em sua análise do texto platônico e dos preconceitos que ele lega ao pensamento ocidental, Michel Onfray se vale de uma boa quantidade de imagens cômicas e metáforas zoomórficas, o que torna a leitura, ainda que densa, em certos momentos jocosa. Mas ainda assim, o cerne de sua crítica já se faz entrever na epígrafe que escolhe para a abertura do capítulo no qual aborda O Banquete, chamado Du Manque (Sobre a Falta). Como não poderia deixar de ser, o pensador francês evoca aquele que talvez tenha sido o mais ferrenho crítico da tradição socrático-platônica e seus desenvolvimentos no pensamento judaico-cristão do ocidente: “Que se tenha ensinado o desprezo pelos primeiríssimos instintos da vida; que se tenha inventado uma ‘alma’, um ‘espírito’, para arruinar o corpo; que se ensine a ver algo impuro no pressuposto da vida, a sexualidade”.<sup>17</sup> A partir desta postura, o autor segue analisando no texto platônico as elaborações a respeito da afetividade humana e denunciando o que ele vai chamar de “lugares-comuns” do diálogo: que o desejo é falta, que o desejo surge e se apazigua no encontro com o outro e, por fim, que é possível estabelecer uma distinção entre um

---

<sup>16</sup> Ibidem, 213c-213e.

<sup>17</sup> NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, §7.



desejo físico e um desejo intelectual, ou, como na obra de Tiziano, entre um Amor Sacro e um Amor Profano.

Onfray inicia a sua argumentação chamando a atenção para o quão risível é a metáfora de Aristófanes, o que o próprio já havia deixado claro, conforme destacamos acima.<sup>18</sup> A humanidade original é descrita como um espécime de linguado, ou solha, peixe chato que habita o fundo do mar, de formato arredondado e que, para corresponder ao mito dos hermafroditas, bastaria que se ligasse a outro peixe pelo ventre, formando esta totalidade ideal. Aceitando a divisão que lhe foi imposta, a humanidade se associa à monstruosidade, aceitando a sua deficiência existencial e seu destino de animal incompleto.

Aristófanes, homem dos trocadilhos, dos jogos de palavras, dos gracejos, do riso e do grotesco, toma a palavra no mais famoso dos banquetes para ensinar a miséria da humanidade sexuada. Ele formula uma teoria do desejo que envenena ainda o Ocidente depois de ter sido proferida entre dois soluços, nesta famosa noite de bebedeiras filosóficas que passou aos anais da história das ideias.<sup>19</sup>

Os seres primitivos, existindo aos pares, se deslocam veloz e fortemente rolando sobre seus oito membros, conservando a perfeição metafórica da esfera como figura geométrica, de modo que seu vigor, orgulho e felicidade venham a desagradar os deuses, que aliás sempre se descontentam com o humano contentamento, preferindo os súditos submissos, obedientes e temerosos. Lembremos das faltas originárias do cenário mitológico judaico-cristão, sempre ligadas a uma vontade de conhecimento, a um impulso de autonomia, e podemos perceber que no contexto mitológico greco-romano isso não se dava de forma distinta. A punição vem rapidamente: através da cisão, ordenada por Zeus e auxiliado por Apolo, os animais perfeitos são cortados ao meio, sendo doravante metade arrogantes e metade perigosos do que eram antes, e condenados à busca da metade que lhe falta, na tentativa, corporal, de restabelecimento da completude pela proximidade do apolíneo nó górdio do umbigo, sistema ônfalo da busca de si no outro. A cópula, famosa besta de duas costas, citada por Shakespeare no início de Otelo, ajudará doravante a humanidade a não perecer pela inexorável incompletude, prometendo, ainda que efemeramente, uma felicidade que jamais se realizará. A narrativa dos andróginos de Aristófanes, célebre na história da filosofia, fundamenta o lugar-comum de que o desejo estaria baseado na falta:

Além do desejo entendido como falta, a obra de Platão, [...], produz um certo número de ideias-força a partir das quais se organiza a visão dominante do amor: o andrógino apresentado como um modelo, o casal proposto como uma forma ideal destinada a certa potência libidinal, um dualismo promotor da alma e negador dos corpos, eis as pedras angulares do edifício em que, para nossa maior tristeza, habitamos ainda hoje.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> ONFRAY, M. Op. Cit., p. 50 et seq.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 51.

E aqui temos o primeiro lugar-comum denunciado por Onfray na narrativa de Platão, a denúncia de que, ao contrário do que se crê conforme a tradição, o desejo seja falta, e não excesso. Essa hipotética falta explicaria uma espécie de normatização disciplinar do desejo, que deve ser categorizado, organizado e definido. Isso ajudaria a disfarçar do desejo, entendido como excesso, a sua variabilidade, sua indômita vacância, seu comportamento errático e mesmo destruidor. Segundo a perspectiva tradicional, se o desejo não se apazigua, o que em geral lhe é impossível enquanto excesso, é porque não se encontrou ainda o ideal. A domesticação do desejo é a intenção última da metafísica: “Devotos desse ensinamento, os sujeitos se perdem no desejo de um objeto impossível de encontrar, pois é um objeto inexistente, fantasmagórico, mítico. Porque fictícia, a metade perdida não será encontrada jamais”.<sup>21</sup> Isso significa que, ao mesmo tempo em que se considera o desejo um espécime de falta, temos inexoravelmente a consequência dessa busca como sofrimento, um sofrimento inescapável aliás. Se a completude só se dará no encontro com esse ideal, e se o ideal é sempre isso mesmo, ideal, ou seja, irrealizável, essa busca jamais cessará. Mas há um aspecto ontológico implícito aqui, que é a consideração de si como miserável, incompleto, insuficiente, o grande desprezo de si, que se presta tão bem às diversas formas de idolatria, imanentes ou transcendentais, que vão desde o fanatismo religioso em suas diversas vertentes, ao consumismo e o fascismo, e mesmo ao amor obsessivo gerador de tantos crimes, covardias e violências.<sup>22</sup> Dada a gravidade dessa concepção e o abismo de suas consequências, recapitulamos:

Primeiro lugar-comum gerado pela história platônica de Aristófanes: o desejo é falta. Primeira ideia a destruir quando nos propomos a reversão do platonismo sobre a questão das relações sexuais – porque o desejo é excesso, [...]. A genealogia idealista do desejo supõe a definição do amor como a busca da completude originária.<sup>23</sup>

E isso nos conecta diretamente ao segundo dos lugares-comuns que o texto quer denunciar, a concepção de que o desejo se apaziguaria no encontro com esse outro ideal que poderia restabelecer a completude original outrora perdida: “Segundo lugar comum gerado pelo comediante embriagado: o desejo se apazigua na unidade primitiva reconstituída, e o casal lhe fornece teoricamente a forma ideal”.<sup>24</sup> Se antes a questão central seria a falsa dimensão da falta, aqui o cerne do argumento é a falsa possibilidade da perfeição ideal, seja representada pelo casal feliz das redes sociais, seja pela esfera parmenidiana nas alegorias platônicas. Em um mundo imanente, a perfeição não existe, e cobrar essa possibilidade a partir do encontro com o outro é o caminho assegurado da decepção, além de ser exageradamente injusto em relação a esse outro que deveria restabelecer com sua presença o sentido ontológico da realidade: “Considerar a esfera como modelo do casal institui a maioria das neuroses que o Ocidente gerou em matéria

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>22</sup> Ver FREUD, S. *Psicologia das Massas e Análise do Eu*.

<sup>23</sup> ONFRAY, M. *Op. Cit.*, p. 54.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 56.

de amor, de sexualidade ou de relação sexual”.<sup>25</sup> Em lugar das multiplicidades individuais, indomáveis, inclassificáveis e fluidas, o pensamento dialético institui a unidade reconciliada, idealizada, depurada de suas potencialidades de dissonância, esta característica tão forte do desejo. A menos que ele esteja, assim, domesticado, apontando diretamente para a falta e para a incompletude e a imperfeição. A dimensão da perfeição desejável é o grande mal que acomete a humanidade desejante, ao considerar possível o impossível, o sujeito não tem outro raciocínio a fazer senão o de que é por sua culpa e incapacidade, que o inalcançável ainda não foi alcançado: “A aspiração à perfeição gera mais impotência do que satisfação, a vontade de pureza fornece mais frustração do que florescimento”.<sup>26</sup> Nessa busca ingrata pela perfeição totalizante, se perdem as identidades, a fusão vira ressentimento e confusão, e o casal passa a viver mais as agruras inspiradas por um modelo inatingível do que as alegrias possibilitadas pelo encontro.

Por isso, o desejo não pode ser a busca pelo que falta, por essa dimensão etérea e inatingível da perfeição, reducionista e frustrante. Já na etimologia da palavra, temos a necessidade de abandonar as fantasias ideais das estrelas, das dimensões hiperurânicas, e voltarmos a prestar atenção ao mundo, às coisas, aos seres imperfeitos que somos e que nos cercam, a nos reconciliarmos com o real, que nunca é como queremos e que nunca retornará a ser completo como nos contam as fábulas além-mundistas. De-sidere, abandonar as estrelas, e trazer novamente o olhar ao nível do chão, ao nível das possibilidades realistas do mundo: “Quem deseja baixa o olhar, renuncia à Via Láctea, ao azul sideral, e enraíza seu querer na Terra, nas coisas da vida, nos detalhes do real, na pura imanência”.<sup>27</sup> E aqui o autor francês lembra dos porcos que a tradição associou ao epicurismo e faz brasão da ofensa ressignificada: realmente os porcos, anatomicamente incapazes de voltar os olhos para os céus, vivem uma idílica vida materialista e hedonista, ao nível horizontal do solo, permeados e untados da mesma terra que é a natureza e das coisas a mãe. “Desejar supõe menos implorar por uma unidade perdida do que ocupar da Terra, se desviar do firmamento. [...], o desejo obriga a se reconectar alegremente com as divindades ctônicas”.<sup>28</sup> E é justamente sobre essa cisão entre dois mundos, entre duas dimensões, que se baseiam os erros de julgamento sobre o desejo. Essa dicotomia é o que nos abre o terceiro lugar-comum citado pelo autor:

Terceiro lugar-comum gerado pela ideologia platônica: existem dois amores, um, defensável, indexado sob a lógica do coração e dos sentimentos, da alma e das virtudes; o outro, indefensável, submisso exclusivamente aos princípios do corpo, privado de sua fagulha espiritual, amputado de sua parte divina, inteiramente dedicado à matéria.<sup>29</sup>

Aqui culmina a argumentação que já vem sendo desenvolvida nos dois pontos precedentes, a ideia de que se compõe o humano de duas dimensões, uma espiritual,

---

<sup>25</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>29</sup> Ibidem, pp. 61-62.

virtuosa e perene, e uma dimensão inferior, corporal, viciosa, ligada à animalidade. Obviamente, nessa escala de valores, a dimensão corporal, sendo inferior, pode ser desprezada, ou mesmo deve ser descartada, suprimida, proibida, o que combina muito bem com dois tipos de argumentação: a religiosa, que aceita facilmente as fantasias da transcendência em sua incapacidade de suportar o real; e a dos impotentes de todos os matizes, aqueles que não se permitem viver o seu desejo e que, funcionando à maneira dos sacerdotes ascetas de Nietzsche, condena tudo aquilo que deseja mas não consegue conquistar. Aqui fica evidente a incapacidade de usufruir dos prazeres da carne livremente, de entregar-se aos doces trabalhos de Vênus, em prol de uma fictícia superioridade moral e de uma pureza desinteressante. Mais do que isso, transparece nesse argumento a incapacidade de aceitar a si mesmo como um animal entre outros animais, em uma tentativa desesperada de se considerar um anjo sem antes ter aprendido adequadamente a ser um animal. Isso atesta a razão de Freud ao comentar as dificuldades no caminho da psicanálise apontando esta segunda ferida narcísica trazida às claras por Darwin, de que não somos criaturas celestes feitas a imagem de um criador divino, e sim uma espécie de primatas que evoluíram aleatoriamente do mesmo tronco genético de outros primatas.

Recapitulemos os argumentos anteriores, que usam das metáforas animais. Se a solha, peixe chato e rasteiro, lembra à humanidade a sua condição de ser desejante constituído pela falta, a divisão entre corpo desprezível e alma pura em relação ao amor e ao desejo terá sua imagem na ostra: por um lado uma casca grossa e rígida que deverá ser violada e descartada, por outro um cerne viscoso que é basicamente um tubo digestivo informe e gelatinoso, destinado a ser consumido pelo outro, essa mistura de amante e algoz. Notemos que essa dicotomia já aparece nas falas de Alcebiades, ao comparar Sócrates às estátuas ocas dos faunos que trazem belas divindades em seu interior.

Aqui igualmente ecoam as palavras de Pausânias, sobre as duas Afrodites, a Urânia, antiga e superior, voltada à alma, e a Pandêmia, corporal e democrática, sensualista e perigosa, a divisão do desejo entre as belezas superiores da alma e as viciosas seduções da carne. Mais de dois mil anos depois dessas elaborações ainda sofremos com a estreiteza de pensamento que, infantilmente, separa o mundo em categorias estanques e incomunicáveis, esquizo-paranóides, incapaz de perceber na realidade as multiplicidades de nuances: “Quais são as consequências destas posições ostrícolas de Platão? Dramáticas, catastróficas. Isso é o que eu chamo de teoria dos dois amores, nos quais um se oferece como modelo, o outro como frustração”.<sup>30</sup> Para seguir desenvolvendo a metáfora dicotômica, Platão lança mão do recurso da parolha de cavalos, um branco e um preto, ambos a puxar a carruagem que é a alma, cada um segundo a sua inclinação, o alvo para cima, a contemplação das belezas celestes e ideais, o outro para baixo, para os prazeres concupiscentes que, ainda que secretamente, todos nós tanto apreciamos:

Sob o terreno do amor e da relação sexual, o Ocidente encontra seus traços nas teorias platônicas do desejo como falta, do casal como

---

<sup>30</sup> Ibidem, p. 63.

conjuração da incompletude, do dualismo e da oposição moralizante entre os dois amores. [...] Tudo aquilo que se demora demais no corpo, na carne, nos sentidos, na sensualidade concreta, se paga ontologicamente com a danação, com a punição, com o sofrimento.<sup>31</sup>

Não é necessário um grande conhecimento ou imaginação para entender e recapitular como essa hierarquia dicotômica se manifestou na continuidade do pensamento ocidental: sob o patrocínio do pensamento cristão medieval, foi o corpo dominado, esquecido e perseguido, assim como todos aqueles que lembram a sua existência, fazendo despertar o desejo. Se bruxas foram queimadas, se as mulheres (e os homossexuais, homens que lembram mulheres) são desacreditadas ainda hoje na cultura ocidental, quando não agredidas e eliminadas, simbolicamente tapadas ou expostas, concretamente torturadas e assassinadas, é porque, seguramente, elas tentam maldosamente o cavalo negro a conduzir-se para baixo, em direção ao corpo, ao mundo e, enfim, à realidade de tudo o que existe, que é só o que existe:

De maneira que se teologiza a questão do amor para realocá-la sobre os terrenos espirituais, religiosos, se condena Eros em proveito de Ágape, se fustiga o corpo, se o maltrata, o detesta, o pune, se o abençoa e martiriza com o cilício, se o inflige a disciplina, a mortificação e a penitência. Se inventa a castidade, a virgindade e por outro lado, o casamento, esta sinistra máquina de produzir anjos.<sup>32</sup>

O platonismo, assim, ensina o desprezo da carne, a ênfase exclusiva nas relações descorporificadas, varrendo para debaixo do tapete da psique o corpo e seus desejos, instaura as neuroses, os pecados e a culpa que esmagam e asfixiam, o adultério que acompanha o casamento burguês por pressão social, a solidão acompanhada, a mentira e a hipocrisia, a libido enfraquecida e inconfessada, a misoginia generalizada, entre tantas outras flores do mal geradas pelo idealismo, especialmente depois do romantismo como força cultural no desenvolvimento da modernidade: “Terapeutas, médicos e sexólogos dão testemunho: a miséria da carne governa o mundo. O corpo glorioso elevado aos pináculos conduz indefectivelmente o corpo real aos inferninhos, aos bordéis ou aos divãs dos psicanalistas”.<sup>33</sup> Dessa forma, triunfa uma pulsão de morte que quer o desejo aprisionado, enfraquecido, pois todos sabemos como ele é socialmente revolucionário, até mesmo divinamente perigoso.<sup>34</sup> Inquietante sim perceber que, ao longo do desenvolvimento do pensamento ocidental e mesmo dentro de nossas estruturas simbólicas e psicológicas individuais, o desejo é visto com desconfiança ao mesmo tempo em que os seres desejantes se percebem vítimas do engodo mitológico de serem imperfeitos, incompletos, pecadores, miseráveis. Porém, se negarmos a ideia de que o desejo é falta, ou pelo menos reconhecermos que é de um tipo de falta constitutiva que não será jamais plenificada, como nos prometeu a mitologia e a religião, o que resulta que não faz mais sentido nem falarmos dela, nos falta então dizer o que seria o

---

<sup>31</sup> Ibidem, pp. 65-66.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 67.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>34</sup> Ver MARCUSE, H. *Eros e Civilização*.

desejo. Quais seriam as opções em relação ao amor e à relação sexual a partir dessa constatação? Se não é falta, seria possível ao desejo ser excesso?

### 3. Sair de si

Ainda que não possamos reconstituir detalhadamente o desenvolvimento argumentativo de Onfray, destacamos que, para contornar a dificuldade ontológica do desejo como falta, o autor recupera a longa tradição materialista e hedonista, citando autores como Demócrito de Abdera, Diógenes de Mégara, Epicuro, Lucrecio, ou mesmo estoicos, como Marco Aurélio, para culminar na concepção do desejo como excesso, transbordamento, dádiva espontânea, energia que sai de si e deságua no outro como possibilidade intersubjetiva: “A intersubjetividade sexual supõe menos a fusão do que a justaposição, menos a confusão que a separação. A ejaculação, masculina ou feminina, prova a impossível religião amorosa e evidencia o ateísmo da matéria. [...] Enquanto os idealistas se ocupam com falta, fusão e completude, os materialistas respondem com excesso, descarga e solidão”.<sup>35</sup> Ou seja, a existência sexual e afetiva se desenvolve na dimensão da corporeidade, e não nas fantasias abstratas e moralizantes do espírito, e se expressa no excesso e no transbordamento, e não na perspectiva predatória do desejo como a ação de ir até o outro retirar dele algo que me completaria. Comentando a concepção de afetividade contida no magnífico *De Rerum Natura* de Lucrecio, nosso autor sintetiza:

De onde uma concepção radicalmente materialista do desejo: nem falta nem aspiração à completude, mas excesso que visa ao transbordamento. De maneira indutiva, essa opção fisiológica supõe uma concepção particular do outro: ele não é um recorte identitário, fragmento incompleto esperando a revelação de si através da alteridade pretérita e da unidade primitiva reconstituída, ele é totalidade solipsista, entidade integral, mônada absoluta de uma maneira totalmente semelhante a mim. [...] Eu sou, sem a confirmação do outro, e a despeito dele, desesperadamente só, tragicamente isolado, mas integralmente autônomo, fim e meio, origem e ponto culminante de mim mesmo.<sup>36</sup>

Aqui já se encontra a impossibilidade do ato sexual enquanto encontro com o outro e como caminho de completude e perfeição. Estamos, na perspectiva materialista, todos presos inexoravelmente em nós mesmos, e temos apenas representações do mundo com as quais interagimos e sobre as quais nos debruçamos e derramamos o nosso desejo. O outro jamais será possuído ou conhecido, pois eu nunca conseguirei sair inteiramente de mim, mas esse isolamento me permite escolher e agir livremente se eu quero ou não fazer esse gesto, esse movimento em direção à alteridade: “Desejar, é experimentar o trabalho de uma energia que engrossa e clama por expansão”.<sup>37</sup> A questão em pauta aqui é fazer coincidirem o desejo e o prazer, não mais o desejo e a falta, a paixão como

---

<sup>35</sup> ONFRAY, M. Op. Cit., pp. 81-82.

<sup>36</sup> Ibidem, pp. 93-94.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 94.

sofrimento, e sim o desejo como a abundância de uma força que se descarrega no outro como um presente, ainda que seja apenas um efêmero toque de alteridade, pois a totalidade do outro permanecerá ontologicamente inacessível: “Gozar o gozo do outro jamais será gozar com o gozo do outro. A mesa coisa com seus sofrimentos e outras experiências existenciais. Se deseja a fusão, mas se realiza o abismo”.<sup>38</sup>

Em uma perspectiva, que poderíamos chamar de fenomenológica, do amor, devemos reconhecer que não há uma essência de amor que flutue pelo mundo e se cristalice em um carinho, em uma ereção ou em um ramalhete de rosas. Existem sim manifestações fenomênicas do amor, amor em atos, a partir dos quais, seja em ações seja em palavras, jamais se poderá ter certeza da verdade ontológica do sentimento. Nessa impossibilidade epistemológica de alcançarmos com certeza a essência do amor, devemos aceitar nossa existência em um mundo de veleidades fenomênicas de afeto. Amor se percebe em ato e apenas e enquanto e porque eles estão sendo executados: logo depois, e justo antes, amor desaparece ou ainda não é. Por essa razão, ainda que esteja no horizonte da cultura, o amor como sentimento e pensamento, o amor descorporificado, não tem efetiva importância. Que importa pensar e acreditar que ama e depois agir como se não amasse? Mas ao dizer que amor se dá corporalmente devemos fazer a ressalva, ainda que óbvia, mas talvez incompreensível aos olhos dualistas, que não apenas a genitália é corpo, que todo o corpo é corpo. Amamos sempre com o corpo porque o corpo é presencialidade, é o corpo que conforta, acaricia, ampara, expressa gentileza, é o aparelho fonador, corporal, que manifesta poeticamente as palavras do sentimento, é o corpo que oferece o café, que traz a água, que cobre o outro, e é ele também, obviamente, que faz gozar e goza, e goza também o poder de fazer gozar.

Nessa perspectiva pós-moderna, uma metafísica do concreto aponta para a dissolução dos ideais, dos modelos fixos, dos padrões a serem seguidos e da própria ideia de “normalidade”, o que possibilita diversas e infinitas configurações da relação amorosa e sexual, mediante obviamente a tácita concordância de todos os envolvidos. O desaparecimento dos ideais, possibilita aos sujeitos se organizarem ao redor dos amores reais, perpetrados por pessoas reais e vinculados a um desejo livre que já não tem mais a tarefa de ultrapassar as interdições que as amarras do ideal lhe colocavam. Eles têm, sim, a tarefa de primeiramente descobrir qual é efetivamente o seu desejo para depois viver de acordo e de forma responsável por ele. Dessa maneira se ressalva, mas por razões menos fantasiosas, as múltiplas possibilidades dos amores hermafroditas do mito de Aristófanes. Agora se pode falar sério, e a vivência do desejo pode estar orientada para o igual, para o diferente, para ambos, para todos e para nenhum, sem que nenhum modelo de masculinidade ou feminilidade ou pureza venha para oprimir o desejo livre e indomável:

A descoberta desta terra incognita na qual a alteridade cessa de ameaçar como um recife de corais ou um banco de areia supõe o recurso à retórica do contrato. A boa distância se realiza com os recursos da linguagem, dos signos, dos verbos, das trocas de significados por dois atores lúcidos, informados e decididos a fazer coincidir suas ações e

---

<sup>38</sup> Ibidem, p. 96.

suas declarações. Não podemos levar em consideração aqueles destroços que não são capazes de decidir a partir de uma perspectiva comum, que dizem uma coisa e fazem o contrário, falam reto e agem em curva.<sup>39</sup>

Inaugura-se a possibilidade de estabelecimento de contratos livres e esclarecidos entre partes plenamente capazes de manifestar seu desejo e sua vontade, e moralmente comprometidas consigo mesmas o suficiente para agirem com sinceridade e transparência consigo e com os demais. Mas uma relação como um contrato não é a fusão de duas almas na totalidade e sim a manifestação da vontade de um entregar ao outro aquilo que lhe sobra de potência, e sim uma ênfase estética da fruição da existência ao lado e através do outro. Também os contratos não são eternos e imutáveis, ao contrário, contratos mudam, podem ser renegociados e mesmo cancelados, pois as pessoas mudam e os interesses mudam. Aqui se respeita o amor como fenômeno efêmero e por isso mesmo raro e precioso, ao invés de penosa e monótona obrigação cotidiana. Mas ao mesmo tempo que nenhuma das partes é obrigada a participar do contrato, igualmente aquele que participa tem o dever de manter sua palavra ou claramente romper o contrato em questão:

Eu não imagino o contrato possível senão entre pessoas de lealdade e capacidades éticas semelhantes. Já que essa forma moral, herdada do mundo político e jurídico primitivo helênico visa a realização do prazer e a evitação do desprazer, é forçoso que os dois contratantes tenham plena ciência daquilo no que se engajaram para produzir o júbilo a dois e descartar todas as possibilidades de sofrimento. [...] Ninguém é obrigado a aceitar o pacto, mas aqueles que o subscrevem deve imperativamente manter a sua palavra.<sup>40</sup>

Para melhor ilustrar a posição ideal dessa forma inovadora de pensar a sexualidade e a afetividade, Onfray<sup>41</sup> lança mão da metáfora do ouriço, animal que raramente aparece nas fabulas greco-romanas e que chega a ser difamado pela literatura latina medieval como símbolo do corpo coberto de chagas, nesse caso espinhos, pela presença do pecado. O ouriço precisa de uma sabedoria existencial que serviria muito bem aos humanos, ele sabe a distância perfeita para se colocar sem ferir o outro ou se ferir nele, ele conhece a arte de se proteger sem agredir, e de ferir sem atacar.

Uma lenda siberiana – retomada por Schopenhauer – destaca intensa e oportunamente os ouriços. Dois animais se encontram em um ambiente desértico e gélido. A grossa neve e o gelo abundante os conduz ao tremor, ao perigo e ao risco da morte pelo frio. De modo que eles se aproximam, se emparelham fisicamente e terminam por se aquecer – mas, para tanto, eles se tocam, e então se pinicam.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Ibidem, pp. 209-210.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 96.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 201 et seq.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 209.



Daí, portanto, a necessidade de encontrar uma situação mediana, uma distância ideal, que evite o congelamento por isolamento e igualmente o desconforto da proximidade excessiva. As preocupações aqui ganham outra dimensão, não mais a pureza ideal, o amor descorporificado, não mais a busca da completude através do outro – esse mecanismo de posse fantasmagórica de algo que não pode ser possuído, essa necessidade de fusão identitária e socialmente normatizada –, e sim a preocupação com a maximização da fruição da existência na companhia do outro. Ao contrário do isolamento afetivo, do controle das pulsões com a finalidade única de afastar o sofrimento, de todo o desenvolvimento da moralidade normativa como um mecanismo abstrato de dominação do corpo como espaço de prazer, temos uma outra equação, a do cálculo da justa distância entre o eu e o outro para que o incômodo dos espinhos possa ser compensado pelo calor dos encontros.

### **Considerações Finais**

Quando se fala de afetividade e sexualidade, se fala igualmente na dimensão do corpo. Um olhar desatento pode imaginar que as interdições sobre a corporeidade, os afetos e os prazeres, tenham sido enfraquecidas e aliviadas ao longo da passagem recente da modernidade para a pós-modernidade. Porém, se observado mais atentamente, o desprezo pelo corpo foi apenas substituído pelo controle do corpo. Não mais corpo sujo, sexualidade pecaminosa, mas corpo desempenho, sexualidade mercantilizada. Ao contrário de ser escondida e exercida com recato, a sexualidade deve ser transbordante, luxuriante, conspícua, exercida sobre um corpo tão dominado e violentado como antes, só que agora não mais como falta, e sim como excesso. Isso nos leva a perceber que assim como não desenvolveu maneiras harmônicas de lidar com o corpo, nossa cultura igualmente não consegue lidar adequadamente com o desejo, essa dimensão tão poderosa e dissonante da existência humana.

Mas o fato de que considerações sobre a afetividade elaboradas há tantos séculos como as de Platão ainda tenham força suficiente para fundamentar a maioria de nossas dores afetivas e sentimentos, senão mesmo a nossa inadequação sexual na encruzilhada ente a natureza e a cultura, é um forte argumento a favor da ideia de que uma mentira repetida convictamente ao longo do tempo se torna uma verdade pétrea. Isso possibilita até mesmo a naturalização do absurdo que é o encarceramento do humano em padrões morais irrealizáveis e calcados em um dualismo delirante que instaura a subjetividade na dimensão da falta e da culpa, na negatividade.

Retomando a metáfora do ouriço, seremos capazes de ressignificar a nossa relação com os modelos de afetividade de nossa cultura. Não em direção a uma perfeição ideal, não nos enganemos, não há perfeição, sempre haverão espinhos, mas sempre haverá também calor e encontro. Não se trata aqui de banir o sofrimento do mundo e com ele a possibilidade de êxtase, e sim de desenvolver relações nas quais o êxtase compense o sofrimento, em uma perspectiva trágica da existência: que a fruição estética e o prazer da existência possam sobrepassar as dores do mundo e sua ausência de sentido.

---

**Referências bibliográficas**

- ANDRADE, Tiago Souza Monteiro. O relacionamento homoerótico na Grécia Antiga. *Faces da História*, v. 4, n. 2, p. 58-72, 3 jan. 2018. Disponível em: <https://seer.assis.unesp.br/index.php/facesdahistoria/article/view/271>  
Acessado em: 10 jan. 2023.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongiorno e Pedro de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Volume III. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FREUD, Sigmund. Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 169-186.
- FREUD, Sigmund. Psicologia das Massas e Análise do Eu. [1921] In: *Cultura, Sociedade, Religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Tradução e notas Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 137-225.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ONFRAY, Michel. *Théorie du corps amoureux: Pour une érotique solaire*. Paris: Grasset, 2000.
- PLATÃO. *O Banquete*. Edição bilíngue: tradução, notas e posfácio de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- SOUZA, José Cavalcante de. Notas do Tradutor. In: PLATÃO. *O Banquete*. Edição bilíngue: tradução, notas e posfácio de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

---

Recebido: 10/01/2023  
Aprovado: 15/11/2023

Received: 10/01/2023  
Approved: 15/11/2023



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i1.50456>

# Revista Trágica

Volume 17 - Número 1 ISSN 1982-5870

---

## Análise da concepção de Nagel acerca do absurdo da vida humana

Anamar Moncavo  

Professora do Colégio Pedro II e Doutora pela UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: [anamarmoncavo@gmail.com](mailto:anamarmoncavo@gmail.com)

**Resumo:** O artigo apresenta os argumentos avançados por Nagel em *The absurd* (1971) para justificar a asserção de que a vida humana é absurda ou destituída de sentido, partindo inicialmente da ideia de que o absurdo envolve sempre uma discrepância entre determinadas expectativas e a realidade. Ao longo do texto, identificaremos alguns conflitos no desdobramento da concepção de Nagel, como a tentativa posterior de mitigar o peso conferido à discrepância entre expectativa e realidade na eclosão do absurdo, mas que não consegue se manter coerente com as próprias bases do seu pensamento. Além disso, conforme defenderemos, outros problemas internos à construção do argumento do filósofo tornam frágil a ideia do absurdo como um elemento incontornável da vida humana. Por fim, levantaremos as críticas avançadas na literatura por Gordon e Luper-Foy, que reforçam, aprofundam e ampliam as fragilidades internas à teoria de Nagel.

**Palavras-chave:** Thomas Nagel; absurdo; sentido da vida; expectativa; realidade; justificação.

**Abstract:** The article presents the arguments advanced by Nagel in *The absurd* (1971) to justify the assertion that human life is absurd or meaningless, starting from the idea that the absurd always involves a discrepancy between certain expectations and reality. Throughout the text, we will identify some conflicts in the unfolding of Nagel's conception, such as the subsequent attempt to mitigate the weight given to the discrepancy between expectation and reality in the outbreak of the absurd, but which fails to remain consistent with the very bases of his thinking. Furthermore, as we will argue, other internal problems in the construction of the philosopher's argument make the idea of absurdity as an essential element of human life fragile. Finally, we will raise the advanced criticisms in the literature by Gordon and Luper-Foy, which reinforce, deepen, and amplify the internal fragilities of Nagel's theory.

**Keywords:** Thomas Nagel; absurd; meaning of life; expectation; reality; justification.

### As razões inadequadas para o absurdo

No artigo *The absurd* (1971),<sup>1</sup> Thomas Nagel rebate três razões inadequadas e, no entanto, ordinariamente utilizadas para justificar o porquê de a vida humana ser absurda ou destituída de sentido. Em seguida, apresenta a razão que julga capaz de justificar apropriadamente o absurdo.

Para algumas pessoas, a vida seria absurda porque o que fazemos agora não terá importância daqui a um milhão de anos. Mas, argumenta Nagel, se isso é verdade, então nada do que acontecer daqui a um milhão de anos tem importância agora, pela mesma ordem de ideias. E se o que fazemos agora *tiver* importância daqui a um milhão de anos, isso não poderia, entretanto, por si só garantir o sentido de nossos interesses, atividades e projetos atuais. O que deve estar em jogo não é se o presente terá importância no futuro, mas sim se *tem* importância, “sem mais qualificações”.<sup>2</sup> Negar a importância do que fazemos daqui a um milhão de anos é, simplesmente, negar sua importância.

Outras pessoas consideram a vida absurda porque seríamos muito pequenos e efêmeros frente à vastidão do universo. Porém, para Nagel, se nossa vida finita é absurda, então uma que durasse para sempre seria infinitamente absurda. Se ela é destituída de sentido com o tamanho que temos, não agregaria nada em termos de sentido “se ocupássemos todo o universo”<sup>3</sup> – não faria diferença se fôssemos maiores do que somos, ou se o universo fosse menor do que é.

O terceiro grande argumento sustenta que a vida é absurda porque a morte faz todas as cadeias de justificação de nossas atividades se interromperem no vazio. Isto é, há uma cadeia de justificação, todo um sistema de crenças, por trás do que fazemos. Por exemplo: “estudo para entrar na faculdade, conseguir um emprego, ganhar dinheiro” etc. Fazemos coisas como meio para outras mas, como acabaremos por morrer, todas essas cadeias caem no vazio. Porém, Nagel argumenta que não há problema nas cadeias de justificação não chegarem ao fim, e isso frequentemente ocorre no interior da vida: não é necessário justificação complementar para ser coerente e razoável tomar medidas para aplacar uma dor de dentes ou para tentar evitar ser atropelado por um carro; e essas ações não se tornam injustificadas só porque morreremos um dia. Além disso, se tudo se justifica a partir de algo fora de si, isso leva a uma *regressão ao infinito*, sem que nenhuma cadeia de justificação possa se completar. Por último, se uma cadeia finita não se justifica em seus próprios termos, “o que ganharíamos com uma cadeia infinita, em que cada elo tem de ter justificação em algo exterior a si”?<sup>4</sup> Ver como incompletas as razões disponíveis no interior da vida é uma forma de sugerir que as razões são incompletas porque chegam ao fim, tornando-se “impossível fornecer quaisquer razões”.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Para facilitar a fluidez da leitura, nas citações em geral utilizamos a versão traduzida do texto realizada por Desidério Murcho, sempre comparadas previamente com a versão original.

<sup>2</sup> NAGEL, T. “O absurdo”. In: MURCHO, D. (Org.) *Viver para quê Ensaios sobre o sentido da vida*, p. 140.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 141.

<sup>5</sup> Ibidem.

No entanto, ainda que essas três grandes razões tenham se mostrado inadequadas, Nagel julga que elas tentam exprimir uma ideia de difícil formulação mas que, no fundo, está *correta*. Desenvolveremos criticamente — isto é, discutindo ativamente com as perspectivas expostas — os argumentos avançados por Nagel na exposição dessa ideia, lançando-lhes algumas objeções, e por fim exporemos as críticas na literatura elaborada por Gordon e Luper-Foy.

### O absurdo filosófico de Nagel

Nagel inicia sua aproximação ao conceito filosófico do absurdo tentando entender o que faz uma situação qualquer ser absurda no *interior* da vida individual, e verifica que ele emerge sempre quando há uma discrepância entre a pretensão/aspiração/expectativa e a realidade. Ordinariamente: um rapaz declara seu amor para uma moça que acabou de aceitar casar com outro; alguém se esforça para ser selecionado para uma empresa na esperança de melhorar de vida, mas, nela trabalhando, gradativamente percebe não ter tempo para desfrutá-la. Diante do absurdo, podemos tentar mudar a situação em que estamos ou nossas próprias aspirações, para que estas se harmonizem com a realidade. Em geral, nos diz Nagel, é sempre possível imaginar alguma mudança que afastaria o absurdo, *harmonizando aspirações e realidade*.

No entanto, apesar disso ser verdade no que diz respeito às situações cotidianas, nas quais sentimos que a vida é absurda por motivos particulares, na *acepção filosófica* do termo, o absurdo deve ser resultado de algo universal, isto é, resultado de uma discrepância ou colisão *inevitáveis* entre as *pretensões ou aspirações de qualquer pessoa e a própria realidade em sua totalidade*: “Se há uma acepção filosófica de absurdo, contudo, tem de emergir da percepção de algo universal — um qualquer aspecto no qual a pretensão e a realidade inevitavelmente colidam, seja qual for a pessoa”.<sup>6</sup>

Na visão de Nagel, todos nós temos certas pretensões ou aspirações *inseparáveis* do desenrolar de nossas vidas e que *colidem* com a realidade, tornando, portanto, o absurdo da vida humana inevitável e incontornável: “Argumentarei que esta condição é fornecida pela colisão entre a seriedade com que encaramos a nossa vida e a possibilidade perpétua de encarar como arbitrário, ou sujeito à dúvida, tudo o que encaramos com seriedade”.<sup>7</sup> Isto é: aspiramos a ver a nós mesmos e a nossa vida como algo sério e importante e, ao viver, de fato *sentimos* nossa vida de tal forma. Por outro lado, existe sempre a possibilidade de colocar essa seriedade em dúvida. O argumento de Nagel para sustentar a inevitabilidade do absurdo precisa, necessariamente, demonstrar que tanto a seriedade quanto a dúvida são também inevitáveis.

Não podemos viver vidas humanas sem energia e atenção, nem sem fazer escolhas que mostrem que levamos algumas coisas mais a sério do que outras. Contudo, temos sempre à nossa disposição um ponto de vista exterior à forma particular das nossas vidas, a partir do qual a seriedade parece gratuita. Estes dois pontos de vista inevitáveis

---

<sup>6</sup> Ibidem, p. 142.

<sup>7</sup> Ibidem.

colidem em nós, e é isso que faz a vida absurda. É absurda porque ignoramos as dúvidas que sabemos não poderem ser apaziguadas, continuando a viver praticamente com a mesma seriedade, apesar dessas dúvidas.<sup>8</sup>

Independentemente do modo como conduzimos nossa vida particularmente, *levamo-nos a sério*, ou seja, devotamos energia e atenção ao que fazemos, atribuindo mais valor a certas coisas do que a outras a partir de nosso sistema de crenças e justificações e agindo com base nessas diferenciações. Qualquer escolha, grandiosa ou não, tem por trás esse sistema de crenças e justificações, toda uma hierarquia valorativa, que a fundamenta. Estamos profundamente envolvidos e absorvidos na tarefa de viver, na nossa própria vida.

Levamo-nos a sério quer cultivemos vidas sérias quer não e quer nos entreguemos sobretudo à fama, prazer, virtudes, luxo, triunfo, beleza, justiça, conhecimento, salvação ou à mera sobrevivência. Se levarmos as outras pessoas a sério e nos dedicarmos a elas, isso só multiplica o problema. A vida humana é plena de esforço, planos, cálculos, êxito e fracasso: *conduzimos* as nossas vidas, com diferentes graus de indolência e energia.<sup>9</sup>

Contudo, também somos seres reflexivos e, como tais, sempre podemos dar um passo atrás e questionar nossas crenças, justificações e hierarquias valorativas; e o fazemos em diversas situações, como, por exemplo, quando refletimos sobre o rumo que estamos dando às nossas vidas. Contudo, o passo atrás *crucial* acontece quando inspecionamos a vida como um todo, desconfiando da seriedade que lhe devotamos — talvez não somente ela seja gratuita, mas quiçá, também, nossas atribuições de valor sejam, no fundo, totalmente arbitrarias.

Damos um passo atrás e descobrimos que todo o sistema de justificação e crítica, que controla as nossas escolhas e sustenta o nosso direito à racionalidade, se apoia em respostas e hábitos que nunca pomos em questão, que não sabemos como defender sem circularidade, e aos quais continuaremos a aderir mesmo depois de serem postos em questão.<sup>10</sup>

Como seres humanos, temos uma capacidade especial: podemos dar o passo atrás decisivo, que nos faz inspecionar e olhar nossa vida à distância, da mesma forma que fazemos quando observamos uma formiga no seu esforço para subir um monte de areia.<sup>11</sup> E, quando transcendemos e nos alçamos a um ponto de vista exterior à forma particular de nossa vida — procedimento que, importante notar, é *natural* para nós<sup>12</sup> —, como que a olhando de fora, objetivamente, duvidamos da seriedade de tudo o que

---

<sup>8</sup> Ibidem, p. 143.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 145.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 144.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 152.

fazemos. E *sempre* é possível levantar esse *ponto de vista do exterior*, contrastando com o *ponto de vista do interior* (aquele que temos quando estamos absorvidos em nossos projetos e atividades). Nagel, então, afirma que o absurdo da nossa situação não reside na possibilidade de ver as coisas como gratuitas e arbitrárias desde o exterior, mas sim em, a despeito disso, continuarmos comprometidos com a vida.<sup>13</sup> Ou seja: podemos ver as coisas desde o exterior, mas continuaremos inevitavelmente a viver a partir do ponto de vista do interior, *incapazes de mudar nossas expectativas e aspirações*.

Nagel já adianta que alguém poderia dizer que, nesse quadro, uma alternativa para escapar do absurdo seria a dedicação a coisas importantes e significativas, diante das quais seria impossível dar um passo atrás e questionar tal importância. Mas, para Nagel, é sempre possível colocar em dúvida *qualquer* projeto, *qualquer* sistema de justificação, mesmo o mais vasto e aparentemente grandioso, da mesma forma que colocamos (mais facilmente) em dúvida aquela existência confinada dentro de estreitos limites, dedicada exclusivamente a si mesma.

Mas isto não muda o fato de as justificações chegarem ao fim quando o seu fim nos satisfaz — quando não achamos que é necessário olhar mais além. Se podemos dar um passo atrás relativamente aos propósitos da vida individual e duvidar do seu objetivo, podemos também dar um passo atrás relativamente ao progresso da história humana, ou da ciência, ou do êxito de uma sociedade, ou do reino, poder e glória de Deus, e pôr em questão todas estas coisas do mesmo modo. O que nos parece conferir sentido ou justificação ou tornar significativo fá-lo em virtude do fato de não precisarmos de mais razões a partir de certo ponto.<sup>14</sup>

Algo nos parece significativo na medida em que julgamos desnecessário lançar mão de razões adicionais que o justifiquem, em suma, quando estamos satisfeitos com determinado sistema de justificações. O que não significa que não seja possível sempre colocá-lo em dúvida. Para Nagel, a dúvida fundamental, uma vez iniciada, é inevitável.

Nagel diferencia, por fim, três atitudes vitais possíveis frente ao absurdo: a atitude *heroica*, a *santa* e a *irônica*. A atitude do santo se configuraria como uma tentativa de escapar do absurdo pelo ascetismo, via empreendida por algumas religiões orientais, a qual envolveria o abandono da vida mundana e a identificação com o ponto de vista do exterior, a partir do qual a existência se afigura arbitrária e trivial. Mas, para Nagel, isso tudo envolve esforço, força de vontade e ascetismo, isto é, pressupõe que nos levemos a sério como indivíduos, o que reafirma nossa condição mundana. A atitude heroica foi proposta por Camus — com o qual Nagel dialoga em algumas passagens — em *O mito de Sísifo*: é o indivíduo que mantém a tensão entre o eu e o mundo, retendo a consciência do absurdo; nesse processo, ele estaria tanto “desafiando o destino” quanto negando-se a refugiar-se em uma esperança ilusória. Para Nagel, tal atitude, excessivamente dramática e romântica, trai a inabilidade para enxergar a “irrelevância

---

<sup>13</sup> Ibidem, p. 145.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 146.

cósmica da situação”,<sup>15</sup> pois, se nada importa, *o absurdo também não importa*. Destarte, para Nagel, o heroísmo camusiano como reação ao absurdo seria exagerado e inútil e, em vez disso, entende que a atitude *irônica* se configura como uma resposta mais adequada.

Assim, enquanto a atitude heroica envolve viver na tensão constante, com a consciência permanente dessa falta de sentido último por trás de tudo o que fazemos — como se isso mesmo tivesse alguma importância e significado mais elevados —, a atitude irônica se caracterizaria justamente por esse retorno tácito, ao envolvimento com a vida ordinária mesmo após o reconhecimento do absurdo. É como se transcendêssemos a nós mesmos através do pensamento, atingindo essa compreensão mais alargada a respeito da vida, mas ao mesmo tempo entendêssemos que nada grandioso deve se seguir disso, nenhuma grande revolução ou reação, pois se nós não somos importantes, a nossa desimportância também não deve ser vista com importância. O irônico voltará a viver normalmente, tomando com seriedade as coisas da vida (o que é inevitável) mesmo sabendo, *lá no fundo*, que não são realmente sérias. Ele passará pelas alegrias e dissabores da vida como todos os outros, mas de tempos em tempos lembrará, com um sorrisinho um tanto cínico, que nada disso tem real importância, o que talvez o ajude a passar pelos tormentos de maneira talvez um pouco mais leve — leveza da qual o herói nunca será capaz, pois ele vive o trágico da condição humana.

A alternativa derradeira, e que de qualquer modo não se inscreveria como uma possibilidade circunscrita no interior da vida, seria o suicídio. Entretanto, Nagel, conforme dito, não vê o absurdo como um problema que exige solução, mas algo que traz a marca de nossa humanidade, de uma de nossas características mais interessantes, a saber, a capacidade que temos para transcender a nós mesmos através do pensamento. O absurdo não pode ser evitado pois é impossível conscientemente recusar esse passo transcendental, dado que tal recusa, por óbvio, já o pressuporia. E não dar o passo ou esquecer que ele foi dado não são coisas alcançáveis pela vontade.

### **A inadequação da concepção nageliana**

Na primeira parte do artigo nos dedicamos a apresentar a rejeição, por parte de Nagel, das posições canônicas que tentam fundamentar o absurdo, e, em seguida, a apresentar sua própria tese sobre o que torna a vida humana absurda. Doravante, apresentaremos os elementos problemáticos da tese de Nagel.

O primeiro aspecto problemático reside em uma ambiguidade do autor em torno do conceito de seriedade (*seriousness*), a qual leva a uma pressuposição no interior de seu pensamento que nos parece apressada e, até mesmo, inadequada. A noção de “seriedade” em Nagel é caracterizada pelo nosso engajamento em atividades com energia e atenção, isto é, pelo nosso envolvimento em torno de nossa própria vida. No entanto, o filósofo afirma que o fato de *duvidarmos* da seriedade do que fazemos, ao mesmo tempo em que não deixamos de conduzir com seriedade (isto é, nos engajando

---

<sup>15</sup> Ibidem, p. 155.



em atividades com energia e atenção) nossas atividades vitais, implica no absurdo da vida humana. Analisemos, novamente, o seguinte trecho:

Não podemos viver vidas humanas sem energia e atenção, nem sem fazer escolhas que mostrem que levamos algumas coisas mais a sério do que outras. Contudo, sempre temos à nossa disposição um ponto de vista exterior à forma particular das nossas vidas, a partir do qual a seriedade parece gratuita. Estes dois pontos de vista inevitáveis colidem em nós, e é isso que faz a vida absurda. É absurda porque ignoramos as dúvidas que sabemos não poderem ser apaziguadas, continuando a viver praticamente com a mesma seriedade, apesar dessas dúvidas.<sup>16</sup>

Veja: seriedade significa esse envolvimento (que poderíamos tentar traduzir aproximadamente como uma sensação de pertencimento entre o eu e o mundo) com a própria vida, mas Nagel também fala em “duvidar da seriedade do que fazemos”, o que, neste caso, possui a acepção de duvidar da “importância”, duvidar de que isso é significativo – ou seja, deixar de enxergar aquilo como algo que merece energia e atenção. “Seriedade”, em algumas passagens, significa para Nagel essa maneira como *conduzimos a vida* (com energia e atenção, nos envolvendo subjetivamente em nossas atividades) e, em outras, significa algo como “enxergar com seriedade”, ou seja, tomar aquilo como algo importante e significativo. Alguém poderia dizer que conduzir a vida com seriedade envolve enxergar com seriedade a vida, e quanto a isso nada poderíamos dizer, se nessa segunda acepção Nagel não tivesse acrescentado uma interpretação adicional: ela não implica somente “tomar a vida como importante e significativa *para quem a vive*”; ela implica a noção de “tomar a vida como *objetivamente* importante e significativa”, e aí reside o aspecto problemático da tese nageliana. Pois não é necessário tal julgamento ulterior (de que tal atividade, digamos, é objetivamente importante ou significativa) para efetuar nosso engajamento nessa mesma atividade. Para nos dedicarmos seriamente à nossa vida não precisamos ter por trás, no *background*, um julgamento implícito de que isso é significativo ou importante desde uma perspectiva mais afastada, objetiva. O que estamos tentando dizer é que a seriedade, para se apresentar, não precisa estar ancorada em uma pretensão forte de significatividade, como parece sugerir Nagel.

Essa ambiguidade de Nagel em torno da noção de “seriedade” leva a mal entendidos no interior do seu raciocínio. Quando ele afirma que o absurdo surge do contraste entre a seriedade (entendido como a forma que inevitavelmente *agimos* perante a vida) e a possibilidade de duvidar dessa seriedade, ele está fazendo um uso ambíguo do termo. O que ele parece querer dizer, na verdade, é: o absurdo surge do contraste entre a forma que inevitavelmente *agimos* perante a vida (dedicando-lhe energia e atenção) e a possibilidade perpétua de desconfiar que essa energia e atenção sejam, no fundo, sob uma perspectiva objetiva, *injustificadas*. No entanto, aí é que está: não parece claro o motivo pelo qual o mero fato de conduzirmos nossa vida com energia e atenção (leia-se, com seriedade) pressuporia *forçosamente* o julgamento ulterior de que isso é

---

<sup>16</sup> Ibidem, p. 143.

justificado desde uma perspectiva objetiva, isto é, por que pressuporia forçosamente o julgamento ulterior de que isso é *de fato* algo sério (leia-se agora, importante ou significativo). Novamente: o fato de agirmos (e, até mesmo, de *sentirmos*) *como se fosse* importante e significativo não envolve forçosamente o julgamento (do ponto de vista teórico ou reflexivo) de que “é objetivamente importante”. *Agir com seriedade* (leia-se, agir devotando energia e atenção às nossas atividades) não pode ser imediatamente confundido com o *julgamento de que essas atividades são realmente sérias* (leia-se, o julgamento de que essas atividades são objetivamente justificadas). Nagel, ao usar a mesma palavra inadvertidamente nessas duas acepções distintas, nos conduz a uma conclusão equivocada: a de que haveria um contrassenso necessário e inevitável (do qual supostamente adviria a inevitabilidade do absurdo) entre a seriedade entendida como um engajamento com nossas atividades e a possibilidade de duvidarmos dessa seriedade. O problema todo é que, precisamente, o termo “seriedade” nesse último caso está sendo usado em outra acepção, isto é, como *duvidar da justificação objetiva desse engajamento para com a vida*. Mas não há uma contradição necessária entre essas duas coisas: o engajamento para com a vida não envolve, por princípio e de maneira absolutamente evidente, a pretensão teórica de que esse envolvimento seja objetivamente justificado.

A noção ordinária do absurdo envolveria uma discrepância qualquer entre expectativa e realidade no interior da própria vida. O que diferencia a noção ordinária do absurdo da noção filosófica é que, nesta, o absurdo ganha um aspecto *necessário, universal e radical*: a discrepância ou colisão inevitável (necessidade) entre as pretensões ou aspirações de qualquer pessoa (universalidade) e a própria realidade como um todo (radicalidade). Para Nagel, *todos nós* nutrimos aspirações ou pretensões inflacionadas a respeito da realidade, e elas são de um tipo específico: trata-se da aspiração ou pretensão de que o que fazemos seja objetivamente importante, o que contrastaria com a realidade – na medida em que essa importância não é evidente e não se verifica imediatamente por essa mesma realidade, abrindo sempre espaço para a dúvida. O *tipo* da expectativa ou aspiração que está em jogo explicita uma diferença qualitativa entre a *noção ordinária* do absurdo e a *noção filosófica*, mas, sob outro aspecto, o da radicalidade, nota-se que não há uma diferença propriamente qualitativa, mas tão somente de grau, entre as duas: enquanto a primeira (a noção ordinária) se refere a uma discrepância entre as expectativas e *uma situação pontual de uma vida individual*, a segunda (a noção filosófica) se endereça a *toda e qualquer situação* de nossas vidas, pois sobre *toda e qualquer* situação podemos duvidar da seriedade que estamos lhe devotando, o que levaria a assunção de que a vida, ou a realidade, em sua totalidade, é absurda. Essa assunção advém, portanto, da generalização de casos particulares, já que em torno de *todos eles* podemos levantar dúvidas inapaziguáveis. Dessa forma, a diferença não qualitativa nos permite verificar o que tentamos demonstrar criticamente no raciocínio do parágrafo anterior – no qual apresentamos o que julgamos ser uma incoerência no pensamento nageliano – com um exemplo sobre uma situação em particular no interior da vida, a saber, a do *jogo*. Pois, se pudermos verificar, acerca de uma situação particular da vida, que a dúvida quanto à sua falta de seriedade não é razão suficiente para justificar o absurdo, então poderemos,

analogamente, demonstrar que essa mesma dúvida, quando endereçada à totalidade de nossas atividades, não é capaz de implicar o absurdo.

Quando nos envolvemos em um jogo de tabuleiro, devotando-lhe energia e atenção, dificilmente emerge em nós o julgamento do absurdo da situação. Apesar disso, note que, não apenas duvidamos da seriedade objetiva da atividade, mas também provavelmente lhe *negaríamos categoricamente* seriedade desse ponto de vista mais afastado e objetivo. O curioso é que não sentimos que haja qualquer contrassenso entre levarmos a sério o jogo do ponto de vista subjetivo (quando, nas nossas atribuições de valor, *decidimos* jogá-lo em detrimento a uma infinidade de outras atividades possíveis, estamos certamente tomando-o com alguma seriedade nesse sentido mais raso) e o julgamento objetivo de que não há nada de efetivamente sério ali; tampouco vemos problema em reconhecer que o sistema de justificação no qual nossa escolha se baseia é inteiramente gratuito e apenas se justifica em referência a si mesmo. Com esse exemplo, não se pretende sugerir que a vida e o jogo de tabuleiro sejam o mesmo; a intenção é simplesmente mostrar que a colisão dos pontos de vista do exterior e do interior, na qual reside o absurdo filosófico na visão de Nagel, não o implicam necessariamente. Se jogos de tabuleiro não geram em nós a sensação do absurdo é porque *não achamos importante que o jogo de tabuleiro seja efetivamente algo sério e importante*, e, olhando de fora, não vemos com seriedade a nossa própria seriedade quando, naquele momento, dedicamos energia e atenção ao jogo. Para gerar o absurdo, portanto, *não basta* o contraste entre a maneira como *agimos* e a dúvida (ou mesmo a *certeza*) de que a maneira como *agimos* não se justifica objetivamente.

Alguém poderia dizer que, é claro, nossa vida não é um jogo de tabuleiro. As pessoas não apenas devotam energia e atenção a si mesmas e à vida, mas geralmente também desejam ou pressupõem, ainda que inarticuladamente, que essa seriedade seja justificada. E, sobre isso, nada teríamos a corrigir. *Mas geralmente é diferente de necessariamente*. Assim, ao contrário do que Nagel aponta, o absurdo *não* pode ser gerado pela colisão entre apresentarmos determinada *atitude* inevitável diante da vida (porque nos dedicamos com alguma seriedade ao que fazemos, de um modo ou de outro) e a possibilidade de encarar como arbitrário ou sujeito à dúvida o que tomamos com seriedade do ponto de vista prático ou vital. Pois é perfeitamente possível se dedicar a algo com a maior energia e atenção (vide o exemplo do jogo de tabuleiro) e, por conseguinte, seriamente, e ao mesmo tempo não se sentir absolutamente em uma situação absurda mesmo tendo consciência do “meramente” do que foi feito, de que tal energia e atenção são, em última análise, injustificadas. Continuamos nos envolvendo com o jogo, quiçá até de maneira apaixonada, sem que isso pareça problemático. De maneira semelhante, por que não seria possível agir com seriedade diante da vida aceitando o “meramente” de nossos sistemas de crença e justificação?

O motivo pelo qual a vida é absurda (se for) não pode decorrer de uma mera discrepância entre o modo como vivemos e a dúvida, ou até mesmo o reconhecimento, de que esse modo se sustenta em um sistema de justificação inteiramente gratuito. Se de fato podemos encarar com seriedade coisas que *sabemos* que não são sérias e isso não gera em nós a sensação do absurdo, então, em tese, poderíamos encarar com seriedade

a vida não somente tendo dúvidas de que essa seriedade é gratuita, mas também tendo certeza dessa gratuidade, sem que isso gerasse o sentimento do absurdo.

Este “encarar com seriedade” é apenas uma expressão usada por Nagel, que tenta traduzir o modo como entregamo-nos às nossas próprias vidas, mas que levou a um mal-entendido: o filósofo parece ter deduzido implicitamente desse comportamento a conclusão de que nutrimos forçosamente *expectativas ou pretensões inflacionadas* a respeito da vida. Por pretensões inflacionadas subentende-se o desejo de que as coisas que fazemos sejam objetivamente significativas ou que a seriedade com a qual entregamo-nos a elas não seja gratuita e arbitrária, isto é, que elas se mantenham vigorosas desde o ponto de vista do exterior, e não apenas subjetivamente (do ponto de vista do interior da vida). Ora, será assim tão simples traduzir, de nossa mera *atitude* diante do mundo, o que ela significa em termos de intenções ou julgamentos íntimos que a animam? Duas ações semelhantes podem ser movidas, dependendo da pessoa (e até mesmo *na* mesma pessoa!), por intenções, interesses e expectativas de todo distintas. Nagel está mesmo autorizado a sugerir que, pelo fato de *conduzirmos* nossas vidas com seriedade, automática e necessariamente nutrimos, do ponto de vista teórico, e ainda que inarticuladamente, expectativas ou pretensões *inflacionadas* a seu respeito? A atitude através da qual nos envolvemos seriamente com nós mesmos e com a vida pode traduzir com alguma segurança, no máximo, a importância dessas coisas *para nós*, ou seja, desde o ponto de vista do interior. E por que desembocaríamos em uma situação absurda ao desconfiar que, sob outro ponto de vista (do exterior, o objetivo), nossa seriedade é inteiramente gratuita?

Suponhamos, então, por um momento, que nossa seriedade seja, de fato, objetivamente gratuita e sem fundamentos, e mesmo assim continuamos empenhados com o viver. Por que isso tornaria a vida absurda? Não é o suficiente que tenhamos razões para o que fazemos, dadas do ponto de vista do interior da vida (*como o próprio Nagel afirma*, ao rebater uma das razões inapropriadas para o absurdo)? O absurdo só emergiria se déssemos uma importância desmedida ao ponto de vista do exterior, se julgássemos que essa seriedade *não deveria* ser gratuita, se tivéssemos a expectativa de que nossos sistemas de justificações não fossem arbitrários desde um ponto de vista mais amplo, mas isso não está implícito ou pressuposto no mero fato de conduzirmos com seriedade o que fazemos. Podemos conceder que o modo como agimos é inevitável, mas daí não se segue a inevitabilidade do absurdo. Ao tentar implicitamente *traduzir* o modo como conduzimos a existência em termos de um juízo organizado, em torno de uma expectativa específica e necessária, Nagel se excede sem se dar por isso, e a dedução do absurdo da existência a partir disso não poderia ser senão demasiadamente frágil e incerta.

Ao mesmo tempo, o filósofo parece, num processo contínuo de radicalização do próprio raciocínio, modificar ligeiramente sua própria concepção sobre o que gera o absurdo ao longo do texto. Vejamos esse trecho:

Camus sustenta em O Mito de Sísifo que o absurdo emerge porque o mundo não obedece às nossas exigências de sentido. Isto sugere que o mundo poderia satisfazer tais exigências se fosse diferente. Mas agora

podemos ver que isto não é assim. Não parece haver qualquer mundo concebível (que nos contenha) acerca do qual não se possam levantar dúvidas inapaziguáveis. Consequentemente, o absurdo da nossa situação não deriva de uma colisão entre as nossas expectativas e o mundo, mas de uma colisão no nosso seio.<sup>17</sup>

Para Camus, o sentimento do absurdo seria resultado do confronto entre o desejo humano por clareza e o “silêncio irracional do mundo”, indiferente a nós. O absurdo é a perda da familiaridade com o mundo, que se mostra subitamente tal como é: estranho e distante. À semelhança de Nagel, vê-se aí claramente um confronto entre expectativa e realidade. Porém, Nagel afirma que, neste cenário, se o mundo fosse diferente, a vida poderia ter sentido — o que está de fato correto e perfeitamente alinhado ao (que deveria ser) seu ponto de vista, já que terminamos por voltar ao que foi exposto pelo filósofo no início: que, para escapar do absurdo, ou mudamos nossas aspirações, ou determinado aspecto presente no mundo. Na aceção filosófica defendida por Nagel, o problema todo consistiria no fato de, de um lado, nossas aspirações serem inevitáveis (a não ser que desistamos da vida) e, de outro, não podermos modificar o mundo.

Entretanto, agora, de acordo com a citação acima, Nagel sugere que a radicalidade do seu pensamento consiste em negar que a vida tenha sentido *qualquer que seja o mundo imaginado*, pois sobre qualquer realidade poderíamos levantar dúvidas inapaziguáveis. Sempre podemos dar um passo atrás. O absurdo, na visão do filósofo, não derivaria então (como exposto inicialmente) do confronto entre nossas expectativas e um mundo que não se adequa a elas, mas vem de uma colisão em nosso próprio íntimo de *dois pontos de vista* opostos, inevitáveis e impossíveis de se harmonizar: não conseguimos assentar nosso sistema de justificações sobre bases sólidas (ou seja, as dúvidas que colocam em causa a seriedade com a qual nos dedicamos aos nossos hábitos e atividades não podem ser aplacadas), mas tampouco o abandonamos (continuamos a tomar com seriedade nossas atribuições de valor às coisas, preocupando-nos mais com umas e menos com outras e conduzindo nossa vida com base nisso). Temos dúvidas, mas elas não colocam em xeque a seriedade com a qual nos comprometemos com a vida.

Aparentemente modificando a concepção inicialmente exposta acerca do absurdo (o qual envolveria justamente uma colisão entre nossas expectativas e a realidade), agora, entretanto, o absurdo não parece residir no reconhecimento de que a realidade não se adequa às nossas exigências de sentido. Pois, se o absurdo decorre de uma colisão entre nossas expectativas e o mundo, então (pela linha de raciocínio de Nagel) sempre poderíamos imaginar uma realidade alternativa que se adequasse às nossas expectativas, e que eliminaria o absurdo. Mas o que Nagel aponta agora é que não há nenhum mundo imaginável em que o absurdo estaria ausente do horizonte, pois sempre podemos levantar dúvidas acerca da gratuidade de nossos sistemas de justificação. O filósofo parece estar sugerindo que *nada* pode fornecer as condições para o sentido, mas não tanto devido a certas características do mundo que são incompatíveis com *padrões* que tentamos lhe impor, e sim devido à nossa própria tendência natural de dar um passo atrás e pôr em dúvida a seriedade das coisas e dos sistemas de justificação que estão na

---

<sup>17</sup> Ibidem, p. 147.

base de nossas escolhas; e o absurdo surge porque, mesmo assim, continuamos agindo como se as coisas tivessem sentido.

Essa linha de raciocínio não está, entretanto, livre de problemas. Afinal, essas expectativas podem estar tão absurdamente inflacionadas que nenhum mundo poderia evitar que estejam presentes. Por exemplo, se existe a expectativa metacognitiva de que *não nutramos dúvidas sobre nossos sistemas de justificação*, então de fato nada em qualquer mundo concebível poderia dar a garantia definitiva que afastasse, *de uma vez por todas*, toda e qualquer possibilidade de dúvida, desde que haja uma *disposição interna* para duvidar. Ora, mas isso parece mostrar um intelecto doente em busca de uma confirmação derradeira e *impossível* de ser fornecida por algum elemento exterior, e nesse sentido parece compreensível, agora, a nova afirmação de Nagel segundo a qual o absurdo *não* nasce da colisão entre nossas expectativas e o mundo, mas “no seio de nós mesmos”. Ainda assim, ao longo do desenvolvimento do argumento, continuamos enxergando timidamente a tal colisão entre nossas aspirações e a realidade, colocada de maneira mais incisiva até: *temos*, Nagel nos diz, certas expectativas inflacionadas acerca de nossa *posição no mundo*, mas quando a contemplamos do ponto de vista do exterior, *sub specie aeternitatis*, vemos que ocupamos uma posição definida como “profundamente específica e idiossincrática”.<sup>18</sup> Não é por não estar perfeitamente claro como o mundo deveria positivamente ser para satisfazer às tais “exigências de sentido”, que a expectativa de que ele atenda a tais exigências não está lá, e também não significa que deixa de haver uma discrepância entre o que gostaríamos de poder reconhecer no mundo e o mundo tal como se apresenta para nós.

Entretanto, com suas afirmações, talvez Nagel não esteja tentando *realmente* negar que o absurdo deva *incluir* uma colisão entre expectativa e realidade, mas somente deslocando o peso dado à mesma: a raiz do absurdo residiria mais no fato de que, apesar de termos sempre à nossa disposição uma perspectiva distanciada acerca das coisas, que coloca tudo em dúvida, *ser-nos-ia impossível* mudar nosso modo de agir (ou seja, o reconhecimento de tal colisão entre dois pontos de vistas opostos não nos descompromete com a vida). Como sempre poderíamos lançar mão desse ponto de vista do exterior, o absurdo seria inevitável. Logo, Nagel enseja a interpretação de que o ponto de ruptura que gera o absurdo encontra sua raiz muito mais em nós mesmos, pois *nada* que o mundo ofereça (nem em imaginação) é o bastante para aplacar nossas dúvidas e nos satisfazer, gerando a desconfiança de que o problema reside mais em nós – que sempre teríamos à disposição a tal “perspectiva distanciada” – do que na realidade propriamente. Então, ao mesmo tempo em que desejamos que nossos sistemas de justificação não sejam gratuitos e circulares, parece que a nossa própria capacidade de nos posicionarmos ceticamente frente a eles, a nossa autoconsciência, frustra continuamente tal desejo.

Por outro lado, isso não atestaria somente, conforme já dito, que essas expectativas são tão *absurdamente* inflacionadas e impossíveis de uma confirmação final que podemos levantá-las em qualquer mundo concebível? A própria vigência de uma dúvida tão radical que, *em qualquer mundo possível*, questiona nossos sistemas de justificação e

---

<sup>18</sup> Ibidem, p. 144.

solicita uma confirmação derradeira e, em última instância, impossível de ser absolutamente oferecida atesta provavelmente menos o absurdo *da vida humana* e mais a vigência de uma *razão absurda*, cujas expectativas delirantes *nunca* podem ser satisfeitas – e que, portanto, faria bem se fosse *contida*.

Dito isso, outra dúvida emerge ao longo da leitura do texto: o ponto de vista distanciado, objetivo, apenas aponta para um movimento interior que nos leva a *duvidar* continuamente da seriedade de qualquer coisa, ou ele reflete uma *verdade objetiva* acerca do mundo? Cogitar este último ponto pode parecer equivocado, a partir do que é expresso em algumas passagens do texto de Nagel.<sup>19</sup> Além disso, se o alçar a uma perspectiva distanciado nos faz enxergar uma *verdade objetiva* acerca do mundo, isto é, se envolve um reconhecimento de como o mundo efetivamente é, então pode parecer difícil coadunar isso com a afirmação nageliana segundo a qual o absurdo se instalaria em *qualquer* mundo possível e imaginável.

Atentemos para certas passagens, a seguir. De acordo com Nagel, olhar para nós mesmos do ponto de vista do exterior seria como simular o ponto de vista de uma nebulosa: estaríamos nos vendo sem pressupostos, “como ocupantes arbitrários, idiossincráticos e muitíssimo específicos do mundo, uma forma de vida entre incontáveis formas de vida possíveis”.<sup>20</sup> Dessa perspectiva mais vasta, nossos objetivos e ocupações aparecem em toda a sua *contingência, especificidade e arbitrariedade*. Ora, mas isso não parece sugerir que esse ponto de vista do exterior do qual Nagel fala consiste em uma *perspectiva objetiva da posição que nossas vidas ocupam no mundo*? Isto é: em um mundo em que nossos objetivos *não fossem* contingentes, específicos e arbitrários, não haveria por que fomentar dúvidas desnecessárias. Mas se esta interpretação está mesmo correta, como a conciliaríamos com a afirmação de que o absurdo se instalaria em qualquer mundo possível e imaginável? Talvez o argumento de Nagel se torne compreensível se o entendermos da seguinte forma: não sabemos como o mundo deveria positivamente ser de modo que evitasse definitivamente dúvidas sobre a contingência, especificidade e arbitrariedade de nossos objetivos. Logo, na impossibilidade de apresentar uma realidade alternativa que extingiria a dúvida, o absurdo estaria presente em qualquer mundo imaginável.

Inicialmente, conforme verificado, Nagel parecia se referir a essa perspectiva distanciado não tanto como uma forma de ver como as coisas *realmente são*, trazendo algum tipo de certeza, mas, muito mais, como um ponto de vista fomentador de *dúvidas intermináveis*. Parece que, desde o exterior, simplesmente *nos faltariam razões* para pensar que qualquer coisa importa<sup>21</sup> – desimportância esta que, importante dizer, não estaria *atestada* de fato, deixando, ao menos teoricamente, em aberto a possibilidade de que nossa vida *não* seja de tal modo arbitrária ou contingente. Todavia, a citação do parágrafo

---

<sup>19</sup> “Uma vez dado o passo atrás para ver abstratamente todo o nosso sistema de crenças, indícios e justificação, e vendo-se que, apesar das suas pretensões, tal sistema só funciona tomando o mundo em grande parte como garantido, *não* estamos em posição de contrastar todas estas aparências com uma realidade alternativa. Não podemos abdicar das nossas respostas comuns, e se pudéssemos fazê-lo isso deixar-nos-ia sem meios para conceber uma realidade de qualquer tipo”. (NAGEL, T. “O absurdo”. In: MURCHO, D. (Org.) *Viver para quê? Ensaios sobre o sentido da vida*, p. 149).

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>21</sup> LUPER-FOY, S. *The absurdity of a life*, p. 87.



anterior deixa entrever não a mera falta de razões que leva à dúvida, mas uma *positividade* neste ponto de vista do exterior, manifestando uma *visão sobre a realidade*. Em momento algum, Nagel menciona a possibilidade dessas dúvidas apontarem para a direção errada. Ao contrário, no desdobrar de seus raciocínios, as dúvidas assumem gradativamente a forma de “certezas” indemonstradas, delineadas por meio de determinada concepção do real. Alguém poderia, por exemplo, objetar que a ideia de que somos “ocupantes arbitrários do universo” depende de determinada concepção de mundo que não conta com a existência de Deus. Se for bastante usual aceitar que a existência de Deus *evita* a contingência e arbitrariedade de nossas vidas, então o absurdo *não* pode, nem remotamente, independer de considerações sobre como o mundo efetivamente é. Com efeito, muitas pessoas de fato *não duvidam* da seriedade de suas atividades e empreendimentos justamente por entenderem, a partir da crença que nutrem, que Deus confere seriedade e importância aos mesmos.

A outra hipótese, já colocada, é que o absurdo para Nagel *nada tenha a ver com a realidade* das coisas: ou seja, imaginemos, aqui e agora, que Deus realmente existe e que nossas vidas não são arbitrárias e contingentes (vamos assumir que a existência de Deus garante tal coisa), que pelo menos alguns de nossos sistemas de justificações são sólidos. Mesmo em tal cenário, somos *capazes* de nutrir dúvidas (e o fazemos) sobre a seriedade de nossos empreendimentos e ocupações e, concomitantemente, continuamos agindo como se as coisas fossem sérias (ainda que ignoremos que *efetivamente o sejam*), apesar dessas dúvidas. Dessa forma, conclui-se que a sensação do absurdo pode estar presente sem necessariamente retratar a *verdade* sobre nossa condição, e o ponto de vista do exterior não seria uma perspectiva *privilegiada* por meio da qual avaliar as coisas. Ao contrário, se aproximaria muito mais (novamente) de uma *doença* da autoconsciência, cuja racionalidade, levada aos seus limites, de tudo duvida continuamente sem nada poupar. Se basta termos dúvidas para que o absurdo seja gerado, então realmente a sensação do absurdo poderia estar presente em qualquer mundo concebível (*poderia*, mas não estaria necessariamente, pois tudo dependeria de a pessoa nutrir de fato tais dúvidas), mesmo em um no qual Deus efetivamente existisse e nos tivesse criado à sua imagem e semelhança com um propósito. Mas a condição disso é que o absurdo seja um estado particular e idiossincrático gerado pela dúvida, sem qualquer correspondência necessária a um estado de coisas.

Entretanto, é o *próprio Nagel* que explicita que não é assim, já que em diversos momentos indica a natureza desse estado de coisas, falando, por exemplo, sobre nossa situação específica e idiossincrática no universo. Ao final do texto, o filósofo questiona: “Se a sensação do absurdo é uma maneira de ver a nossa verdadeira situação (ainda que a situação não seja absurda até a vermos), então que razão podemos ter para ficarmos ressentidos com ela ou para lhe querermos fugir?”<sup>22</sup> Verifica-se, assim, que o absurdo retrata uma verdade sobre nós, e que depende do *reconhecimento de certos fatos*, o que seria oferecido justamente pelo ponto de vista do exterior. O absurdo se faz presente porque as coisas *são* de determinada forma, porque o mundo possui, ou supõe-se que possua, uma *configuração específica*.

---

<sup>22</sup> NAGEL, T. “O absurdo”. In: MURCHO, D. (Org.) *Viver para quê? Ensaios sobre o sentido da vida*, p. 154.



Mas recoloquemos o problema sob outro ponto de vista, tentando dar, uma vez mais, centralidade ao peso que Nagel confere à nossa capacidade de duvidar. Digamos que alguém se dedique a uma atividade exatamente supondo *ser justificada* a seriedade que lhe é conferida. Mesmo assim, será que as *dúvidas* somente seriam capazes de gerar uma situação absurda? Digamos que um aluno esteja estudando para um exame de matemática que decidirá por sua aprovação ou reprovação no ano letivo. Depois de vários dias absorvido nos estudos, a certa altura ele começa a refletir que talvez esteja devotando ao exame um valor desproporcional e injustificado, apesar de continuar se preparando. Ora, a mera existência da dúvida, por si só, não seria suficiente para afirmarmos que a situação é absurda; na melhor das hipóteses, poderíamos dizer que talvez ele esteja em uma situação absurda, mas tudo isso dependerá de saber se suas expectativas são realmente desproporcionais frente à realidade, isto é, ao real valor do exame de matemática, que não foi definido. A dúvida, por mais tormentosa que seja, não seria por si só suficiente para *gerar* o absurdo. Pode gerar angústia, mas não o absurdo.

A versão mais coerente do argumento de Nagel indica que o absurdo derivaria de um duplo *reconhecimento* por parte do indivíduo: o de que 1) não há sentido objetivo para a vida e que 2) a vida sempre se apresenta para nós como algo que faz sentido (sendo que, sem tal reconhecimento, 1 e 2 isoladamente não geram o absurdo). Todavia, novamente, podemos questionar se há realmente uma colisão significativa aqui, pois, no caso 2, julgo que seria mais apropriado acrescentar que a vida sempre se apresenta para nós como algo que faz *subjetivamente* sentido. A colisão entre 1 e 2 só ocorre se o *desejo* entrar em jogo, conforme explicitado anteriormente, ou seja, se julgarmos *muito importante* que a vida faça sentido desde o ponto de vista objetivo.<sup>23</sup> Nagel entende que os argumentos inadequados normalmente utilizados para nos referirmos ao absurdo da vida, rebatidos lá no início, são na realidade *metáforas* desse passo transcendental, natural aos seres humanos, a partir do qual podemos colocar a própria vida em dúvida.

De acordo com Nagel, após olharmos a realidade a partir do ponto de vista do exterior, regressamos à vida, o que é inevitável, mas encaramos as coisas de uma maneira diferente, com alguma ironia, a qual, no entanto, *não* nos faz escapar ao absurdo: “É inútil murmurar ‘a vida é destituída de sentido; a vida é destituída de sentido...’ como um acompanhamento de tudo o que fazemos. Ao continuar a viver e a trabalhar e a labutar, levamo-nos a sério ao agir, independentemente do que dissermos”.<sup>24</sup> Para o filósofo, se nos apoiássemos “inteiramente na razão, e nisso insistíssemos, as nossas vidas e crenças ruiriam – uma forma de loucura que pode realmente ocorrer caso se perca de algum modo a força inercial de tomar como garantidos o mundo e a vida”.<sup>25</sup> O próprio Nagel parece reconhecer que alimentar irrefreadamente uma tal razão é uma forma de loucura.

Contudo, para o ponto de vista de Nagel ser coerente, o absurdo não poderia gerar-se pela mera colisão entre os pontos de vista do exterior e do interior, mas pressuporia concedermos uma importância exacerbada ao ponto de vista do exterior, gerando a aspiração ou expectativa de que nossa seriedade não deve ser gratuita e que nossos

---

<sup>23</sup> De qualquer modo, voltamos à colisão entre expectativa e realidade.

<sup>24</sup> NAGEL, T. “O absurdo”. In: MURCHO, D. (Org.) *Viver para quê? Ensaio sobre o sentido da vida*, p. 151.

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

sistemas de justificação não devem ser arbitrários. Em suma, se está correto (e é razoável que esteja) que o absurdo só emerge se *achamos importante* que as coisas sejam efetivamente sérias e importantes (contendo aí a tal colisão entre expectativa e realidade), então a objeção de Nagel a Camus se volta contra ele mesmo: pois *é incoerente que o absurdo não importe*, em sua própria definição, já que ele pressupõe *expectativas, demandas e aspirações nossas!* E, dentro deste ponto de vista, se simplesmente não temos tais expectativas, demandas ou aspirações, então *não há absurdo*. Falar do “absurdo da existência” já demonstra, ao que parece, a incapacidade para encarar a situação como irrelevante. Se o absurdo não importasse em absoluto, então não estaríamos em uma situação *absurda*, da mesma forma que não estamos em uma situação absurda ao dedicar energia e atenção arbitrária e, contudo, voluntária a um jogo de tabuleiro (a não ser que se assuma uma posição realista segundo a qual a vida é absurda independentemente do que pensamos, de nossas expectativas ou aspirações, o que não é o caso de Nagel). Seria difícil imaginar Josef K., da obra kafkiana *O processo*, sentindo-se em uma situação absurda por ser processado por um crime que não sabe qual foi, passando por um longo e penoso processo em torno disso e *ao mesmo tempo* achando tudo absolutamente irrelevante. Por outro lado, será mesmo tão surreal imaginar que alguém não se perturbe pelo fato de que, do ponto de vista cósmico, nossos objetivos e ocupações são desimportantes? Mas, evidentemente, não é esse o caso de Nagel, que curiosamente tenta mostrar um desprendimento quanto ao absurdo *inconciliável com as próprias preocupações que, segundo ele próprio, possibilitam que o absurdo venha à tona*. O absurdo só pode estar presente onde a demanda por sentido está presente — o que sem dúvida não seria possível para seres sem autoconsciência, ou com autoconsciência muito debilmente desenvolvida (não por acaso, não é uma situação determinada em si que gera o absurdo, mas o *reconhecimento* dessa situação). Esse aspecto oferece o gancho perfeito para, doravante, apresentarmos e discutirmos as objeções lançadas por Luper-Foy e Jeffrey Gordon às ideias de Nagel, em seus respectivos artigos *The absurdity of life* (1992) e *Nagel or Camus on the absurd?* (1984).

### **Críticas de Luper-Foy e Gordon<sup>26</sup>**

De acordo com Nagel, o absurdo depende do passo transcendental operado por meio da consciência de si: a condição principal do absurdo consiste em “obrigar uma consciência transcendente inconvicta a ficar ao serviço desse empreendimento imanente e limitado que é uma vida humana”.<sup>27</sup> Assim, a vida de seres sem autoconsciência, como o rato, não pode ser absurda, porque ele “não tem as capacidades de consciência de si e autotranscendência que lhe permitiriam ver que é apenas um rato”.<sup>28</sup>

Porém, seguindo essa mesma lógica, tanto Gordon quanto Luper-Foy concluem acertadamente que a vida de um ser humano que nunca operou esse passo transcendental tampouco seria absurda. Para Gordon, “se há algum sentido válido em que a vida humana como tal é absurda, não será possível alterar essa verdade meramente

<sup>26</sup> Todas as citações a Luper-Foy e Gordon foram traduzidas livremente pela autora.

<sup>27</sup> NAGEL, T. “O absurdo”. In: MURCHO, D. (Org.) *Viver para quê? Ensaios sobre o sentido da vida*, p. 153.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 152.

por falhar em ter o insight requerido”.<sup>29</sup> Se for um *fato* que as preocupações humanas são arbitrárias, então o contraste desse fato com o comprometimento que temos para com nossa própria vida deveria ser suficiente para fazer emergir o absurdo.<sup>30</sup> Na visão de Gordon, a cegueira de alguém diante do absurdo de sua situação não o esquivaria do absurdo: este se exacerbaria. Poder-se-ia objetar que, se isso for verdade, então a vida de um rato também é absurda, mas Gordon não vê o que impede que assim seja. Luper-Foy<sup>31</sup> dispara a mesma crítica fundamental: a *existência* da discrepância, e não o *reconhecimento* da mesma, deveria ser suficiente para fazer emergir o absurdo.

Realmente, Nagel não fala dos casos em que o indivíduo simplesmente não alcança o *insight* dado pelo ponto de vista do exterior, implicitamente atrelando-o ao pleno desenvolvimento da consciência, constituindo-se, portanto, como um ponto de vista sempre disponível por meio do qual encarar as coisas e como que essencial ou natural à constituição humana. O que soa, porém, um tanto irreal, afinal, podemos imaginar não poucos indivíduos que nunca o alcançaram (o *insight*), tornando muito difícil entender como o absurdo seria inevitável.

Apesar de tudo, Gordon *não* enxerga essa como uma crítica capital ao argumento de Nagel, pois, ainda que o crucial para o estabelecimento do absurdo não resida em “*reconhecemos a arbitrariedade de nossos fins, mas que eles sejam arbitrários*”,<sup>32</sup> e que nesse sentido Nagel não se salve da acusação do que Gordon chama de *ênfase mal orientada*, o filósofo admite haver algum absurdo em reconhecermos os fatos tais como são e sermos incapazes de mudar nosso comprometimento para com a vida. Portanto, uma crítica realmente relevante à Nagel deve ser procurada em outro lugar, a saber, naquilo que sustenta a asserção mesma:

Vemo-nos a partir do exterior, e toda a contingência e especificidade dos nossos objetivos e ocupações tornam-se claras. Contudo, quando adotamos esta perspectiva [a do exterior] e reconhecemos a arbitrariedade do que fazemos, isso não nos descompromete com a vida, e nisso repousa o nosso absurdo.<sup>33</sup>

Parece que a *arbitrariedade* é um elemento central ao absurdo. A crítica de Luper-Foy<sup>34</sup> é que esse argumento se parece muito com o terceiro argumento rebatido por Nagel sobre o absurdo, que expusemos no início. Afirmar que o que fazemos é arbitrário é dizer que o que fazemos não se justifica. Porém, isso termina por assumir a mesma forma de uma regressão infinita: se sempre podemos questionar nossos sistemas de justificação e julgá-los injustificáveis, então sempre exigiremos uma justificação adicional, *ad infinitum*. Sempre podemos dar diversos passos atrás procurando um

<sup>29</sup> GORDON, J. *Nagel or Camus on the absurd?*, p. 19.

<sup>30</sup> Já levantei objeções, entretanto, a esse pensamento, que foram direcionadas à Nagel. Não está claro o motivo pelo qual a atitude mais adequada diante da arbitrariedade objetiva seria o *não comprometimento* subjetivo — *impossível* de ser alcançado, como o próprio Nagel afirma, a não ser que ativamente desistamos do viver — para com a própria vida. E, mesmo se tal *inadequação* se verificasse, ainda seria questionável a ideia de que o absurdo se segue forçosamente disso.

<sup>31</sup> LUPER-FOY, S. *The absurdity of a life*, p. 16.

<sup>32</sup> GORDON, J. *Nagel or Camus on the absurd?*, p. 20.

<sup>33</sup> NAGEL, T. *O absurdo*, p. 145.

<sup>34</sup> LUPER-FOY, S. *The absurdity of a life*, p. 94.

contexto de justificação mais amplo, que nunca parecerá suficiente. Se sempre podemos enxergar como insuficientes as justificativas usuais já disponíveis, sempre poderemos solicitar que algo se justifique por referência a alguma coisa que lhe é exterior, sem que nada se possa justificar. As mesmas críticas levantadas por Nagel aplicar-se-iam às suas próprias ideias.

Mas, em verdade, o próprio Nagel prevê essa objeção, tentando afastá-la:

O passo atrás crucial não é dado exigindo mais uma justificação na cadeia de justificações, que não existe. As objeções a esta linha de ataque foram já formuladas; as justificações chegam ao fim. Mas é precisamente isto que alimenta a dúvida universal. Damos um passo atrás e descobrimos que todo o sistema de justificação e crítica, que controla as nossas escolhas e sustenta o nosso direito à racionalidade, se apoia em respostas e hábitos que nunca pomos em questão, que não sabemos como defender sem circularidade, e aos quais continuaremos a dar a nossa adesão mesmo depois de serem postos em questão.<sup>35</sup>

O ponto de vista do exterior através do qual tudo o que fazemos parece arbitrário, esse passo atrás, não é dado exigindo justificativas adicionais. Elas chegam ao fim, já foi demonstrado. Mas, segundo Nagel, é o próprio fato de chegarem ao fim que alimenta a dúvida universal. Não é mais como antes, quando lançamos um olhar para o que fazemos à procura de uma justificação maior. Agora lançamos esse olhar e percebemos que *todos* os esquemas de justificação de que dispomos se apoiam em respostas e hábitos que tomamos *a priori* como garantidos, mas que só podem ser defendidos circularmente, e aos quais continuaremos aderindo mesmo após questioná-los. Gordon, traduzindo a ideia de Nagel, afirma que “nossas preocupações últimas são arbitrárias porque estão sujeitas a uma ordem mais elevada de dúvida do que a dúvida que nos impele a buscar justificação”.<sup>36</sup>

No entanto, me parece que essa é uma maneira apenas mais ampla de reinserir o problema que já estava presente. Dizer que nossos sistemas de justificação são arbitrários porque se apoiam em respostas e hábitos apenas circularmente defensáveis não é nada diferente de dizer que nossos sistemas de justificação são arbitrários porque *não se justificam*. Parece que precisamente o mesmo problema da justificação se apresenta aqui, mas agora sem a esperança de resolução. Outrora reconhecíamos que as justificações de que dispúnhamos chegavam ao fim e eram circulares, e procurávamos justificações adicionais. Doravante, sabemos que *todos* os sistemas de justificação chegam ao fim e são circulares, e por isso não solicitamos justificações adicionais. Mas, se Nagel demonstrou (ao rebater as razões inadequadas para o absurdo) que as justificações de que dispomos chegam ao fim e isso não é um problema, então tampouco a vida pode ser absurda porque *todos* os sistemas de justificação chegam ao fim e são circulares. Apesar de tentar se afastar dessa objeção, o argumento da arbitrariedade depende sim da necessidade de justificação. Inclusive, mesmo a nível conceitual, o arbitrário é aquilo que não pode ser

---

<sup>35</sup> NAGEL, T. *O absurdo*, pp. 144-145.

<sup>36</sup> GORDON, J. *Nagel or Camus on the absurd?*, p. 21.

justificado. Continuamos sentindo falta de justificações, mas agora, sem a esperança de obtê-las.

Todavia, com relação ao argumento de arbitrariedade, Gordon e Luper-Foy divergem. Este reconhece, de maneira adequada, uma contradição no pensamento de Nagel, sugerindo que ou o filósofo abandonou o antigo argumento da regressão infinita sem explicar o porquê, ou ele falhou em esclarecer o motivo pelo qual o argumento da arbitrariedade evita os problemas do outro.<sup>37</sup> Todavia, para Gordon não parece problemático acompanhar a defesa de Nagel segundo a qual o argumento da arbitrariedade não traz em si a exigência de justificação: nossos fins são arbitrários, mas não porque não podemos justificá-los. É necessário procurar o que sustenta essa arbitrariedade em outro lugar.

Talvez, retomando a citação por meio da qual introduzimos o argumento da arbitrariedade, possamos, por amor à discussão, conceder por hora que a arbitrariedade não se evidencie na ausência de justificações, mas na “contingência e especificidade” dos nossos objetivos. Tanto Gordon quanto Luper-Foy desferem críticas a Nagel nesse ponto, por vias distintas. Luper-Foy<sup>38</sup> entende que, se a contingência e especificidade de nossos objetivos tornam a vida absurda, então teoricamente evitaríamos o absurdo caso nossos objetivos *não* fossem contingentes nem específicos, mas sim necessários e gerais. Que se imagine Sísifo – condenado pelos deuses a empurrar perpetuamente uma rocha ao alto de uma montanha só para vê-la rolar abaixo novamente – empurrando não uma pedra específica para uma montanha específica, mas empurrando pedras em geral para montanhas em geral; e Sísifo também não tem liberdade para escolher um destino diferente, tornando-o necessário. Os objetivos de Sísifo seriam então necessários e gerais, mas seriam menos absurdos por isso? Evidentemente que não, Luper-Foy conclui, já que sua atividade continua sendo fútil.

Pode-se compreender, seguindo o caminho de Gordon, a passagem de outra forma: a contingência e a especificidade de nossos objetivos talvez atestem simplesmente que, se tivéssemos uma constituição diferente, nossos valores, fins e exigências seriam outros – igualmente arbitrários, porém. Cada uma das peculiares atividades às quais nos devotamos tão ardentemente teriam importância apenas dentro do estreito e idiossincrático alcance da criatura em questão.<sup>39</sup> A própria forma de vida humana não é necessária, somos habitantes arbitrários do universo. Mas o que isso significa?

De acordo com Gordon, Nagel não pode estar se referindo ao fato do ser humano não ser um evento necessário. Não há certamente nenhuma *necessidade lógica* da existência do ser humano, mas seria incorreto inferir o absurdo disso. Não é logicamente necessário que tenhamos evoluído através de um elo comum com os chimpanzés, mas esse não foi um evento arbitrário tampouco. Em uma acepção não lógica, a nossa necessidade como espécie para atingir algum fim também é indemonstrável, pois nesse caso seria necessário mostrar a própria necessidade desse fim. Mas assim não apenas a

---

<sup>37</sup> LUPER-FOY, S. *The absurdity of a life*, p. 94.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>39</sup> GORDON, J. *Nagel or Camus on the absurd?*, p. 18.

vida humana careceria de necessidade, mas qualquer outra também, de modo que seria simplesmente vácuo apontar essa falta de necessidade ao ser humano.

Talvez Nagel esteja se referindo à contingência de nossa constituição: poderíamos ter sido constituídos de tal forma que tudo o que encaramos agora com seriedade apresentar-se-ia destituído de importância ou valor. Por exemplo, Gordon levanta a possibilidade de, sob outra constituição, não dispormos de corpos físicos, e por isso não nos preocuparíamos com a saúde e proteção do corpo. Mas deveria “a contemplação dessa possibilidade impelir à convicção de que nossas preocupações atuais com nossos corpos são arbitrárias?”.<sup>40</sup> Para Gordon, ainda que assumir o ponto de vista de outro ser estranho à nossa constituição pareça hipoteticamente possível, não poderia ter força suficiente para tornar arbitrárias ou deslegitimar as preocupações da forma de vida que somos.

Outra possibilidade é que nossa constituição permaneça fundamentalmente a mesma, com exceção dos valores que nutrimos: teríamos a forma de vida humana, mas olharíamos como trivial o que outros reconheceriam como maximamente valioso. Para Gordon, esse exercício intelectual não atesta nada a respeito da arbitrariedade de nossas preocupações, pois para isso seria necessário que fôssemos convencidos de que o ponto de vista dessa consciência projetada é, no mínimo, tão válido e legítimo quanto o nosso. Porém, não seríamos convencidos disso, justamente por ela renunciar ao que é sumamente valioso para nós.<sup>41</sup>

O argumento de Nagel exige que a dúvida seja tão incômoda que abale o valor que as coisas têm para nós, até as que temos na mais alta estima. E por mais que duvidar e ver as coisas sob outro ponto de vista seja sempre possível, a forma pela qual nos comprometemos com nossas vidas não é, *geralmente*, tão hesitante a ponto do exercício intelectual de cogitarmos a possibilidade lógica da falta de valor da amizade (por exemplo) ter força persuasiva o bastante para que essa dúvida seja de fato acolhida dentro de nós da maneira relevante para gerar o absurdo. Na visão de Gordon, “uma necessidade agonizante de validar o valor da amizade seria uma candidata muito melhor para o absurdo do que nosso comprometimento logicamente dubitável a esse valor”.<sup>42</sup> Com tal refutação, Gordon aponta o real problema presente no argumento da regressão infinita que Nagel expôs outrora: a regressão infinita é uma objeção ao absurdo não pela regressão *ser infinita*, mas por tal exercício intelectual ser vácuo. Por meio dele, ninguém razoavelmente colocaria em questão as coisas que vê como importantes só porque não recebe uma “confirmação derradeira e impossível”<sup>43</sup> do valor dessas coisas. Para Gordon, o fato de a regressão ser infinita *per se* não é argumento que afaste o absurdo, uma vez que a própria busca interminável por justificação poderia estar contida no absurdo de nossa situação. Assim, Gordon, mesmo avançando na argumentação pautada na arbitrariedade proposta por Nagel, não a vê como sustentável.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> No entanto, ainda é duvidosa a ideia de que o argumento de Nagel rejeita, como pretende, a exigência de justificação, pois, em sua própria explicação, Nagel claramente aponta para aspectos compreendidos *dentro* dessa exigência, como a ideia de que nossos sistemas de justificação “chegam ao fim” e são “circulares”.

De todo modo, Gordon reconhece que, quando nos mudamos ou nos afastamos das circunstâncias de vida nas quais nos encontramos, é comum que passemos a ver alguns de seus aspectos de forma menos apaixonada e mais distante, perdendo um pouco da importância que tinham para nós. Similarmente, podemos imaginar que, se pudéssemos nos afastar de tudo o que é humano, tudo o que é humano perderia a importância para nós, mas isso *não* demonstraria sua irrelevância ou trivialidade:

Não estando mais na posição de sermos afetados por essas questões, não estamos, ao mesmo tempo, mais na posição de *apreciar* sua importância. Analogamente, a perspectiva cósmica é a pior que podemos adotar se quisermos compreender a importância dos fatos no mundo humano, pois essa importância pode se apresentar apenas em termos humanos, precisamente os termos que são deixados para trás em nossa ascendência à perspectiva cósmica. A altivez da visão cósmica do homem é o nome lisonjeiro para sua cegueira.<sup>45</sup>

Gordon propõe que alteremos a perspectiva por meio da qual analisar a importância do que é humano. Usualmente, sentimo-nos inclinados a achar que as coisas com as quais nos importamos só possuem real importância se esta for validada a partir do ponto de vista mais amplo possível. Contudo, curiosamente, é esse mesmo ponto de vista que *impossibilita que apreciemos a importância das coisas*. A importância do que é humano somente pode se apresentar em termos humanos. Falamos da “perspectiva cósmica” por mera força de expressão, porque o universo não tem perspectiva alguma. A “perspectiva cósmica” parece aludir tão somente à capacidade de olhar as coisas de maneira fria, distante e desapassionada, pois do “ponto de vista do universo” o mundo humano não é nem importante nem desimportante. É esdrúxulo pensar que, de todo distantes, podemos apreciar de maneira mais apropriada o valor das coisas. O antropólogo não conseguirá compreender os valores e a importância do modo de vida de uma tribo na Papua Nova Guiné a não ser convivendo com seus integrantes, aprendendo sua língua e acompanhando de perto suas práticas e rituais. À distância, provavelmente seriam “bárbaros” ou “atrasados” – em suma, lhes negamos importância ou valor, por estarmos demasiadamente afastados – ou, na melhor das hipóteses, lhes seríamos indiferentes. Mas o que dizer dessa capacidade *sui generis* de olhar para tudo à sua volta, englobando toda a realidade, e vê-la como algo destituído de importância e valor? Ora, o mesmo princípio parece estar vigorando aqui, visto que o exercício do pensamento também envolve um distanciamento frente às coisas. Mesmo uma reflexão aparentemente mais simples sobre qual decisão tomar envolve um afastamento diante das situações que se apresentam, para as quais somos chamados a responder imediatamente. E o que é *abstrair*, senão separar-se, apartar-se de algo? Se inicialmente a real importância das coisas deveria se mostrar sustentável ou não por meio de um teste de perspectiva, através do qual nos afastaríamos delas ao máximo, agora percebemos que *nada* sobrevive a esse teste, que o olhar frio e neutro de tudo retira o brilho, que para considerar algo importante é necessário haver *identificação*, impossível de ser alcançada pela “perspectiva cósmica”. Se o universo nada nos diz sobre a

---

<sup>45</sup> Ibidem, p. 28.

importância do que é humano, é porque ele é *incapaz* de dizer qualquer coisa. Portanto, é simplesmente vácuo afirmar que do ponto de vista mais objetivo a vida não tem importância. Como seria possível, a partir dele, continuar tomando qualquer coisa com seriedade, se esta já pressupõe algum envolvimento particular?

Na visão de Gordon, Camus acertou ao estabelecer que as condições para o absurdo envolvem uma colisão entre o ser humano e o mundo: somos criaturas cujas graves e transcendentais paixões são saudadas com o silêncio do universo (*que nada tem a dizer*), perdidas e difusas dentro de uma gigantesca indiferença.<sup>46</sup> Mas, não apenas nisso Camus teria acertado: Gordon também nega a sugestão de Nagel, que já apresentamos, segundo a qual o heroísmo seria uma reação inapropriada ao absurdo.

Conforme dito, para Nagel a reação heroica não consegue enxergar a desimportância cósmica da situação. Porém, Gordon observa com precisão um ponto bastante evidente, já comentado anteriormente em nossa crítica: Nagel *não demonstrou* essa falta de importância, *não explica* o que significa positivamente alguma coisa possuir importância cósmica, e tampouco explica por que, mesmo sendo real, a falta de importância cósmica impediria que confrontássemos essa realidade heroicamente.<sup>47</sup> Ademais, parece que a postura de Camus é muito mais sincera que a de Nagel, que tenta diminuir a importância que o absurdo deveria ter *para nós* devido ao fato de não ter *importância cósmica* — sendo que, lembremos, o absurdo é gerado precisamente *por julgarmos a perspectiva cósmica relevante!* Gordon avalia tal tentativa como um “sinal do novo estágio” da crise espiritual pela qual passamos: “o estágio no qual, cansados do nosso luto, nós tentamos nos convencer da insignificância do luto”.<sup>48</sup> Contudo, ela está intrinsecamente atada aquilo do qual tenta se desvencilhar (o próprio luto), e apenas reafirma inexoravelmente sua existência ao tentar silenciá-lo ironicamente. Isso vai ao encontro das críticas anteriormente desferidas, nas quais apontamos como a reação proposta por Nagel ao absurdo é incoerente com o próprio conceito do absurdo desenvolvido por ele.

Entretanto, Gordon reconhece que realmente tendemos a assumir que apenas estados de coisas importantes seriam capazes de ensejar atitudes heroicas, o que poderia ser um ponto a favor da crítica de Nagel à Camus. Julgamos tolo aquele que arrisca a vida por algo banal, e não um herói — por outro lado, seguindo esse raciocínio, deveríamos dizer que não há heroísmo a não ser que determinadas ações reverberassem e trouxessem desdobramentos e ramificações por todo o universo, mas não sabemos como isso seria possível. Gordon aposta em um ponto de vista diferente, assumindo a importância do absurdo — caso a vida seja mesmo absurda —, uma vez que dificilmente encontraríamos um fato mais importante do que esse no que diz respeito à vida humana. Se esse fato causa desolação e desespero em nós, então também haveria lugar para a coragem e o heroísmo.

---

<sup>46</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 16.



## Considerações finais

A concepção de Nagel sobre o absurdo, apresentada em *The absurd*, é permeada de dificuldades e ambiguidades internas. Se inicialmente o filósofo entende o absurdo a partir da discrepância entre uma expectativa específica que todos inevitavelmente nutrimos e a realidade do mundo, a tentativa posterior de mitigar ou deslocar o peso dessa discrepância, dando ênfase ao conflito de dois pontos de vista no interior do indivíduo, não se mostrou muito bem sucedida, visto que a presença de uma *pretensão inflacionada* continuou se insinuando sub-repticiamente como o elemento decisivo que anima o conflito mesmo. Talvez para tentar se afastar dessa presença incômoda, Nagel em alguns momentos apresentou o ponto de vista do exterior não como aquele que nos alça ao reconhecimento de uma situação objetiva, mas de um estado de afastamento fomentador de dúvidas intermináveis – o que, na verdade, terminou por gerar mais problemas.

Provavelmente o ponto mais crítico da concepção de Nagel envolve justamente o conflito entre a tentativa de tornar o absurdo uma realidade humana inevitável e universal mas, ao mesmo tempo, enxergá-lo como algo que depende de *insights*, reconhecimentos e expectativas específicas, que em momento algum, por outro lado, se comprovaram incontornáveis ou necessários, conforme pontuamos. Com relação a isso, uma posição mais realista (como a defendida por Gordon e Luper-Foy) guardaria maior coerência interna. Enquanto a existência de determinadas *pretensões inflacionadas* terminou por se mostrar um elemento basilar da teoria de Nagel, por outro lado o filósofo as deduziu sem solidez, partindo da observação do modo (inevitável) como agimos diante da vida, e tentando traduzir disso a existência de expectativas universais que invariavelmente nutriríamos.

Aprofundando mais ainda todos os problemas levantados, Luper-Foy adequadamente constatou que o reconhecimento da arbitrariedade de nossa condição, como elemento central para o absurdo, parece cair nas mesmas dificuldades de um argumento que o próprio Nagel rejeitou e entendeu como inapropriado. De forma incisiva, Gordon demonstra que a perspectiva cósmica não é uma perspectiva privilegiada por meio da qual avaliar a importância do que é humano, pois em primeiro lugar ela nada poderia dizer. Por último, ironicamente, o esforço de Nagel para tentar mostrar a irrelevância do absurdo vai na contramão daquilo mesmo que possibilita que o absurdo venha à tona, dentro de seu próprio arcabouço teórico.

Esperamos vivamente que este trabalho possa fomentar mais discussões e interpretações acerca do rico texto de Nagel, tão pouco estudado ainda no Brasil, e aprofundar o debate contemporâneo sobre o sentido (ou a falta dele) da vida.

## Referências bibliográficas

EAGLETON, T. *The meaning of life: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2007.

---

- 
- EDWARDS, P. (Ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan, 1967, vol. 4.
- CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. 3. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- GORDON, J. "Nagel or Camus on the absurd?". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 45, n. 1, pp. 15-28, set. 1984.
- GORDON, J. "The triumph of Sisyphus". In: *Philosophy and Literature*, vol. 32, n. 1, pp. 183-190, abr. 2008.
- KAFKA, F. *O processo*. Tradução de Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- KLEMKE, E. D.; CAHN, S. M (Ed.). *The meaning of life: a reader*. New York: Oxford University Press, 2017.
- LUPER-FOY, S. "The absurdity of a life". In: *Philosophical and Phenomenological Research*, vol. 52, n. 1, pp. 85-101, mar. 1992.
- METZ, T. *Meaning in life: an analytic study*. New York: Oxford University Press, 2013.
- METZ, T. "New developments in the meaning of life". In: *Philosophy Compass*, vol. 2, n. 2, pp. 196-217, 2007.
- METZ, T. "Recent work on the meaning of life". In: *Ethics*. 112, pp. 781-814, jul. 2002.
- METZ, T. "The concept of a meaningful life". In: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 38, n. 2, pp. 137-153, abr. 2001.
- MURCHO, D. (Org.) *Viver para quê? Ensaios sobre o sentido da vida*. Lisboa: Dinalivro, 2009.
- NAGEL, T. *Mortal questions*. New York: Cambridge University Press, 1979.
- NAGEL, T. "O absurdo". In: MURCHO, D. (Org.) *Viver para quê? Ensaios sobre o sentido da vida*. Lisboa: Dinalivro, 2009.
- NAGEL, T. "The absurd". In: *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n. 20, pp. 716-727, out. 1971.
- NAGEL, T. *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- NAGEL, T. *What does it all mean? A very short introduction to philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.
- 

Recebido: 27/02/2022  
Aprovado: 27/03/2024

Received: 27/02/2022  
Approved: 27/03/2024



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i1.61379>

# Revista Trágica

Volume 17 - Número 1 ISSN 1982-5870

---

## Sobre *Em um com o impulso*

Alisson Ramos de Souza  

Doutorando na UFSCar, São Carlos, SP, Brasil.

Contato: [alissonramosdesouza@gmail.com](mailto:alissonramosdesouza@gmail.com)

SAFATLE, Vladimir. *Em um com o impulso*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2022.

Publicado em dezembro de 2022, pela Editora Autêntica, *Em um com o impulso* é apenas o primeiro bloco de uma obra maior, a qual ainda deverá contar com mais dois volumes. Seu projeto mais geral é anunciado já no início, qual seja: “pensar a relação entre a experiência estética e a emancipação social” (p. 5). A experiência estética tem a capacidade de dar a ver, ou melhor, dar a sentir aquilo que é soterrado pela reprodução material no modo de produção capitalista; a arte é, portanto, um vetor de liberdade, na medida em que ela prefigura mundos por vir: não porque forneça modelos, mas porque destitui a ordem. Na esteira de Adorno, Safatle observa que o horizonte da arte havia deixado de ser autoevidente, a ponto de o próprio direito à existência da arte ter perdido seu caráter de evidência, embora seu horizonte político-social estivesse longe de ter se fechado às possibilidades de transformações estruturais e revolucionárias. Essa falta de evidência, deve-se lembrar, “talvez esteja ligada a outra falta de evidência, essa concernente à possibilidade de transformações estruturais da vida social” (p. 38). O esforço maior empreendido por Safatle consiste em recuperar a noção de autonomia estética, que não deve mais ser compreendida como um autoexílio da vida social. Na verdade, a autonomia estética, afirma Safatle (p. 18), “se consolidará no exato momento em que a arte for compreendida como força indutora da construção de um povo por vir,

de uma comunidade por vir". É certo que a obra autônoma recusa o vocabulário e as convenções já consagradas, mas isso não se deve ao fato de ela ter se tornado uma reflexão ensimesmada sobre os seus próprios materiais, antes, sua recusa reside no fato de a linguagem ordinária ocultar outros modos de sensibilidade. Assim, se a obra autônoma não "fala a língua do povo", é porque é necessário romper a cumplicidade dos modos de enunciação dominantes com as dinâmicas de reprodução social. *Grosso modo*, a obra de arte autônoma não se dirige a um povo suposto, mas fala a um povo por vir.

Desse modo, o problema deve ser colocado para além dos termos de um "populismo estético". Pois, para esse populismo, a autonomia estética nada mais é que uma forma melancólica de compensação social, sintoma de seu fracasso em operar transformações reais. Já que não era mais possível nem transformar o mundo nem mudar a vida, restava então à arte consolar-se com uma reflexão autorreferencial estéril, refugiando-se em sua *Tour d'ivoire*. Com efeito, essa crítica à autonomia estética se pretende uma denúncia do culto da abstração, da perda de comunicação e da recusa elitista das expressões populares. Entretanto, um dogma implícito comanda tal concepção – por mais bem intencionada que ela se apresente –, a saber, de que se comunicar com o povo seria algo como tomá-lo pelas mãos e catequizá-lo, segundo os credos de uma doutrina política, visto que o vulgo seria incapaz de compreender aquelas obras que vão ao limite do incomunicável. Há aí algumas suposições, a saber: de que o povo fala *uma* linguagem monolítica e que esta linguagem é capaz de ser traduzida sem prejuízos, "linguagem essa na qual o sentido se articulava à origem, no interior da qual uma voz unitária se constituiria articulando em uníssono a multiplicidade do que se dispersa no campo social da experiência" (p. 39). Convém perguntar "qual o interesse em afirmar a existência de uma linguagem do povo, a não ser para aqueles que se colocam como seus porta-vozes, com a legitimidade e a pretensa autoridade que tal autoenunciação implicaria" (p. 39). Ora, é o senso comum que advoga um "pretensão divórcio entre a experiência estética autônoma e o que se costuma chamar de 'linguagem do povo'" (p. 39). É o senso comum que diz que se a arte pretende ter ainda alguma relevância, ou melhor, se ela deseja ainda oferecer um horizonte de transformação social, "ela não deveria mais procurar construir um povo por vir, mas 'encontrar o povo' e ser capaz de falar em sua linguagem" (p. 39).

O caráter social de uma obra de arte reside menos em seu conteúdo temático do que pela posição antagônica que ela mantém na sociedade, ocupando uma posição autônoma. Adorno *dixit*. Nesse sentido, Safatle nota que a produção artística – ao menos, nos últimos duzentos anos – está mais comprometida com o insensato do que com o *sensus communis*. São processos criativos "que se constroem deliberadamente contra as garantias comunicacionais do senso comum" (p. 34). Nenhuma reconciliação entre arte e política é possível, pelo menos, não na gramática estabelecida. Não é possível compor com o estabelecido, para parafrasear Stengers, uma vez que "o capitalismo foi capaz de definir até mesmo a gramática de nossa revolta. Falamos a língua daqueles que combatemos" (p. 56). Segundo Safatle (p. 37), "para a experiência estética, não haverá outra alternativa a não ser fazer a gramática da linguagem ordinária desabar, impedir que ela nomeie o que quer que seja, para que outro campo de experiência seja possível".

O louvor ao popular – e seu pretensão potencial democrático – além de disfarçar uma concessão condescendente, não faz mais do que preservar o modo de produção de sensibilidade dominante. Daí a necessidade de realizar uma crítica do “popular”, pois “não são os artistas ‘populares ou populistas’ que nos mostram essa operação na qual alcançar uma terra aberta começa por enunciar que um povo falta. Quem faz isso são, ao contrário, aqueles que não temem chegar muito próximo do nada, como Mallarmé” (p. 43). Mesmo quando se tenta sabotar o estabelecido desde dentro, isto é, incorporando os elementos do senso comum para levá-lo ao seu limite, tais estratégias “cometem os mesmos erros das estratégias populistas de esquerda em política, a saber, compor forças em direção à hegemonia, mas acabar por encontrar a paralisia” (p. 34). Algo próximo ao paradoxo da transgressão, uma vez que a transgressão deve prestar homenagens à estrutura que transgride. Com efeito, poder-se-ia perguntar: por que os exemplos empregados fazem referência, em sua vasta maioria, ao cânone estético europeu? Segundo Safatle (p. 67), “faz parte das estratégias de descolonização do pensamento recusar de forma peremptória certa divisão social do trabalho que impede a um brasileiro expor outra perspectiva àquilo que foi produzido em outros territórios e que, mesmo assim, afeta-lhe”.

De certo modo, o livro bem poderia se denominar “Elementos para uma nova crítica à indústria cultural”, porquanto um dos eixos centrais, sobretudo no primeiro capítulo, está na reabilitação do debate acerca da indústria cultural, denunciando os pretensos modelos de emancipação ligados a uma certa noção de arte popular. Seria necessário, segundo Safatle (p. 45) “reatualizar a crítica da indústria cultural, sem negligenciar sua complexidade imanente”. Isso porque somente a autonomia estética seria capaz de levar a termo aquilo que o projeto moderno de transformação social foi incapaz de cumprir. Longe de ser o refúgio de uma experiência privada e elitista, a arte autônoma teria força suficiente para destituir as determinações subjetivas em vigor. Seria preciso pensar a arte autônoma como uma gênese real do novo, e não como um espelhamento daquilo que é dado.

Por essa razão, alguns nós precisam ser desfeitos: primeiramente, aquele que faz da noção de autonomia um refúgio intelectual diante do fracasso das revoluções malsucedidas; em segundo lugar, o nó que liga a autonomia estética à autonomia moral. Se a forma estética autônoma se define como uma reflexão sobre seus próprios meios, não é porque ela fracassou em seus empreendimentos políticos; na verdade, seu giro autorreferencial se deve à recusa do regime da comunicação vigente e da reprodução das condições atuais. Parafraseando Paul Klee, a arte não reproduz a gramática social, ela torna possível outras gramáticas sociais. Por isso, as obras de arte autônomas “seriam capazes de impor uma desnaturalização dos modos de presença do mundo” (p. 48). Em relação ao segundo nó: derivar da ideia de autonomia estética a autonomia moral – compreendida como posse de si –, significa, antes de tudo, submeter a arte à moral, e “a arte sempre será submetida à moral enquanto compreender seus princípios de produção a partir da sujeição a uma lei formal capaz de produzir uma lei formal capaz de produzir *unidade, coesão e coerência*” (p. 50). O que é decisivo, na verdade, é “pensar a autonomia como a capacidade de certas obras de arte se construírem a partir de sistemas

heterônomos de força que levam os sujeitos a abandonarem suas ilusões de autolegislação” (p. 54-55).

A autonomia estética deve ser pensada a partir de sua matriz real, qual seja, a música, pois, antes de qualquer outra forma artística, foi a música, segundo Safatle (p. 64) “a primeira arte a se deparar com exigências sistemáticas de autonomia”. Safatle faz, então, uma arqueologia do conceito de autonomia estética, privilegiando, sobretudo, a música. Segundo ele, “a gênese concreta da autonomia no campo estético, que, contrariamente ao que um ‘imperialismo literário’ gostaria de nos levar a crer, começa na música no século XVIII” (p. 45-46). Essa arqueologia é necessária, pois a autonomia estética musical visava “permitir a integração funcional da dissonância como motor do desenvolvimento da forma” (p. 65). Em um longo desenvolvimento histórico, a música passa, pouco a pouco, por um processo de autonomização, cujo ápice – por assim dizer – seria o estabelecimento do sistema harmônico. É a partir da harmonia tonal que a música se liberta da exigência mimética da voz; doravante, ela se realizava a partir da escrita. O advento da escritura musical estabeleceu uma nova forma de se pensar a música; a polifonia não seria possível sem a escritura. Mais do que um mero registro, a notação gráfica passou a fornecer o modelo musical. A crítica de um Rousseau, por exemplo, ao abandono da expressividade da voz em prol da escritura não é diferente do lamento de toda a tradição da metafísica da presença que acredita que a escritura usurpa o trono da voz, produtora do primeiro significante. Devido à sua instabilidade interna, o tonalismo produz a sua própria negação. Pois, “a regulagem do heterogêneo produzida pela harmonia tonal acabará por se revelar desregulagem do homogêneo” (p. 92). Quando defrontado com o heterogêneo, isto é, com o elemento que foge à racionalidade musical, o próprio campo musical se vê obrigado a se ampliar, a fim de comportar o heterogêneo, o que, por sua vez, concorre para ampliação da experiência estética. A liberação paulatina da dissonância é também, em alguma medida, “liberação em relação à ordem, unidade, hierarquia, funcionalidade” (p. 94). A história da música não seria outra coisa que “a história de uma reversão da ordem e da liberação e da circulação livre do que desorganiza a sensibilidade” (p. 93). Safatle insiste que a autonomia musical não se encerra numa pretensa purificação do material; trata-se, na verdade, de uma certa capacidade que a música detém de “estremecer o sensível ao construir sistemas de composição com a dissonância, a música acabava por fornecer o veículo privilegiado para a formalização estética de um mundo em transformações estruturais” (p. 109). Haveria uma conveniência entre a expressão material com o horizonte de sublevação social; haveria também uma conveniência das obras desse período com as revoluções que varriam a Europa: a música do romantismo seria solidária ao jacobinismo.

A partir de Beethoven, a forma musical abre falência e entra numa espécie de decomposição, flertando com o informe. O ouvinte e o intérprete se veem numa situação inédita, na qual não cumprem as suas expectativas de tensão e direcionalidade, uma vez que sua música desconstitui as determinações que reconduzem a diferença à identidade. É nessa desarticulação entre diferença e identidade, Safatle nota, que viria a expressão do infinito no interior da ideia musical beethoveniana. O ouvinte certamente, devido à clareza dos materiais, consegue perceber a dinâmica da processualidade interna da

forma. No entanto, essa forma desagrega-se continuamente diante de seus ouvidos. Na *Quinta sinfonia*, por exemplo, “a ideia musical não é uma melodia ou frase principal, mas uma unidade motívica que se serve, em nível de igualdade, de todas as dimensões do sonoro (ritmo, intensidade, altura, timbre)” (p. 127). Em Beethoven, Safatle observa, “a ideia musical é o que constrói uma noção de totalidade dinâmica a partir da explicitação da violência interna aos momentos musicais”; e acrescenta que já “não há exatamente mediação entre temas, mas um devir contínuo, que nunca para, por parecer ser capaz de se desdobrar em tudo” (p. 136). A ideia musical é como que um princípio de indeterminação: sabe-se onde se está, mas jamais para onde se vai, uma vez que este princípio “produz, ao final, uma ordem mais elevada e englobante” (p. 136).

De certo modo, é a partir do romantismo que a obra de arte se liberta da tutela do belo, compreendido como *mimesis* – estabelecida como imitação da natureza. E a emancipação social passa, em larga medida, pelo impulso de destruição da beleza. Segundo Safatle (p. 100), “a forma estética, ao menos partir do romantismo, tendia a se realizar como expressão da irreconciliação social, pois tal desregulação entre sensível e inteligível não é exatamente um princípio inscrito em alguma realidade ontológica das obras”. Essa desregulação, na verdade, é a marca de uma tensão inscrita no interior da vida social. A arte deixa de referir ao ideal de belo e devém sublime. Aliás, a temática romântica do sublime deveria ser recuperada no debate contemporâneo, principalmente “por razões eminentemente políticas ligadas à recompreensão das formas dos processos de emancipação social e do alcance necessário da experiência crítica” (p. 163). Mais ainda, porque “a experiência do romantismo abre espaço a um modelo de emancipação social que pode redimensionar nossos horizontes hegemônicos atuais de reconhecimento” (p. 165). A noção de expressão muda de sentido a partir do romantismo, já que não designa mais a exteriorização, tampouco a comunicação. Essa inflexão permite compreender a expressão como uma espécie de destruição da forma. Trata-se, agora, de uma expressão não-intencional, essa última entendida não como involuntário, mas fora da visada da consciência em relação ao objeto. A experiência estética extrapola o horizonte relacional do reconhecimento intersubjetivo e o paradigma comunicacional. A temática da intersubjetividade presta homenagem ao paradigma comunicacional. É o caso, para Safatle (p. 160) de produzir “outro regime de determinação, estranho à noção de intersubjetividade e a seu horizonte comunicacional”.

Não é papel da arte reconciliar aquilo que não deve ser reconciliado. Na verdade, a obra de arte jamais prometeu isso. O que a obra arte autônoma, sobretudo, tem a oferecer é a revelação de um horizonte não regulado de comunicação. A expressão não pode se reduzir à repetição da gramática social reificada, antes, ela “é um regime de linguagem capaz de ressoar modelos de imbricação que antecedem à consolidação da polaridade entre sujeito e objeto, capaz de ressoar um solo comum do qual todos os dois se extraem” (p. 176). Uma linguagem atrofiada, quando é levada ao seu limite, expõe seus próprios procedimentos e confessa sua insuficiência. Um pouco como se o objetivo de uma obra autônoma fosse comunicar o que se recusa à comunicação. A forma autônoma, recorda Safatle (p. 65), “traz a exigência de permitir a circulação do que fora expulso da ordem sensível”. Por essa razão, a autonomia estética não se confunde, de

---

forma alguma, como uma espécie de exílio voluntário e elitista do mundo. É “pelas vias de tal estremecimento podem emergir regimes da recomposição polimórfica da forma ou regimes de suspensão do que, até então, organizava a sensibilidade. Isso explicita uma dimensão política fundamental da autonomia estética” (p. 94).

---

Recebido: 10/10/2023  
Aprovado: 12/11/2023

Received: 10/10/2023  
Approved: 12/11/2023