



Eleuthería^Φ

REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA - UFMS

ελευθερία

REVISTA
ELETRÔNICA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS (FACH)
MESTRADO PROFISSIONAL EM FILOSOFIA (PROF - FILO)
CURSO DE FILOSOFIA





FUNDAÇÃO
UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
MATO GROSSO DO SUL

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – CCHS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS – FACH
MESTRADO PROFISSIONAL EM FILOSOFIA (PROF-FILO)
CURSO DE FILOSOFIA

PUBLICAÇÃO SEMESTRAL

Eleuthería Φ



REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA - UFMS

ANO II – VOL. 02 – N. 02
JANEIRO/2017 – JUNHO/2017

Ελευθερία



FUNDAÇÃO
UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
MATO GROSSO DO SUL

REITOR

Marcelo Augusto Santos Turine

VICE-REITORA

Camila Celeste Brandão Ferreira Ítavo

PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO

Ruy Alberto Caetano Correa Filho

PRO-REITOR DE PESQUISA E PÓS GRADUAÇÃO

Nalvo Franco de Almeida Júnior

DIRETORA DA FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

Vivina Dias Sol Queiroz

COORDENADOR DO CURSO DE FILOSOFIA

Erickson Cristiano dos Santos

COORDENADOR DO MESTRADO PROFISSIONAL EM FILOSOFIA (PROF-FILO)

Osmar Ramão Galeano de Souza

Eleutheria Φ

REVISTA DO CURSO DE
FILOSOFIA - UFMS

EDITORES-CHEFE

Dr. Ricardo Pereira de Melo

Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Stefan Vasilev Krastanov

Universidade Federal do Mato Grosso
do Sul, Brasil

EDITORES-ASSISTENTES

Margareth Hokama Shinzato

Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Leandro Ramires Duarte

Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Thaís Fleck Olegário

Universidade Federal do Rio Grande do
Sul, Brasil

CONSELHO EXECUTIVO

**Dra. Marta Rios Alves Nunes da
Costa**

Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Portugal

Dra. Maíra de Souza Borba

Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Ricardo Pereira de Melo

Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Osmar Ramão Galeano de Souza

Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Stefan Vasilev Krastanov
Universidade Federal do Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Erickson Cristiano Santos
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Weiny César Freitas Pinto
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

**Dra. Dulce Regina dos Santos
Pedrossian**
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. José Carlos da Silva
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dra. Thelma Lessa da Fonseca
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

**CONSELHO CIENTÍFICO
(INTERNACIONAL)**

Dr. Lawrence Hamilton
University of the Witwatersrand, Africa
do Sul

Dra. Cyndie Sautereau
Fonds Ricoeur, Canadá

Dra. Nina Dimitrova
Academia da Ciencia da Bulgária,
Bulgária

Dr. Miguel Ángel Polo Santillán
Universidad Nacional Mayor de San
Marcos, Peru

Dr. Kiril Nokolov Shopov
Universidade de Veliko Tarnovo,
Bulgária

Dr. Valetin Kanawrov
University Neofit Rilski, Bulgária

Dr. Jean Luc Amarile
Université Montpellier III, França

Dr. Vinicio Busacchi
Università degli studi di Cagliari, Itália

Dra. Tatyana Batuleva
Academia de Ciencia da Bulgária,
Bulgária

Dra. Marjolaine Deschênes
École des Hautes Études en Sciences
Sociales/Fonds Ricoeur, França

Dr. Alberto Romele
Universidade do Porto, Portugal

Dra. Begoña Rua
Univeristat de Barcelona/EHESSE,
França/Espanha, Espanha

Dr. Paulo Tunhas
Universidade do Porto, Portugal

Dra. Roberta Picardi
Conseil Scientifique Fonds
Ricoeur/Università de Pavie, Itália

Dr. Luís António Umbelino
Universidade de Coimbra, Portugal

Dr. Gonçalo Marcelo
Universidade Católica Portuguesa,
Portugal

Dr. Patricio Mena Malet
Universidad de La Frontera, Chile

Dr. Johann Michel
École des Hautes Études en Sciences
Sociales, França

Dr. Amós Nascimento
University of Washington, Estados
Unidos da América do Norte

Dra. Kamelia Zhabilova
Academia da Ciencia da Bulgária,
Bulgária

CONSELHO CIENTÍFICO
(NACIONAL)

Dr. Alcino Eduardo Bonella
Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dra. Léa Carneiro Silveira
Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dra. Claudia Murta
Universidade Federal do Espírito Santo,
Brasil

Dra. Georgia Cristina Amitrano
Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dr. Leonardo Almada
Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dr. Rafael Cordeiro Silva
Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dr. João José R. L. de Almeida
Universidade Estadual de Campinas,
Brasil

Dr. Gustavo Silvano Batista
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Dr. Elsio José Corá
Universidade Federal Fronteira Sul,
Brasil

Dr. Noeli Dutra Rossato
Universidade Federal de Santa Maria,
Brasil

Dr. Cláudio Reichert do Nascimento
Universidade Federal do Oeste da
Bahia, Brasil

Dr. João Geraldo Martins da Cunha
Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dr. Renato dos Santos Belo
Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dr. Tristan Guillermo Torriani
Universidade Estadual de Campinas,
Brasil

Dr. Emanuele Tredanaro
Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dr. Marcus José Alves de Souza
Universidade Federal de Alagoas, Brasil

Dr. Adriano Machado Ribeiro
Universidade de São Paulo, Brasil

Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit
Universidade Estadual de Campinas,
Brasil

Dra. Ana Carolina Soliva Soria
Universidade Federal de São Carlos,
Brasil

Dra. Ana Maria Said
Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dra. Cilaine Alves Cunha
Universidade de São Paulo, Brasil

Dr. Jadir Antunes
Universidade Estadual do Oeste do
Paraná, Brasil

Dr. Ricardo Musse
Universidade de São Paulo, Brasil

Dra. Rosa Maria Dias
Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Brasil

Dr. Luiz Roberto Monzani
Universidade Federal de São Carlos,
Brasil

Dr. Eduardo Brandão
Universidade de São Paulo, Brasil

**Dr. Luís Fernandes dos Santos
Nascimento**

Universidade Federal de São Carlos,
Brasil

Dr. Eduardo Ferreira Chagas

Universidade Federal do Ceará, Brasil

Dr. Elieser Donizete Spereta

Instituto Federal de Educação, Ciência e
Tecnologia de SC, Brasil

Dr. Paulo Roberto Konzen

Universidade Federal de Rondônia,
Brasil

Dr. Fernando Frota Dillenburg

Universidade Federal do Rio Grande do
Sul, Brasil

Dr. Fabio Maia Sobral

Universidade Federal do Ceará, Brasil

**Dr. Érico Andrade Marques de
Oliveira**

Universidade Federal de Pernambuco,
Brasil

Dr. Horácio Lújan Martinez

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná, Brasil

Dr. Roberto Charles Feitosa

Universidade Federal do Estado do Rio
de Janeiro, Brasil

Dr. Rodney Antonio do Nascimento

Universidade Federal de São Paulo,
Brasil

Dr. Manuel Moreira da Silva

Universidade Estadual do Centro-Oeste,
Brasil

Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

Universidade Federal da Bahia, Brasil

EDICÃO DE CAPA

Leandro Ramires Duarte

FOTO DE CAPA

Foto do monumento projetado por Caetano Fraccaroli no ano de 1970 para a antiga Universidade Estadual de Mato Grosso (UEMT), popularmente conhecido como “Paliteiro”, fica localizado na entrada da atual Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) em Campo Grande/MS. A foto foi feita por Thaís Fleck Olegário no ano de 2017.

Endereço para correspondência

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Centro de Ciências Humanas e Sociais (CCHS)

Faculdade de Ciências Humanas (FACH)

Curso de Filosofia

Avenida Costa e Silva s/n – Cidade Universitária – Unidade XIII

Cep: 79070-900

Campo Grande – Mato Grosso do Sul

Telefone: (67) 3345-7701 – (67) 3345-7702

Endereço Eletrônico

<http://seer.ufms.br/index.php/reveleu/index>

Email: revista.eleutheria@gmail.com

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Stefan Vasilev Krastanov _____ 7

ARTIGOS

A CRÍTICA HEIDEGGERIANA À METAFÍSICA.

Amir Abdala _____ 8

ROQUENTIN, CONTIGÊNCIA E NÁUSEA.

Luis Anderson Moraes Diaz _____ 24

“A CIÊNCIA NÃO PENSA” – A CRÍTICA HEIDEGGERIANA E SUA PROPOSTA.

Luís Fernando Crespo _____ 46

THOMAS HOBBS E A FUNDAMENTAÇÃO DO PODER SOBERANO NO LEVIATÃ.

Mateus Brilhadori de Oliveira _____ 64

ETERNO RETORNO COMO POSSIBILIDADE PARA O HOMEM CRIADOR.

Matheus Henrique do Amaral Arcaro _____ 88

NIETZSCHE E A FILOSOFIA DO TRÁGICO.

Robson Costa Cordeiro _____ 102

O SÓCRATES DE O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA: O INÍCIO E A TRANSMUTAÇÃO DA CULTURA TEÓRICA.

Wilson Antonio Frezzatti Jr. _____ 114

RESENHA

NIETZSCHE E RÉE: PSICÓLOGOS E ESPÍRITOS LIVRES.

Ricardo B. Dalla Vecchia _____ 125

Stefan Vasilev Krastanov

Professor do curso de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
(UFMS)

Caro leitor, a revista *Eleutheria* o saúda com sua nova edição e o convida a se aventurar nos labirintos do pensamento humano, conhecendo os relevantes artigos desta edição, dedicados a grandes pensadores, tais como Hobbes, Nietzsche, Heidegger e Sartre. Nesta edição, publicamos sete artigos e uma resenha de autores; professores e pesquisadores de tamanha relevância e experiência no campo da minerva. Temos os artigos: *A crítica heideggeriana à Metafísica*, do Prof. Dr. Amir Abdala; *Roquentin, Contigência e Náusea*, do Prof. Ms. Luis Anderson Moraes Diaz; “*Ciência não Pensa*” – *A crítica Hheideggeriana e sua Proposta*, do Prof. Dr. Luís Fernando Crespo; *Thomas Hobbes e a Fundamentação do Poder Soberano no Leviatã*, do Prof. Ms. Mateus Brilhadori de Oliveira; *Eterno Retorno como Possibilidade para o Homem Criador*, do filósofo, poeta e escritor Matheus Henrique do Amaral Arcaro; *Nietzsche e a Filosofia do Trágico*, do Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro; *O Sócrates de Nascimento da Tragédia: O Início e a Transmutação da Cultura Teórica*, de Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr., e a Resenha: *Nietzsche e Réé: Psicólogos e Espíritos Livres*, de Prof. Dr. Ricardo B. Dalla Vecchia. Desejamos que você nos acompanhe nessa aventura especulativa e aprecie os artigos contidos aqui. Saiba que você constitui a razão do nosso trabalho.

A CRÍTICA HEIDEGGERIANA À METAFÍSICA

Amir Abdala

Instituto Federal do Sul de Minas (IFSULDEMINAS).

Resumo: Em seu clássico *Ser e tempo*, Martin Heidegger anuncia sua proposta de ontologia fundamental como expediente filosófico necessário à investigação do sentido do ser e à superação da metafísica. Neste artigo, percorremos a conceituação heideggeriana da metafísica como esquecimento do ser, com o propósito de delinear a busca de Heidegger por um pensamento além das circunscrições fixadas pela filosofia tradicional, pela lógica e pela ciência moderna.

Palavras-chave: Metafísica; Ontologia Fundamental; Ser.

Abstract: In his classic *Being and time*, Martin Heidegger announces his proposal of fundamental ontology as a philosophical procedure needed to the investigation of the being's meaning and to the superation of metaphysics. In this article we go through Heidegger's conceptualization of metaphysics as oblivion of the being, with the purpose of outlining Heidegger's search for a thought beyond the circumscriptions established by traditional philosophy, logic and modern science.

Keywords: Metaphysics; Fundamental Ontology; Being.

INTRODUÇÃO

Em seu clássico livro *Ser e tempo*, publicado em 1927, o filósofo Martin Heidegger dedica-se à pesquisa rigorosa acerca do sentido do ser. Não se trata, porém, de um empreendimento filosófico situado no interior da metafísica tradicional; ao contrário, a investigação heideggeriana reivindica precisamente a ultrapassagem dos círculos metafísicos convencionais, projeto este que persiste na intitulada *viragem* que assinala a segunda fase do itinerário de pensamento desse filósofo¹.

¹ O percurso filosófico de Martin Heidegger é apresentado por seus comentadores em duas etapas significativamente distintas. A primeira fase de suas reflexões, que tem em *Ser e tempo* a sua elaboração axial, caracteriza-se pela analítica existencial decorrente de sua investigação acerca do sentido do ser. A segunda fase, caracterizada pela *viragem* (*die Kehre*) heideggeriana, retira o problema do *ser-aí* (*Dasein*) de seu centro especulativo, ou seja, a questão acerca do modo de ser próprio do ente que se pergunta pelo ser é destituída de sua prioridade, sendo substituída pela indagação sobre o apelo do ser ao homem, a saber, a história do ser em sua verdade e em sua não verdade. Convém registrar que é possível ainda se estabelecerem outras divisões no itinerário de pensamento heideggeriano, por exemplo, com a consideração do matiz religioso de alguns dos seus escritos anteriores a *Ser e tempo* ou com a subdivisão de sua segunda etapa filosófica entre a interpretação do curso histórico da metafísica e a tentativa de delineamento do pensamento meditativo.

Ser e tempo inspira-se no método fenomenológico proposto por Edmund Husserl, autor de textos inaugurais da fenomenologia, como *Investigações lógicas*, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* e *Meditações cartesianas*. A fenomenologia de Husserl move-se pela ambição de conduzir o pensamento filosófico às *coisas mesmas*, delimitando a filosofia como autêntico alicerce do conhecimento seguro, fundamento de todos os demais saberes. Em outros termos, Husserl pretende estabelecer a filosofia como ciência plenamente autônoma e universal, fundada em evidências absolutas e delineada em sua condição de base sólida das diversas modalidades científicas de conhecimento.

A fenomenologia husserliana realiza-se mediante a atitude filosófica radical da redução transcendental, com a qual esse filósofo coloca o mundo entre parênteses na suspensão da atitude natural, expressão que se refere ao modo como estamos imediata e efetivamente inseridos no mundo, relacionando-nos com seus objetos no interior de experiências nas quais pensamos, sentimos, agimos, percebemos a realidade ao nosso redor. A redução fenomenológica aspira, portanto, à neutralização da atitude natural na suspensão de nossos juízos, isto é, das modalidades dóxicas que orientam habitualmente nossa presença no mundo. Pretende-se, dessa forma, ultrapassar a facticidade e a contingência da realidade, atingindo-se, assim, sua dimensão puramente inteligível, as evidências apodíticas das essências².

Nesse procedimento fenomenológico, revela-se o *eu transcendental*, cuja intencionalidade contém o objeto intencionado em sua essência fenomenal. Nessa perspectiva, não há propriamente relações de interioridade e de exterioridade entre a consciência fenomenológica e as essências intencionadas, isto é, os objetos essenciais se constituem no próprio âmbito do *eu transcendental*. Para Husserl, na explicitação do *eu transcendental*, o mundo existente, com suas características físicas, psicofísicas, culturais e sociais, encontra sua fundamentação e legitimação.

Postulando a filosofia como ciência das essências ou, em outras palavras, como unidade epistemológica fundamental de todos os saberes, Husserl procede à redução fenomenológica transcendental com a propósito de desocultar a realidade do mundo,

² A redução transcendental referencia-se no ceticismo metodológico de René Descartes, não assumindo, entretanto, o ceticismo como método, uma vez que não exerce a dúvida acerca da existência do mundo em si. Além disso, é importante notar que, para Husserl, o equívoco epistemológico do ceticismo cartesiano revela-se em seu cogito do *eu* como substância pensante, a partir do qual, segundo Descartes, os raciocínios dedutivos conduziriam à comprovação do mundo exterior. Com isso, Descartes teria se afastado de seu radicalismo inicial, mantendo-se nos termos de uma subjetividade egoica e, conseqüentemente, não alcançando a subjetividade transcendental.

posicionando a filosofia como saber assegurado em suas evidências primeiras. Essas evidências proporcionadas pela redução fenomenológica consistem precisamente na consciência, quer dizer, em certo sentido, a *epoché* husserliana nos conduz ao mundo como puro fenômeno da consciência (HUSSERL, 2006, p. 73-82).

Afinal, a consciência revelada pelo expediente fenomenológico husserliano não é substância, mais sim intencionalidade – existe em relação com seus objetos intencionados ou, em linguagem mais direta, é necessariamente consciência *de* alguma coisa³. A intencionalidade imanente à consciência mantém-na permanentemente aberta à sua aparente exterioridade, dissolvendo-se a suposta distinção entre realidade intramental e mundo extramental. A consciência manifesta-se na atividade em que os fenômenos lhe aparecem, fenômenos estes que não devem ser entendidos como aparências que encobrem a realidade de coisas em si, mas sim enquanto essências reveladas na consciência do *eu transcendental* (HUSSERL, 2006, p. 111-142).

Em Heidegger, a fenomenologia recebe orientação significativamente diversa do projeto fenomenológico original de Husserl, substituindo-se a redução transcendental pela hermenêutica da facticidade. Nas especulações filosóficas heideggerianas, *a volta às coisas mesmas* não se processa mediante uma abstração reflexiva que suspende a facticidade com vistas à plena autotransparência da consciência. Em sentido contrário, o mundo fático da vida é assumido, em *Ser e tempo*, como o único terreno verdadeiramente fértil à interrogação fenomenológica sobre o sentido do ser.

Essa diferença é sublinhada por Ernildo Stein, quando afirma, em seu livro *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana* (2001, p. 135-159), que o ponto central da distinção entre a fenomenologia heideggeriana e a fenomenologia husserliana é a recusa, por Heidegger, da redução transcendental de Husserl. De acordo com Heidegger, a fenomenologia de Husserl caracteriza-se pela insuficiência ontológica decorrente, justamente, da suspensão do mundo fático da vida, com sua aspiração a um puro ver teórico do observador supostamente imparcial – a consciência do *eu transcendental*.

³ Essa concepção de consciência intencional rompe com a tradição filosófica de sujeito inaugurada no por René Descartes. Para essa tradição, tanto em suas versões racionalistas quanto em suas orientações empiristas, o sujeito é substancialmente definido em sua interioridade, demarcando-se uma clara fronteira entre o exterior e o interior. A conceituação cartesiana de um *eu metafísico* como substância pensante é, de certa maneira, o ponto de partida da moderna noção de sujeito, cuja definição prescindir de suas relações com o mundo exterior.

Nas primeiras páginas de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, texto elaborado para uma conferência ministrada na Universidade de Marburg, em 1927, o próprio Martin Heidegger assinala a diferença entre sua proposta de redução fenomenológica e redução transcendental empreendida por Husserl. A redução fenomenológica heideggeriana recusa o deslocamento da atitude natural diante da vida para um suposto plano transcendental da consciência, definindo-se, isto sim, como o procedimento orientado para a ultrapassagem da apreensão do ente em direção ao desvelamento do ser (2012, p. 36-37).

Nos termos de Heidegger, a fenomenologia de Husserl equivoca-se ao conceber o mundo da vida como um desafio que deve ser teoricamente equacionado pela construção filosófica, postulando a autotransparência do *eu puro e transcendental* como fundamento filosófico da facticidade. No horizonte de pensamento heideggeriano, diferentemente, a própria reflexão filosófica apenas é genuína se identifica a dimensão fática como o seu ponto de partida, especificamente a partir do ente que existe em uma compreensão prévia do ser, o ente humano, o *ser-aí (Dasein)*⁴.

Em *Ser e tempo*, Heidegger declara que a pesquisa pelo sentido do ser deve se iniciar com o exame do ente que se pergunta pelo ser, isto é, o ser humano, cujo modo de ser é a existência. Somente o ser humano existe, pois existência, na linguagem filosófica heideggeriana, não concerne a algo que simplesmente se expressa como realidade efetiva, objetiva. Existência é o modo de ser do ente que, disposto na abertura do ser, tem em jogo o seu próprio ser; o ente que se encontra diante do *ser a cada vez seu* como a sua mais própria possibilidade: o *ser-aí*. A essência do *ser-aí*, então, é a existência, ou seja, o ser humano não existe como realização de uma essência prévia, assim como sua essência não

⁴ A preservação do vocábulo original *Dasein* ou a escolha por sua tradução para a língua portuguesa constitui-se em tema que divide os especialistas. Na primeira versão brasileira de *Ser e tempo*, o termo *Dasein* é traduzido por *presença*. Márcia Sá Cavalcante Schuback, a tradutora, dedica boa parte de sua apresentação da obra à explicação de sua opção por essa tradução (2006, p. 15-32), fazendo o mesmo na primeira de suas notas explicativas situadas após o texto (2006, p. 561). Em termos resumidos, podemos dizer que procura justificar sua tradução por considerar *presença* um termo que expressa melhor a dinâmica pretendida por Heidegger ao descrever o modo de ser dos homens, sendo que *Dasein*, ainda segundo a tradutora, tende, em sua apropriação atual, a sugerir o homem como substância ou algo simplesmente dado. A opção pela palavra *presença*, porém, é pouco aceita pelos estudiosos de Heidegger. Fausto Castilho, em sua tradução de *Ser e tempo*, lançada recentemente pela editora Vozes e pela Unicamp (2012), preserva o termo original, sem buscar expressão substitutiva na língua portuguesa. Ernildo Stein e Marco Antonio Casanova, comentaristas e tradutores da obra de Heidegger, preferem a tradução de *Dasein* por *ser-aí*. Em nosso texto, acolhemos essa tradução de *Dasein* por *ser-aí*, entendendo que, com ela, evitamos a substantivação do termo em língua portuguesa e nos mantemos o mais próximo possível da concepção heideggeriana da expressão *Dasein*. Nas citações textuais de autores que preferem a preservação do termo em língua alemã, reproduziremos o vocábulo *Dasein*.

se constitui como desdobramento de sua existência: o *ser-aí* existe essencialmente como possibilidade⁵.

Dessa forma, a posição singular do ente humano em suas relações com o ser oferece o *ser-aí* como via de acesso fenomenológica ao sentido do ser, dado o seu primado múltiplo sobre todos os entes: ôntico, ontológico e ôntico-ontológico. O primado ôntico pronuncia-se precisamente por ser o ente que se caracteriza pela existência; o primado ontológico funda-se na própria especificidade da relação do *ser-aí* com o ser; e o primado ôntico-ontológico reside na compreensão, pelo *ser-aí*, do ser dos entes que não têm seu modo de ser, ou seja, o *ser-aí* é a condição de possibilidade de qualquer ontologia (2012, p.51-68).

Esse primado múltiplo justifica o *ser-aí* como ente a partir do qual se deve examinar o ser, suscitando a analítica existencial com a qual Heidegger pretende desenvolver a ontologia fundamental, a hermenêutica da facticidade como interpretação filosófica cujo ponto de partida é a compreensão preliminar do ser pelo ente humano

Na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, a analítica existencial não descende de uma preocupação centralmente antropológica do filósofo, ou seja, o tema matricial das investigações heideggerianas em *Ser e tempo* não é o ser humano, mas sim o sentido do ser em geral. Nessa ontologia fenomenológica, a existência humana adquire relevo em razão de sua abertura originária para o ser, com a constatação de que o ente humano, em seu modo específico de ser, situa-se na compreensão prévia do ser, pergunta-se pelo ser.

Com essas considerações, anuncia-se plenamente a distância entre a ontologia fundamental de Heidegger a proposta husserliana. Sob o ponto de vista heideggeriano, a fenomenologia de Husserl negligencia a distinção ontológica, a diferença entre ser e ente, e encobre a dimensão originariamente existencial do *ser-aí*, objetivando o próprio ente humano em uma esfera puramente reflexiva. Em *Ser e tempo*, a fenomenologia é apresentada por Heidegger como tarefa essencialmente ontológica, a saber, destinada à investigação do ser em sua ambiguidade, como velamento e desvelamento no horizonte da temporalidade.

⁵ Existindo essencialmente como possibilidade, o *ser-aí* não é portador de um *quê*, mas sim de um *quem* existencialmente relacionado ao mundo em seu *poder ser* permanente (HEIDEGGER, 2010, p. 139-147).

A BUSCA PELO PENSAMENTO DO SER: ALÉM DA METAFÍSICA

Segundo Heidegger, a fenomenologia de Husserl mantém-se na esfera da metafísica, que se esquece do ser na descrição dos entes intramundanos. As reflexões filosóficas heideggerianas, por seu turno, requerem a superação da metafísica e da ontologia tradicional, proposta frequentemente declarada por esse filósofo tanto nos textos da primeira fase de seu itinerário de pensamento quanto nos escritos produzidos no interior de sua *viragem* filosófica. A busca pelo pensamento do ser exige a destruição da ontologia, conforme podemos ler no trecho seguinte, extraído de *Ser e tempo*:

Se se deve obter para questão-do-ser ela mesma a transparência de sua própria história, então é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram. Essa tarefa nós a entendemos como a *destruição* do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo pelo *fio-condutor da questão-do-ser* até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então. (HEIDEGGER, 2012, p. 87).

Neste momento, torna-se pertinente a observação de que as diferentes fases do longo itinerário reflexivo e especulativo de Heidegger unificam-se em torno de um mesmo problema fundamental, a questão do ser. Na primeira etapa de seu percurso filosófico, pesquisa-se o sentido do ser pelo viés da náutica existencial. Em sua *viragem* de pensamento, sugerida pela detecção dos limites da analítica existencial, prioriza-se a investigação da história do ser com suas destinações enviadas ao ser humano, em seus simultâneos velamentos e desvelamentos. Em ambas, Heidegger percorre caminhos de pensamento que recusam os parâmetros clássicos da metafísica e da ontologia, termos que, no vocabulário filosófico tradicional, designam as investigações acerca do ser.

Portanto, a compreensão adequada de crítica de Heidegger à metafísica e à ontologia exige-nos a apreciação de algumas questões. Quais são as conceituações de metafísica e ontologia no universo filosófico heideggeriano? Em que medida a ontologia fundamental, proposta pelo filósofo especialmente em *Ser e tempo*, se diferencia da metafísica e da ontologia tradicional? O que significa a perspectiva de superação da metafísica e da ontologia pelo pensamento do ser?

Um ponto de partida apropriado para o exame dessas questões é a exposição das considerações de Heidegger na introdução redigida à sua preleção *Que é metafísica?* (1983, p. 25-51), aula inaugural do filósofo na Universidade de Freiburg, em 1929. Essa introdução é redigida retrospectivamente, quer dizer, posteriormente à própria

conferência – para sermos mais exatos, no ano de 1949 –, consistindo, em certa medida, em uma resposta do filósofo à recepção crítica de sua preleção pelos círculos intelectuais de sua época.

Nomeada com o significativo título *O retorno ao fundamento da metafísica*, a introdução inicia-se com a reflexão heideggeriana sobre a metáfora utilizada por René Descartes, em seu texto *Princípios de filosofia*, para retratar a totalidade dos conhecimentos humanos em suas articulações internas. É a imagem cartesiana da árvore como o conjunto da filosofia. As raízes dessa árvore do conhecimento, segundo o filósofo francês, são a metafísica, seu tronco é a física, e as demais ciências são representadas pelas ramificações que se desdobram desse tronco. Essa metáfora oferecida por Descartes é plenamente compatível com as teses desse filósofo que, em sua busca pela metódica condução do pensamento em direção às ideias claras e distintas, identifica na metafísica do sujeito o alicerce de todos os conhecimentos verdadeiros.

Heidegger, porém, retoma a metáfora cartesiana para além de Descartes, ou seja, em sua ampla remissão às clássicas concepções metafísicas, e o faz com o propósito de ultrapassá-la, coerentemente ao seu propósito de encontrar um pensamento que supere a metafísica, o pensamento da verdade do ser⁶. Nesse sentido, observa o filósofo, as raízes conferem aparente autonomia à árvore, relegando ao plano do esquecimento o solo que a sustenta, o ser. Emergindo da verdade do ser, a árvore da metafísica desenvolve-se com a aspiração de representá-lo conceitualmente, em um movimento, contudo, que, de suas raízes às suas extremidades, manifesta exclusivamente os entes enquanto tais.

Na passagem seguinte da referida introdução, Heidegger indica-nos a ultrapassagem da metafísica como exigência intrínseca ao pensamento do ser em sua verdade:

Na medida em que, constantemente, apenas representa o ente enquanto ente, a metafísica não pensa no próprio ser. A filosofia não se recolhe em seu fundamento. Ela o abandona continuamente e o faz pela metafísica. Dele, porém, jamais consegue fugir. Na medida em que um

⁶ É importante observar que a perspectiva da verdade do ser, em suas destinações históricas, impõe-se claramente na segunda fase da filosofia de Heidegger – em certo sentido, em decorrência de seu reconhecimento relativo à insuficiência ontológica da analítica existencial –, período a que pertence a introdução à preleção *Que é metafísica?*, escrita em 1949. Entretanto, convém sublinhar que a transição da primeira para a segunda etapa da filosofia heideggeriana não se caracteriza por uma ruptura filosófica – ainda que, evidentemente, seja assinalada por notórias transformações. Assim, cumpre reafirmar que a proposta heideggeriana de ultrapassagem da metafísica, consolidada nos textos da *viragem*, é anunciada já na analítica existencial. Na própria introdução da qual estamos tratando neste momento, Heidegger declara que “o pensamento tentado em Ser e tempo põe-se em marcha para preparar a superação da metafísica” (1983, p. 56).

pensamento se põe em marcha para experimentar o fundamento da metafísica, na medida em que um pensamento procura pensar na própria verdade do ser, em vez de representar o ente enquanto ente, ele abandonou, de certa maneira, a metafísica. Visto da parte da metafísica, o pensamento se dirige de volta para o fundamento da metafísica. Mas, aquilo que assim aparece como o fundamento, se experimentado a partir de si mesmo, é provavelmente outra coisa até agora não dita, segundo a qual a essência da metafísica é bem outra coisa que a metafísica. Um pensamento que pensa na verdade do ser não se contenta certamente mais com a metafísica; um tal pensamento também não pensa contra a metafísica. Para voltarmos à imagem anterior, ele não arranca a raiz da filosofia. Ele lhe cava o chão e lhe lavra o solo. A metafísica permanece a primeira instância da filosofia. Não alcança, porém, a primeira instância do pensamento. (1983, p. 58).

Em linguagem sucinta, portanto, a apropriação heideggeriana da metáfora cartesiana declara a metafísica como o pensamento que, de sua origem grega à sua consumação com a inversão nietzschiana do platonismo, efetua o esquecimento do ser em estruturas discursivas vinculadas estritamente ao plano ôntico. Ainda em termos metafóricos, as raízes da árvore da filosofia⁷, com sua aparente autossuficiência, encobrem seu solo originário, mas permanecem nele estabelecidas. Nesse sentido, o pensamento que pretende penetrar nesse solo originário – além da metafísica, então – pergunta-se pelo fundamento da metafísica, ultrapassando o domínio representativo dos entes para o âmbito do pensamento do ser.

Dessa forma, a conferência *Que é metafísica?*, bem como as pesquisas filosóficas heideggerianas em seu conjunto, não tem como meta a simples descrição conceitual da metafísica ou mesmo a elaboração de um novo eixo interpretativo circunscrito à esfera da ontologia tradicional. Aspira-se, isto sim, a um pensamento além da metafísica, procedimento reflexivo definido por Heidegger, sobretudo nos textos da primeira fase de seu percurso filosófico, como ontologia fundamental. Neste momento, então, é imprescindível discriminar os termos *metafísica*, *ontologia* e *ontologia fundamental* no horizonte filosófico heideggeriano.

No vocabulário filosófico de Heidegger, metafísica é ontologia e ontoteologia. Na citada introdução redigida em 1949, o filósofo sentencia que a metafísica versa sobre

⁷ A palavra *filosofia*, nesse contexto, é sinônimo de *metafísica*, conforme Heidegger a utiliza na introdução à preleção *Que é metafísica?* (1983, p. 25-61) e em outros textos de sua segunda fase. Exemplar a esse respeito é a conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1983, p. 65-81). Nesse ensaio, fim da filosofia significa abertamente fim da metafísica, com o predomínio do conhecimento científico orientado para a primazia da técnica moderna, consumação da filosofia com a qual se anuncia a possibilidade de outro início para o pensamento, de um pensamento que pense aquilo que permaneceu impensado na metafísica ou filosofia – pensamento da verdade do ser.

o ente enquanto tal sob dois prismas interseccionados, a saber, o ente em geral e o ente supremo (1983, p. 61). Em relação ao primeiro aspecto, a metafísica é propriamente ontologia, a representação dos traços gerais dos entes; em relação ao segundo, a metafísica é teologia, ou melhor, ontoteologia, a delimitação de um ente supremo e fundamental – a esse respeito, são exemplares conceituações como a ideia suprema do bem em Platão, o primeiro motor aristotélico e o Deus cristão. Como ontologia e como ontoteologia, a metafísica confunde invariavelmente o ser com o ente.

Dessa forma, a ontologia fundamental heideggeriana não se confunde com a metafísica e a ontologia clássicas. Na realidade, ingressamos na ontologia fundamental com a interrogação do filósofo pelo fundamento da metafísica – seu solo originário –, inflexão de pensamento que, pela natureza mesma da indagação, supera as fronteiras metafísicas representativas e, assim sendo, ônticas, lançando-se à busca do sentido do ser. Nessa perspectiva é que Heidegger, na introdução confeccionada retrospectivamente à preleção *Que é metafísica*, caracteriza esse procedimento como o retorno àquilo que se encontra velado na metafísica, a saber, o pensamento que se desloca do ente enquanto tal para o ser do ente, atribuindo ao seu clássico estudo *Ser e tempo* o movimento inicial pela realização dessa ontologia fundamental (1983, p. 62).

Em linhas gerais, portanto, Heidegger compreende a metafísica, de suas origens gregas à sua conclusão na era moderna, como o trajeto de esquecimento completo do ser, iniciando-se com o desvirtuamento da pergunta sobre o ser para o discurso exclusivo sobre os entes e culminando com a recusa do próprio questionamento sobre o ser, que se efetiva, segundo esse filósofo, com a filosofia de Friedrich Nietzsche⁸. Em sua concepção, as práticas científicas modernas e a configuração técnica da realidade contemporânea pertencem ao curso histórico da metafísica, consumando o esquecimento do ser e a neutralização da própria essência humana. Nas considerações finais deste artigo,

⁸ Essa classificação heideggeriana de Nietzsche como pensador situado no interior da metafísica requer explicações. Afinal, Nietzsche se notabiliza no ambiente filosófico contemporâneo por suas críticas veementes aos fundamentos da civilização ocidental e ao pensamento metafísico. Para Heidegger, porém, a metafísica não se resume a uma disciplina do saber filosófico dedicada à especulação sobre a realidade presumivelmente situada além dos domínios da experiência, ou seja, não se define estritamente pela investigação daqueles que, ao longo da história, tornaram-se seus temas clássicos, a imortalidade da alma, a existência de Deus e a essência do mundo. Heidegger, conforme destacamos, compreende a metafísica como o trajeto em que o pensamento desvia-se crescentemente do ser, cumprindo-se, nesse percurso, o esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente. Nesses termos é que Heidegger identifica os escritos de Nietzsche nos círculos da metafísica, entendendo que esse filósofo completa o esquecimento do ser no desaparecimento da própria pergunta pelo ser. Sob esse ponto de vista, a filosofia de Nietzsche, ao recusar a legitimidade da interrogação filosófica pelo ser diante da assunção dos entes em seu conjunto – com seu devir regido pela vontade de poder e compreendido como a totalidade do real –, realiza a consumação da metafísica como esquecimento do ser.

apresentaremos indicações sumárias acerca dessas articulações entre pensamento filosófico, conhecimento científico e técnica moderna.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas conferências *O que é isto, a Filosofia?* e *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, pronunciadas, respectivamente, nos anos de 1955 e 1964, encontramos uma espécie de exposição sumária da história do ser em seu esquecimento na metafísica, com a sua consumação na moderna supremacia da técnica.

Em *O que é isto, a filosofia?* (1983, p. 7-24), o título da conferência revela imediatamente a temática examinada, ou seja, a busca pela compreensão da essência da filosofia. Entretanto, convém esclarecer que não se trata, para Heidegger, de recorrer ao elenco de definições filosóficas apresentadas ao longo da história formal do pensamento ou de simplesmente reunir enciclopedicamente as opiniões construídas pelos filósofos acerca do tema. Um empreendimento desse tipo, observa o filósofo, poderia resultar em um complexo discurso conceitual, incapaz, porém, de nos dizer algo verdadeiramente significativo sobre a natureza da filosofia, permanecendo necessariamente em condição de exterioridade ao pensamento filosófico. Uma definição puramente formalizada da filosofia não a alcança em sua originária correspondência ao apelo do ser.

A tentativa de encontrar a essência da filosofia exige que seu autor penetre a própria filosofia, projete-se na interioridade do pensamento filosófico, com o estabelecimento de uma relação dialógica com a tradição filosófica e seus pensadores. O diálogo com os filósofos da tradição não se esgota na apreensão ou mesmo no questionamento de suas teses, tencionando, isto sim, corresponder àquilo pelo qual os diversos filósofos são invariavelmente interpelados, a saber, o ser do ente. A resposta à pergunta *o que é isto, a filosofia?* é, sobretudo, uma correspondência ao apelo do ser do ente. Em sentido mais amplo, a busca pela essência da filosofia equivale ao esforço para se colocar no caminho da filosofia, ou melhor, para corresponder ao princípio para o qual aponta o caminho da filosofia: o ser do ente.

Porém, lembra o filósofo, nós, humanos, apesar de residirmos originariamente na correspondência com o ser do ente, não estamos frequentemente dispostos a escutar o apelo do ser e ainda mais raramente escutamos a interpelação do ser nos tempos modernos, regidos pela técnica. Situamo-nos na história do ser como esquecimento no

desenrolar da metafísica, fenômeno que alcança seu paroxismo na técnica moderna⁹. Contudo, é pertinente notar que esse encobrimento metafísico do ser não se processa à revelia do próprio ser; ao contrário, exprime a destinação do ser em seu *dar-se* histórico, motivo pelo qual Heidegger afirma que a filosofia permanece, a despeito de seu declínio na esfera ôntica, em sua correspondência ao ser do ente. Sob esse prisma, estaremos capacitados à compreensão da asserção heideggeriana de que, ingressando no sentido original da questão sobre a essência da filosofia, trilharemos o caminho que conduz do antigo mundo grego até nós e para além de nós.

No ensaio *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1983, p. 65-83), Heidegger declara o fim da filosofia como consumação da metafísica no predomínio das ciências direcionadas à técnica, acrescentando que esse desfecho estabelece a hipótese de um novo começo como a tarefa do pensamento. Meditando sobre essa situação, o filósofo apresenta duas questões (1983, p. 71):

- Em que medida entrou a filosofia, na época atual, em seu estágio final?
- Que tarefa permanece ainda reservada para o pensamento no fim da filosofia?

Esses questionamentos indicam as direções fundamentais e articuladas do pensamento de Heidegger em sua segunda fase, a saber, a interpretação da história da metafísica e o projeto de sua superação pelo pensamento do ser. Diante da primeira interrogação, o filósofo argumenta que o estágio final da filosofia consiste no viés científico com o qual a humanidade realiza-se na *práxis* social, sendo essa concepção científica de natureza cibernética, isto é, técnica. A técnica moderna rege as ações humanas sobre a natureza, o mundo, os entes em sua totalidade, ou seja, as múltiplas

⁹ Tema recorrente nos escritos da segunda fase de Heidegger, a técnica recebe especial atenção do filósofo em conferência efetuada no ano de 1953, sob o título *A questão da técnica*, (2008, p. 11-39). Segundo o filósofo, a essência da técnica antiga consiste no desencobrimento do ser que se processa na produção. A técnica moderna, por sua vez, com seu diversificado aparato instrumental e seu entrelaçamento com as ciências naturais, realiza-se como exploração da natureza, o empreendimento planejado e calculado que atua sobre o meio natural como um fundo permanente de recursos que são extraídos, modificados e armazenados nos circuitos socioeconômicos contemporâneos. Refutando os discursos filosóficos e as representações da modernidade que concebem o ente humano como sujeito da suposta dominação sobre a natureza, Heidegger destaca que o ser humano pertence ele mesmo a esse complexo conjunto de dispositivos, não tendo, portanto, em seu poder a exploração da natureza. Contrariamente à suposição e pretensão cultural da modernidade, o homem não é protagonista autônomo desse desencobrimento, mas é, isto sim, convocado, desafiado ao empreendimento da técnica.

relações modernas são regidas pela técnica, que se expande pelo conjunto das manifestações planetárias e determina a posição humana em seu interior.

Nesse contexto, a verdade científica, rigorosamente associada à técnica, corresponde à eficiente produção de efeitos, concretizadas nas intervenções humanas sobre o meio natural e na organização das relações sociais, sendo estas, por sua vez, instrumentalizadas por um pensamento que simplesmente representa e calcula. O fim da filosofia, então, é experimentado como o triunfo de um equipamento controlável em um mundo técnico-científico, no qual a teoria moderna é destituída de profundidade ontológica, confinando-se ao plano ôntico e à suposição de domínio humano sobre a totalidade dos entes.

Diante dessa constatação, é necessário clarificar a natureza dos laços que associam filosofia, ciência e técnica em uma unidade processual do esquecimento do ser, e, nesse sentido, o parágrafo seguinte, extraído de *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, é suficientemente sugestivo:

Fim é, como acabamento, a concentração nas possibilidades supremas. Pensamos essas possibilidades de maneira muito estreita enquanto esperamos o desdobramento de novas filosofias do estilo até agora vigente. Esquecemos que já na época da filosofia grega se manifesta um traço decisivo da filosofia: é o desenvolvimento das ciências em meio ao horizonte aberto pela filosofia. O desenvolvimento das ciências é, ao mesmo tempo, sua independência da filosofia e a inauguração de sua autonomia. Este fenômeno faz parte do acabamento da filosofia. Seu desdobramento está hoje em plena marcha, em todas as esferas do ente. Parece a pura dissolução da filosofia; é, no entanto, precisamente seu acabamento. (1983, p. 72).

No início desse trecho, Heidegger indica que o fenômeno denominado de fim da filosofia não é sinônimo de obtenção da sua perfeição ou de seu definitivo aprimoramento mediante o progresso conceitual das elaborações metafísicas. O fim da filosofia reside, isto sim, no encontro com os limites de suas possibilidades, desvelados com o surgimento e a expansão das práticas científicas na modernidade. Ao invés de um hiato dissociante entre o curso especulativo da filosofia e a emergência dos modernos saberes científicos, afirma-se, sob o prisma heideggeriano, a estreita continuidade entre ambos, no horizonte do desvelamento do ser em seu esquecimento. Sob esse prisma, é certo que a consolidação dos métodos e das teorias científicas assinala sua emancipação perante os tradicionais discursos filosóficos, porém igualmente correto é identificar a proveniência da autonomia alcançada pela ciência no interior da própria filosofia, desde suas origens gregas. A

ciência moderna, bem como a expansão da técnica na regência da totalidade dos entes, é o desdobramento da dinâmica metafísica que, inicialmente indagando sobre o ser do ente, absorve-se pela delimitação da realidade ôntica.

Essa origem da ciência na filosofia é relatada com maiores detalhes em *Que é isto, a filosofia?*, no movimento com o qual Heidegger procura penetrar a tradição filosófica, empenhado em atingir a essência da filosofia. Nas linhas desse texto, Heidegger afirma que as especulações socráticas, platônicas e aristotélicas inauguram a filosofia ao se conduzirem pela pergunta *que é o ente?*, a indagação acerca da quiddidade dos entes, que recebe na teoria das ideias de Platão sua primeira resposta sistemática e complexa. Dos tempos de Platão e Aristóteles à época contemporânea, a despeito das diversas matizações conceituais processadas ao longo da cultura filosófica ocidental, a filosofia permanece a mesma, à medida que, perscrutando crescentemente o ente e encobrando a diferença ontológica, afasta-se do pensamento originário do ser e constrói discursos conceituais e operatórios acerca da totalidade dos entes, sendo os saberes científicos a conclusão discursiva e prática desse conhecimento ôntico.

Em seu texto *A superação da metafísica* (2008, p. 61-86), Heidegger declara que, na provocação e na exploração incessantes sob a vigência essencial da técnica moderna, na qual todos os entes, inclusive a humanidade, são convertidos em matéria-prima e fundo de reserva sempre disponível à dinâmica de poder, desaparece o *fazer-se mundo do mundo*. Essa ausência de mundo procede da absolutização do plano ôntico, transformado em dimensão única da realidade com a remoção, no pensamento de Nietzsche – enquanto conclusão do curso da metafísica –, da própria pergunta filosófica sobre o ser. Dito em outra linguagem, o desaparecimento do mundo ou, se preferirmos, a vigência de um *mundo sem mundo* é proveniente do encobrimento da diferença ontológica.

Essa interpretação heideggeriana do curso histórico da metafísica conjuga-se com sua proposta, desenvolvida especialmente nos textos da chamada *viragem*, de desconstrução do pensamento metafísico e de restauração do pensamento do ser, próximo do dizer poético e além das circunscrições fixadas pela filosofia, pela lógica e pela ciência moderna, o pensamento meditativo com o qual se restaura a essência humana em sua correspondência às destinações históricas do ser

Em sua conferência intitulada *Serenidade* (2000), proferida no ano de 1949, Heidegger adverte sobre a ausência de pensamento no mundo contemporâneo, denúncia que, com essa expressão, designa precisamente a supremacia do pensamento calculador,

incessantemente empenhado na consecução de possibilidades indicadas pela essência da técnica e jamais comprometido com a atividade reflexiva. Ausência de pensamento, portanto, significa o abandono do pensamento originário meditativo, pensamento do ser (2000, p. 10-14).

Explicita-se, em *Serenidade*, novamente a ameaça que a cultura moderna, largamente arrebatada na mobilização objetualizada da natureza como fundo disponível para a produção técnica, apresenta para a essência humana, exposta ao perigo de sua total neutralização, a saber, a destruição do ser humano como ser pensante.

Heidegger, entretanto, afirma a hipótese de restauração das raízes da autêntica humanidade na contraposição do pensamento meditativo ao pensamento calculador, algo que não consiste, convém ressaltar, na rejeição integral ao mundo técnico, mas sim na postura que não se submete totalmente à configuração técnica da realidade. Trata-se, segundo o filósofo, de dizer simultaneamente *sim* e *não* ao universo da técnica. Finalizando com as palavras do filósofo, na concomitância do *sim* e do *não* proporcionada pelo pensamento meditativo:

A nossa relação com o mundo técnico torna-se maravilhosamente simples e tranquila. Deixamos os objetos técnicos entrar no nosso mundo como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem ela própria de algo superior. Gostaria de designar essa atitude do *sim* e do *não* simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: *a serenidade para com as coisas (die Gelassenheit zu den Dingen)*. (2000, p. 24).

BIBLIOGRAFIA

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução, introduções e notas: Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 25-63. (Col. Os Pensadores).

_____. Que é isto – A filosofia? In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução, introduções e notas: Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 7-24. (Col. Os Pensadores).

_____. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução, introduções e notas: Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 65-81. (Col. Os Pensadores).

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução: Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Serenidade*. Tradução: Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Nietzsche*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. 2 v.

_____. A questão da técnica. In: _____. *Ensaio e conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. 5. ed. Bragança Paulista: E. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2008, p. 11-38.

_____. A superação da metafísica. In: _____. *Ensaio e conferências*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Bragança Paulista: E. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2008, p. 61-86.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução: Marco Antonio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2011.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Ser e tempo*. Edição bilíngue (alemão e português). Tradução, organização e notas: Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução: Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: Rés, 1996.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução: Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2006.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

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

ROQUENTIN, CONTIGÊNCIA E NÁUSEA

Luis Anderson Moraes Diaz

Mestre em Filosofia pela Universidade São Judas Tadeu

Resumo: Neste artigo faremos uma breve análise acerca da náusea e o sentimento de existência no romance, *A Náusea*, de Jean-Paul Sartre. Pretendemos neste ensaio enfatizar como o sentimento de náusea está ligado à consciência de que a existência é pura contingência, pura gratuidade, ou seja, não ligada a nenhuma causalidade que dê um significado, a priori, para a existência. A inquietação existencial de Roquentin é fruto da consciência que, gradualmente, se depara com sua própria realidade contingente.

Palavras-Chave: Náusea, Sartre, Existencialismo, Contingência.

Résumé: Dans cet article, nous allons faire une brève analyse de la nausée et le sentiment de l'existence dans le roman, *Nausée* de Jean-Paul Sartre. Nous avons l'intention dans cet essai souligner à quel point le sentiment de nausée est liée à la conscience que l'existence est pure contingence, pure gratuité, qui est dissociées des causalité pour donner un sens, a priori, pour l'existence. L'agitation existentielle de Roquentin est le résultat de la conscience qui est graduellement confronté à sa propre réalité contingente.

Mots-Clés: Nausées, Sartre, Existentialisme, Contingence.

Iniciemos o presente artigo pela epígrafe que dá início ao romance. Parece significativo que Sartre tenha destacado-a logo no início da obra. Observemos que a frase da epígrafe é da obra *A Igreja*, do escritor argelino Louis-Ferdinand Celine (1894-1961). Uma frase impactante e que nos prepara para o mergulho no mundo de Antoine Roquentin: “É um rapaz sem importância coletiva; é apenas um indivíduo” (Sartre, 2011, p. 09). Jacques Deguy, em sua obra intitulada *La nausée de Jean-Paul Sartre*, afirma que a cerca dessa frase Sartre declarou que não conhecia a obra de Celine na época em que escreveu seu romance, a não ser de segunda mão e unicamente a referida frase. Escreve Deguy: “Quanto ao recorte, ele declara bem mais tarde não ter conhecido *A Igreja* a não ser de segunda mão, unicamente por esta citação do “rapaz sem importância coletiva” que com ele tinha se ligado.” (DEGUY, 1993, p.28).¹Essa frase parece de certa forma preconizar o que encontraremos sobre a vida de Roquentin, alguém que não apresenta importância social nenhuma. Ele não tem nada de especial, e até certo

¹ Quant à la pièce, Il déclara beaucoup plus tard n'avoir connu L'Église que seconde main, uniquement par cette citation du «garçon sans importance collective» qu'on lui aurait rapportée. (Deguy, 1993, p. 28).

ponto, não fosse sua inquietação existencial que surge aos poucos, podemos dizer que é um indivíduo como qualquer outro.

É importante destacar que a filosofia existencialista de Sartre procura valorizar o indivíduo. Embora esse mesmo Sartre passe posteriormente a dar um grande valor ao engajamento político, o indivíduo ainda é fundamental em sua filosofia, pois ser indivíduo é existir de forma concreta. Neste romance ainda não aparece uma preocupação com o outro, com a ética ou com a política. Ao contrário, há o desinteresse, a indiferença e até mesmo certo sarcasmo. O que podemos notar no cotidiano do personagem Roquentin é a banalidade da vida, a contingência de sua própria existência. Ao longo de seu diário, vai se tornando evidente a gratuidade da própria existência, a gratuidade dos seres e dos acontecimentos, a gratuidade de toda existência, ou seja, a ausência de sentido, de significado. É consciente do absurdo da existência que se chega ao ponto da náusea, que é o mal-estar da consciência diante da percepção de que toda realidade é contingente e gratuita.

Na obra, *Sartre, o pregador da liberdade*, Annie Cohen-Solal escreve que já na primeira versão de *A Náusea* é possível perceber os temas que Sartre irá desenvolver na segunda e terceira versão. Porém destaca que os temas capitais são, “sobretudo, a percepção da existência e da contingência, numa experiência-limite, antes da catástrofe da hiperlucidez e da loucura” (SOLAL, 2007, p. 59). Podemos dizer que a náusea é o resultado da hiperlucidez da consciência, que tem diante de si a constatação de que nada é necessário, que nada justifica sua própria existência, que a existência é contingência. Esse certamente é o conceito chave da obra *A Náusea: a contingência*.

No início da obra, em “Nota dos editores”, Sartre faz uma breve apresentação do personagem principal, Antoine Roquentin. Dando a impressão de que se trata da publicação real do diário de alguém que não seria um personagem da ficção, Sartre apresenta Roquentin como um intelectual que “após haver viajado pela Europa central, África do Norte e Extremo Oriente, tinha se fixado havia três anos em Bouville para aí concluir suas pesquisas históricas sobre o marquês de Rollebon” (SARTRE, 2011, p. 11). Sozinho e sem grandes responsabilidades, ele descreve em seu diário, com riqueza de detalhes, os seus dias em Bouville. São anotações que descrevem seu percurso, desde o lampejo inicial de lucidez sobre a existência e contingência, manifesta como um mal estar inicial, ainda que não compreendida de imediato, até a apoteose da Náusea de uma consciência hiperlúcida.

Roquentin, que inicialmente não consegue compreender bem o que acontece com ele mesmo, pouco a pouco toma consciência de que nada é necessário, que sua própria existência não é necessária e que há uma ausência de valor intrínseco à sua existência; em outras palavras, ele descobre a ausência de sentido e necessidade da vida. Ele toma consciência de que o fato de existir não resulta de nenhuma necessidade, de nenhuma cadência necessária de fatos. Percebe que a vida, a existência, se constitui de fatos e não há nada que assegure uma conexão entre eles, e isso provoca uma mudança na vida de Roquentin. Isso é bem explicitado pelo Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva na obra, *Ética e literatura em Sartre: Ensaios introdutórios*, no seguinte trecho: “Há uma mudança na qualidade da vida conforme ela seja sentida como continuidade entre passado e presente ou como um presente desconectado do fio da sucessão” (SILVA, 2004, p. 82).

Um ponto interessante de notaré a estruturado diário de Roquentin, o descontínuo em que os fatos são vividos pelo personagem. A contingência enquanto a não necessária conexão dos fatos parece se deixar ver nas entrelinhas do diário. Embora seu conteúdo seja um lento desvelar da contingência, da náusea, os fatos narrados em muitos trechos, como um diário de fato nem sempre tem uma continuidade, deixa transparecer esse descontínuo. Sobre isso comenta Deguy no trecho a seguir:

Ao mesmo tempo escritor, narrador e personagem, estão condenados à escrita do descontínuo pela forma que ele escolheu. O "Factum sobre a contingência" pode se acomodar melhor nesta escrita não necessária, à qual é proibida a síntese significativa da narrativa retrospectiva. O que é geralmente considerado como uma fraqueza do diário íntimo, pela relação com a autobiografia se torna uma força aqui. (Deguy, 1993, p. 40).²

O desvelar gradual da realidade como contingência, uma vez iniciado, parece não ser algo do qual Roquentin consiga mais ter controle. Ele gostaria de continuar vendo uma conexão necessária nos fatos, o ordenamento do mundo de forma que continuasse a ver um sentido, um encadeamento necessário. Sua tentativa de continuar vendo os fatos com conexões entre si pode ser notada ao narrar para si mesmo sua vida. Vejamos o que Leopoldo e Silva afirma a esse respeito:

²À la fois scripteur, narrateur e personnage, ce dernier est condamné à l'écriture du discontinu par la forme qu'il a choisie. Le «Factum sur la contingence» s'accommode on ne peut mieux de cette écriture non nécessaire, à qui est interdite la synthèse signifiante du récit rétrospectif. Ce qui est d'ordinaire considéré comme une faiblesse du journal intime par rapport à l'autobiographie devient ici une force. (Deguy, 1993, p. 40).

A vida possui uma forma de acontecer que não comporta a estabilidade de uma continuidade narrativa; ela se constitui de fatos e nada assegura que haja entre eles conexão e teleologia. Por isso, de nada adianta Roquentin lembrar o passado: isso não torna o presente mais necessário. Roquentin tem o hábito de narrar-se a sua vida porque assim os fatos dão a impressão de um encadeamento conseqüente. [...] Mas, quando os próprios fatos acontecem no presente, eles têm a gratuidade do vivido espontâneo e não a necessidade do já acontecido. (Silva, 2004, p. 82-83).

Apesar de buscar uma fuga da contingência no hábito de narrar-se a sua vida, ele se conscientiza de que esta é desprovida de justificativa *a priori*, e que a única justificativa possível é aquela que ele mesmo cria para si. Porém, essa justificativa que pode dar ordem, sentido ao mundo, só é visível *a posteriori*, conforme também nos esclarece Leopoldo e Silva: “A ordem do vivido só é visível *a posteriori*: é então que escapamos do acaso. Isso significa que não se pode verdadeiramente escapar do acaso” (SILVA, 2004, p. 83). Em outras palavras, podemos afirmar que somos injustificáveis, pois se a ordem do vivido, a justificação, só é possível *a posteriori*, ou seja, olhando para o passado, e uma vez que esse não é mais, isso significa que o que é verdadeiramente é a contingência.

A consciência da existência como contingente é a origem de seu mal-estar, da Náusea. No entanto, inicialmente Roquentin não tem plena consciência disso. Ele ainda não é totalmente consciente de que o ser do homem no mundo, portanto também ele mesmo, é contingente. O homem enquanto coisa, na modalidade de *ser* é um fato, que participa da contingência universal do ser. A existência é injustificada, pois nada a explica como necessária, como participante de uma conexão necessária de fatos. A contingência se revela não somente como a condição existencial do homem, mas também a realidade na qual o homem se vê inserido e dentro da qual faz suas escolhas e projetos. Apoiamos esta afirmação em um trecho da obra de Sartre, *O Ser e o Nada*:

Por este ser que lhe é *dado*, a realidade humana participa da contingência universal do ser, e, por isso mesmo, daquilo que denominamos absurdidade. Essa escolha é absurda, não por que careça de razão, mas porque não houve a possibilidade de não escolher. (Sartre, 1997, p. 590).

A realidade humana participa, está mergulhada, na contingência universal, e sobre isso o homem não tem escolha. Assim a contingência pode ser entendida como pura

gratuidade. Na gratuidade da existência está a liberdade e essa implica a responsabilidade, uma vez que na ausência de justificativas para a existência, ele deve criar essa justificativa. Essa responsabilidade também gera angústia, pois o homem não tem onde se apoiar para tomar suas decisões, ele está só e tudo que fizer ou deixar de fazer é de sua inteira responsabilidade. Ele não pode culpar ou responsabilizar outro por suas ações. Júlio César Burgzinski, na obra *Má-fé e autenticidade: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre*, escreve: “Dada a total responsabilidade que uma liberdade radical implica, ela acarreta uma angústia ilimitada. Todas as ações e omissões humanas são então vistas como o resultado da opção por determinadas possibilidades entre outras inúmeras outras[...]”. (BURGZINSKI, 1999, p.29). Essa responsabilidade tomará um sentido moral na filosofia sartreana, mas que não trataremos neste artigo.

Roquentin anota no seu diário tudo que se passa com ele ao longo do dia, bem como as sensações que as experiências lhe trazem a fim de tentar compreender a mudança que está ocorrendo. Anota em sua primeira página do diário:

O melhor seria anotar os acontecimentos dia a dia. Manter um diário para que possam ser percebidos com clareza. Não deixar escapar as nuances, os pequenos fatos, ainda quando pareçam insignificantes, e sobretudo classificá-los. É preciso que diga como vejo esta mesa, a rua, as pessoas, meu pacote de fumo, já que foi *isso* que mudou. É preciso determinar exatamente a extensão e a natureza desta mudança. (Sartre, 2011, p. 13).

O personagem sente que algo mudou nele mesmo, talvez nas coisas também, ou melhor, na maneira como ele percebe as coisas, mas ainda não consegue entender bem o que é que mudou. Sua sensação é a de que mudou sua forma de ver as coisas, o mundo a sua volta. A necessidade de anotar suas experiências diárias são a tentativa de entender o porquê isso o incomoda. Parece que ele teve uma espécie de lampejo sobre a realidade da existência, mas ainda não consegue identificar o que aconteceu. Mesmo em sua descrição sobre esse primeiro momento não há evidências, ele diz apenas que algo aconteceu e de repente ele parece perdido. Ele descreve o momento em que observava uns meninos brincando de ricochetear pedras no mar e no momento em que decidiu fazer o mesmo algo acontece. Ele deixa a pedra cair e vai embora. Vejamos como ele descreve esse momento:

O que ocorreu em mim não deixou vestígios claros. Havia algo que vi e que me desagradou, mas já não sei se estava olhando para o mar ou para o seixo. [...] Enfim, é certo que tive medo ou algum sentimento do gênero. Se pelo menos soubesse do que tive medo, já teria dado um grande passo. [...] todas essas mudanças dizem respeito aos objetos. Pelo menos é disso que gostaria de ter certeza. (Ibidem, p. 13).

Tomado momentaneamente por um sentimento que ele não consegue identificar, mas que lhe causa certa estranheza, que o arranca por um momento da sequência monótona dos acontecimentos e, ainda que ele não identifique exatamente o que acontece, faz com que tome consciência de sua existência como desnecessária, ou seja, totalmente contingente. Todo o seu diário é um roteiro de sua experiência da contingência, como bem escreve Solal: “[...] observa e registra suas impressões num diário. É a descrição exacerbada de sua experiência da contingência, o relato de suas impressões: “uma espécie de enjôo adocicado” ou uma “espécie de náusea” [...]”. (SOLAL, 2007, p. 81). Notemos que não se trata de algo ao qual se chega através de uma experiência racional, é algo intuitivo que subitamente o invade de tal forma que nem mesmo Roquentin consegue compreender de início o que estava acontecendo. Citamos a seguir um trecho de Deguy que acreditamos corroborar com o que afirmamos, vejamos:

A partir deste episódio pueril – o jogo de ricochetear do qual participam os garotos ao redor do personagem - ele vai chegar a um sentido de "existência" que vai muito além do conhecimento que podemos adquirir de forma racional. Em seu diário, ele anota a respeito do vivido em vias de fazer a aprendizagem da contingência [...]. (Deguy, 1993, p. 46).³

Quando Roquentin relata que está burguesmente instalado, ele se sente seguro. A náusea desaparece e ele se sente bem novamente. Como ele mesmo narra: “Meus estranhos sentimentos da outra semana me parecem hoje bastante ridículos: já não me identifico com eles. Essa noite, estou muito à vontade, burguesmente instalado no mundo” (SARTRE, 2011, p. 14). Ou seja, sem preocupações imediatas com a sua existência, como se tudo estivesse devidamente arranjado no mundo de forma a garantir todo o sentido das coisas e de sua própria existência. Nada mais tranquilizador do que um mundo em que tudo se encaixa e os acontecimentos não surpreendem. Tudo acontece como numa ordem sistematicamente harmônica. Roquentin deixa evidente esse pensamento ao se referir ao senhor de Rouen, que tinha um quarto reservado na mesma

³Parti de cet épisode puéril – le jeu des ricochets auquel s’adonnent les gamins autour du personnage – ce dernier parviendra à un sentiment de «l’existence» qui déborde de loin la connaissance qu’on peut en prendre de façon rationnelle. Dans son Journal, il se saisit sur le vif en train de faire l’apprentissage de la contingence [...]. (Deguy, 1993, p. 46).

hospedaria. Ele descreve parte da rotina desse senhor e demonstra o alívio que sente ao notar que tudo segue como de costume. Assim Roquentin escreve a esse respeito: “Pois bem, quando o ouvi subindo a escada, meu coração bateu mais forte, tal a tranqüilidade que isso me proporcionava: o que se pode temer num mundo tão regular? Creio que estou curado” (SARTRE, 2011, p. 15).

Um mundo sistematicamente organizado, onde tudo se desenvolve dentro do esperado, ou seja, dentro daquela regularidade descrita por Roquentin, como vimos no parágrafo anterior, faz com que se tenha certa tranqüilidade. Essa regularidade cria uma espécie de ilusão, ou seja, esse mundo regular não seria o mundo de contingência. Por consequência, não se sente aquele mal-estar que é a náusea. Essa sensação de tranqüilidade impede, de certa forma, não só a consciência acerca da contingência como também ameniza a responsabilidade diante das escolhas. Destacamos um trecho da obra de Júlio Cesar Burdzinski, *Má-fé e autenticidade: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre*, em que entendemos que ele também sugere o que afirmamos. Vejamos no trecho a seguir:

Mergulhada na cotidianidade, a maior parte dos homens ignora a ausência de quaisquer fundamentos positivos para os valores que guiam suas ações, agindo como se tais fundamentos estivessem tranqüilamente assegurados, o que promove uma falsificação existencial. Uma existência assim falsificada coloca-se sob o registro do que Sartre chama de *espírito de seriedade* [...]. (Burdzinski, 1999, p. 31).

Podemos dizer que a ideia de necessidade, a vontade de Roquentin de que exista um mundo regular, necessário, é uma espécie de contraposição àquela consciência hiperlúcida que percebe a contingência. De certa forma ele espera encobrir a contingência com a ideia de necessidade e assim escapar da Náusea. O que ocorre com ele é que em lugar da necessidade se lhe revela a contingência. Escreve Leopoldo e Silva: “E é nesse ponto que a *necessidade de ser* aparece como mero “verniz” que oculta a contingência. O *ser* revela-se a “fina película” que cobre as coisas. Em lugar do *ser* e da *necessidade*, a *existência* e a *contingência*” (SILVA, 2004, p. 84).

Mas esse sentimento de mal-estar não deixa Roquentin, a não ser por alguns momentos. Essa sensação parece se amenizar ou se acentuar em determinados momentos. Em outros Roquentin tenta se persuadir de que foi algo passageiro, mas logo se vê tomado novamente por aquele mal estar. Depois do episódio dos garotos brincando de ricochetear

pedrinhas no mar, Roquentin descreve que aquela sensação inicial foi tomando conta dele pouco a pouco, quase que como uma doença. Em seu diário ele descreve da seguinte maneira:

Alguma coisa me aconteceu, já não posso mais duvidar. Isso veio como uma doença, não como uma certeza comum, não como uma evidência. Instalou-se pouco a pouco, sorrateiramente: senti-me um pouco estranho, um pouco incomodado, e foi tudo. Uma vez no lugar, não mais se mexeu, ficou quieto e consegui me persuadir de que não tinha nada, de que era um alarme falso. E eis que agora a coisa se expande. (Sartre, 2011, p. 15).

Em Roquentin a consciência da contingência não é algo que se deu imediatamente. Comparando com uma doença, ele escreve que se sentia estranho, incomodado e que aos poucos foi se expandindo, foi tomando conta, pouco a pouco, até que ao tomar plena consciência da contingência, ele mesmo se torna a Náusea. Mas não é algo que ele quisesse sentir, não é agradável, por isso ele tenta se persuadir de que não havia nada. O fato é que ele ainda não sabe o que está acontecendo com ele mesmo.

Parece que as coisas agora existem de uma forma diferente, mas é Roquentin quem percebe o mundo de forma diferente. Cada coisa parece agora lhe chamar a atenção de forma brutal, intensa, mesmo em um pequeno detalhe como o de segurar o trinco da porta. Não é algo que passa despercebido, parece que é como se ele sentisse e tocasse as coisas pela primeira vez. Cada experiência é como se fosse totalmente nova, não se repete e lhe mostra ao mesmo tempo a consciência cada vez maior sobre o mundo que está aí, existindo em sua gratuidade. Não há movimento, ou ação, que não seja consciente, tudo toma grandes proporções para a consciência de Roquentin. Essa consciência plena em cada detalhe, em cada momento, é algo perturbador. Pois cada momento, mesmo o mais simples, se manifesta de forma intensa à sua consciência. Tudo isso revela o incômodo que Roquentin sente no processo que o leva a tomada de consciência da contingência e da gratuidade de sua própria existência. Mas como dissemos anteriormente, isso ainda não é claro para ele, ou talvez ele ainda esteja relutante em aceitar o que no fundo já sabe, ou seja, que nada justifica sua existência.

Roquentin, um homem que vive só e sem amigos, toma consciência de sua existência como contingente e gratuita e é tomado pela náusea. Ele não precisa lançar mão de certos meios, tal como fazem muitas pessoas, para sentir que existe. Como exemplo, podemos tomar em um trecho do diário quando após descrever pessoas comuns

em suas rotinas e da forma como se reúnem, ele diz: “Também eles, para existir, precisam estar reunidos”. (SARTRE, 2011, p.19). Mas é um tipo de existência que é mais para se mostrar, afim de que os outros percebam sua existência. Arriscamos dizer que é uma espécie de existência superficial e não como aquela que Roquentin tem experimentado, pois enquanto essas pessoas buscam se reunir para existir, ele busca muitas vezes se juntar a pessoas para fugir daquelas sensações que trazem a verdadeira percepção da existência. Talvez pareça um tanto confuso, portanto, vejamos mais um trecho de seu diário que corrobora essa afirmação:

[...] Mas eu me mantinha bem perto das pessoas, na superfície da solidão, decidido, em caso de alarme, a me refugiar em meio a elas: no fundo, até aqui eu era um amator. [...] Creio que não se pode “dar um espaço” para a solidão. (Sartre, 2011, p.21).

Embora ele viva sozinho, parece estar de certa forma sempre próximo a algumas pessoas para ter um refúgio quando sentir que será tomado pelo mal estar que volta e meia o aflige. No entanto, ele começa a perceber que nem mesmo essa tática poderá mais ajudá-lo. Após o trecho acima ele descreve como o mundo a sua volta parece tomado de vida, podemos dizer até mesmo de existência. Ele descreve que não quer olhar para o copo de cerveja em cima da mesa, que ele evita olhá-lo. O copo o incomoda, parece dizer que é como se o copo tivesse vida própria, como se mostrasse para ele, Roquentin, que sua existência era assim como a do copo de cerveja, totalmente desnecessária. Ele percebe que “os celibatários que me rodeiam não podem me ajudar: é tarde demais, já não posso me refugiar entre eles.” (Ibidem, p. 21). Eles não podem ajudá-lo uma vez que sua consciência acerca da realidade já não se assemelha à das outras pessoas. Percebe algo que não consegue explicar, mas que o faz perceber o mundo de uma forma diferente. Assim como o copo de cerveja, igual a tantos outros, mas para Roquentin há algo estranho e que dá medo. Escreve em seu diário: “Sei de tudo isso. Mas sei que há outra coisa. Quase nada. Mas não posso mais explicar o que vejo. A ninguém. É isso: deslizo suavemente para o fundo da água, para o medo” (Ibidem, p. 21).

Pouco a pouco Roquentin vai tendo experiências que lhe revelam o caráter contingente, gratuito e absurdo da existência. A contingência que ele não consegue verbalizar, ainda com precisão, mas somente vivenciá-la, revela-se numa espécie de transbordar de si mesmo das coisas, de tal forma que elas parecem tocá-lo como coisas vivas. Um dos momentos em que ele tem essa sensação é o da pedra que ia jogar ao mar

para tentar ricocheteá-la. Tempos depois, recordando esse fato ele irá descrever tal sensação em seu diário como a “náusea nas mãos”. Antes de chegar a esse ponto, em dado momento, ele escreve que olhava as botas de um oficial da cavalaria que saía do quartel e nisso ele vê um papel ao lado de uma poça. Roquentin se aproxima do papel e se abaixa para tocá-la, mas de repente ele sente que não pode tocá-la. É exatamente nesse ponto que podemos observar o que afirmávamos no início deste parágrafo. Assim ele descreve em seu diário:

Permaneci curvado por um instante, li: “Ditado: coruja branca”; depois me ergui, as mãos vazias. Já não sou livre, já não posso fazer o que quero.

Os objetos não deveriam *tocar*, já que não vivem. Utilizamo-los, colocamo-los em seus lugares, vivemos no meio deles: são úteis e nada mais. E a mim eles tocam – é insuportável. Tenho medo de entrar em contato com eles exatamente como se fossem animais vivos.

Agora vejo; lembro-me melhor do que senti outro dia, junto ao mar, quando segurava aquela pedra. Era uma espécie de enjoo adocicado. Como era desagradável! E isso vinha da pedra, tenho certeza, passava da pedra para as minhas mãos. Sim, é isso, é exatamente isso: uma espécie de náusea nas mãos. (Sartre, 2011, p.24).

Roquentin passa por experiências diárias que vão gradualmente lhe revelando a origem do seu mal-estar. Não são essas experiências grandes aventuras ou acontecimentos extraordinários. Sua consciência cada vez maior acerca da contingência e gratuidade da existência é que transforma cada pequeno detalhe em seu cotidiano um acontecimento de experiência da Náusea. A Náusea que cada vez se manifesta com mais frequência e intensidade se revela ser experiência de existência. Gradualmente ele não consegue escapar da consciência de que ele não é um ser necessário, que sua existência não tem um significado e que provavelmente ele está no mundo como qualquer outra coisa do mundo. A única diferença com relação às outras coisas é que ele tem consciência dessa gratuidade e da contingência como sua condição. Mas enquanto essa consciência ainda não é muito clara, Roquentin quase que começa a se confundir com a massa de coisas do mundo. Ao se olhar no espelho ele quase que não se reconhece, não vê um sentido para si. Ao olhar no espelho, ele anota em seu diário:

[...] Aí está. A coisa cinzenta acaba de aparecer no espelho. Aproximo-me e olho para ela: já não posso mais ir.

É o reflexo de meu rosto. Muitas vezes, nesses dias perdidos, fico a contemplá-lo. Não entendo nada desse rosto. Os dos outros têm um

sentido. O meu, não. Sequer consigo decidir se é bonito ou feio [...].
(Sartre, 2011, p.31)

E na página seguinte prossegue:

Meu olhar desce lentamente, com tédio, para essa testa, para essas faces: não encontra nada de firme, encalha. Evidentemente há um nariz, olhos, uma boca, mas nada disso tem sentido, nem mesmo expressão humana. [...] o que vejo está muito abaixo do macaco, na fronteira do mundo vegetal, no nível dos pólipos. (Ibidem, p. 32).

Ele percebe que aquela imagem que as pessoas em geral fazem de si mesmas nada mais são do que imagens que se formam a partir dos outros. Mas Roquentin, como não tem amigos, como é um homem só, não tem imagem de si formada a partir dos outros, ele pode contemplar sua verdadeira imagem, uma imagem nua, conforme escreve:

[...] As pessoas que vivem em sociedade aprenderam a se ver nos espelhos tal como aparecem a seus amigos. Não tenho amigos: será por isso que minha carne é tão nua? Dir-se-ia – sim, dir-se-ia a natureza sem os homens. (Ibidem, p. 33).

Em geral os outros homens não são conscientes de sua contingência e de sua gratuidade, não são incomodados com o mal-estar dessa consciência, pois são rodeados por pessoas que lhe atribuem um sentido ou porque espelha nessas pessoas um sentido para si. Mas as pessoas fazem isso sem plena consciência do que estão fazendo.

Roquentin até tenta fugir da Náusea, tenta escapar desse mal-estar. Mas mesmo nos Cafés ele não consegue mais se refugiar, podemos dizer que a Náusea, que agora ele escreve com letra maiúscula, está se tornando crônica. Vejamos com suas palavras o que ele escreve a esse respeito:

As coisas não vão bem! Não vão bem de modo algum: estou com ela, com a sujeira, com a Náusea. E dessa vez é diferente: me veio num café. Até agora os cafés eram meu único refúgio, porque estão cheios de gente e são bem iluminados: já não haverá nem isso; quando me sentir encurralado em meu quarto, já não saberei aonde ir. (Ibidem, p. 33).

Todos esses trechos do diário de Roquentin que destacamos ilustram a gradual tomada de consciência da contingência e da gratuidade da existência até o ápice dessa consciência. Como já afirmamos anteriormente, dessa consciência resulta a Náusea de Roquentin. À medida que essa consciência fica clara, a Náusea vai se instalando a tal

ponto de ser parte dele, de tomar posse dele e passar a acompanhá-lo onde quer que esteja. É ainda no café, onde ele tentava se refugiar que ocorre o momento em que a Náusea se apossa dele. Sobre esse momento escreve em seu diário como podemos observar no trecho a seguir:

[...] Então fui acometido pela Náusea, me deixei cair no banco, já nem sabia onde estava; via as cores girando lentamente em torno de mim, sentia vontade de vomitar. E é isso: a partir daí a Náusea não me deixou, se apossou de mim. (Sartre, 2011, p. 34).

No entanto, Roquentin ainda não é a Náusea. Ela toma conta dele, parece de certa forma chegar a enlouquecê-lo e ele se sente imerso na Náusea. Por todo lado ele sente esse mal-estar, é na camisa de algodão, na parede ou nos suspensórios de Adolphe, primo da dona do café em que ele se encontra. São trechos do diário de Roquentin que levam o leitor a mergulhar na experiência que o mesmo vive da Náusea. Sartre, através desse personagem, parece convidar seus leitores a mergulhar nessa experiência da Náusea. Não pela Náusea pura e simplesmente, mas pela consciência da contingência e da gratuidade. Experiência do homem só, isolado, que ainda que esteja em meio aos outros não consegue escapar desse mal-estar e se sente no meio da Náusea. Roquentin escreve: “A Náusea não está em mim: sinto-a ali na parede, nos suspensórios, por todo lado ao redor de mim. Ela forma um todo com o café: sou eu que estou nela” (Ibidem, p.35).

Os momentos em que é acometido pela Náusea são cada vez mais frequentes e ele parece também cada vez mais reflexivo. As origens da Náusea ainda não estão claras, mas ele começa a perceber aos poucos as possíveis origens desse mal-estar. A Náusea parece vir justamente do fato de se tomar consciência de que nossa existência é desprovida de significado, que não somos justificados, em outras palavras, a consciência da gratuidade de nossa existência. É significativo com relação a isso, o que Roquentin escreve a respeito de sua visita ao museu. No museu da cidade, ele entra em uma sala onde se encontravam quadros de pessoas ilustres da cidade de Bouville. É interessante sua reflexão ao contemplar o quadro de Pacôme, que fora aparentemente um grande negociante, pois aqui transparece melhor sua ideia sobre a gratuidade. Embora ele não use esse conceito “gratuidade” aqui, podemos dizer que sua reflexão nos mostra sua ideia a esse respeito e como a constatação disso o incomoda. Vejamos com suas palavras o que ele anota no diário:

[...] Mas seu julgamento me trespassava como um gládio e questionava até meu direito de existir. E era verdade, sempre me apercebera disso: eu não tinha o direito de existir. Surgira por acaso, existia como uma pedra, uma planta, um micróbio. Minha vida se desenvolvia ao acaso e em todos os sentidos. Enviava-me às vezes sinais vagos; outras vezes eu percebia apenas um zumbido sem importância. (Ibidem, p. 116).

Ao contemplar o quadro deste ilustre personagem de Bouville, Roquentin se remete ao que fora a vida desse personagem. A vida de Pacôme representa o oposto de sua vida. Diferentemente dele, Pacôme era um exemplo de homem que representava para aquela sociedade os papéis socialmente esperados de homem, marido, pai, homem de sucesso nos negócios, de uma família de nome reconhecido, sempre cercado de pessoas, representava em última instância a tradição. Roquentin era só, descompromissado, desengajado, um indivíduo sem importância. Parece que Pacôme tinha um sentido para sua vida, pelo menos essa seria a impressão ao considerar o que ele descreve da vida desse ilustre personagem de Bouville. Aparentemente Roquentin escreve com certa ironia que “Durante sessenta anos, infalivelmente, usara do direito de viver. Que magníficos olhos cinzentos! Nunca a menor dúvida os cruzara. [...] Sempre cumprira seu dever, todo o seu dever [...]” (SARTRE, 2011, p. 116). E ele, Roquentin, cheio de dúvidas, isolado, atormentado por uma consciência que o leva quase a loucura.

Roquentin não vê mais o histórico como forma de justificar o presente. “Já não estou escrevendo meu livro sobre Rollebon; isso terminou, já não *posso* escrevê-lo. Que vou fazer de minha vida?” (Ibidem, p. 129). Durante um tempo tal pesquisa serviu como forma de dar um sentido, um significado para sua existência. Mas na medida em que aumenta a consciência sobre a contingência, Roquentin parece não ver mais sentido em pesquisar a vida do marquês, uma vez que começa a concluir que o passado não serve de justificativa para o presente. Deguy também comenta essa consciência de que o passado não serve mais de justificativa para o presente a partir da experiência da náusea. Escreve Deguy: “No momento da apreensão da existência se instala uma crise – a Náusea – cuja uma das formas é a tomada de consciência de que o passado se esvanece, até se nadificar completamente” (DEGUY, 1993, p. 79).⁴

O presente não precisa do passado enquanto justificativa. “Revelava-se a verdadeira natureza do presente: era o que existe e tudo o que não era presente não existia.

⁴Dans le présent de la saisie de l’existence s’inscrit une crise – la Nausée – dont une des formes est la prise de conscience que le passé s’estompe, jusqu’à s’anéantir complètement. (Deguy, 1993, p. 79).

O passado não existia” (SARTRE, 2011, p. 131). Não adiantava mais buscar no passado um sentido para o presente, as coisas são o presente, prossegue Roquentin: “Agora eu sabia: as coisas são inteiramente o que parecem – e por trás delas... não existe nada” (Ibidem, p.131). Para ele, o marquês de Rollebon servia de certa maneira como uma fuga para não encarar diretamente sua própria existência. Pesquisando a vida de Rollebon, ele se ocupava e não sentia a Náusea, mas esta acaba tomando conta de Roquentin como conseqüência da consciência sobre sua existência, contingente e gratuita.

Diante de si, Roquentin tem agora a ausência de significado. “Que farei agora?”. Rollebon não está mais a sua frente para que sua consciência se ocupe dele e assim, fugir de sentir seu ser. Não há nada diante dele a não ser ele mesmo. Ele se vê obrigado a encarar sua própria existência sem subterfúgios. Quando Roquentin percebe que Rollebon não lhe serve mais como uma fuga de si mesmo, ele é novamente tomado pela Náusea. Porém, agora ele irá se conscientizar de que não está mais mergulhado na Náusea, na “Coisa” como irá escrever, mas irá concluir que ele mesmo é a Náusea. Assim anota Roquentin em seu diário: “A coisa, que estava à espera, alertou-se, precipitou-se sobre mim, penetra em mim, estou pleno dela. – Não é nada: a Coisa sou eu. A existência, liberada, desprendida, refluí sobre mim. Existo.” (SARTRE, 2011, p. 134). Ele não sente a Náusea como algo exterior a ele, que o inunda. Percebe agora que ele é a Náusea, pois se conscientiza que a origem da Náusea é o fato de ser um ser que existe de forma contingente e gratuita. Após esse momento, ele desenvolve uma longa reflexão a respeito de sua existência, e não conseguindo deixar de pensar em si como ser existente, ele toma consciência de que não é possível deixar de notar a si mesmo como ser que existe, pois não é possível não pensar. E conclui:

Meu pensamento sou eu: eis por que não posso parar, Existo porque penso... e não posso me impedir de pensar. Nesse exato momento – é terrível – se existo é porque tenho horror a existir. Sou eu, *sou eu* que me extraio do nada a que aspiro: o ódio, a repugnância de existir são outras tantas maneiras de me *fazer existir*, de me embrenhar na existência. (Sartre, 2011, p. 136).

Em outras palavras, é através de Roquentin que Sartre encarna a náusea, que em última instância é contingência, ela deixa o nível abstrato e se concretiza no homem Roquentin. É a consciência de uma liberdade absoluta e ontológica que toma conta do personagem, ele é a liberdade e com ele todos os homens o são. Citamos a seguir um trecho de *Sartre: liberte et histoire*, de André Guigot, pois ele explica que Sartre

“antropologiza a contingência” e que podemos aplicar à análise que fizemos nesse parágrafo. Vejamos as palavras de Guigot:

A contingência atinge o nada em-si em uma reflexividade dolorosa pela qual a simples natureza ôntica do ser surge em uma espécie de injustificação ontológica. Sartre antropologiza a contingência: é porque os possíveis oferecidos são percebidos como relativos a "meus possíveis", que a angústia se demonstra tão reveladora como o mundo, e na essência mesma da consciência. (Guigot, 2007, p. 92).⁵

Torna-se cada vez mais claro para Roquentin que sua existência, bem como a de todos os existentes, não tem justificativa. Ele se questiona: “Por que estou aqui? E por que não estaria aqui?” (SARTRE, 2011, p. 140). Não há nada que justifique a existência, o homem existe e não há razões para isso, sua existência é gratuita. É significativo o diálogo com o Autodidata em que Roquentin faz exatamente essa afirmação. O Autodidata se dirige a ele dizendo que este está alegre. E ele responde ao Autodidata dizendo: “– É porque estou pensando – digo rindo – que aqui estamos, todos nós, comendo e bebendo, para conservar nossa preciosa existência, e que não há nada, nada, nenhuma razão para existir” (SARTRE, 2011, p. 151).

Roquentin se dá conta da liberdade absoluta e se percebe como liberdade inserida no mundo, numa dada situação. Todo o diário de Roquentin gira em torno da questão da existência humana como injustificável. Lançado no mundo o herói tenta entender se há uma razão que fundamente sua existência, mas como ele vai anotando em seu diário, a grande descoberta é a de que não existe razão alguma. Donizetti da Silva em *A filosofia de Sartre – entre a Liberdade e a História*, escreve:

Partindo da ideia de que todos esses *homens são livres* e, segundo o princípio exposto em *O Ser e o Nada*, estão lançados numa dada situação no mundo e, desse modo, são responsáveis por seu ser, pode-se perguntar: qual é a *situação* de cada um? Antoine Roquentin, o anti-herói de *A Náusea*, pergunta-se: *Por que existo? Há uma justificativa para a existência, qualquer que seja, ou um meio de superar a contingência de existir?* São esses questionamentos que parecem estar no cerne dessa obra, e são essas perguntas que norteiam o desenrolar da estranha experiência vivida pelo personagem em Bouville [...]. (Silva, 2010, p.69).

⁵La contingence atteint le néant lui-même dans une réflexivité douloureuse par laquelle la simple nature ontique de l'être surgit dans une sorte d'injustification ontologique. Sartre anthropologise la contingence : c'est parce que les possibles offerts sont vécus comme relatifs à «mon possible» que l'angoisse s'avère révélatrice comme rapport au monde, et dans l'essence même de la conscience. (Guigot, 2007, p. 92).

Nosso personagem demonstra que agora é plenamente consciente de sua existência e, mais precisamente, de que esta é contingente. Sua conclusão é clara e suas palavras são diretas ao dizer “não há nada, nada, nenhuma razão para existir.”. Tal ideia pode parecer para alguns um pessimismo, tal como acusam o existencialismo de Sartre, mas não se trata de pessimismo. Trata-se tão somente da constatação de um fato que não é em si pessimismo nem otimismo. O fato de não haver razão nenhuma para existir não significa que a vida não vale a pena ser vivida, o que se trataria isso sim, de um pessimismo. O que Roquentin entende é que não há justificativa, nada que fundamente *a priori*, a existência. Aqui se parece indicar a ideia que posteriormente Sartre irá explicitar melhor em sua conferência *O Existencialismo é um humanismo*, com o exemplo do corta papel, ou seja, o homem não tem uma essência *a priori*, e que no caso do homem a existência precede a essência, conforme Sartre afirma na conferência *O Existencialismo é um Humanismo*.

Roquentin agora sabe exatamente do que se trata o mal-estar que vem lhe tomando pouco a pouco a consciência. O mal-estar, a Náusea, é a evidência mais clara da existência contingente. Ele faz a experiência consciente da existência cada vez que a Náusea toma conta. De repente tudo lhe parece claro e evidente, ele existe, o mundo existe e ele agora sabe disso, ele sabe que assim como o mundo ele é contingente, que sua existência, bem como a do mundo, é injustificável, que não há razões para a existência de tudo. Ele escreve em seu diário:

Então é isso a Náusea: essa evidencia ofuscante? Como quebrei a cabeça! Como escrevi a respeito dela! Agora sei: Existo – o mundo existe – e sei que o mundo existe. Isso é tudo. Mas tanto faz para mim. É estranho que tudo me seja tão indiferente: isso me assusta. Foi a partir do famigerado dia em que quis fazer ricocheteios. Ia atirar o seixo, olhei para ele, foi então que tudo começou: senti que ele *existia*. (Sartre, 2011, p.164).

O personagem se dá conta de que ele é existência e de que é consciência da contingência dessa existência, o que faz dele o criador de seu próprio existir enquanto projeto. Ele é livre para criar e escolher aquilo que quer ser, ele está sempre presente diante de si mesmo. A esse respeito é interessante o comentário de Donizetti da Silva na mesma obra citada anteriormente, onde ele explica justamente esse ponto que comentamos, vejamos:

Roquentin descobre a existência em si mesmo, em torno de si e dentro de si; ele é seu corpo, é cada uma das partes e responsável pelo conjunto. Roquentin é. Por ser razão de seu existir, o personagem é obrigado a escolher: ficar em seu quarto ou sair, fumar ou não fumar, etc. E mesmo que nada faça, ele sempre estará presente a si. (Silva, 2010, p. 71).

Roquentin está lúcido a cerca da existência, tudo está claro para ele e essa lucidez agora é permanente, seu diário é o desenrolar dessa trajetória. Essa lucidez o levar a assumir a angústia, a náusea, até que ela o tome por completo e se confunda com o próprio Roquentin.

Existir, ter consciência de sua existência e do mundo, significa ser consciência da contingência, isso é a Náusea. Roquentin é a Náusea, é consciente de sua contingência e agora tudo que ele vê é a existênciacomo contingência, pois esta é a verdade sobre o mundo, inclusive sobre ele mesmo. Roquentin vê agora além das aparências das coisas, além do ser e da necessidade, que estas nada mais são do que uma fina película ou como ele escreve em seu diário, um logro. O mundo a sua volta parece se dissolver numa massa disforme, se revelando verdadeiramente como contingência. Vejamos a seguir um trecho em que Roquentin parece descrever essa ideia:

O verdadeiro mar é frio e negro, cheio de animais; rasteja sob essa fina película, é ela que prova a existência de Deus. Vejo o que está por baixo! Os vernizes se dissolvem, as pelezinhas aveludadas e brilhantes, as pelezinhas de pêssego do bom Deus se rompem por todos os lados sob meu olhar, se fendem e se entreabrem. (Sartre, 2011, p. 167).

As coisas, o mundo, tudo se revela a Roquentin em sua nudez, ou seja, além da superfície das aparências e além dos nomes que a eles atribuímos. Chamamos a atenção para esse ponto que se refere aos nomes, pois a linguagem parece conferir certa ordenação lógica ao mundo que em última instância garante certa segurança e estabilidade diante das coisas. Roquentin agora vê “o que está por baixo” da linguagem, dos nomes, ele vê as coisas mesmas e percebe que a lógica da linguagem não se aplica necessariamente à realidade das coisas. “Assim, a náusea é o vívido símbolo patológico da completa exterioridade entre palavras e coisas” (Danto, 1975, p. 13). A náusea é, portanto, também o efeito do distanciamento que ele começa a perceber entre a linguagem, os nomes, e coisas. Danto afirma que Roquentin pouco a pouco vai “[...] descobrir que o mundo carece de algo assim como a forma lógica, descobrir que esta pertence à linguagem e que é um erro supor que pertença à realidade” (Ibidem, p. 14). A contingência de todas as coisas,

elas estão ali simplesmente, sem razão alguma, sem lógica alguma. Da mesma forma que percebe sua própria existência como contingente. Vejamos as palavras de Roquentin:

As coisas se libertam de seus nomes. Estão ali, grotescas, obstinadas, gigantescas, e parece imbecil chamá-las de bancos ou dizer o que quer que seja a respeito delas: estou no meio das Coisas, das inomináveis. Sozinho, sem palavras, sem defesas, estou cercado por elas: por baixo de mim, por trás de mim, por cima de mim. Não exigem nada, não se impõem: estão ali. (Sartre, 2011, p. 168).

Todas as coisas parecem perder suas linhas limitadoras, se misturam se transformam todas em uma massa única e o nosso herói se vê sendo cercado por todos os lados. Ele não enxerga mais o mundo através das estruturas da linguagem e julga que o mundo das coisas não possui tais estruturas. Danto observa que Roquentin, na verdade Sartre através de seu personagem, ao invés de se desesperar diante de tal conclusão, poderia ter repensado a natureza dessa relação entre as palavras e as coisas. Isso poderia levá-lo a concluir que talvez não faltasse completamente uma estrutura lógica ao mundo, mas tão somente que há uma carência desse tipo de estrutura tal como na linguagem. Deixemos que Danto nos fale com suas palavras a esse respeito no trecho a seguir:

Em resumo, conclui Roquentin, ele não via o mundo como é, mas sim através das estruturas modeladoras da linguagem e, agora que lhe ocorrera não terem essas estruturas correlatos objetivos, julga-se obrigado a atribuir ao mundo precisamente a ausência de quaisquer estruturas – quando podia ter concluído, em vez disso, não que lhe falte estrutura, mas que ele é carente *dessas espécies* de estruturas, e ter buscado uma metafísica do discurso mais sólida. (Danto, 1975, p. 14).

Não é o objetivo deste artigo, aprofundar sobre a questão envolvendo a linguagem e o mundo, mas sim chamar a atenção para o fato de que Roquentin ao perceber que “coisas se libertam de seus nomes” e que “Estão ali, grotescas, obstinadas, gigantescas”, percebe sua existência como carente de uma razão lógica para existir. Podemos afirmar que novamente percebemos aqui a idéia de que a existência precede a essência tal como o existencialismo sartreano defende. Essa ausência de sentido, de estrutura lógica a dar sentido para a existência é a náusea. Uma ausência, um vazio, pode-se dizer um Nada que é a própria essência da liberdade humana, contingência pura que se manifesta como náusea, por isso Roquentin se transforma na própria náusea. Anota Roquentin em seu diário: “A Náusea não me abandonou e não creio que me abandone tão cedo; mas já não estou submetido a ela, já não se trata de uma doença, nem de um acesso passageiro: a

Náusea sou eu” (SARTRE, 2011, p. 169). A consciência de ser contingente, vivenciado no sentimento da náusea, demonstra a liberdade que é o homem e pela qual ele pode escolher a si mesmo. Mas é bom estar atento, pois não se trata de uma liberdade mística, como bem esclarece Mészáros no seguinte trecho:

A contingência não abre caminho a algum tipo de liberdade mística que emana da subjetividade do intelectual, mas sim a uma necessidade estruturada. O que se dá bem diante de nossos olhos é que o caráter *acidental* da contingência é transcendido e “metamorfoseado” na necessidade de *determinações interiores*. (Mészáros, 2012, p. 39).

Cabe-nos levantar uma questão: se tudo é contingente, inclusive nós mesmos, partilhamos com as coisas uma mesma forma de existir? Existimos tal como a raiz que Roquentin observa no jardim? Vejamos as palavras de Roquentin:

E depois foi isto: de repente, ali estava, claro como o dia: a existência subitamente se revelara. Perdera seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas, aquela raiz estava sovada em existência. Ou antes, a raiz, as grades do jardim, o banco, a relva rala do gramado, tudo se desvanecera; a diversidade das coisas, sua individualidade, eram apenas aparência, um verniz. Esse verniz se dissolvera, restavam massas monstruosas e moles, em desordem – nuas, de uma nudez aterrorizante e obscena. (Sartre, 2011, p. 170).

Obviamente não existimos da mesma forma que a raiz, ou qualquer outra coisa do mundo, muito embora tenhamos em comum a contingência. O que nos separa das coisas é a nossa consciência, que em outras palavras é o que somos afinal, liberdade. É o que afirma Danto no trecho a seguir:

[...] enquanto Roquentin e a raiz têm um vínculo comum de contingência, e *são* de certo modo mais do que aquilo que jamais se possa exprimir em palavras, as estruturas de um ser consciente devem diferir das estruturas dos objetos da consciência [...] tal raiz nunca pode ser contingente da maneira como o somos, pois, sendo uma coisa, não é consciente e, não o sendo, não pode ser livre. A liberdade é a *nossa essência*, no sentido de que *somos* a nossa liberdade, e não algo em separado a que acontece ter liberdade ou que poderia existir sem tal propriedade ou caráter. Mas isso significa que não temos essência em nenhum outro sentido [...]. (Danto, 1975, p. 26).

Caminhamos assim para o momento crucial da jornada de Roquentin, quando ele conclui aquilo que de certa forma já se prenunciava, que “O essencial é a contingência”. Ou ainda, “Tudo é gratuito” dirá Roquentin, e com isso podemos dizer que ele conclui

que a verdade mais fundamental sobre todas as coisas é a de que não existe razão alguma que fundamente a existência, ou que a justifique. “Existir é *estar aqui*” simplesmente isso. Mas vamos deixar que Roquentin descreva essa idéia com suas palavras:

Esse momento foi extraordinário. Eu estava ali, imóvel e gelado, mergulhado num êxtase horrível. Mas, no próprio âmago desse êxtase, algo de novo acabava de surgir; eu compreendia a Náusea, possuí-a. A bem dizer, não me formulava minhas descobertas. Mas creio que agora me seria fácil colocá-las em palavras. O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é necessidade. Existir é simplesmente *estar aqui* [...] a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio. (Sartre, 2011, p. 175).

Podemos notar com isso a concepção de Sartre a cerca da liberdade, uma liberdade absoluta e radical. A existência humana é contingência, gratuidade, mas é principalmente liberdade, e mais ainda, é a consciência de ser contingência lançada em um mundo contingente. Nas palavras de Roquentin notamos a dimensão e a dramaticidade que a consciência dessa contingência assume quando ele enfim compreendeu a náusea e a assumiu como ele mesmo, ele próprio é a náusea. Anota Roquentin em seu diário: “Todo ente nasce sem razão, se prolonga por fraqueza e morre por acaso” (SARTRE, 2011, p. 178).

A contingência é a realidade fundamental de todas as coisas e o homem é liberdade contingente. Essa liberdade é radical, absoluta, pois o homem não tem essência, ele não é definível por nenhuma essência. No entanto, essa concepção de liberdade defendida por Sartre, ainda radical, enfrentará dificuldades quando Sartre se defrontar com o histórico. Quando o Sartre de *A náusea*, que até então não vivenciara de fato conflitos históricos e, portanto, que não sentiu na pele o peso da história, sofre a queda dura de vivenciar uma Guerra Mundial sua idéia de liberdade passa a apresentar outra dimensão, o engajamento. Não é mais apenas a liberdade do indivíduo isolado, mas uma liberdade que implicará engajamento social, pois é coletiva. É uma liberdade inserida historicamente, pois é lançada em situação. Mas isto seria tema para outro artigo.

CONCLUSÃO

Em *A Náusea* observamos a idéia de uma liberdade absoluta do indivíduo, uma liberdade identificada através da idéia de contingência. Roquentin se dá conta de que a

náusea, aquele mal estar que sentia era devido à contingência, ou seja, ele toma consciência de que tudo é gratuito, nada justifica a existência. A ausência de uma conexão lógica e necessária entre os fatos que justifique a existência é expressa no sentimento da náusea. Como Roquentin afirma, “o essencial é a contingência”. Essa é a realidade da existência do mundo como um todo, mas que no caso do homem significa liberdade, pois ele é consciente dessa contingência, e portanto, livre para criar a sua própria essência. Não existe um “para quê existimos?” A não ser aquele que criamos para nós mesmos, eis a liberdade do homem. Mas, além disso, em *A Náusea* notamos também um homem isolado, para quem a história não significa muito ao tornar-se plenamente consciente da contingência.

BIBLIOGRAFIA

BURDZINSKI, Júlio César. **Má-fé e autenticidade: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1999.

COHEN-SOLAL, Annie. **Sartre**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2007.

DANTO, Arthur C. **As idéias de Sartre**. Tradução de James Amado. Série Mestres da modernidade. São Paulo: Editora Cultrix, 1975. 127p. Título original: Sartre.

DEGUY, Jacques. **La nausée de Jean-Paul Sartre**. Paris: Éditions Gallimard, 1993.

GUIGOT, André. **Sartre – Liberté et histoire**. Paris: Librairie philosophique J. VRIN, 2007.

MÉZÁROS, István. **A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história**. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Tradução e notas de Paulo Perdigão. 5ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

_____. **A náusea**. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2011.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios**. Coleção Biblioteca de Filosofia. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

SILVA, Luciano Donizetti da. **A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história**. São Carlos: Claraluz, 2010.

“A CIÊNCIA NÃO PENSA” – A CRÍTICA HEIDEGGERIANA E SUA PROPOSTA

Luís Fernando Crespo
Universidade Brasil

Resumo: A reflexão heideggeriana sobre o homem toca os diversos âmbitos que afetam seu existir. A ciência, de modo especial, estabelece um modo segundo o qual toda a existência deve ser pensada, na proposta de uma realização do homem por meio de um conhecimento verdadeiro. Heidegger mostra que o pensar científico não alcança a plenitude do conhecimento e acaba, por meio do pensar calculador, ocasionando o desenraizamento do homem de seu mundo. Este artigo versa sobre tal problemática, encerrando com a apresentação do caminho proposto pelo filósofo, a saber, o pensar meditativo, pela via do poético.

Palavras-Chave: Heidegger; Ciência; Pensamento Calculador; Pensamento Meditativo.

Abstract: Heidegger's reflexion on man touches the various spheres that affect his existence. Science, in a special way, establishes a way by which all existence must be thought, in the proposal of a realization of man by a true knowledge. Heidegger shows that scientific thinking does not reach the fullness of knowledge and ends, through the calculating thinking, causing the uprooting of man from his world. This paper deals with this problematic, ending with the presentation of the path proposed by the philosopher, namely, meditative thinking, through the poetic.

Keywords: Heidegger; Science; Calculating Thinking; Meditative Thinking.

INTRODUÇÃO

O mundo contemporâneo é marcado pela ciência: o modo de pensar, os instrumentos, a experimentação como método, a técnica para alcançar os objetivos, a tecnologia como aplicação prática; todos estes são elementos que se apresentam como base para o desenvolvimento científico ou consequência dele. De certo modo, podemos perceber que a ciência é a responsável por moldar aquilo que é o mundo, por conta do prestígio e confiança conquistados ao longo do tempo. Neste moldar, os entes se apresentam – ou são apresentados – de acordo com o que lhes é permitido, e a pergunta que devemos fazer é sobre o quanto o olhar científico leva à desconsideração de algo que ainda possa restar depois do cálculo que a ciência faz. “Cálculo”, aqui, é entendido como o tipo de pensamento próprio da razão no modelo que satisfaz as necessidades da ciência. Ciência e técnica não são equivalentes – bem o sabemos; mas,

neste texto, não objetivamos tratar das definições no detalhe, mas sim, perceber as características do pensamento calculador, que sustenta as duas.

Falar sobre a ciência, tomando por base a filosofia heideggeriana, não é algo novo. Tendo trabalhado de modo específico o tema da ciência (ou temas que tocam diretamente a ciência e seu fazer), Heidegger se mostra como autor que contribui sobremaneira para o entendimento do homem contemporâneo sobre o mundo que o cerca – considerando-se que a relação entre homem e mundo se dá, quase que em totalidade, pela mediação da ciência (mesmo que indiretamente, por um tipo de razão característico do fazer científico).

A ciência marca o mundo contemporâneo de modo singular – isto se dá de modo constante, desde séculos, mas, na contemporaneidade, a influência e a modificação são incisivas, levando a modificações da realidade sequer imaginadas e cujas consequências podem ser temidas pela tamanha força adquirida. Trata-se de um tema que não pode ser desconsiderado quando se intenta compreender o homem em seu existir.

Por certo, a filosofia contemporânea seria completamente outra sem Heidegger, e entendê-la constitui uma tarefa que não pode prescindir, em absoluto, de uma leitura cuidadosa de sua obra. Eis por que a literatura secundária sobre Heidegger tem dimensões inusitadas. A compreensão adequada do mundo atual, com suas crises e seus dilemas, bem como a reflexão sobre o seu futuro problemático, simplesmente não devem abrir mão de um sério enfrentamento com Heidegger (GIACCOIA JUNIOR, 2013, p.44).

Dizer que Martin Heidegger (1889-1976) tenha vivido um período marcado por grande desenvolvimento científico é afirmação quase vazia, pois todos os períodos da história são marcados deste modo. Embora de maneiras diferentes ao longo do tempo, é possível observar, em todas as épocas, o desenvolvimento de uma reflexão sobre o funcionamento do mundo e a consequente criação e aprimoramento de instrumentos e técnicas que pudessem moldar tal mundo àquilo que fosse a necessidade humana. Ao olharmos para a história da ciência, podemos confirmar as inúmeras descobertas que sempre ocorreram – algumas de conhecimento e influência maiores e outras que ficaram dentro do respectivo âmbito (nem por isso estas últimas podem ser consideradas menores).

O que, então, há de singular no contexto do autor? Devemos lembrar que, diferentemente de épocas anteriores, a velocidade nos resultados das aplicações científicas foi aumentada não apenas por um acúmulo natural de conhecimentos que se

dá com o passar do tempo, mas por algo que vem da divulgação de tais conhecimentos, possibilitando maior contato com conteúdos e diálogo com pesquisadores. Fora tal fato, algo que entendemos marcar a problemática heideggeriana é o modo como a ciência modifica as relações do homem com o mundo e, propriamente, com o ser. Heidegger (2000, p.19) fala do “poder oculto na técnica contemporânea [que] determina a relação do Homem com aquilo que existe”.

OS ALCANCES DO PENSAMENTO CIENTÍFICO

O mundo passou a ser entendido no modo como podia ser conhecido e, já que a ciência alcançava determinado sucesso em seu método, significava olhar o mundo apenas por meio das lentes da ciência, como se ela fosse o caminho até a verdade. Se fizermos uma analogia, uma peça teatral pode bem representar o que dizemos: a ciência criou um cenário de entendimento, dentro do qual as coisas podem aparecer. Imaginando-se o homem (em sua busca pelo conhecimento da verdade) como espectador, ele vem assistir à apresentação do que seja o mundo, buscando entender melhor as coisas no modo como aparecem. A ciência dirige tal apresentação e põe no conjunto da cena apenas o que ela pode conceber, e tudo o que for apresentado o será dentro unicamente das possibilidades dadas.

Mas algo que possa “ir além” da experiência construída pela ciência, deveria, em tal contexto, adequar-se para entrar em cena, vestida no que lhe é, ali, possível; a realidade teria de se adequar, ou não entrar em cena. “Todo novo fenômeno numa área da ciência será processado até enquadrar-se no domínio decisivo dos objetos da respectiva teoria”. (HEIDEGGER, 2001c, p.49) Neste sentido, o cientista acaba como o responsável pelo conhecimento verdadeiro, alguém que pode determinar os caminhos de pensamento do homem e determinar o que é a própria realidade. Se o cientista é o responsável e o que determina, ao homem comum resta apenas seguir no pensamento (im)posto.

O contexto é o de uma realidade de fundamentação científica; só pode ser verdade se a ciência atestar. Tal situação apenas se sustenta por meio de uma maneira específica de se referir ao próprio mundo; dizendo de outro modo, foi necessário o estabelecimento de uma linguagem que seguisse os ditames da razão científica. O ente aparece enquanto existente e, quando nomeado, vigora no mundo do homem. A ciência arrogou para si as condições de nomear, observando e dizendo das possibilidades de aparecimento. A fala da ciência pretende ser a fala da verdade e sua linguagem é criada para dar conta do

esquema de mundo que o pensamento científico estabelece – um “esquema pré-concebido, ao qual a natureza se tem que conformar”. (FOLTZ, 2000, p.87)

A linguagem utilizada por Heidegger (por sinal, muitas vezes criticada) não se nos aparece como qualquer tentativa de esoterismo filosófico, mas como a possibilidade de questionamento do cenário teatral que indicamos acima. O modo como o autor se relaciona com a linguagem é expressão e necessidade do que desenvolveu sobre o próprio tema da linguagem. A linguagem é o que permite o contato com o mundo e com o ser; “no pensamento, o Ser se torna linguagem.” (HEIDEGGER, 2009, p.24) Antes de um falar, a linguagem é, propriamente, um mostrar-se.

Entendemos a filosofia heideggeriana como o desmonte da realidade, revolvendo aquilo que sustenta o pensar científico – o autor o faz por meio de uma reflexão que se opõe ao modo como a ciência estabelece um mundo e a maneira a partir da qual tal mundo deveria ser medido. A fala estabelece medida. A ciência estabelece uma medida, atribuindo um sentido ao próprio existir; mas ela não dá cabo da questão sobre o próprio sentido. A proposta da filosofia de Heidegger não é a de que se devesse rechaçar a ciência, mas sim a de que seja revista a ideia de ciência como um tipo de saber pleno; o homem não pode se perder na ciência e com os artefatos da ciência, devendo saber criar um distanciamento. O que o autor tenta é “desconstruir a tradição metafísica com vista à preparação de outro sentido primordial do ser – tal como para uma compreensão de diferentes tipos de entes que é mais fiel aos próprios fenômenos”. (FOLTZ, 2000, p.45)

A ciência avança e conquista confiança; com isso, ao longo do tempo, o medir científico passou a receber uma valoração que excede às suas possibilidades, já que ela depende dos instrumentos dos quais dispõe para conhecer, e todo instrumento é sempre aperfeiçoável. Mas dentro do próprio âmbito científico, enfrentando o rigor e na defesa de um posicionamento, surge, cá e acolá, o questionamento. O exemplo que trazemos é o do astrofísico brasileiro Marcelo Gleiser (2014, p.15), ao afirmar que:

ao alinhar a ciência com a falibilidade e a inquietude humana, os limites do conhecimento e da visão científica de mundo contribuem de forma essencial para a riqueza de nossa busca por sentido e para uma compreensão mais profunda da questão humana e dos dilemas da existência.

Gleiser (2014) usa a imagem de uma ilha, dizendo que o conhecimento é uma ilha em meio a um oceano, que seria o incognoscível gigantesco. Quanto mais se conquista em conhecimento, mais se torna perceptível o desconhecido – na verdade, maior este se

torna. Tal compreensão mostra que o incognoscível cresce proporcionalmente ao crescimento da ilha; assim, quanto mais se alcança do mundo, aumenta o inalcançável. Tal reflexão pode vir do âmbito da ciência ou da filosofia, mas nem sempre toca o modo de entender do homem comum, que aprendeu a falar o mundo em linguagem científica. Significa entender que estas reflexões nos fazem perceber que a reflexão que ocorre no centro nem sempre chega à periferia, de quem apenas se utiliza do que a ciência produz do mundo.

Quando falamos do contato que o homem tem com a ciência, podemos perceber que a concepção comum é de quem apenas fica nesta periferia – âmbito no qual estão as descobertas científicas para aplicação na realidade; falamos do produto da ciência que acaba petrificado, por exemplo, nos livros. Isto fica claro e tem os questionamentos esmiuçados em toda a primeira seção de *Introdução à Filosofia* (HEIDEGGER, 2008a). Apenas a estaticidade do produto da ciência permite sua utilização pelo homem, considerando-se que concepções movediças não poderiam ser tidas como dotadas de verdade para falar do mundo e nele intervir. Este fato, para quem apenas se utiliza do produto, leva à ideia de que a ciência seja, unicamente, o que ela produz. A crítica se apresenta como importante, então, como o que ataca esta superficialidade do pensamento sobre a ciência.

CIÊNCIA E PENSAMENTO CALCULADOR

Fazer a crítica da ciência não nos faz cair na ingenuidade de uma demonização do âmbito científico. “O que importa é antes defrontar-se com os limites da ciência, em meio à iluminação de sua essência, a fim de encontrar na delimitação algo diverso”. (HEIDEGGER, 2008a, p.43) A constatação é a da incompletude de um pensamento parcial: a experiência de mundo junto à ciência permite apenas um tipo de pensar, que Heidegger chamou de *calculativo*; o filósofo não o desmerece, entendendo ser um tipo de pensar que se faz, também, necessário. “Existem, portanto, dois tipos de pensamento, sendo ambos à sua maneira, respectivamente, legítimos e necessários: o pensamento que calcula e a reflexão (*Nachdenken*) que medita”. (HEIDEGGER, 2000, p.13) Para o autor, além de se calcular a realidade, o homem deve meditar sobre ela.

Para calcular, são necessários um tipo de cálculo, uma medida e objetos. Mas algo que não é tomado pela consciência comum é o fato de que “qualquer tecnologia de medição ou detecção tem alcance e precisão limitados (...). Não existe uma medida exata

(...). *Não existem medidas perfeitas, sem erro.*” (GLEISER, 2014, p.17) Esta falta de consciência faz equivalerem ciência e verdade. Buscando uma imagem para o que dizemos, podemos falar do pensar calculador/objetificador como aquele que enxerga o mundo dentro de uma área plana: será pensado e considerado o que estiver dentro de seus limites. Temos, em tal situação, a demarcação de possibilidades para o ente, dentro do que permite a razão no modelo científico – fora deste âmbito, não haveria conhecimento verdadeiro. A delimitação traz ao homem a ideia de que ele domina o que pode ser pensado, tendo nas mãos o ente em sua totalidade. O que escapa deste pensar cai na desconsideração; mas o que está “além” dos parâmetros permanece. Há sempre “algo além” do apreendido no presente das coisas: a cada momento, elas se apresentam com elementos não apresentados anteriormente.

Este cálculo caracteriza todo o pensamento planificador e investigador. Este pensamento continua a ser um cálculo, mesmo que não opere com números, nem recorra à máquina de calcular, nem a um dispositivo para grandes cálculos. O pensamento que calcula (*das rechnende Denken*) faz cálculos. Faz cálculos com possibilidades continuamente novas, sempre com maiores perspectivas e simultaneamente mais económicas. O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. (HEIDEGGER, 2000, p.13)

O homem não tem o domínio das coisas que se manifestam e, deste modo, acaba tendo de acompanhar o dar-se da natureza (o dar-se do ser no ser das coisas); mesmo com o que o homem fez de si ao longo do tempo, a realidade escapa de suas mãos e ele resta tendo de se fazer neste “turbilhão” dos entes. Ele não tem o domínio total (situação de insegurança, diante daquilo que excede suas capacidades), mas entende que a ciência seja caminho para isso. Para Heidegger a concepção científica da realidade é possibilitada pela realização de um projeto, a saber, da metafísica tradicional, mas a “tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela ‘transmite’, ao contrário, encobre-o”. (HEIDEGGER, 2012, p.85)

A filosofia, como metafísica tradicional, considerou as coisas apenas em seu presente; ou seja, elas se revelariam plenas no que o homem pode delas apreender. Neste sentido, significa entender também que o próprio ser teria se dado plenamente nas coisas, pois nada restaria além do presente delas. A manifestação do ser seria, assim, entendida como plena, em um presente a partir do qual poderia ser conhecido o mundo em si mesmo. Em tal consideração, o ser já se teria revelado verdadeiramente, levando à concepção de que sua problematização se configuraria como questão trivial, já que o ser se mostraria como conceito universal em grau máximo, não sendo definível e podendo ser entendido

por si mesmo. (Cf. HEIDEGGER, 2012, §1) Revelou-se aí, o desejo de plena objetividade com aquilo que se mostra – potencializado pelo fazer científico, no intento de conhecer integralmente aquilo que se dá.

A ciência forja a realidade, com uma experiência que apenas pode ocorrer dentro dos parâmetros estabelecidos, dentro de uma pré-concepção que entende os entes apenas em seu estar-à-mão primeiro. Seria a ciência o caminho a levar o homem a uma experiência junto às coisas que pudesse ser chamada de genuína? Mesmo sem certeza, foi assumido assim; por isso é que o discurso da ciência é tomado sempre como o primeiro, o mais confiável. Para Heidegger, a ciência moderna – e, conseqüentemente, a técnica e a tecnologia – é o ápice, na realização do citado projeto da tradição. A natureza seria aquilo que “vemos” (olhar científico) dela – para que esta visão seja possível, instrumentos cada vez mais potentes são desenvolvidos, considerando que a visão do homem permite a percepção de uma realidade mediana, não alcançando o o infinitamente grande (função do telescópio) nem o infinitamente pequeno (função do microscópio). Todo instrumental é desenvolvido com a intenção de que os entes apareçam de modo pleno, por meio da técnica (*Technik*) – esta, que é “uma forma de desencobrimento [*Entbergen*]” (HEIDEGGER, 2001b, p.17) –, e possam ser vistos, por meio da tecnologia. Deste modo, a questão do ser passou de problema, com os gregos antigos, para auto-evidência (como “presença constante”, o ser estaria totalmente nas coisas).

Falamos da ciência, não em seus ramos particulares (embora os exemplos permitam perceber as ideias em uso prático), mas como uma maneira de se enxergar e interpretar o mundo – como se este fosse pronto e disponível para ser descoberto. O mundo, por meio das lentes da ciência, apenas acontece dentro de um conjunto de leis, fora das quais os entes não podem ser considerados – trata-se de um filtro pelo qual os entes devem passar, moldando-se à medida estabelecida. Neste sentido, “cada ‘ciência’ é um conhecimento de dominação, um sobrepujar e um ultrapassar, quando não simplesmente um passar por cima do ente. Isso se realiza no modo da objetivação”. (HEIDEGGER, 2008b, pp.16-17). Neste modo de se fazer – com força de constrangência –, o mundo não aparece como natural, mas sempre já algo que deve ser interpretado (e tomado nas mãos) de um modo específico, previamente determinado. O ente deixa de ser ente e passa a ser, unicamente, objeto de conhecimento pré-destinado a fins específicos.

Na objetividade da natureza, que corresponde à objetivação da física, reina um incontornável em duplo sentido. Quando conseguimos vê-lo e

pensá-lo mais ou menos numa ciência, nós o percebemos com mais facilidade em qualquer outra (HEIDEGGER, 2001c, p.53).

A objetividade (*Gegenständigkeit*) da natureza é o que a ciência pretende alcançar de modo completo; é tornar a natureza plena em objeto, abarcando seu manifestar em toda e qualquer situação na qual se apresente. Deste modo, poderia a ciência falar com plena segurança sobre as coisas que se dão, pois o entendimento esgotaria aquilo que tais coisas são. Isso ocorre com a ciência; ou seja, o autor indica que as ciências particulares seguem um mesmo modo de se relacionar com o mundo. Mas um elemento se nos aparece de modo significativo, exigindo que nos debruçemos sobre ele: o incontornável (*das Unumgängliche*).

Incontornável é aquilo que não permite contorno, no sentido de “contornar” como o ato de “dar contorno a algo” – neste caminho, seria a impossibilidade de que este algo recebesse um contorno, o que impossibilitaria a delimitação do ente e, conseqüentemente, sua definição (é dizer que, mesmo na tentativa de fazer da natureza pleno objeto a ser observado e considerado, há “algo” que não pode ser abarcado pelo pensamento e pela fala da ciência). Incontornável é o que não permite ser deixado de lado, não havendo possibilidade de desvio; neste caso, o incontornável é aquilo que vai permanecer, mesmo que seja como incógnita, por conta da incompletude do pensamento calculador, mas não pode ser rechaçado (significa que a ciência sempre se depara com aquilo que ela não dá conta de conceber, mas que sempre terá de considerar).

Enfim, incontornável, para a ciência é aquilo que não permanece o mesmo, dando-se e se retraindo, levado pelo próprio ser – é o que está lá, sem desvio, mas não é abarcável pela ciência. Mesmo com todo esforço de enquadramento da natureza em uma determinação qualquer, ela escapa e se faz nova. Incontornável é o ser, que permanece, dando-se e retraindo-se nos entes; isto nos leva a entender que a “auto-retenção ou auto-retirada pertence ao próprio *ser* da natureza produtiva; é o que permite à natureza ser algo ‘em si mesma’ em vez de ser meramente ‘para nós’ na sua utilidade”. (FOLTZ, 2000, p.60) Vale ressaltar que já é utilidade da natureza o servir como objeto para o homem na busca de conhecimento sobre o mundo – isto ocorre quando o homem se utiliza de um ente natural não como fim último da pesquisa, mas como elemento necessário para o desenvolvimento dela.

“A ciência põe o real” (HEIDEGGER, 2001c, p.48) enquanto âmbito da vigência, ou seja, determina o cenário no qual a natureza pode ser natureza – e o faz, na tentativa

de encontrar (estabelecer) uma explicação que seja universal. No ato de por o real, a ciência deve lidar, de algum modo, com o incontornável, e ela o faz tentando enrigecê-lo. Para ser ciência, a razão congela a realidade, pois o cálculo não seria possível na consideração de um objeto que não se deixa agarrar pelas mãos. Neste sentido, a natureza deixa de ser algo em si, passando a ser apenas representação: os entes são categorizados a partir de padrões de manifestação que, sendo estabelecidos, regem a mensuração de todos os entes.

Heidegger (2001e, pp.122-123) afirma: “O caráter fundamental do pensamento é o representar [*Vorstellen*]. No representar, desdobra-se o perceber [*Vernehmen*]. O próprio representar é re-apresentação [*Re-Präsentation*]”. Pensar é representar; e podemos dizer que esta representação é uma re-apresentação, já que a natureza se apresenta por si mesma enquanto existe. O pensamento calculador re-apresenta a natureza dentro dos padrões racionais da ciência; este fato pode ser observado no modo como a natureza é posta diante do pensamento. Por exemplo, costumeiramente se fala que leis científicas são “descobertas” – significaria que tais leis estariam encobertas, talvez por conta da incapacidade humana, que dependeria de estágios conceituais, entendendo que um conceito complexo depende de ideias já desenvolvidas anteriormente. Caso fosse verdadeira tal ideia, o mundo traria em seu âmago o mesmo princípio da racionalidade humana; porém, poderíamos enxergar um problema pontual, ao considerarmos que a racionalidade é manifestação de um ente que surgiu em determinado contexto (tempo-espaco). O que seria afirmar o princípio racional antes do surgimento da racionalidade, por meio do único ente dotado dela e capaz de expressá-la?

Falar, então, de leis “descobertas”, significaria entender que elas já existiriam e que o universo a elas obedeceria – daí o esforço humano, que fosse progressivo, conquistando cada vez mais a capacidade de conhecer tais leis. Mas o universo (a natureza, a existência, o ser) não obedece à racionalidade; a natureza não se conforma à lei – motivo pelo qual a verdade científica é relativa (pode ser que sua validade se dê apenas em um contexto que a própria ciência determina). O cientista é quem sempre estabelece a lei, formulada com base em um conjunto de ideias que já sejam aceitas em seu âmbito – a busca dele é pelo modo de organizar as ideias que permita falar dos entes da maneira como eles aparecem; quando o cientista encontra a palavra que consegue expressar sua experiência de racionalidade junto ao mundo, ele a transforma em lei. Bem sabemos não se tratar de algo simplista, mas, aqui, apenas queremos ilustrar o problema do qual tratamos.

A razão científica lança os entes em um lugar comum, que é a consideração de que eles simples e plenamente estão aí, dando-se ao conhecer humano. Trata-se de uma uniformização do espaço de entendimento, para que um mesmo tipo de pensamento (calculador) abarque a realidade toda. É um círculo vicioso: um ambiente controlado, no qual a experiência de mundo é montada e nunca natural – significa fazer do mundo um grande laboratório, no qual deve se dar a experiência desejada para confirmação de um entendimento que se tem do próprio mundo (entendimento que vem da própria razão científica).

A ideia de um mundo plenamente cognoscível traz não apenas a capacidade humana de conhecer, mas o mostrar-se das coisas que compõem o real: elas devem ser cada vez mais transparentes, dando-se integralmente ao homem, na experiência que ele faz delas. Para que isso seja possível, então, a razão (nos moldes da ciência) constrói uma interpretação das coisas que passa a ser entendida como a verdade das próprias coisas. Imageticamente falando, se a interpretação fosse uma máscara das coisas, a razão científica toma a máscara como sendo a coisa. A ciência mascara a realidade; e o sentido disso reside no fato de que a ciência crê ter condições de conhecer o “todo” – pelo menos, é o todo construído por ela mesma.

Em tal situação e, se tomarmos a concepção de que o ser que se dá no aparecer das coisas (um clarão que se dá e se apaga logo em seguida), perdemos algo dos entes, do aparecer e do próprio ser; “a interpretação dos entes como simplesmente presentes obscurece as formas de ser que pertencem aos diferentes domínios dos entes”. (FOLTZ, 2000, p.45) A uniformização do espaço não permite o aparecer dos entes, mas temos de lembrar que tal uniformização é necessária para a produção do conhecimento científico. A uniformização não é apenas do espaço no qual deve se dar a experiência, mas também – e, de modo especial – da própria direção a ser seguida; significa dizer que, mesmo com as especificidades de cada ramo científico, tal caminho é único.

Em *A coisa*, Heidegger (2001a, p.144) diz: “Tudo está sendo recolhido à monotonia e uniformidade do que não tem distância”. Não tem distância, não tem separação, não tem diferenciação: é permitido um único tom de manifestação dos entes – o que, por sua vez, afasta sempre mais o homem da experiência com o ser. Estabelecer um único caminho, único tom, único modo, é delimitar o horizonte de manifestação do ser.

A celebrada objectividade da ciência dissolve a própria natureza na sua própria representação (*Vorstellung*) da natureza precisamente através

da sua determinação como um objecto (*Gegenstand*), como algo cuja estância deriva da sua contra-relação com um sujeito. (...) [O] objecto científico é colocado ou posto (*stellt*) diante do sujeito pelo sujeito; não está ali por si. Além disso, este objecto é feito para estar contra (*gegen*) o sujeito; a sua presença não é natural e indiferente, tal como acontece com o ente que está meramente presente, mas sim de confrontação com o sujeito (FOLTZ, 2000, p.87).

“Conceituar” significa “delimitar” algo em uma definição que, por consequência, já determina um modo de existir; no conceituar, já se diz o que um ente pode ser. A concepção que se tem da natureza como objeto dirige as possibilidades de conhecimento e, conseqüentemente, permite diferentes modos de relação entre homem e mundo. A ciência calcula – permite apenas uma relação de conhecimento, na qual o ente se dá ao homem como objeto pronto para ser conhecido. No alemão, há dois termos para “objeto”: *Objekt* (derivação do termo latino *objectum*) e *Gegenstand*. Heidegger fala do objeto da ciência como *Gegenstand*. Encontramos a raiz de *stand* no verbo *stehen*, representando aquilo que está parado, posto em pé, é o que fica, é o determinável. O termo *gegen* é a preposição “contra”, indicando aquilo que está “oposto a...”. Neste sentido, *Gegenstand* fala d“aquilo que é determinado e está posto em contraposição a”.

O ente em sua totalidade (natureza) é objeto do pensar da ciência que se expressa, de modo singular, na técnica. Em *A questão da técnica* (HEIDEGGER, 2001b), o pensador explana sobre a mudança da técnica – algo que, para os gregos antigos, era a produção a partir do dar-se do ente, até a modernidade, sendo o forçar o ente a aparecer de determinado modo, realizando-se como “exploração da natureza, o empreendimento planejado e calculado que atua sobre o meio natural como um fundo permanente de recursos que são extraídos, modificados e armazenados nos circuitos socioeconômicos contemporâneos”. (ABDALA, 2017, p.109) Quanto mais tal concepção vigora, maior é o hiato entre o homem e os entes.

Por meio do pensar calculativo, o homem consegue pensar a si próprio como parte da natureza apenas tangencialmente, como se o existir humano a tocasse por necessidade, por fazer parte de uma mesma existência material. Os entes são puramente objetos: eles são postos diante do homem. Possibilidade diversa, seria o homem se postar diante dos entes, no sentido de receber a existência destes do modo como se apresentam, sem qualquer tipo de sujeição. A reflexão heideggeriana se encaminha para este segundo cenário.

O PENSAR CALCULADOR COMO ESTABILIDADE DIANTE DA ANGÚSTIA

Apresentamos diversos elementos que nos auxiliam a pensar a relação do homem com o ente em sua totalidade, como natureza. O pensamento que segue o modelo científico altera a relação que o homem estabelece com o mundo. Mas é importante ressaltar que as alterações vão além, tocando a relação que o homem tem consigo, em seu próprio existir. O questionamento se volta para o que o homem é:

a pergunta acerca da essência da ciência nos impele a uma meditação fundamental. Se, como afirmamos, a ciência é um dos poderes de nosso ser-aí, então ela não apenas o determina, mas, como tudo o que é essencial, ela traz uma in-quietude específica para o cerne do ser-aí (HEIDEGGER, 2008a, p.28).

Ser-aí é o modo específico de ser do homem – é o único ente capaz de se colocar a pergunta sobre o ser, sobre o sentido do existir. O trecho citado indica que, ao se perguntar sobre o mundo marcado pela ciência, não podemos fugir de um confronto com questões relacionadas à vivência humana em si mesma – significa buscar entender o modo como o existir deste ente é afetado. O tema que se coloca como central, neste ponto da reflexão é o da impessoalidade. (Cf. HEIDEGGER, 2012, §25-27)

Apresentado em *Ser e tempo* o tema da impessoalidade mostra de que modo o homem, ao invés de assumir seu existir em um contexto determinado (do qual deve dar conta em suas contradições), acaba se perdendo em meio aos demais entes, humanos ou não. Neste sentido é que o pensar calculador corrobora a perda de si do ser-aí: ao tentar tomar nas mãos o ente em sua totalidade, se vê na necessidade de produção que nunca termina

Isto acontece por que o perder-se em meio aos entes, no cotidiano, faz com que o homem não tenha de enfrentar a angústia (*Angst*) de seu existir. Trata-se da angústia da própria finitude, já que ele é o ente que tem a consciência de que seu existir tem um tempo para se realizar; a angústia é a de que o fim chegue e o homem ainda não tenha sido o que permitem suas possibilidades. Quais e quantas são tais possibilidades? A inumerabilidade delas agravam a angústia do existir. Mas, no contexto da produção da era tecnocientífica, a angústia é afastada quando o homem tem apenas de calcular a realidade e fazer com que os entes se deem em produção, sem meditar sobre seu sentido. “[A] expansão contemporânea da impessoalidade [pode ser articulada] à busca humana por uma

estabilidade que nos afasta da angústia inerente à responsabilidade pelo *poder ser* que inevitavelmente acompanha o *ser-aí* (...).” (ABDALA, 2017, p.130)

O NÃO-PENSAR DA CIÊNCIA E A NECESSIDADE DE UM NOVO PENSAR – O POÉTICO

Ao tratar especificamente do pensamento em *O que quer dizer pensar?*, Heidegger (2001e, p.115) afirma que “a ciência não pensa”. Como já indicado, não significa dizer que não haja pensamento algum na ciência, que seria totalmente vazia; a ciência não pensa, mas ao modo como o fazem os pensadores (a quem cabe pensar). Na ciência, o pensamento separa para demonstrar e, diante disso, Heidegger aponta para um pensar que ele entende como mais genuíno, em uma experiência mais integradora da realidade e que possa abarcar mais do ente.

Há, então, a necessidade de um pensamento que reflita “sobre o sentido que reina em tudo o que existe” (HEIDEGGER, 2000, p.13). Em primeiro lugar, porque o pensamento calculador, não dando conta de pensar a não fixidez da existência, acaba por rechaçar – e rechaça algo que nem podemos dizer ser “muito”, pois sequer temos base conceitual para pensar elementos como o inominável ou o incomensurável. Um novo pensamento seria a possibilidade de resgate do homem do abismo no qual se perdeu ao tentar delimitar o ser que se dá nos entes; resgate da situação de “perda do enraizamento” (Cf. HEIDEGGER, 2000, p.17); deve ser um pensar que force a razão a se libertar dos padrões estabelecidos, não deixando de ser racional, mas pautado em racionalidade diversa, integradora e não excludente. É a tentativa de encontrar caminhos mais amplos para que o mundo seja pensado.

Já que o pensar calculador foi entendido, até aqui, como baseado na metafísica tradicional, deve restar clara a ideia de que Heidegger vai propor uma superação; já em *Ser e tempo*, o autor indicara tal necessidade, ao falar da “tarefa de uma destruição [*Destruction*] da história da ontologia”. (HEIDEGGER, 2012, §6) Abdala (2017, p.119) fala que o pensador alemão “define seu diálogo com a tradição como o processo que revela a essência da metafísica e, concomitantemente, estabelece a necessidade de sua ultrapassagem (...) [pretendendo] atingir o impensado da metafísica”.

Ciência e pensamento não se equivalem – embora esta possa ser ideia comum. Uma possível confusão se dá pelo modo como a comunidade científica apresenta seu âmbito: cheio de conquistas que poderiam garantir a confiança do homem cotidiano. E a

ciência conquista isso – conquista e plenifica seu modelo de razão na técnica. Heidegger chama de filosofia aquilo que a tradição metafísica legou ao homem; o que ele propõe é o que vai “além” e chama de pensamento. Do modo como indicamos “cheio de conquistas”, o homem intenta conhecer a realidade e, nela, estabelecer seu mundo; mas, por meio do pensar calculador, o hiato homem-mundo aumenta. Daí, a utilização de um verso da poesia de Hölderlin como afirmação de um novo pensar: “Cheio de méritos, mas poeticamente / o homem habita esta terra”. (HEIDEGGER, 2001d, p.168)

Além da filosofia (tradição) há o pensamento, como experiência similar à realizada pelos pensadores no início da filosofia. O que cabe ao pensamento quando chegamos ao fim da filosofia como plenificação do projeto metafísico da tradição? Resta aquilo que ainda não foi tomado em consideração, o elemento esquecido ao longo do tempo: o ser em sua revelação. Entendendo que o ser “é cada vez o ser de um ente” (HEIDEGGER, 2012, p.51), o novo pensar deve permitir nova relação do homem com os entes.

Para Heidegger, pensar é, já, agir. Portanto, a proposta de um novo pensar é a proposta de uma nova maneira de estar – trata-se de nova postura do homem diante do existir; é o estar do homem diante do ente em sua totalidade. Para o novo estar, o movimento deve se dar em dois sentidos: de aproximação dos entes e de afastamento do produto da técnica. À nova postura, o pensador deu o nome de “serenidade” (*Gelassenheit*). O que permite a serenidade é o pensar meditativo e poético – enquanto o pensamento calculador quer o ente transparente, o poético se põe diante do ente, simplesmente.

A poesia não é aqui retratada em termos de verso, rima ou métrica, nem nada de literário. Ao contrário, representa uma possibilidade fundamental do *Dasein* enquanto tal. (...) [É] de facto através do poético que a natureza primordial é encontrada da forma mais completa (FOLTZ, 2000, p.70).

A postura “serenidade” não implica o abandono da vida na sociedade tecnológica contemporânea. Como dizemos, trata-se de uma postura que é assumida na tentativa de fazer com que o homem possa estar enraizado em seu mundo sem se perder nas exigências que lhe são impostas por conta do pensar calculador; “[p]odemos utilizar os objectos técnicos e, no entanto, ao utilizá-los normalmente, permanecer ao mesmo tempo livres deles, de tal modo que os possamos a qualquer momento largar”. (HEIDEGGER, 2000, p.23) O estar diante dos entes sem a obrigatoriedade de fazer com que eles estejam sempre

à disposição é parte deste estar liberto – a serenidade é expressa no deixar-ser (*sein-lassen*).

A proposta de uma postura como a indicada traz certas exigências ao homem – exigências que, primeiramente, são de pensamento. Não é possível a abertura do homem ao ente quando se continua em um âmbito de pensar que seja sempre fechado e tente enquadrar os mesmos entes. A abertura requer um pensamento que a permita, um pensamento capaz de abarcar sempre mais da existência – inclusive o inominável, incomensurável e incontornável. Tais características do pensar Heidegger encontrou no pensamento poético. Tal fato mostra, então, uma necessidade concreta, ao invés de um refúgio em linguagem não demonstrável (considerando que a preocupação com uma demonstração que clarifique o ente, é uma busca característica do pensar calculador).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falar em considerações finais é algo impróprio quando tratamos do pensamento que quer abarcar mais que a realidade simplesmente dada (meditativo que vai “além” do calculador). O que fazemos é tentar acentuar algumas ideias que se nos aparecem ao longo da reflexão desenvolvida. O que se deu é o pensamento de Martin Heidegger sobre determinado âmbito de questões – pensamento que, depois de ter vigorado junto a seu autor, torna-se estático (objeto), diante de quem pesquisa. Refletir sobre as ideias de um autor, mais que simplesmente entender o modo como os conceitos se relacionam, é tentar adentrar no âmbito que o possibilitou – âmbito de pensamento. O desafio foi o de não acabarmos por realizar com o objeto aquilo que foi apontado como caminho desvio (pensar calculador).

Sob diversos ângulos, a filosofia heideggeriana desperta grande interesse nos estudiosos de diversas áreas, por conta das análises que realiza, revolvendo elementos do pensar que acabam passando sem serem percebidos pelo olhar desatento. A ideia de “revolver” leva o pensamento para a imagem daquele que escava a terra. Revolver os fundamentos é escavar para encontrar o que há de sustentação. Este foi o caminho seguido neste texto: buscamos escavar o solo do pensamento característico do Ocidente, a fim de encontrar ideias que podem aparentar serem detentoras da verdade quando, na verdade, são desvios – “o perigo de o verdadeiro se retirar do correto”. (HEIDEGGER, 2001b, p.29)

O âmbito do pensar heideggeriano é o do resgate de uma meditação filosófica que percebe a realidade como manifestação do ser – este, que se dá e se retira, fazendo com que os entes nunca estejam plenos no contato com o homem; isto abala a ilusão de que o mundo seja apenas o mundo humano, da interpretação humana. Para tanto, o entendimento da ciência como cálculo da realidade mostrou a relação homem-ente como em constante desgaste, ao fazer do ente um depósito de matéria que deve estar sempre disponível. Neste contexto, o homem se perde na obrigação que reconhece para si de produzir mais e mais; “o homem é arremessado ao nível dos entes simplesmente dados, destituído, portanto, do modo de ser especificamente humano”. (ABDALA, 2017, p.127)

Pensar a destruição/desconstrução da história da metafísica (tradição) é uma maneira de rever as bases do pensamento científico. Neste intuito, o autor abre caminhos para que seja questionado o modo segundo o qual o homem está diante do ente na totalidade (natureza), que se desdobra para o questionamento do pensar calculador e de sua respectiva linguagem. Trata-se de colocar sob escrutínio a recepção dos entes pelo homem. Neste sentido, ao longo deste texto, verificamos de que maneira o autor, além de desmontar a linguagem e enxergar nova realidade, propõe nova postura, que chamou de “serenidade”. “Quando a serenidade para com as coisas e a abertura ao mistério despertarem em nós, deveríamos alcançar um caminho que conduza a um novo solo”. (HEIDEGGER, 2000, p.27)

BIBLIOGRAFIA

ABDALA, Amir. *A morte em Heidegger*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

FOLTZ, Bruce V. *Habitar a terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza*. Trad.: Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GLEISER, Marcelo. *A ilha do conhecimento: os limites da ciência e a busca por sentido*. 2a.ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GUERRA, Jorge Acevedo. “La frase de Heidegger ‘la ciencia no piensa’, en el contexto de su meditación sobre la era técnica”. *Rev. Filos.* [online], 2010, vol.66. [pp.5-23]. ISSN 0718-4360. Disponível em: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-43602010000100001, Acesso em: 15 de junho de 2017.

HEIDEGGER, Martin. A coisa. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e conferências*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001a. [pp.143-160]

_____. A questão da técnica. In: _____. *Ensaaios e conferências*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001b. [pp.11-38]

_____. Ciência e pensamento do sentido. In: _____. *Ensaaios e conferências*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001c. [pp.39-60]

_____. “... poeticamente o homem habita...” In: _____. *Ensaaios e conferências*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001d.

_____. O que quer dizer pensar?. In: _____. *Ensaaios e conferências*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001e. [pp.111-124]

_____. *Introdução à filosofia*. trad.: Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes: 2008a.

_____. *Parmênides*. Trad.: Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: USF: 2008b.

_____. *Serenidade*. Trad.: Maria Madalena Andrade; Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, Petrópolis: Vozes, 2012. [edição bilíngue]

_____. *Sobre o humanismo*. Introdução, tradução e notas: Emmanuel Carneiro Leão. 3ªed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009.

THOMAS HOBBS E A FUNDAMENTAÇÃO DO PODER SOBERANO NO LEVIATÃ

Mateus Brilhadori de Oliveira¹

Resumo: neste artigo vamos abordar sobre a fundamentação do poder soberano na filosofia política de Thomas Hobbes (1588 – 1679), mais exatamente no *Leviatã*, de 1651, sua principal obra da maturidade. Para tratar de tal problema partiremos da investigação e da análise das suas concepções de natureza humana e de estado de natureza, de cuja relação teremos um quadro marcado pela existência de indivíduos movidos pelo medo da morte violenta e pela esperança de paz lutando pela sobrevivência numa situação de ausência de um poder soberano, para, em seguida, entendermos como este é fundamentado e construído no estado civil com base num pacto entre os indivíduos envolvidos na guerra de todos contra todos.

Palavras-Chave: Estado De Natureza; Hobbes; Pacto Social; Poder; Soberania.

Abstract: in this article we are going to talk about the foundation of the sovereign power in the political philosophy of Thomas Hobbes (1588 - 1679), more precisely in *Leviathan*, 1651, his main work of maturity. To address this problem we leave the investigation and analysis of their conceptions of human nature and the state of nature, whose relationship we will have a framework characterized by the existence of individuals driven by fear of violent death and the hope of peace fighting for survival in a situation of absence of a sovereign power, then we understand how this is based and built on marital status with basis of a pact between the individuals involved in the war of all against all.

Keywords: State Of Nature; Hobbes; Social Pact; Power; Sovereignty.

A CONCEPÇÃO ANTROPOLÓGICA NA FILOSOFIA HOBBSIANA: CONHECIMENTO, LINGUAGEM E PENSAMENTO.

Nosso filósofo elaborou um sistema rigoroso, inteiramente fechado e que permitisse explicar tudo a partir do movimento. A sua Filosofia tem como único objeto o movimento, ou seja, o processo causal mediante o qual a realidade de tudo que se origina pode ser objeto de experiência.

A teoria do movimento é o ponto de partida para a construção do sistema hobbesiano. A ciência natural está restrita à investigação das causas mecânicas dos

¹ Possui graduação em Filosofia pelo Centro Universitário Moura Lacerda (2005), graduação em História pelo Centro Universitário Barão de Mauá (2007), pós-graduação (especialização lato sensu) em Filosofia Moderna e Contemporânea pelo Centro Universitário Moura Lacerda (2008-2009) e mestre em Filosofia pela Universidade São Judas Tadeu (2012).

fenômenos naturais. Thomas Hobbes parte na sua Filosofia de uma concepção materialista e mecanicista do homem. Assim, existe um desdobramento lógico entre a sua concepção que foi denominada pelos estudiosos de *física* (que estuda o movimento dos corpos) e a sua concepção que foi denominada de *antropológica* (que estuda o movimento no homem como, as paixões e os desejos).

A partir do mecanicismo, Hobbes estabeleceu sua “filosofia dos sentidos” partindo da concepção padrão do empirismo, em que “não existe nenhuma imagem na mente de um homem que não tenha passado pelos sentidos”. A sensação no homem é a imagem que o objeto corpóreo produz nos órgãos dos sentidos. Para explicar as sensações, o filósofo, utilizou-se do conceito de movimento, mas tendo como fundamento o movimento gerado pelo sujeito sensível que reage ao movimento do objeto surgindo imagens e representações.

As imagens ou fantasias são puras aparências individuais provenientes das impressões, quando digo individuais, quero dizer, que essas representações mentais são frutos do movimento dos sentidos com os objetos armazenando essas imagens dos objetos na memória de cada homem.

As imagens ou as fantasias armazenadas na memória, para não se limitarem a serem apenas aparências subjetivas, precisam tornar-se palavras ou outros sinais voluntários, que é o entendimento. O entendimento próprio do homem é o entendimento não só de sua vontade, mas de suas concepções e pensamentos por meio da sequência e encadeamento dos nomes em afirmações, negações ou em outras formas de discursos. Uma cadeia de pensamento é a sucessão de um pensamento a outro, conhecido como discurso mental. Desse modo, Thomas Hobbes considera que “o homem não pode ter nenhum pensamento representando uma coisa que não esteja sujeito à sensação”. (HOBBS, 2003, p. 29)

Ao invés de limitar-se a encadear imagens, o homem criou a mais nobre e útil de todas as invenções, a linguagem, que consiste em nomes ou apelações. Em suas ligações, os homens registram o que consistem seus pensamentos, recordando-os e usando-os para conversarem; sem ela não haveria nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz. É o que afirma o próprio filósofo:

Mas a mais nobre e útil de todas as invenções foi a LINGUAGEM, que consiste em nomes ou designações e nas suas conexões, pelas quais os homens registram os seus pensamentos, os recordam, depois de passarem, e também os manifestam uns aos outros para a utilidade e

convivência recíproca, sem o que não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos. (HOBBS, 2003, p. 29-30)

A importância da linguagem na filosofia de Thomas Hobbes consiste em que os homens deixam de calcular por imagens para calcular por nomes. Assim, a verdade é constituída pela adequação ordenada de nomes em nossas afirmações, pois um homem que procura com certo rigor a verdade deve lembrar-se de que um corpo substitui a palavra de que se serve, e que cada palavra corresponde a cada corpo.

No uso da linguagem podem ocorrer alguns absurdos: através de registros errados pelos pensamentos dos homens e devido à inconstância da significação de suas palavras com as quais registraram por suas concepções aquilo que jamais conceberam.

A linguagem para Hobbes possui um cunho pragmático sendo um instrumento para expressar os sentimentos e as paixões humanas. Assim, a validade da linguagem, para este pensador, consiste na sua serventia como um instrumento de expressar o conhecimento, desenvolver a ciência e estabelecer um contrato que permita edificação do Estado com poder soberano.

Na filosofia hobbesiana, a razão se desenvolve no homem no momento em que estes inventam a linguagem, impondo nomes aos conteúdos do seu pensamento, para melhor lembrá-los. Desse modo, a razão tem uma importância singular na teoria política hobbesiana, pois o estado civil é fruto dela, uma vez que a razão sugere aos homens, movidos por desejos e paixões, os caminhos que tendem à paz. E, também, permite aos homens estabelecerem uma constância na linguagem levando-os a se compactuarem instituindo o Estado, uma espécie de organismo artificial criado por cada um dos homens com a finalidade de garantir a autopreservação do gênero humana.

A razão em Hobbes não é uma entidade metafísica constituída de uma substância imaterial e eterna, mas um mecanismo corpóreo, estimulado por cada indivíduo capaz de conjecturar nomes gerais que foram estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos. Ainda, nas palavras do filósofo:

Quando alguém *raciocina*, nada mais faz do que conceber uma soma total pela adição de parcelas, ou conceber um resto pela subtração de uma soma por outra; o que (se for feito com palavras) é conhecer a consequência partindo dos nomes de todas as partes para o nome do todo, ou partindo dos nomes do todo e de uma parte para o nome da outra parte. (HOBBS, 2003, p. 39).

Raciocinar, portanto, nada mais é que um movimento da nossa razão que consiste em somar e em subtrair nomes gerais estabelecidos para marcar e significar o pensamento. A finalidade da razão na teoria hobbesiana é estabelecer significações fixas de nomes, permitindo assim uma comunicação humana sem ambiguidade. É a ambiguidade da linguagem que desencadeia toda forma de disputa entre os homens: “as metáforas e as palavras ambíguas e destituídas de sentido são como *ignes fatui*, e raciocinar com elas é perambular entre inúmeros absurdos, e o seu fim é a disputa, a sedição ou o desacato”. (HOBBS, 2003, p. 45)

O equívoco da linguagem é decorrente da ambiguidade dos nomes e da inconstância do significado que podem trazer à mente pensamentos diferentes daqueles dos quais foram estabelecidos. Assim, a não exatidão e compreensão clara da linguagem compromete a estipulação do contrato desencadeando a precária formação do Estado.

É pela experiência que se tem o correto uso da linguagem, assim, o esforço da memória permite certificar se cada nome foi empregado corretamente ao objeto. Desse modo, o que importava para Thomas Hobbes, dentro da sua teoria da linguagem, era que cada homem utilizassem as palavras de uma maneira tal que permitissem que os homens entrassem em consenso que elas se referiam aos mesmos objetos. Assim, o filósofo estabeleceu uma objetividade da linguagem como uma denominação de coisas possibilitando no plano racional as relações sociais e políticas.

O HOMEM HOBBSIANO: SER DE PAIXÕES E DESEJOS.

O ponto de partida para a compreensão do estado de natureza hobbesiano é a sua abordagem antropológica caracterizando o homem primeiramente como um ser de paixões e de desejos.

Em Thomas Hobbes, as paixões primitivas como, o apetite, a aversão, o amor, o ódio, o prazer e a dor são movimentos internos dos homens decorrentes das reações dos objetos externos. Assim, essas paixões são apenas modalidades de uma tendência primitiva, o desejo. E como os homens são estimulados constantemente pelos corpos (sensações) sempre haverá desejo.

O desejo é um esforço pelo qual o homem tende a buscar aquilo que contribui para a sua autopreservação. O esforço consiste em movimentos imperceptíveis que ocorrem nas partes internas do corpo humano manifestando-se em movimentos externos perceptíveis.

O esforço é o início do movimento no interior do homem, isto é, antes de se manifestar no andar, na fala, na luta e em outras ações que são visíveis. É o que afirma o próprio filósofo, na obra do *Leviatã*:

E dado que andar, falar e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de *como*, *onde* e *o que*, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários. (...) Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e em outras ações visíveis, chamam-se geralmente ESFORÇO. (HOBBS, 2003, p. 47)

Assim, quando o esforço é dirigido a algo que o causou é chamado de apetite ou desejo, mas quando o esforço é destinado a evitar alguma coisa é chamado de aversão. Para Thomas Hobbes, aquilo que conseqüentemente causar em cada indivíduo o apetite é denominado de bom e aquilo que conseqüentemente causar uma aversão é denominado de mau.

Deste modo, o bom e o mau é relativo a cada ser humano, ou seja, proveniente do efeito causado em cada indivíduo em contato com o objeto de anseio. Na interpretação de Richard Tuck, “Hobbes afirmara e explicara o relativismo moral: não há propriedades morais objetivas, sendo o que parece bom àquilo que agrada a dado indivíduo ou é *bom* para *ele*”. (TUCK, 2001, p. 74-75) Assim, na teoria hobbesiana, não existe na condição de natureza um universo moral no qual se fundamenta a concepção de bondade e maldade. Não existe um bom e mau absoluto que possui em si mesmo a razão de ser. No estado de natureza, o bom e o mau equivalem respectivamente, ao que é prazeroso e ao que é doloroso para cada ser humano, isto é, relativo a cada homem e fruto da sensação que lhe é causada pelo objeto de desejo. É o que demonstra o próprio autor do *Leviatã*:

Mas, seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto do seu ódio e aversão chama *mau*, e ao do seu desprezo chama *vil* e *insignificante*. Pois as palavras “bom”, “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que seja simples e absolutamente, nem há nenhuma regra comum do bem e do mal. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há república) ou então (numa república) da pessoa que a representa; ou também de um arbítrio ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, fazendo que a sua sentença seja aceita como regra. (HOBBS, 2003, p. 48-49)

Esta definição da vida afetiva do homem, em função do desejo, permite entender que não existe um fim último exterior à existência humana em si. Assim, a felicidade não pode consistir no descanso e na satisfação em que a posse de último objeto daria ao homem. Ao contrário, considerando-se que se trata de um ser de desejo, que está incessantemente em movimento, o homem permanece sempre em busca de satisfações e de prazeres novos.

A preocupação central da filosofia política de Hobbes é a autopreservação do homem. O homem hobbesiano sempre age com a finalidade de satisfazer seus desejos e, conseqüentemente, continuar em movimento garantindo a própria existência. O único objetivo da vida do ser humano é a satisfação cada vez mais dos seus desejos, enquanto cada homem satisfaz os seus desejos garante a própria sobrevivência.

Desse modo, o agir humano no estado de natureza sempre visa à perspectiva da autopreservação. Analisando a questão da autopreservação na teoria hobbesiana escreve Richard Tuck, “ele acreditava que nosso único direito natural é o direito de simplesmente nos autopreservar, e de usar qualquer meios que julgemos necessários a esse propósito”. (TUCK, 2001, p. 80) Assim, a própria competição de cada homem contra todos os homens, desencadeada no estado de natureza é para garantir a própria preservação de cada homem. Quando os homens movidos por paixões e desejos subjulgam agirem antecipadamente contra os demais homens entrando em competição, o que está em jogo é a autopreservação de cada homem.

A própria saída da condição de guerra generalizada no estado de natureza é em nome da autopreservação. Nas palavras da pesquisadora Thamy Pogrebinschi: “a formação da sociedade civil é, portanto, o resultado do desejo de sobrevivência de cada homem”. (POGREBINSCHI, 2002, p. 43) O Estado está fundamentado sobre a ótica da autopreservação, os homens edificaram o Estado, com a finalidade do poder soberano manter os homens sobre certa ordem e paz. A autopreservação de cada homem é a única fonte da obediência política ao soberano e, ela é decorrente da satisfação dos desejos de cada ser humano.

A CRÍTICA À CONCEPÇÃO POLÍTICA ARISTOTÉLICA E A CONCEPÇÃO HOBBSIANA DE IGUALDADE NATURAL.

Um ponto importante na teoria política de Thomas Hobbes é a sua discordância do pensamento político aristotélico, basicamente da tese do filósofo grego de que “a

cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social”. (ARISTÓTELES, 1997, p. 15) A ideia central da política aristotélica é que na cidade (*polis*) o homem educa os seus desejos para uma vivência harmoniosa uns com os outros.

A comunidade política aristotélica existe com finalidade ao viver bem coletivamente (o bem comum) e, concomitante a isso, deve-se promover a educação dos desejos mediante a razão permitindo a convivência harmoniosa dos homens tornando-os virtuosos. É o que aponta o próprio Aristóteles, na sua obra *Ética a Nicômaco*: “a virtude é, então, uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática”. (ARISTÓTELES, 2004, p. 49)

Deste modo, na política aristotélica a cidade possibilitava desenvolver o caráter nos cidadãos com a finalidade de torná-los virtuosos e capazes de ações nobres. O domínio da razão sobre as paixões possibilita no homem aristotélico um ideal de humanidade que permitiria a cada homem uma vivência tranquila e equilibrada.

Essa vida feliz e tranquila não se limita somente a esfera individual, mas também, a vida em sociedade. Cada homem buscaria naturalmente se organizar para um viver tranquilo e harmonioso, ou seja, a felicidade coletiva.

A discordância de Hobbes ao pensamento político aristotélico assinala para a concepção de homem marcada por paixões e desejos incessantes. E não mais aquela concepção (aristotélico-escolástica) que afirma que o homem possui uma predisposição natural à busca da felicidade coletiva, mas ao homem que pensa unicamente e exclusivamente em satisfazer seus desejos e paixões naturais.

A vida política não é uma tendência natural dos homens, mas é fruto de um esforço de cada indivíduo para a instituição desta ordem. A organização social não está naturalmente dada, mas pelo contrário, é artificialmente criada pelos homens com a finalidade de garantir a própria existência humana. A aptidão para a vida social é adquirida, assim sendo, a sociedade é decorrente da escolha dos homens que em um determinado momento optaram coletivamente em construir a sociedade civil.

Outro ponto importante no pensamento política de Thomas Hobbes é a sua crítica a teoria da desigualdade natural presente na concepção política aristotélica. A escravidão na teoria aristotélica é decorrente de uma desigualdade natural entre os homens. Muitos homens obedecem apenas às paixões sendo necessários se submeterem a autoridade de alguém que possui inteligência, assim, fazendo com que estes homens participem da razão por meio do mando.

Deste modo, alguns homens nasceram para exercer o poder sobre a justificativa da racionalidade e todos os outros homens nasceram para obedecerem pela justificativa de se deixarem conduzir facilmente pelas paixões e desejos. A teoria da desigualdade natural em Aristóteles estabelecia uma submissão ao governo mediante o argumento que este é fruto de uma ordem estabelecida pela própria natureza.

Em Hobbes, o poder do Estado não é naturalmente dado e muito menos divinamente estabelecido, mas é decorrente de um consentimento coletivo entre os homens, isto é, por um contrato. Esse contrato, na teoria política hobbesiana é criado justamente para romper a igualdade natural dos homens.

Na teoria política hobbesiana é impensável que a razão seja superior aos desejos e paixões humanas, por isso, não existe uma desigualdade natural como estabeleceu o aristotelismo. Não existe uma supremacia da razão em comandar as vontades humanas (os desejos) uma vez que, os homens agem por estímulos externos tendo em vista aquilo que lhe causa prazer, e garante a autopreservação. A razão é uma mera calculadora que contabiliza os meios necessários para que cada homem possa obter o máximo possível de coisas e num maior número de tempo garantindo-lhe a própria existência.

A igualdade natural possui uma singular importância na teoria política hobbesiana, pois estabelece que o poder esteja centrado em cada ser humano singularmente. Este poder consiste no esforço de cada homem em estabelecer seu domínio sobre qualquer objeto de seu desejo. Na obra *Leviatã*, o autor afirma:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considerada tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não passa igualmente aspirar. (HOBBS, 2003, p. 106).

No estado de natureza o poder consiste no empenho de cada homem na realização da sua vontade individual. Assim, a igualdade dos homens estabelece o direito e o domínio de cada homem sobre todos os benefícios da natureza, gerando a competição e a guerra generalizada. A competição é fruto da igualdade natural dos homens, é o que afirma o próprio Hobbes:

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins. Portanto, se dois homens

desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjulgar um ao outro. E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar cômodo, espera-se que provavelmente outros venham preparados com força conjugadas, para o desapossar e privar, não apenas do fruto do seu trabalho, mas também da sua vida ou da sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros. (HOBBS, 2003, p. 107)

O que Hobbes afirma é que numa situação de igualdade entre os homens, a inimizade e a disputa são comportamentos que podem ser esperados. No estado de natureza, cada homem quer a realização do seu desejo, isto é, quer garantir o máximo possível de bens reais e de poder individual que assegurem a sua própria preservação.

O nosso filósofo entende que cada ser humano em nome da autopreservação é capaz de eliminar o outro. Assim, o outro no estado de natureza é uma ameaça em potencial, pois o apetite de um homem acaba sendo a ameaça da realização dos desejos de outro, ocasionando o conflito. É o que afirma o comentador Alan Ryan no tocante a situação de igualdade na teoria política de Thomas Hobbes: “não importa quão modesto sejam nossos desejos, enfrentamos o fato de que o uso que outras pessoas fazem do mundo pode privar-nos daquilo de que precisamos”. (SORELL, 2011, p. 269)

O primeiro aspecto esperado da natureza humana, proveniente da busca incessante de paixões e desejos, é a competição. A competição acarreta com que cada homem ataque uns aos outros para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanho dos outros. O único objetivo da competição é a obtenção do máximo possível e por um maior tempo possível de domínio sobre os outros garantindo a autopreservação.

Os homens tendem a competição e a desconfiança por ocasião da obtenção de reconhecimento dos outros. A busca pelo reconhecimento dos outros, isto é, a glória faz com que os homens entrem em conflito por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião ou qualquer sinal de desprezo. No homem hobbesiano o reconhecimento é adquirido cada vez mais pela obtenção de poder, ou seja, cada homem quer obter o máximo possível de recursos para garantir em um maior tempo possível à própria existência.

O homem hobbesiano não é um ser essencialmente que busca produzir riquezas e nem em acumulá-las, mas sim, um ser que busca o reconhecimento. O reconhecimento ou a glória perpassa pela produção e o acúmulo de riquezas e, também, pelo domínio do

outro. O desejo cada vez mais de poder e, conseqüentemente, de reconhecimento por cada homem, produz uma sociedade organizada em torno dos valores da glória e da reputação.

Uma sociedade organizada em torno da glória e da reputação é uma sociedade que convive potencialmente em estado de guerra, isto é, sem estabilidade política. Nas palavras de Maria Isabel Limongi, se “não fosse a busca pelo reconhecimento e pela glória, pela afirmação do próprio valor diante dos outros, os homens cederiam mais facilmente aos princípios da razão e seriam mais facilmente conduzidos à paz e à obediência civil” (LIMONGI, 2009, p. 91).

A relação de disputa, de desconfiança e inimizade leva à guerra e à dissolução do tecido social. Em Hobbes, o conflito ou a guerra é uma inferência a partir do comportamento dos homens que são movidos por paixões e desejos incessantes. Assim, nas palavras do próprio Hobbes, “(...) durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”. (HOBBES, 2003, p. 109).

Nesta situação de guerra não existe indústria, não há cultivo da terra, não há mercadoria a ser importada pelo mar, não há construções confortáveis, nem instrumentos para remover as coisas da terra, contagem de tempo, nem artes e letras. Enfim, não existe sociedade e, com isso, a vida do homem é solitária, pobre, imunda, embrutecida e curta.

Nesta condição de guerra generalizada Hobbes afirma que existe o maior medo humano: “(...) o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta”. (HOBBES, 2003, p. 109) Deste modo, o homem usa de todos os esforços para preservar e defender o seu corpo dos sofrimentos e da morte. Assim, a morte é a única adversária verdadeiro do homem, seu semelhante é um instrumento para efetivá-la.

A fim de escapar dela ou de adiá-la, o homem procura um meio de neutralizar sua possibilidade; sendo assim, o medo da morte causa o medo do outro, porque este pode matá-lo. Em outras palavras, cada homem no estado de natureza é um assassino em potencial.

É por ocasião do medo que os homens buscam a força, a guerra, o pacto e a confiança num poder superior, isto é, o Estado, que provoque um medo maior aos homens que o medo de um contra o outro. Nas palavras da pesquisadora Thamy Pogrebinschi,

Os homens hobbesianos ao pactuarem e fundarem a sociedade civil, delegam o seu mais alto poder ao soberano por medo mútuo da morte

violenta. Ao fazerem isso, eles substituem o medo que sentiam uns em relação aos outros pelo medo de um terceiro poder neutro, a soberania. (POGREBINSCHI, 2003, p. 56)

Desse modo, o homem vive temerosamente e nunca o medo será superado nem mesmo com a criação do Estado. A condição natural da humanidade é marcada pelo próprio medo, o medo generalizado de todos contra todos.

Num tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, tudo é válido, como também no período em que os homens vivem sem nenhuma segurança, a não ser com a própria força. De acordo com Hobbes, por meio de uma guerra perpétua não é possível à conservação do gênero humano:

É fácil julgar como uma guerra perpétua é inadequada à conservação, quer da espécie, quer de cada homem individualmente considerado. (...) Pois todo homem, por necessidade natural, deseja aquilo que para ele é bom; e assim ninguém considera que lhes faça bem uma guerra de todos contra todos. (HOBBS, 1998, p. 34)

A guerra geral ocasiona a redução da espécie humana, chegando um momento em que essa situação leva os homens restantes a se colocarem, antes de tudo, sob a perspectiva da autopreservação.

Desse modo, os homens podem superar essa precariedade da vida natural mediante as próprias paixões e pela razão. De acordo com as palavras do próprio Hobbes, “as paixões que fazem os homens tender para a paz são medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguirem por meio do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz”. (Ibidem, 2003, p. 111)

Assim, a razão calcula e estabelece adequados artigos de vantagens pacíficas, que são chamados de leis de natureza, às quais permitem cada homem entrar em acordo com outros homens instituindo o Estado.

DAS LEIS DE NATUREZA E O ESTABELECIMENTO DE UM PODER SOBERANO

As leis de natureza são uma advertência estabelecida mediante o cálculo da razão com o objetivo de conduzirem os homens à paz e à própria preservação da existência com a criação do estado civil. Hobbes entende as leis de natureza como um exercício da razão,

como teoremas que evidenciam aos os homens como devem agir para, assim garantirem a autopreservação.

O Estado hobbesiano é fruto do esforço racional dos homens que querem abandonar a condição de natureza marcada pela guerra generalizada de cada homem com todos os homens. Assim, no tocante a razão e aos seus preceitos que conduzem a paz, Hobbes assinala:

A verdadeira razão é uma lei certa, que (já que faz parte da natureza humana, tanto quanto qualquer outra faculdade ou afecção de mente) também é denominada natural. Por conseguinte, assim defino a lei de natureza: é o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes do nosso corpo. (HOBBS, 1998, p. 38)

As leis de natureza consistem em apenas encontrar os meios eficazes para a preservação da existência. A busca pela paz é o ponto central na teoria política hobbesiana, pois é a garantia da preservação do gênero humano por meio da estabilidade social. A busca por esta estabilidade (a paz) é o ponto final, pelo menos temporário, da guerra e, conseqüentemente, o fundamento para a construção do estado civil e para o próprio progresso da humanidade.

Na obra do *Leviatã*, Thomas Hobbes estabelece a primeira lei de natureza: “Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra”. (Ibidem, p. 2003, p. 113) A busca pela paz é o primeiro conselho da razão, pois suscita a esperança nos homens de saírem daquela condição de guerra generalizada e, conseqüentemente, do ininterrupto medo da morte violenta.

Nesta segunda lei de natureza é em nome da autopreservação que os homens transferem ou abdicam o seu direito natural a todas as coisas. O direito natural de cada homem usufruir sobre todas as coisas levam os homens a viverem em estado permanente de guerra. Somente a renúncia dessa liberdade natural (de cada homem usufruir como quer e da maneira como quer dos bens da natureza) possibilita a construção de uma paz duradoura.

Trata-se daquela desconfiança tão perigosa e causadora de conflitos que chega a ferir aquele primeiro ditame da razão: que todos os homens se esforcem pela busca da paz.

Por isso, a terceira lei de natureza estabelece “que os homens cumpram os pactos que celebrarem. Sem esta lei os pactos seriam vãos, e não passariam de palavras vazias (...)”. (HOBBS, 2003, p. 124) Percebe-se que a terceira lei de natureza apresenta certa esperança aos homens para o estabelecimento de uma possível e concreta estabilidade que garanta a existência do gênero humano.

Essa real esperança somente é possível através do terror de algum castigo que seja superior ao benefício que se espera tirar do rompimento do pacto. Esse poder institui-se na criação do Estado, ou seja, a validade dos pactos só se inicia com a instituição de um poder civil que obriga os homens a cumpri-los. Nas palavras do pesquisador Quentin Skinner referente ao poder punitivo do Estado, escreve:

O único mecanismo provado para induzir à obediência é o medo. Embora as leis da natureza sejam regras da razão bem como máxima de autopreservação, somente podemos esperar seguir suas injunções pela paixão mais do que pela razão. É apenas quando deliberamos sobre as consequências da desobediência que experimentamos o tipo de terror que nos inibe seguramente de proceder desobedientemente. (SKINNER, 2010, p. 150)

Desse modo, a constante ameaça do poder do Estado tem a finalidade estabelecer aos homens, enquanto seres racionais, que avaliem racionalmente (cálculo) que o melhor para si é o cumprir dos acordos estabelecidos do que submeterem a terrível punição do Estado.

Para Hobbes, o Estado, ao ser instituído pelos homens passa a estar acima de cada um destes, evitando a contínua insegurança das relações de poder que caracteriza o estado de natureza. Cada um dos homens ao instituir o Estado confere a ele uma desigualdade, uma força irreversível e um poder temível.

A FUNDAMENTAÇÃO DO PODER SOBERANO

O que marca a passagem do estado de natureza para a sociedade política é a estipulação de uma convenção, pela qual os homens renunciam ao seu direito de natureza e o transferem a um poder superior e absoluto, o Estado. Esta passagem dos homens na condição de natureza para o estado civil só é possível mediante um pacto.

Antes do pacto em que cada homem transfere seu direito natural, “de garantir a vida e evitar a morte” não existe estado civil, mas somente, uma multidão. È a transferência do poder individual de cada homem que dá legitimada ao poder do Estado.

O pacto é um ato voluntário da transferência do poder individual para um único poder. Essa transferência é essencial a fim de que essa convenção de todos os homens possa constituir uma defesa estável para todos. É o que expressa Hobbes no *Leviatã*:

Designar um homem ou uma assembleia de homens como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor e todos os atos aquele que assim é portador de sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comuns; todos submetendo desse modo as suas vontades á vontade dele, e as suas decisões à sua decisão. Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens (HOBBS, 2003, p. 147).

Assim, a única maneira de instituir um poder soberano capaz de defender os homens da invasão estrangeira e das injúrias uns dos outros é a designação de um homem ou de uma assembleia de homens como representantes de suas pessoas.

Trata-se de uma verdadeira unidade de todos os homens em torno de uma só pessoa ou de uma assembleia de homens, realizada por uma convenção de cada homem com todos os homens. É o que afirma Gerard Lebrun, “para que haja ‘corpo político’, é preciso que as vontades de todos sejam depositadas numa única vontade, e que exista um depositário da personalidade comum” (LEBRUN, 1981, p. 12).

A construção do estado civil requer a renúncia da liberdade e da igualdade de natureza. Para Hobbes, o Estado é fruto de um sacrifício individual de cada ser humano. Cada homem abdica da condição de igualdade e do direito sobre todas as coisas para se acomodarem uns aos outros sobre a tutela de um poder, acima de todos os poderes individuais, com a finalidade de obterem certa estabilidade e condições básicas para o viver bem. Nas palavras Quentin Skinner, no tocante a infrutífera condição dos homens no estado de natureza, comenta:

Para Hobbes (...) é a nossa liberdade natural que constitui o principal e imediato obstáculo á nossa obtenção de qualquer uma das coisas que queremos na vida. Ele não apenas insiste em que nossa liberdade é de “pouco uso e benefício” para nós (...). Hobbes começa por reiterar que todos desejam o que julgam ser bom para eles mesmos. Ademais, essa inclinação natural abarca o desejo não apenas “de evitar o que é danoso”, mas de atingir “os ornamentos e conforto da vida”. E a única

maneira de adquirir esses benefícios é viver juntos em “paz e sociedade”. (SKINNER, 2010, p.55)

Assim, em Hobbes, os homens devem renunciar o seu direito de natureza e transferir a outros. Somente no momento em que cada homem submeter a sua vontade ao Estado, representado por um único homem ou por uma assembleia, promove-se a estabilidade da paz e a reciprocidade dos pactos. É o que afirma o próprio autor do *Leviatã*:

Uma multidão de homens se torna *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa *multidão*. Porque a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz a pessoa ser *una*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. E não é possível entender de nenhuma outra maneira a *unidade* numa multidão. (HOBBS, 2003, p. 141)

O Estado é uma criação originariamente humana e só sucede quando as vontades individuais dos homens convergem para um único objetivo, a conservação da vida. Hobbes, ao estabelecer que a origem do estado civil provem de uma convenção, quer dizer que os homens devem obedecer ao poder do Estado como se o tivessem fundado a partir de um contrato jurídico. Os homens devem compreender e obedecer ao poder do Estado como a um acordo de vontades acima das vontades individuais. É o que sustenta a comentadora Maria Isabel Limongi:

A hipótese da origem contratual do poder político se impõe como uma forma de nos fazer ver que o Estado e seu poder (...) possuem uma realidade que é de ordem do jurídico. É uma obrigação jurídica, contratual, que sustenta o poder do Estado e não qualquer qualidade *de fato* desse poder, como sua força ou seu valor intrínseco. E é na medida em que compreendemos a natureza dessa obrigação que podemos conceber o tipo de estabilidade – uma estabilidade jurídica – que esse poder possui.

Por ser juridicamente estável em sua soberania, por não estar sujeito à oposição de nenhum outro poder (...) o poder do Estado é o maior de todos os poderes que os homens podem constituir para garantir as condições de sua existência (LIMONGI, 2002, p. 29).

O Estado, na teoria política hobbesiana, é fruto dos homens que concordam em expressar suas vontades mediante um pacto e, assim, conseqüentemente são levados a agir de acordo com essas vontades devidamente expressas a princípio O pacto é expressão

das vontades humanas e, por conseguinte, um ato linguístico proclamado por palavras ou por atos.

O pacto é uma convenção estabelecida, ou seja, é um contrato firmado pelos homens a fim de estabelecerem no plano racional e jurídico uma situação de sociabilidade. “As relações de poder só podem ser estáveis e só podem conduzir à paz entre os homens se assentadas não mais sobre a simples força (ainda que toda relação de poder seja no limite uma relação de forças), mas sobre um princípio jurídico: o contrato” (Ibidem, 2009, p. 137-138). Estabelecido este contrato, é irracional desrespeitá-lo, porque, com isso, declara-se aos outros, que não está disposto a estabelecer com eles relações racionais, sem as quais não é possível a paz.

A SOBERANIA NO ESTADO

Em Hobbes, para estabelecer uma possível condição de paz, não basta apenas à palavra, é preciso que o Estado utilize a espada. Os pactos firmados entre os homens não passam de palavras, e podem ser violados enquanto o Estado não os garantir a legitimidade e a validade mediante as ameaças penais. “Os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém” (HOBBS, 2003, p. 143). É pelo medo da punição do Estado que os homens são forçados a se respeitarem como assinala Thomas Hobbes:

Devemos portanto providenciar nossa segurança, não mediante pactos, mas através de castigos; e teremos tomado providências suficientes quando houver castigos tão grandes, previstos para cada injúria que se evidencie que sofrerá maiores males quem a cometer do que quem se abster de praticá-la. Pois todos, por necessidade natural, escolhem o que a eles pareça constituir o mal menor.

Portanto, como é necessário, para segurança dos particulares – e, por conseguinte, para a paz comum -, que o direito de usar o gládio do castigo seja transferido a algum homem ou conselho, necessariamente se entende que este tenha direito ao poder supremo na cidade (HOBBS, 1998, p. 103-104).

Na teoria política hobbesiana, o poder punitivo do Estado é a condição material da validade formal do contrato, é um poder de fato, um poder que lhe foi concedido por cada indivíduo. Deste modo, os homens, ao pactuarem constituindo o Estado, concederam o uso legítimo da força, levando aos homens na vida pública a se acomodarem uns com os outros. A propósito, Lebrun fala sobre Hobbes: “O poder político não pode ser mera

instância de gestão e organização, mas sim o detentor permanente de uma força absoluta, sem a qual sequer seria possível falar em ‘sociedade’” (LEBRUN, 1981, p. 17).

O Estado hobbesiano consiste em um poder soberano, isto é, numa autoridade impregnada de força e domínio, que pode resolver as contendas e arbitrar qualquer decisão. Na interpretação de Eunice Ostrensky, o Estado “é uma autoridade ‘civil’ ou ‘política’ inteiramente autônoma, capaz de monopolizar o uso legítimo da violência” (OSTRENSKY, 2005, p. 150). É pela instituição do Estado e mediante o poder que lhe é autorizado, que o homem deixa de ser, de certo modo, o lobo do homem, passando a controlar suas paixões, pois a força do Estado é incompatível a qualquer outra força, e, com isso, o terror que o Estado inspira permite-lhe modelar, para o bem de todos, à vontade de todos. O Estado transforma os homens em cidadãos, introduzindo a moralidade e a racionalidade nas relações humanas.

O Estado é a instituição resultante do contrato de todos os homens destinada a sanar a contradição do estado de natureza. De tal modo, o poder do Estado é um poder soberano, pois é o único a ter o poder sobre todos os homens.

A grandiosidade do poder do Estado está justamente no fato de quem o detém poder exercê-lo sem limites exteriores. Em Hobbes, a legitimidade do poder soberano do Estado está justamente fundamentada na transferência quase total dos direitos naturais dos homens. Restando aos homens, ao fazerem parte do Estado, apenas o direito à vida. Nas palavras de Hobbes,

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer (HOBBS, 2003, p. 185).

Destarte, o direito à vida é irrenunciável e decorre da própria lógica da teoria política hobbesiana, pois os homens instituem o Estado para evitarem a permanente ameaça da morte que caracteriza o estado de natureza.

O que leva os homens a romperem com o dever de obediência ao Estado não é o excesso de poder, não é o poder ilimitado do soberano, mas a escassez do poder. É pelo medo da desagregação do poder do Estado que Hobbes afirma que a soberania é irrevogável, ilimitada e também indivisível. Por isso, o Estado deve ser o único poder e os homens devem aceitá-lo como razão suprema, pois a dissolução dessa unidade levaria

os homens a voltarem àquela condição de natureza marcada pela guerra generalizada, ameaçando a própria sobrevivência do gênero humano.

Uma vez instituído o Estado, não é possível libertar-se desse poder sobre qualquer pretexto. Para Hobbes, o poder absoluto do Estado é irrevogável, “nenhum dos súditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de que o soberano transgrediu seus direitos” (Ibidem, p. 150).

Quanto à irrevogabilidade deste poder, Hobbes ainda afirma que os pactos estabelecidos entre os homens para instituir o poder soberano do Estado foi estabelecido entre indivíduos singulares.

Portanto, para dissolver o poder do Estado, não basta a vontade da maioria dos homens, ou seja, não é a vontade de um grupo ou de uma porção de homens que revoga o poder soberano do Estado. Em Hobbes, a dissolução do poder do Estado só poderia acontecer, se todos os homens estivessem de acordo, ou seja, apenas com a vontade devidamente expressa de todos os homens, membros do estado civil. Assim, essa unanimidade, não seria alcançada, pois não seria fácil de conjecturar que todos os súditos estejam concomitantemente de acordo em destituir o poder soberano. Além do mais, não basta o consenso de todos os homens, é preciso à concordância do próprio soberano para dissolver o poder do Estado, é o que afirma o próprio Hobbes: “(...) os súditos, em qualquer número que sejam, não têm direito algum a despojar de sua autoridade o governante supremo, sem o seu consentimento”. (HOBBS, 1998, p. 118) Por conseguinte, para Hobbes, uma vez instituído o Estado mediante o pacto de cada um dos homens com cada um dos outros, não é possível desfazê-lo. Instituído o poder do Estado este poder é irrevogável.

Deste modo, o Estado hobbesiano está alicerçado em um poder soberano, isto é, em um poder que é o maior dos poderes que os homens podem conceder a outros homens. Nas palavras Gerard Lebrun, “somente um poder comum é capaz de agregar politicamente indivíduos iguais. Iguais em sua submissão” (LEBRUN, 1981, p. 16) e “foi apenas graças à tutela de um poder único e centralizador que o ‘indivíduo’ se viu capaz de compensar o seu isolamento, e de reivindicar a sua condição de indivíduo”. (Ibidem, p. 16-17)

O poder soberano do Estado hobbesiano consiste no fato de quem o detém, seja um único homem ou uma assembleia de homens, pode exercer esse poder sem limites exteriores, como afirma o próprio Hobbes:

Reside um poder supremo em alguém, o maior que os homens tenham direito a conferir: tão grande que nenhum mortal pode ter sobre si mesmo um maior. Esse poder é o que chamamos de absoluto, o maior que homens possam transferir a um homem. Pois se alguém submeteu sua vontade à vontade da cidade, de modo que esta possa, com todo o direito e sem risco de punição, fazer qualquer coisa – baixar leis, julgar controvérsias, fixar penalidades, utilizar a seu bel-prazer a força e a riqueza dos homens –, com isso conferiu a esta o maior domínio que se possa conceder a uma pessoa. (HOBBS, 1998, p. 108)

Já que este poder fora instituído mediante um pacto celebrado por cada um dos homens, assim qualquer ação do soberano não pode ser considerada danosa e injusta aos súditos, pois na ação do soberano repousa a vontade de cada um dos membros do estado civil.

É mediante o ato do soberano devidamente expresso pela prescrição das leis que institui a justiça. É o que diz o próprio Hobbes: “portanto, o que é o roubo, o assassinio, o adultério, e de modo geral a injúria, deve ser dito pelas leis civis, isto é, pelas ordens daquele que possui a autoridade suprema”. (Ibidem, 1998, p. 113)

É o poder soberano que tem o múnus de prescrever as leis estabelecendo a justiça, cabendo “o direito de ouvir e julgar todas as controvérsias. (...) Porque sem a decisão das controvérsias não pode haver proteção de um súdito contra os danos de um outro”. (Ibidem, 2003, p.154)

Sobre o poder soberano afirma Hobbes, na obra: *Os Elementos da lei natural e política*:

A síntese destes direitos da soberania, a saber, o uso absoluto da espada na paz e na guerra, a elaboração e anulação das leis, a judicatura e a decisão suprema em todos os debates judiciais e deliberativos, a nomeação de todos os magistrados e ministros, como outros direitos contidos no mesmo, fazem com que o poder soberano seja não menos absoluto na república do que cada homem, antes da república, era absoluto em si mesmo para fazer ou não fazer aquilo que considerava benéfico. (Ibidem, 2002, p. 138)

Para Hobbes, como foi demonstrado, o poder do Estado deve ser absoluto. O poder absoluto não é tão prejudicial aos homens como a sua ausência. É a ausência do poder soberano que é prejudicial aos indivíduos, levando a cada um confiar nas suas próprias forças desencadeando a tão temível guerra generalizada. É o que afirma o próprio filósofo na obra *Leviatã*:

Mas poderia aqui objetar-se que a condição de súdito é muito miserável, pois se encontra sujeita à lascívia e a outras paixões irregulares daquele ou daqueles que detêm nas suas mãos poder tão ilimitado. (...) Ora o poder é sempre o mesmo, sob todas as formas, se estas forem suficientemente perfeitas para proteger os súditos. E isto sem levar em conta que o estado do homem nunca pode deixar de ter uma ou outra incomodidade, e que a maior que é possível cair sobre o povo em geral, em qualquer forma de governo, é de pouca monta quando comparada com as misérias e horríveis calamidades que acompanham a guerra civil, ou aquela condição dissoluta de homens sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar as suas mãos, impedindo a rapina e a vingança. (HOBBS, 2003, p. 157)

A dissolução do poder do Estado faz com que os homens retornem à condição de natureza, marcada pela igualdade natural e pela possibilidade de se ferirem mutuamente. É o medo da desagregação do poder Estado que levou Hobbes a afirmar que soberania é indivisível.

Em Hobbes, o poder do Estado deve ser único, inclusive cabendo decidir sobre as coisas espirituais. Hobbes, para garantir a coesão do Estado, procurou estabelecer ao soberano, seja um único homem ou uma assembleia, o direito de governar as ações dos súditos, seja na política quanto na religião, já que seria calamitoso para o Estado limitar o poder soberano nas decisões religiosas.

Na teoria política hobbesiana, o soberano seja ele um único homem ou uma assembleia de homens é o único legislador, ou seja, é o único que tem o poder de fazer as leis. Assim, a lei é a vontade devidamente expressa do soberano, não é um conselho, mas uma ordem obrigando alguém, ou melhor, os seus súditos a obedecerem a esse comando. Na obra do *Leviatã*, Hobbes define a lei civil da seguinte maneira:

A LEI CIVIL é para todo o súdito constituída por aquelas regras que a república lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficientemente da sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal, isto é, do que é contrário à regra. (Ibidem, p. 226)

A lei é expressão da vontade do Estado, em Hobbes, o direito está alicerçado na política, ou seja, o detentor da soberania é a fonte da validade das leis. Uma vez instituída uma lei ela é expressão incondicional e absoluta da vontade do soberano e, pela mesma razão, somente a sua vontade pode revogar uma lei estabelecida.

O soberano como detentor do poder não está sujeito às leis, uma vez quando bem quiser, pode revogar as leis que o estorvam fazendo outras novas. Hobbes ao constituir o

soberano um poder legislativo estabeleceu um Estado com poderes absoluto e ilimitado. Nas palavras do comentador Norberto Bobbio:

Uma das características marcantes da investigação hobbesiana é a tentativa sistemática e impiedosa de eliminar tudo onde se possa aninhar um vínculo ou um limite ao poder do Estado. (...) Hobbes conseguiu nos dar o conceito de um Estado no qual é levado às extremas consequências o fenômeno da monopolização estatal do direito, através da cuidadosa eliminação de todas as fontes jurídicas que não sejam a lei, ou vontade do soberano (...) e de todos os ordenamentos jurídicos que não sejam o estatal. (BOBBIO, 1991, p. 103)

No Estado hobbesiano, a lei é a vontade do soberano e, deste modo, não depende do costume e nem da extenuante interpretação do seu conteúdo, mas somente do comando do soberano, isso significa, que a validade da lei está na intenção daquele que detém o poder. É o que afirma Hobbes, no *Leviatã*: “o que faz a lei não é aquela *juris prudentia*, ou sabedoria dos juízes subordinados, mas a razão deste homem artificial, a república, e suas ordens”. (HOBBS, 2003, p. 230)

Para Hobbes é pela da fragilidade das leis de natureza que o soberano tem que legislar. As leis de natureza não passam de um preceito da razão sem implicar efetivamente em uma obrigatoriedade à ação. O Estado criado pelos homens tem a finalidade de garantir a paz e a sobrevivência humana fazendo valer as leis de natureza. Assim, o soberano é o único capaz de fazer valer as leis de natureza por meio da lei civil. As leis de natureza, nas palavras do filósofo, “só depois de instituída a república elas efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens da república, portanto também leis civis, na medida em que é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes”. (Ibidem, p. 227-228)

O Estado foi o único meio eficaz para limitar a liberdade natural do homem impedindo os homens de causar danos uns aos outros. Estes conduzidos pelas leis de natureza se esforçaram na busca da paz edificando pelo pacto o estado civil.

. Os homens em favor da autopreservação e da paz deixaram decidir por si mesmos para se submeterem as decisões do soberano que transformam as leis naturais em leis civis. As leis de natureza são genéricas e não determina com exatidão que comportamento os homens devem apresentar em um estado civil, somente a lei civil traz a particularidade do comportamento do homem tão necessário para a manutenção da ordem.

A obrigação do soberano consiste na segurança do povo e toda vontade do soberano expressa na forma de lei para garantir tal situação com a qual foi criado o Estado.

Em Hobbes, a lei civil não contraria a lei de natureza, caso contrário, ameaçaria a própria finalidade do estado civil e, conseqüentemente, o próprio poder soberano levando os homens na antiga condição de natureza marcada por uma guerra generalizada de todos contra todos.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Política**. 3. ed. Tradução por Mário da Gama Kury. Brasília: Unb, 1997.
BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. s. ed. Tradução por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

FRATESCHI, Yara. **A física da política: Hobbes contra Aristóteles**. s. ed. Campinas: UNICAMP, 2008.

_____. **Virtude e Felicidade em Aristóteles e Hobbes**. Revista de filosofia Antiga. São Paulo: USP, v. 2, n. 2, p. 1-19, 2008.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. 2. ed. Tradução por Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Do Corpo – Parte I: Cálculo ou lógica**. s. ed. Tradução por Maria Isabel Limongi e por Vivianne de Castilho Moreira. Campinas: Unicamp, 2009.

_____. **Os elementos da lei natural e política**. s. ed. Tradução por Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002.

_____. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. 2. ed. Tradução por Eunice Ostrensky. s. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LEBRUN, Gerard. **O que é poder**. s. ed. O que é poder. São Paulo: Brasiliense, 1981.

LIMONGI, Maria Isabel. **Hobbes**. Coleção: passo-a-passo. s. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. **O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes**. São Paulo: Loyola, 2009.

MATOS, Ismar Dias de Matos. **Uma descrição do humanismo no *Leviathan*, de Thomas Hobbes**. s. ed. São Paulo: Annablume, 2007.

MONTEIRO, João Paulo. **Ideologia e economia em Hobbes**. In: FILOSOFIA política 2. Porto Alegre: L&PM, 1990.

OSTRENSKY, Eunice. **As revoluções do poder**. s. ed. São Paulo: Alameda, 2005.

POGREBINSCHI, Thamy. **O problema da obediência em Thomas Hobbes**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

_____. **A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes**. 2. ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2003.

SKINNER, Quentin. **Razão e retórica na filosofia de Hobbes**. s. ed. Tradução por Vera Ribeiro. São Paulo: UNESP, 1999.

_____. **Hobbes e a teoria clássica do riso**. s. ed. Tradução por Alessandro Zir. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2004.

_____. **Hobbes e a liberdade republicana**. s. ed. Tradução por Modesto Florezando. São Paulo: Unesp, 2010.

SORELL, Tom (organizador). **Hobbes**. s. ed. Tradução por André Oídes. Aparecida-SP: Ideias e letras, 2011.

SPRINGBORG, Patricia. **The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan**. New York: Cambridge University Press, 2007.

TUCK, Richard. **Hobbes**. Tradução por Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001.

WOLLMANN, Sergio. **O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes**. 2. ed. Coleção Filosofia 4. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

ETERNO RETORNO COMO POSSIBILIDADE PARA O HOMEM

CRIADOR

Matheus Henrique do Amaral Arcaro¹

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Resumo: O presente artigo tem por objetivo estabelecer uma intersecção entre as noções de “eterno retorno” e “homem criador” no pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900). Nosso intento é mostrar que o eterno retorno pode servir de ponto de partida para a substituição do conceito pela metáfora, já que, segundo Nietzsche, em última instância, a verdade não atende a requisitos puramente epistemológicos: seus alicerces são morais. Vislumbrada além da moralidade, ela não passa de ficção. Contudo, esquecida como tal, a verdade abandona sua procedência artística, tornando-se serva de pressupostos metafísicos. É com esse “esquecimento” que chega o homem ao sentimento de verdade. O eterno retorno é fluxo, é conflito de forças. E Nietzsche opõe o fluxo da força ao conhecimento do que permanece. Assim, através do eterno retorno, seria possível reduzir a moral à estética, substituindo o “instinto de verdade” pelo “ato criativo”.

Palavras-Chave: Nietzsche, Eterno Retorno, Verdade, Conceito, Metáfora, Criação

Abstract: This paper aims to establish an intersection between the notions of “eternal return” and “creative man” as formulated by Friedrich Nietzsche (1844-1900). The main argument of this study is that the eternal return can function as a starting point for replacing the concept for the metaphor since, according to Nietzsche, ultimately the truth does not meet purely epistemological requirements: its presuppositions and foundations are moral. Glimpsed beyond morality, the truth is just fiction. Nevertheless, forgotten as such, the truth abandons its artistic origins and becomes a servant of metaphysical tenets. It is through this “obliviousness” that the feeling of truth reaches man. The eternal return is a flow, it is conflicting forces. Nietzsche opposes the flow of force to the knowledge of what remains. Thus, through eternal return, it would be possible to reduce the moral to aesthetics, replacing the “truth instinct” for “creative act”.

Keywords: Nietzsche, Eternal Return, Truth, Concept, Metaphor, Creation.

O ETERNO RETORNO

A ideia nietzschiana do eterno retorno não é original. O próprio pensador admite em sua obra “autobiográfica”, intitulada “Ecce homo”, que tal

¹ Pós-graduado em História da Arte pela FAAP em 2013 (Dissertação trata das intersecções entre Literatura e Filosofia). Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário Moura Lacerda (2010) e em Comunicação Social pelo Centro Universitário Barão de Mauá (2006). É professor de Filosofia e Sociologia no ensino médio e em cursos pré-vestibulares, palestrante e escritor (livro de contos “Violeta velha e outras flores” Patuá, 2014 e romance “O lado imóvel do tempo”, Patuá, 2016). Atualmente é doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

noção “(...) poderia, em última instância, já ter sido ensinada por Heráclito. Pelo menos encontram-se traços dela no Stoa [Estoicismo], que herdou quase todas as ideias fundamentais de Heráclito”. (NIETZSCHE, 2003, p. 86). Contudo, depois da “morte de Deus”, anunciada pelo próprio pensador, sobretudo em “A Gaia Ciência” e “Assim falou Zaratustra”, o conceito se reveste de um peso muito maior: com Nietzsche, a eternidade se realizaria temporalmente.

É bem verdade que o eterno retorno aparece em mais de uma passagem na obra de Nietzsche e pode ser analisado, ao menos, sob dois aspectos: o moral e o cosmológico. Sob o ponto de vista cosmológico, o eterno retorno é “aquilo que eternamente tem de retornar”, sempre “na mesma ordem e sequência”, como aponta o fragmento póstumo de 1885:

E sabeis sequer o que é para mim “o mundo”? (...) Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, (...) jogo de forças e ondas de forças ao mesmo tempo um e múltiplo, (...) afirmando ainda a si próprio, nessa igualdade de suas trilhas e anos, abençoando a si próprio como Aquilo que eternamente tem de retornar (...) ²

Por serem finitas ou determinadas, as forças repetem seus arranjos em um tempo infinito. Em outros termos: se a matéria é finita e o tempo infinito, tudo há de retornar. Aliás, Nietzsche formula essa concepção de eterno retorno tendo em vista as postulações de Kant na “dialética transcendental” da Crítica da Razão Pura, especificamente os enunciados que, de um lado, admitem a existência da infinidade temporal do mundo e, de outro, uma quantidade limitada de força. Observemos as palavras de Nietzsche no fragmento de 1888:

Se o mundo *pode* ser pensado como uma quantidade determinada de forças e um número determinado de centros de forças – e qualquer outra representação continua indeterminada e, por conseguinte *inutilizável*, segue-se que o mundo deverá passar por um número calculável de combinações no grande jogo de dados de sua existência. Num tempo infinito cada uma das combinações possíveis seria realizada um número infinito de vezes. E como entre cada combinação e seu retorno mais próximo, todas as combinações ainda possíveis deveriam necessariamente ser percorridas, e que cada uma dessas combinações condiciona a sequência inteira das combinações da mesma série, assim seria provado um ciclo contínuo de séries absolutamente idênticas; o

² Fragmentos póstumos, 1885, 38 [12]

mundo é um ciclo que já se repetiu uma infinidade de vezes e que joga seu jogo ao infinito.³

Diferentemente da tradição teleológica, que enxerga a história como uma “linha reta” que deve chegar a um objetivo previamente dado, Nietzsche adota como ilustração temporal a figura do círculo, ou seja, algo sem começo nem fim. No círculo, o movimento se torna casual, sem finalidade ou intenção. O que existe são relações de força.

Mas tudo deve retornar exatamente como foi? Se assim for, do ponto de vista moral, não existe escolha. E, se não há escolha, qual é o sentido de uma filosofia que aponta possibilidades para o homem? Qual é o sentido de obras como “Assim falou Zaratustra” e “Além do bem e do mal”, por exemplo? Para nos orientar quanto a tais questões, primeiramente temos que lembrar que Nietzsche situa-se no âmbito de uma filosofia da interpretação: quando dizemos que o que existe para ele são relações de forças, temos que pensar que o problema não é a origem da força, mas sua direção: Nietzsche não formula a pergunta “o que é”, mas sim “como é” e “por que é” (em relação ao sentido). Ele intenta, em vez de procurar pela essência, reconstruir a história, a genealogia sem chegar à definição das coisas.

Desse modo, uma concepção “rígida” ou “estreita” de sua noção de eterno retorno pode inviabilizar as tentativas de criação, de crítica ou inversão de valores. A repetição cíclica e eterna de todos os eventos do mundo opor-se-ia às possibilidades criativas. Por isso, faz-se necessário olhar além do conceito para introduzir a liberdade nesse quadro determinista. Para tanto, é muito importante a noção de “descarga”⁴. Grosso modo, podemos dizer que, apesar de tudo retornar, há um ponto no qual as direções podem ser mudadas, ou seja, as relações de força podem se alterar. Para usarmos um exemplo trivial: mesmo que retorne o momento em que um indivíduo esteja em uma sala, ele pode escolher sair ou ficar no ambiente. Se escolher sair, pode fazê-lo pela porta ou pela janela. E assim por diante. Cada pessoa pode ser estímulo e pode mudar as coisas no próprio tempo, já que é possível educar a direção da descarga espontânea.

Além do mais, Nietzsche não acredita na proporcionalidade entre causa e efeito: uma causa pequena pode produzir um grande efeito. Ele, inclusive, ilustra isso: “quem estimaria um fósforo a partir da sua possibilidade de destruir uma cidade?” 11 [263].

³ Fragmentos póstumos, 1888, XIV, 14 [188]

⁴ A noção de ‘descarga’ e outros apontamentos valiosos, com interpretações originais sobre o eterno retorno, são oriundas de notas das aulas ministradas pelos professores Oswaldo Giacoia Junior e Angelo Marinucci na Unicamp no primeiro semestre de 2015.

Logo, não há teleologia ou um demiurgo medidor dos efeitos. E, se não há teleologia, não há um caminho dado a priori.

Outro ponto de apoio importante Nietzsche encontra na matemática. Nela, estaria não apenas a possibilidade, mas a necessidade da liberdade, já que, no início da década de 80 do século XIX, vários matemáticos chegaram à conclusão de que algumas equações não têm uma solução inequívoca. No fragmento póstumo 11 [151], o pensador associa a incerteza da matemática à incerteza da criação dos conceitos filosóficos (algo que será de grande valia para o desenvolvimento deste trabalho):

Nossa hipótese que existam corpos, superfícies, linhas, formas é antes de tudo a consequência da nossa hipótese que existam substâncias e coisas, que exista a permanência. Com a mesma certeza pela qual nossos conceitos são invenções, é o mesmo também para as figuras da matemática. Não existem coisas similares - não posso transformar em realidade uma superfície, um círculo, uma linha, assim como não podemos fazê-lo para um conceito.⁵

Nietzsche admite que “O estado de repouso das forças, o equilíbrio delas é um caso pensado, porém não aconteceu. Consequentemente, o número das possibilidades é maior do que aquele das realidades”⁶. Uma das possibilidades torna-se realidade por uma escolha. Esse ponto é fundamental: há escolha. Pela escolha abrem-se as frestas para a ação e para a criação. E ação e criação, em Nietzsche, interseccionam-se. Sob o prisma moral, talvez a formulação mais célebre seja a que está em “A Gaia Ciência”, aforismo 341, intitulado “o maior dos pesos”:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer, cada suspiro e pensamento, e tudo o que é infelizmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. Você não se prostaria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre seus atos como

⁵ As traduções dos fragmentos do caderno MIII1 de Nietzsche utilizadas neste artigo são “livres” por parte do professor Angelo Marinucci, com revisão do professor Oswaldo Giacoia Junior.

⁶ Caderno MIII1, fragmento 11 [245].

o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2009, p.230).

Nietzsche pergunta se um demônio (no sentido grego de “espírito”) afirmasse que a nossa vida, com todos os seus eventos dolorosos e felizes, voltasse a se repetir eternamente, nós o amaldiçoaríamos ou daríamos bênçãos? Trata-se aqui de uma espécie de navalha existencial, afinal, somente um “espírito livre”, desvencilhado da “moral de rebanho”, teria coragem de encerrar esse pensamento abissal, “o maior dos pesos”. Em “Ecce Homo”, o filósofo alemão escreve que o pensamento do eterno retorno é a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (NIETZSCHE, 2003, p. 110). O eterno retorno, nas palavras de Nietzsche, é uma maneira de afirmar a vida em todas as suas instâncias; é a condição necessária para a transvaloração dos valores.

A criação (sobretudo a artística) é diferente do conhecimento científico ou filosófico produzido pela tradição. Esse anseio do homem em conhecer verdadeiramente tem um pressuposto: o princípio de identidade. Ou melhor, a relação entre o verbo ser e o princípio de identidade. O conhecimento diz que algo é porque é igual. Somente o ser pode ser conhecido. Mas Nietzsche desconstrói essa pretensão metafísica, afirmando que o idêntico é uma construção ficcional. Sobre tal questão, há vários trechos em várias obras do pensador que poderiam ser invocados. Destacamos dois. Em “Humano, demasiado humano”, ele afirma que “A invenção das leis dos números se deu com base no erro, predominante já nos primórdios, segundo o qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada igual), ou pelo menos existem coisas (mas não existe nenhuma ‘coisa’)” (NIETZSCHE, 2009, p. 28). Já na obra “A Gaia Ciência”, podemos observar: “a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual — uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual — foi o que criou todo fundamento para a lógica” (NIETZSCHE, 2009, p. 139).

O permanente não existe. E eis que entramos no ponto nevrálgico de nosso trabalho, pois aqui fazemos a intersecção do eterno retorno com a valorização da metáfora operada por Nietzsche. A partir do eterno retorno, é possível reduzir a moral à estética. Como?

O eterno retorno é fluxo. É conflito de forças. E Nietzsche opõe o fluxo da força ao conhecimento do que permanece. Aliás, uma das críticas nietzschianas a Platão é a saída que este encontra para “conciliar” dois grandes pensadores do período pré-

socrático: para salvaguardar o ser de Parmênides do devir heraclitiano, Platão recorre ao dualismo ontológico, concebendo o mundo das ideias para depositar a verdade.

Com o eterno retorno, além de fazer uma profunda indagação sobre a maneira pela qual o homem conduz sua vida, Nietzsche enfatiza sua recusa a quaisquer instâncias transcendentais e suprasensíveis – com a afirmação integral da vida. Afinal, não é imobilizando o devir, como fizeram os “promotores das verdades eternas”, que o homem alcançará a felicidade. No próximo tópico, analisaremos de que modo, segundo Nietzsche, constrói-se a noção de verdade.

O CONCEITO E A METÁFORA

Segundo Nietzsche, grande parte dos seres humanos consegue viver somente se acreditar em coisas estáveis, com limites. Em outros termos: só consegue viver se invocar a todo instante o universo da verdade. É assim que a “vontade de verdade” toma dianteira em relação aos demais instintos. Podemos demonstrar tal necessidade usando a lógica formal como ilustração. Um dos mais antigos princípios da filosofia é o princípio de não contradição, formulado por Aristóteles. Ele nos diz que uma proposição não pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo. Porém, afirma Nietzsche, é preciso notar que o princípio de não contradição não é genuíno. Ele é movido, sobremaneira, pela fremente busca à verdade. E a procura pela verdade, com o intento de satisfazer a necessidade humana de segurança, cria um mundo idêntico a si mesmo. Em “Além do bem e do mal”, Nietzsche afirma:

[...] a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos [...] nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver (NIETZSCHE, 2009, p.11).

No trecho acima fica claro que, para Nietzsche, o homem tem uma tendência a inventar preceitos lógicos para dar conta da existência. E, postulando coisas idênticas no mundo, mesmo sem total consciência, o homem cria entidades metafísicas.

Nietzsche perscruta, com seu método filológico, os subterrâneos da verdade e, a partir do discurso filosófico, descobre que, por baixo do “impulso à verdade”, há um veemente instinto de conservação. Este impulso é um instrumento de defesa dos indivíduos mais fracos. Para que a conservação prevaleça, é necessário que as coisas

sejam nomeadas e tais nomes sejam fixos. A esse respeito assevera o estudioso búlgaro-brasileiro Stefan Krastanov:

A legislação da linguagem fixa as palavras assim que faz impossível qualquer interpretação arbitrária, principalmente no que se refere à linguagem metafísica e científica, cuja missão é promover e salvaguardar a verdade. As coisas recebem nome a fim de travar qualquer foco subjetivo, de travar as possibilidades de o sujeito singular pensar e ver as coisas pelo seu prisma individual. Não seria difícil, nesse contexto, decifrar a verdadeira intenção, vedada pela tradição, que consiste em dissolver qualquer pulsão criativa, pois o ato de criar certamente aparece como nocivo para a conservação do sistema. (KRASTANOV, 2010, p. 21)

Como observa Krastanov, as coisas são nomeadas com a intenção de diminuir as possibilidades de o sujeito singular pensar. Todavia, vale ressaltar que Nietzsche não dirige sua crítica à nomeação em si (até porque se não houvesse esse procedimento, a própria comunicação seria inviável), mas ao “esquecimento” que tais coisas foram nomeadas pelos homens e não trazem em seu bojo qualquer essencialidade. Ademais, o trecho sugere também que o indivíduo com pulsões criativas deve ser combatido. E qual a maneira mais eficiente para isso? Criar um modelo uniforme, um padrão de comportamento e linguagem, com o principal objetivo de defender a verdade. Mas mentira e verdade são conceitos alicerçados moralmente e só surge diferenciação entre eles quando existe algo pré-estabelecido. Apenas assim se desenha a oposição entre verdade e mentira:

Agora fixa-se aquilo que doravante deve ser a ‘verdade’, quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade: pois aparece aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira. (NIETZSCHE, 2007, p. 29)

A verdade não passa de uma convenção social com a finalidade de regular os inter-relacionamentos humanos e possibilitar uma vida social. Em nome de uma convivência com menos tensões, a filosofia e as religiões (sobretudo o cristianismo) cercearam os impulsos criativos e as pulsões do homem que, de alguma maneira, ameaçam a vigência da moral. E assim, postularam a primazia do intelecto. Mas, para Nietzsche, o intelecto não passa de um “meio pelo qual os indivíduos mais fracos e menos robustos se conservam” (NIETZSCHE, 2007, p. 26). O intelecto humano é totalmente sem finalidade e gratuito frente à natureza. Sequer faz do homem um ser mais relevante frente aos demais animais. “Se pudéssemos pôr-nos de acordo com o mosquito, aprenderíamos então que

ele também que ele flutua no ar com esse *pathos* e sente em si o centro esvoaçante deste mundo” (NIETZSCHE, 2007, p. 26). Acreditamos que, graças ao nosso intelecto, somos seres superiores. Mas ele é apenas um meio de conservação do homem, ao qual está vedada a luta pela existência com chifres ou presas. O indivíduo, para conservar-se, para existir socialmente, precisa usar o intelecto (NIETZSCHE, 2005, p. 53). Desse modo, existindo a verdade, existe um meio de se escapar dos conflitos, como fica explicitado no trecho abaixo de “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”:

[...] porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* desapareça de seu mundo. Esse acordo de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo rumo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade. (NIETZSCHE, 2007, p. 29)

Nietzsche é enfático ao apontar que esse anseio desvairado pela verdade nasceu com Sócrates (469- 399a.C). Não por que os pensadores pré-socráticos não tenham buscado a verdade (Parmênides, aliás, chega a negar o movimento em prol da noção de Ser), porém é Sócrates quem vincula conhecimento e moral. Para Sócrates, o homem virtuoso é o homem feliz. E, em tal cenário, a verdade é o sustentáculo da felicidade, já que o homem que conhece a verdadeira virtude é, necessariamente, virtuoso. Nesse sentido, Nietzsche assevera que o homem deseja as consequências agradáveis da verdade, as que conservam a vida (quando falamos em conservação, não nos referimos à noção biológica, mas moral). É com Sócrates que surge a consciência do homem teórico. Com sua filosofia da virtude, Sócrates é visto por Nietzsche como o principal “assassino” da era agônica que o antecedeu, um tempo alicerçado na disputa, como relação de forças contrárias:

Todo o devir nasce do conflito de contrários: as qualidades definidas que nos aparecem como duradouras, só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade. (NIETZSCHE, 2002, p.42)

Como podemos observar no trecho acima, extraído de “A filosofia na época trágica dos gregos”, o devir e a efetividade são compostos de contradições, da “guerra de opostos”. E o que faz Sócrates, segundo Nietzsche? Tenta esmaecer as contradições através do conceito, pela definição. Por isso ele é, para Nietzsche, o “homicida” da era agônica. Por que conceituar é reduzir as muitas possibilidades a um único significado. Os

conceitos não passam de “metáforas cristalizadas”. Por meio do esquecimento, tais metáforas enredam o homem em suas teias morais, de modo que a sua imaginação é petrificada com o cimento da verdade. Como observa Nietzsche, “(...) toda palavra torna-se de imediato conceito à medida que não deve servir, a título de recordação, para a vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve seu surgimento, senão que, ao mesmo tempo, deve coadunar-se a inúmeros casos mais ou menos semelhantes.” (NIETZSCHE, 2007, p. 35). O homem conceitua com a pretensão de que tal definição seja a essência da coisa em questão, com a ideia de que aquele conceito seja aplicável a um sem número de casos parecidos, desconsiderando as particularidades de cada ser singular. Em termos mais diretos e utilizando a expressão do próprio Nietzsche: o homem cria conceitos pela “igualação do não igual”:

Todo conceito surge pela igualação do não igual. Tão certo como uma folha nunca é igual outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável, despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse “folha”, tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas. (NIETZSCHE, 2007, p. 35)

A partir disso, de modo sarcástico, Nietzsche cria uma imagem sobre o conhecimento verdadeiro: ela seria como um homem que encontra um tesouro atrás de um arbusto. Tesouro este que ele mesmo escondeu. Que mérito teria o homem? O problema, evidentemente, não está nesse “jogo de esconde-encontra”, mas na crença de que, de fato, há uma descoberta genuína. Além do mais, o ser humano define e dá nomes às coisas arbitrariamente e, ao longo do tempo, esquece-se que tais definições são humanas.

Quando alguém esconde algo detrás de um arbusto, volta a procurá-lo justamente lá onde o escondeu e além de tudo o encontra, não há muito do que se vangloriar nesse procurar e encontrar: é assim que se dá com o procurar e encontrar da “verdade” no interior do domínio da razão. Se crio a definição de mamífero e, aí, então, após inspecionar um camelo, declaro: veja, eis um mamífero, com isso uma verdade é decerto trazida à plena luz, mas ela possui um valor limitado, digo, ela é antropomórfica e não contém um único ponto “verdadeiro em si” e universalmente válido, deixando de lado o homem. (NIETZSCHE, 2007, p. 40)

A passagem é lapidar: o ser humano define o camelo como animal mamífero e, depois de observar um camelo na efetividade declara que este é um animal mamífero.

Certamente há um valor de verdade aí, mas não uma verdade universal, trata-se apenas de um traço cunhado antropomorficamente na natureza.

Ao se perguntar o que é uma palavra, Nietzsche responde que é a transposição sonora de uma excitação nervosa. A palavra, em si, é uma metáfora, pois não alcança as “coisas em si mesmas”. O homem acredita saber algo das coisas, mas se fala de estrelas, sons ou plantas, por exemplo, não possui nada mais que metáforas dessas coisas. Com efeito, trata-se de um ato completamente subjetivo: “um estímulo nervoso, primeiramente transporto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, remodelada num som! Segunda metáfora.” (NIETZSCHE, 2007, p. 32). E para que a reflexão debruce seu juízo, é necessário que haja algo sobre o que se julgar. E isso existe de modo originário graças à imaginação, graças à matéria oriunda das imagens.

É por uma necessidade de estabilização que o homem passa da metáfora ao conceito, petrificando as possíveis perspectivas suscitadas pela metáfora, já que a verdade não admite a pluralidade. Com efeito, toda vez que convocamos a verdade, na realidade estamos falando de:

um exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal e não mais como moedas. (NIETZSCHE, 2007. p. 36-37).

A seguir, no terceiro e último tópico, traçaremos, então, um paralelo entre o eterno retorno e o homem metafórico, aquele que, aos olhos de Nietzsche, seria capaz de substituir o “instinto de verdade” pelo “ato criativo”.

O ETERNO RETORNO E O HOMEM METAFÓRICO

O homem da razão e do conceito almeja a todo custo reduzir os riscos. Quer um sentido, um objetivo, um *télos* para as coisas, para, desse modo, sentir-se seguro, a salvo da transitoriedade e do caos dos fenômenos. O homem do conceito intenta estancar o fluxo do devir. Mas quem, então, pode querer o eterno retorno? Nietzsche nos orienta a

responder a esta pergunta ao afirmar que no homem, muito mais genuíno que o impulso à conservação, é o impulso à formação de metáforas. A disposição mais originária é de criador. O homem cria sentidos e os perspectiva.

Tal impulso à formação de metáforas, esse impulso fundamental do homem ao qual não se pode renunciar nem por um instante, já que, com isso renunciar-se-ia o próprio homem, não é, em verdade, subjugado e minimamente domado pelo fato de um novo mundo firme e regular ter-lhe sido construído, qual uma fortificação, a partir de seus produtos volatizados, o mesmo é dizer, os conceitos. Ele busca um novo âmbito para sua ação e um outro regato, sendo que o encontra no mito, em linhas gerais, na arte. (NIETZSCHE, 2007, p. 46-47)

Fica claro que, para Nietzsche, no homem, a formação de metáforas é um impulso primevo. Mesmo o homem “petrificado” pelo conceito pode encontrar na arte, ou seja, na metáfora, um novo âmbito para a sua ação. É pela metáfora que se constrói uma saída para as redes metafísico-morais do conceito.

Em “Ecce Homo”, obra já citada no início do nosso trabalho, Nietzsche faz questão de dizer que “encontrou” o eterno retorno como acontece a um artista em relação a um poema ou uma música. Vejamos:

Vou contar agora a história de Zaratustra. A concepção fundamental da obra, o pensamento do *eterno retorno*, a fórmula suprema de afirmação a que se pôde chegar – situa-se em agosto de 1881: ela foi lançada numa folha de papel como em subscrito: seis mil pés acima do homem e do tempo. Naquele dia eu caminhava junto ao lago Silvaplana através dos bosques; parei diante de uma imponente rocha em forma de pirâmide, perto de Surlei. Foi lá que me veio este pensamento. Voltando alguns meses a partir daquele dia, encontro como sinal precursor uma repentina mudança, profunda e decisiva, de meu gosto sobretudo em música. (NIETZSCHE, 2003, p. 110).

Assim, podemos dizer que apenas o artista, o homem metafórico, é capaz de suportar o pensamento do eterno retorno porque ele é capaz de romper as tramas conceituais (e morais) e substituir o princípio da segurança pelo ato criador, que não tem apoio em instâncias suprassensíveis.

No início da passagem acima, Nietzsche afirma que o “cerne” do seu “Zaratustra”, a “concepção fundamental da obra”, é o pensamento do eterno retorno. Eis, abaixo, em “Assim falou Zaratustra”, sua explicitação:

Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – não para uma vida nova ou uma vida melhor ou uma vida semelhante: - retornarei eternamente para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores e também menores, para novamente ensinar o eterno retorno de todas as coisas, - para novamente enunciar a palavra do grande meio-dia da terra e dos homens, para novamente anunciar aos homens o além-do-homem. (NIETZSCHE, 2010, p. 211)

Zaratustra diz que vai retornar “nas coisas maiores e nas menores”, ou seja, afirmando integralmente a vida, o presente, o devir. Trata-se de um norteador afirmativo da vida, da aceitação de todos os acontecimentos independente dos seus resultados. Esse pensamento suscita a superação do homem, despertando a força criativa que ele guarda em si, adormecida.

Na mesma obra, o pensador alemão anuncia as três metamorfoses do espírito⁷. Primeiro, há o camelo, símbolo da submissão, do “tu deves”. Depois, o leão, símbolo da luta e da altivez. É o “eu quero”. Na luta contra o camelo, o leão permanece ligado ao “tu deves”. Nesse “eu quero”, ainda existe muita rigidez; ainda não existe a liberdade do querer criativo. Portanto, é preciso superar também o estágio do leão. Eis que emerge o terceiro estágio, a criança. A criança é um novo começo, a vida como jogo. A criança é a única capaz de inocentar o devir. Porque somente ela tem a liberdade para criar sentidos. “A criança é inocência e esquecimento, um recomeçar, um jogo, uma roda que gira por si, um primeiro movimento, um sagrado dizer sim à vida” (NIETZSCHE, 2010, p. 53). E, em última instância, a criança é o artista. É o homem criativo que cria sentidos.

Não é gratuito lembrar que o próprio Nietzsche afirma que seu “Zaratustra” está muito além de qualquer coisa já criada pelo homem. Em “Ecce Homo” podemos ler:

(...) se comparada a ela, todo resto do fazer humano parece pobre e limitado. Que até mesmo um Goethe, um Shakespeare não saberiam respirar por um instante sequer nessa altura e nessa paisagem colossal, que Dante, comparado a Zaratustra, é um simples crente e não alguém que cria a verdade, um espírito que **governa o mundo**, um destino – que os poetas do Veda são apenas sacerdotes e nem sequer se mostram dignos de atar as sandálias de um Zaratustra (...) Não há sabedoria, não há psicologia, não há arte do discurso antes do Zaratustra; o mais próximo, o mais cotidiano fala aqui de coisas inauditas. A sentença treme de paixão; a eloquência torna-se música; raios se antecipam, iluminando futuros jamais adivinhados. A força mais poderosa que já existiu até hoje é pobre, uma simples brincadeira diante desse retorno da língua à natureza da imagem... (NIETZSCHE, 2003, p. 119-120)

⁷ “Das três metamorfoses” é o primeiro dos “Discursos de Zaratustra”

De que maneira foi criada “Assim falou Zaratustra”? Em outros termos: como é composto o livro sob o ponto de vista do conteúdo e da forma? Zaratustra está longe de ser uma obra sistemática, aos moldes de Aristóteles ou Hegel. Ao contrário: é uma grande alegoria, é a filosofia recorrendo à metáfora. É, como fica evidente no final da passagem supracitada, “o retorno da língua à natureza da imagem”. Ainda em *Ecce Homo* está escrito: “Talvez a gente tenha que colocar o Zaratustra inteiro na conta da música – por certo era possível ouvir um renascimento na arte, uma condição antecipada para que ele acontecesse.” (NIETZSCHE, 2003, p. 110). A necessidade da superação do conceito pela metáfora é tão patente que, em sua obra principal, Nietzsche recorre à metáfora e não ao conceito para explicitar seu conteúdo.⁸

Para o homem criador desaparece a contradição entre verdadeiro e falso, inventada pelo homem de rebanho. Afinal, o mundo, o indivíduo e a efetividade não passam de perspectivas. Os valores nascem para serem acreditados até o momento em que se mude o ponto de observação e se reformule tudo; e assim, o homem sendo, ao mesmo tempo, artista e obra de arte, afirma o eterno retorno e continua o jogo da vida com a “seriedade de uma brincadeira de criança” (NIETZSCHE, 2010, p. 53).

⁸ É bem verdade que, de modo geral, a obra nietzschiana é assistemática e o pensador recorre a figuras de linguagem em vários de seus livros. O estilo de Nietzsche, os aforismas em vez de parágrafos longos e cadeias de raciocínio, apontam para o caráter “metafórico” de sua obra. Todavia, é no Zaratustra que essa formulação encontra seu ápice.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Poética**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. **Da valorização estratégica da metáfora em Nietzsche**. In: Nove variações sobre temas nietzschianos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

GIACOIA, Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

KRASTANOV, Stefan. **Nietzsche: pathos artístico versus consciência moral**. Jundiaí: Pacco, 2011.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Trad. Lucia Endlich Orth. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Trad. Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Tradução: Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **Ecce Homo: como cheguei a ser o que sou**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Humano Demasiado Humano: um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

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

_____. **Nachgelassene Fragmente 1881-1882, Frühjahr-Herbst, MIII1**». In: Werke: kritische Gesamtausgabe. Vol. V. Tomo II. Berlin: de Gruyter, 1973.

_____. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**. Tradução: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE E A FILOSOFIA DO TRÁGICO

Robson Costa Cordeiro¹

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Resumo: O texto tem o propósito de analisar a compreensão do trágico desenvolvida por Nietzsche em sua relação com o fenômeno do pessimismo, entendido não no sentido da metafísica de Schopenhauer, mas sim como pessimismo da força, no sentido do poder dizer sim à vida em seus problemas mais duros e terríveis. Com esse propósito, o texto procura fazer, a partir de análise da psicologia do trágico no pensamento de Nietzsche, a crítica da negação schopenhauriana da vontade e da má compreensão desenvolvida por Schopenhauer a respeito do pensamento kantiano do belo, da arte e do conceito de desinteresse. Além disso, procuramos também mostrar como a tensão entre Apolo e Dionísio se distancia tanto da oposição kantiana entre fenômeno e coisa em si, como também da metafísica do absoluto de Hegel e de sua dialética, apontando antes, de um modo muito mais essencial, para o fenômeno da embriaguez.

Palavras-Chave: Nietzsche, Tragédia, Pessimismo.

Abstract: The text has the purpose of analyzing Nietzsche's understanding of the tragic in his relationship with the phenomenon of pessimism, understood not in the sense of Schopenhauer's metaphysics, but as pessimism of force, in the sense of being able to say yes to life in its harder and more terrible problems. With this purpose, the text seeks to make, from the analysis of the psychology of the tragic in Nietzsche's thought, the criticism of schopenhauerian negation of the will and the misunderstanding developed by Schopenhauer regarding Kant's thought of the beautiful, art and concept of disinterest. Further, we also try to show how the tension between Apollo and Dionysus distances itself from the kantian opposition between phenomenon and thing in itself, but also from Hegel's metaphysics of the absolute and its dialectic, pointing first, in a much more essential way, to the phenomenon of drunkenness.

Keywords: Nietzsche, Tragedy, Pessimism.

INTRODUÇÃO

Em *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche apresenta uma original visão de mundo trágica-dionisíaca, que será fundamental para a sua filosofia futura. No fragmento póstumo 25 [95], de 1884, ele afirma ter descoberto pela primeira vez o trágico. Em *Ecce Homo* ele chama a si mesmo “o primeiro filósofo trágico”, apresentando-se, no § 3 de *O Nascimento da Tragédia*, como o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista. A esse respeito é bom esclarecer o seguinte: A obra

¹ Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba.

que Nietzsche começou a escrever aos 27 anos sob os trovões da batalha de Wört, na guerra franco-prussiana, em meio ao serviço no corpo médico, teve como título, ao ser publicada em 1872, *O Nascimento da Tragédia a partir do Espírito da Música*, trazendo como uma das teses centrais a compreensão de que a tragédia nasceu do coro trágico.

Nesse sentido, o decisivo na tragédia seria o elemento musical associado ao êxtase do ritmo ditirâmico, com a capacidade única de quebrar as mediações que a palavra não prescinde, quebrando o princípio de individuação e promovendo o sentimento de pertencimento ao Todo. Nietzsche estabelece uma relação entre a poesia lírica de Arquíloco e a música, que teria sido a porta de entrada do elemento dionisíaco na cultura grega. Esta tese, dentre outras, será objeto de contestação por parte de Wilamowitz, gerando a famosa polêmica em torno da obra, que se intensificou com o incremento das posições de Erwin Rohde e Richard Wagner, que saíram em defesa de Nietzsche.

Em sua terceira edição, de 1876, com o acréscimo do *Ensaio de Autocrítica*, a obra passou a ter outro subtítulo: *Helenismo e Pessimismo*. A questão que se apresenta a partir de então é a da relação entre a tragédia, a arte grega e o pessimismo. Será o pessimismo sinal de declínio, de decadência? Haverá um pessimismo da força? Uma propensão para o que é duro, terrível, problemático na existência? Haverá um sofrimento devido à própria superabundância? Será a cientificidade apenas uma fuga face ao pessimismo? Terá sido essa a astúcia de Sócrates? Nascimento da tragédia a partir da música? Música e tragédia? Os gregos e a obra de arte do pessimismo?

Estas são algumas das questões colocadas por Nietzsche no § 1 do *Ensaio de Autocrítica*, em que diz, no § 3: “Dito mais uma vez, hoje é para mim um livro impossível – considero-o como mal escrito, pesado, penoso, furioso e confuso nas imagens, sentimental, aqui e ali açucarado até se tornar feminino... sem vontade de pureza lógica... como livro para iniciados, como música... quase indecisa sobre se queria comunicar-se ou esconder-se... deveria ter cantado essa ‘nova alma’ - e não falado! Que pena que eu não ousei dizer como poeta o que tinha outrora para dizer...”² Por outro lado, ele também apresenta o livro como independente, pois nele se revela pela primeira vez a compreensão do maravilhoso fenômeno do dionisíaco e o conceito do trágico, através dos quais Nietzsche conquista o discernimento sobre o que é a psicologia da tragédia. E permanece firme, segundo ele, o ponto de interrogação dionisíaco ali colocado, mantendo-se também

² NIETZSCHE, Friedrich. *KSA I*, p. 14-15.

constante no que diz respeito à música: “Como deveria ser feita uma música que não fosse, em sua origem, romântica, como a alemã, mas *dionisíaca*?...”³

A sua compreensão da psicologia da tragédia aparece de maneira clara em *Crepúsculo dos ídolos (o que devo aos antigos, § 5)*: “O dizer-sim à vida mesma em seus problemas mais desconhecidos e mais duros; a vontade de vida tornando-se alegre de sua própria inesgotabilidade, no *sacrifício* de seus tipos mais elevados — isto chamei de dionisíaco, isto adivinhei como a ponte para a psicologia do poeta *trágico*... *O Nascimento da Tragédia* foi minha primeira transvaloração de todos os valores...”⁴

Em sua psicologia do trágico o pessimismo da força aparece como o oposto da negação schopenhauriana da vontade, como o oposto da ânsia pelo nada e ainda como o oposto da compreensão de que o efeito da tragédia seria a catarse, entendida como purgação, descarga aliviadora dos afetos do terror e da compaixão. Vejamos primeiro a questão em Schopenhauer. Apesar de lamentar não ter tido a coragem para permitir-se usar uma linguagem própria para intuições e ousadias tão próprias⁵, utilizando-se, então de fórmulas schopenhaurianas, kantianas e também hegelianas, Nietzsche pensa em sua obra algo fundamentalmente diferente do que foi pensado por esses três grandes filósofos, conforme procuraremos mostrar em seus traços mais gerais.

O que pensava Schopenhauer sobre a tragédia é dito por Nietzsche no § 6 do *Ensaio de Autocrítica*: “O que dá a todo trágico o particular ímpeto de elevação – diz ele, *Mundo como Vontade e Representação*, II, 495 – é o desabrochar do reconhecimento de que o mundo, a vida, não pode dar nenhuma verdadeira satisfação, de modo que não vale a nossa dependência: nisso consiste o espírito trágico — ele conduz, portanto, à *resignação*.”⁶ Se a vida para Schopenhauer é em sua essência Vontade, ela é crueldade e sofrimento por ser um eterno querer, através do qual o indivíduo, satisfeito temporariamente, torna-se sempre ponto de partida para novos desejos, de modo que, segundo ele, “toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas negativa, jamais positiva.”⁷ A única alternativa em relação a esse inequívoco caráter de dor da existência, segundo ele, seria a espontânea negação da vontade, que ocorreria, por exemplo, na contemplação artística, nos atos de compaixão e na vida ascética.

³Id., *Ibid.*, § 6, p. 20.

⁴Id., *KSA 6*, p. 160.

⁵Cf *KSA 1*, Versuch einer Selbstkritik, § 6, p. 19-20.

⁶Id., *Ibid.*, p. 19-20.

⁷SCHOPENHAUER. Arthur. *O Mundo como vontade e como representação*. p. 411.

Façamos um recorte e vejamos aqui somente o fenômeno da contemplação artística. Para tanto vamos partir de Kant, que em *Crítica da Faculdade do Juízo*, na *Analítica do Belo*, § 5, diz o seguinte a respeito do juízo de gosto: “Gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência *independente de todo interesse*. O objeto de uma tal complacência chama-se belo.”⁸ Segundo Nietzsche, Schopenhauer, a partir desse enunciado, entende que se a relação com o belo é desinteressada, então o estado estético representaria uma supressão da vontade, o apaziguamento do querer, o puro repouso, o puro não querer mais. Isto é algo que ele indica na seguinte passagem: “Desde Kant tudo o que se diz sobre arte, beleza, conhecimento, sabedoria está manuseado e contaminado pelo conceito ‘sem interesse’”⁹.

Quando diz desde Kant, Nietzsche parece estar dizendo “desde a má interpretação” que Schopenhauer fez de Kant. A partir do que Nietzsche coloca é preciso então perguntar: Ao mostrar que para encontrar algo belo nós temos que deixar que isto que nos vem ao encontro chegue ante nós como ele mesmo é, sem considerá-lo de antemão em vista de outra coisa, de nossas finalidades e propósitos, de um possível gozo ou benefício, seja proporcionado pelos sentidos ou pelo conceito, Kant estaria apontando para uma suspensão da vontade, para uma indiferença ou, antes, seria o contrário, ele estaria apontando para um máximo esforço do nosso ser de poder julgar livremente, independentemente de toda coação do conceito e de toda exigência das sensações?

A segunda alternativa parece ser mais apropriada ao pensamento de Kant. Na contemplação do belo, segundo ele, a imaginação esquematiza livremente, sem a coação do entendimento, sem o recurso aos parâmetros conceituais, ou seja, às regras que determinam e orientam o trabalho formador da imagem, como acontece no caso do objeto teórico. O bom-para, o desejável-para, como o que também pode suscitar prazer, pressupõe uma regra e um conceito que lhe serve de base, que representa um fim a ser alcançado, e nesse caso o julgamento se faz tendo em vista não a própria coisa, mas o que queremos conquistar com ela, por exemplo, um determinado fim. A imaginação, na contemplação do belo, também opera sem estar sujeita ao prazer sensível, seja este entendido como representação do objeto, como desejo do objeto, seja como o prazer que a presença material do objeto provoca através dos sentidos, como, por exemplo, o prazer

⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. p. 55.

⁹ Apud HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*, p. 110.

provocado pelo chocolate em minhas papilas gustativas, que também é uma forma de representação, embora sensível.

O prazer na contemplação do belo, que exige o desinteresse, é um tipo de sentimento de fortalecimento do ânimo, do poder sentir a imaginação operando livremente, sem a coação do entendimento, produzindo uma imagem original, seguindo regras indeterminadas para a formação da unidade, desinteressada do agrado sensorial e do prazer no conceito. Nesse caso, o prazer, embora desinteressado, não é indiferente, apático, mas sim maximamente interessado na própria coisa, embora desinteressado de todo fim e utilidade.

Já Nietzsche diz: O estado estético é a embriaguez. Isto parece evidentemente o oposto de todo “agrado desinteressado” e de toda “supressão da vontade”. Mas será que ao se opor à estética de Schopenhauer, Nietzsche também estaria se opondo à de Kant e à sua compreensão de beleza e desinteresse? Ao que parece não, pois desinteresse para ele, assim como para Kant, é um esforço, um máximo esforço para aplacar o domínio do conceito e da livre entrega às sensações e, assim, é um supremo interesse no que aparece e se mostra desde si mesmo, isto é, na vida, que se expressa através da tensão entre os impulsos apolíneo e dionisíaco.

A embriaguez, para ele, é um sentimento, um afeto (*pathos*) de acrescentamento de força e plenitude. E não é um estado fugaz que nos tira de nós mesmos e logo desvanece; antes é aquilo que confere unidade e forma, isto é, limite e delimitação ao que se mostra, ao que se expõe e irrompe, representando um elevado sentimento de poder. Por isso, em *Incursões de um Extemporâneo*, ele mostra o apolíneo e o dionisíaco como modos da embriaguez e a embriaguez como o estado estético fundamental, que condiciona o artista, que assim vê, percebe o real não como o que é, isto é, como o já dado e constituído, mas como o que é mais forte, pleno e simples, o real em sua realidade, em seu mostrar-se originário, em seu súbito e gratuito elevar-se, mostrar-se e vir à presença. Esse sentimento de plenitude e poder, que permite ver algo mais forte, significa poder ver a força que o inaugura e instaura e que é nada, ou seja, é tão somente vontade de poder, vontade para poder ser, para irromper, num salto, como presença, sempre passageira e transitória, mas que se eterniza como celebração da passagem, da finitude, como súbito aparecer que não quer nada a não ser mostrar-se e que, assim, precisa passar e declinar, entrar em seu ocaso para eternizar-se como passagem e travessia.

A embriaguez, portanto, não diz respeito ao estado de ebulição e caos que tudo confunde. Ela está relacionada à forma, do grego *morfé*, como modo de dar limite

edelimitação ao que se oferece, ao disforme e caótico. Ela não diz respeito só ao que nos arrebatava, mas também ao poder de dar forma, uma extrema agudeza dos sentidos, uma capacidade de falar de si através de uma centena de meios linguísticos, um estado explosivo, como uma compulsão para descarregar a exuberância da tensão interna. A embriaguez não é só o que arrebatava, mas o que permite ver. Para que se dê a criação, portanto, é necessário não somente o ser tomado de assalto, repentino e imediato. É preciso também que o afeto seja cultivado e guardado, para que possa aprender a falar, para que ganhe uma forma, uma imagem, em suma, para que apareça, tornando-se Dionísio, assim, Apolo, transfigurado na bela aparência do mundo do sonho, redimido na aparência da dor primordial de não ser, falando através de Apolo, mas precisando também sempre renascer, através do sacrifício da individualidade, como retorno ao nativo, à pátria originária, ao não ser, à noite, ao esquecimento.

No mundo grego o pessimismo da força, a glorificação do terrível, se manifesta apolineamente, como, por exemplo, na épica de Homero, que apresenta os deuses gregos como representações, como modos de ser, de aparecer da vida, tornando a vida assim algo divino, que é celebrado e divinizado e não lamentado e depreciado. O panteão dos deuses como representação do belo mundo da aparência. No prólogo de *A Gaia Ciência*, § 4, Nietzsche diz que os gregos entendiam do viver e que para isso é preciso adorar a aparência, acreditar em todo o Olimpo da aparência. E acrescenta: “Esses gregos eram superficiais — *por profundidade!*”¹⁰

Mas o pessimismo da força também aparece de modo dionisíaco, como na tragédia, que tem por finalidade não a descarga aliviadora dos afetos, das tensões, “...não para se desembaraçar de pavores e paixões, não para se purificar de um afeto perigoso através de sua descarga veemente — assim o compreendeu Aristóteles — : mas para, ultrapassando pavor e paixão, *ser de modo próprio* o eterno prazer do vir-a-ser — aquele prazer que encerra também em si o *prazer na destruição.*”¹¹ Em *Poética*, VI, 32, Aristóteles diz que “o elemento mais importante é a trama dos fatos, pois a tragédia não é imitação de homens, mas de ações e de vida... e a própria finalidade da vida é uma ação, não uma qualidade.”¹² Desse modo o espectador estaria absorvido pelo curso dos acontecimentos e não pelo coro, pela música. A catarse seria uma espécie de descarga aliviadora dos sentimentos de terror e piedade, provocados pela aniquilação e infortúnio

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *KSA* 3, p. 352.

¹¹ Id., *KSA* 6, p. 160.

¹² ARISTÓTELES. *Poética*. p. 41.

dos personagens ao longo da encenação, pois sendo encenação não de uma trajetória particular, mas da vida e do curso da vida, representa uma imagem da própria existência. Se por um lado a tragédia provoca o despertar desses sentimentos e o enriquecimento da vida que faz a experiência deste despertar, por outro lado ela produz uma descarga aliviadora, por tratar-se de encenação e não de algo real.

Para Nietzsche, no entanto, o efeito trágico está no coro, pois aí se processa uma comunicação com o público sem levar em conta o enredo, o elemento conceitual, sendo essa comunicação expressa como sentimento imediato do todo, de união com o desmedido e disforme para o qual toda forma tem de retornar. A tragédia, desse modo, não visava eliminação da tensão e com isso a descarga aliviadora, mas o despertar do sentimento de tensão, de luta e confrontação dos poderes essenciais do ser, da vida, da existência, representada pela tensão entre o apolíneo e o dionisíaco, entre o todo e a sua fragmentação na aparência.

Essa oposição não tem para Nietzsche o sentido da oposição kantiana entre fenômeno e coisa em si, pois o mundo fenomênico, para Nietzsche, o reino de Apolo, não é uma representação do sujeito, no sentido de uma subsunção do turbilhão dos *dataos* princípios a priori da sensibilidade e do entendimento. O apolíneo não é representação, mas o próprio real, a própria vida no eterno movimento da indeterminação para a determinação, enquanto diferenciação do indiferenciado, como bem formula Hölderlin em *Hipérion*, através da sentença que sintetiza o núcleo do pensamento de Heráclito: O um diferenciado em si mesmo, “*hèn diaphéron heautôi*”¹³.

Se o pensamento de Nietzsche em o *Nascimento da Tragédia*, conforme ele mesmo diz, cheira a hegelianismo, é preciso ver que a sua proximidade é muito mais com Heráclito do que com Hegel. A oposição apolíneo-dionisíaca não é uma dialética que visa uma síntese de opostos, uma reconciliação das oposições em uma síntese superior, em um movimento para luz, luz e mais luz, para o pleno revelar-se do Absoluto, da natureza (*physis*), que assim não teria força para resistir ao ânimo do conhecimento, devendo abrir-se diante dele, revelando a sua riqueza e profundidade e deixando-se por ele aproveitar. Com isso se consuma o projeto moderno de domínio da natureza, iniciado com Descartes e Kant.

Isto fica claro no seguinte trecho do discurso inaugural pronunciado por Hegel na Universidade de Heidelberg, em 28 de outubro de 1816:

¹³ HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion*. p. 85.

A essência do universo, a princípio fechada e oculta, não encerra força capaz de resistir ao valor de um espírito disposto a conhecê-la: Não tem outro remédio senão pôr-se de manifesto diante dele e desdobrar ante seus olhos, para sua satisfação e desfrute, sua profundidade e suas riquezas.¹⁴

E por que a essência do universo, o Absoluto, não pode resistir ao ânimo do conhecimento? Ora, porque o Absoluto é em si mesmo movimento e força para mostrar-se, expor-se, que em sua caminhada, que é a sua história e a sua experiência, como experiência da metafísica e do Ocidente, mostra-se sempre cada vez com maior clareza para si mesmo, sabendo cada vez mais de si à medida que se mostra e que sabe do seu objeto, daquilo que o próprio Absoluto põe, ao diferenciar-se de si mesmo, como o que surge dele mesmo, até chegar, no movimento da caminhada, à perfeita concordância consigo. Nesse projeto se vai para diante sabendo mais, tornando-se cada vez mais consciente de si mesmo, sem espaço para o não saber, a não consciência. Em seu agigantar-se, a consciência sabe cada vez mais de si, na caminhada que faz a partir da diversidade de figuras que ela mesma põe. Ela as põe para saber de si como o que põe. E com esse saber ela se completa e torna-se transparente para si mesma. O que é concedido, a partir da diferenciação do Absoluto em suas figuras, é o pleno saber, que não é o que o Absoluto é, à partida, mas sim o que ele vem a ser na chegada. Na chegada, no fim, desse modo, se consuma o começo e com essa consumação a filosofia deixa de ser amor ao saber para ser saber real, efetivo.

O projeto de Nietzsche é outro, o do passo atrás, o voltar sempre ao mesmo, ao não saber para poder saber. Por isso ele diz, em *A Gaia Ciência* (p. 15), que “já não acreditamos mais que a verdade continue verdade se se lhe tira o véu. Temos vivido o suficiente para acreditar nisso. Hoje é para nós uma questão de decoro que não se queira ver tudo nú... que não se queira compreender e ‘saber’ tudo... dever-se-ia respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu atrás de enigmas e de coloridas incertezas. Será talvez a verdade uma mulher, que tem razões para não deixar ver as suas razões?”¹⁵

E o que se está querendo dizer aqui com enigma? O enigma é a vida, a tensão e a harmonia do que tende a se opor, a luta, o *polemos*, a *philia*, a amizade, o amor entre os poderes do ser, entre os impulsos (*Triebe*) artísticos da natureza. O artista primordial Dionísio é compelido a criar a realidade do belo mundo apolíneo, ao diferenciar-se de si

¹⁴ HEGEL. G. W. F. *Lecciones sobre la historia de La filosofia*. p. 5.

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *KSA 3*, p. 352.

mesmo, despedaçando-se na multiplicidade. Do mesmo modo os mais insignes exemplares do homem precisam ser aniquilados, retribuindo o favor do despedaçamento de Dionísio, restituindo, no ocultamento, o amor ao surgimento, à aparência. Apolo e Dionísio dão-se as mãos, pois um ama o outro, concedendo cada um ao outro aquilo que o outro é. *Philein*, *polemos* e *harmonia* são palavras pensadas para expressar essa articulação, o conflito e o simultâneo abrigo de aparência (Apolo) e Caos (Dionísio). A contradição e conflito entre os dois impulsos nunca pode ser superada, pois que sempre está simultaneamente a ocorrer é o favorecimento do declínio, da destruição e o combate para dela sair, como dois poderes essenciais da vida.

Não há aqui sujeito nem objeto, no sentido da prioridade de um sobre o outro, pois sujeito e objeto e toda dialética de constituição se formam a partir do processo constituinte, isto é, do verbo, da ação, que aqui se mostra como tensão, manutenção em harmonia do que tende a se opor. Conforme dizia Goethe em *Fausto*, “era no início a ação!”¹⁶ (*Im Anfang war die Tat*), ou seja, no princípio era o movimento, a atividade, a luta, mas não como discórdia e sim como um resistir, que tira a sua força daquilo ao que resiste. Apolo, a medida, desse modo, traz em si a desmedida à qual resiste (Dionísio) como o que faz parte de sua própria constituição. E Dionísio, a desmedida, traz em si a medida (Apolo) a qual resiste como o que lhe concede aquilo que ele é. A tensão entre esses poderes é o trágico, que precisa ser afirmado sem necessidade de consolação e de romantismo.

Para Hegel, todo o trabalho da luta e do negativo está a serviço do saber, da consciência, que cresce através do seu movimento de diferenciação, sendo assim cada vez mais consciência. Em sua dialética não há espaço para o outro que não seja consciência, pois não há nada fora da consciência, nenhum momento, nenhuma figura. A consciência é o substrato, o que se subjaz, o lastro e fundo do real, da vida, que é consciência desde o princípio, embora sem saber, visto que o saber só advém com o seu pôr-se em marcha, através da experiência que a consciência faz consigo mesma. No pensamento de Nietzsche, a embriaguez, como sentimento de poderio e plenitude, é o afeto afirmador por excelência, como o que permite o culto ao terrível, ao sem fundo e sem lastro, ao disforme e ao caos, ao não saber, que atrai para si todo impulso criador, que só pode criar como entrega e abandono ao que não tem determinação alguma e nenhuma razão para ser. A embriaguez não precisa da consolação do saber, pois com ela o homem se redime

¹⁶ GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Fausto*. P. 130-131

na insciência, podendo dizer diante do *Foi* – de tudo o que já se encaminhou para ser e que em seu encaminhar-se é tão só insinuação, possibilidade de ser, e assim, prenúncio, aceno, sem ser coisa nenhuma da qual se está ciente – *assim eu o quis!* O que se quer e deve querer não exige saber, mas entrega e abandono ao que não tem razão para ser. Esse querer, que é amor, como amor ao possível, é *amor fati*, amor ao destino, pois o destino é tão só o possível, e assim o que é necessário ser. Esse querer precisa sempre também querer o declínio, a destruição de tudo já feito, por ser *amor fati*, amor ao que se destina para ser. O saber real, como reino da consciência, soa como consolação metafísica, que presumivelmente poderia redimir a existência do reino da obscuridade e da insciência.

Com isso, contudo, não se está querendo dizer que o pensamento de Nietzsche é irracional, místico e sem compromisso com a verdade ou o saber. Ao contrário. O seu compromisso com a verdade é anda maior, ao admitir que não possui a verdade, por saber que o querer que quer desvendar o enigma, a verdade, provém da verdade, do enigma mesmo, sendo esse querer o que precisa ser questionado e o mais digno de questão. Querer a insciência, portanto, não é querer não saber nada, não é querer a ignorância e o obscurantismo, não é simplesmente afirmar que o mistério é o que não é acessível e não se pode sequer pôr em questão. Não. Querer a insciência é acolher na ciência o não saber, é acolher, numa tensão, o saber como o que se busca e também como o que promove a busca, que são sempre o mesmo em sua diferença. Nietzsche nomeia essa tensão através do termo vontade de poder: A vontade quer o poder, mas o poder, como isso que é querido, é tão só um modo de pôr-se da vontade para manifestar-se e crescer, ou seja, diferenciar-se de todo poder já posto, muito embora isso só seja possível a partir do que já foi posto.

Em sua primeira obra isso aparece através da tensão, da luta entre os impulsos apolíneo e dionisíaco. Através dessa tensão aparece de maneira original o fenômeno do trágico, como o poder dizer sim ao terrível, ao eterno retorno da tensão, da luta, do jogo de diferenciação da vontade, que nesse jogo e por meio do jogo mesmo, contudo, procura afrouxar todo arco teso, aliviar toda tensão, apaziguar e consolar a vontade de sua luta, mas isso também através de uma intensa luta e como uma forma de dominar e ser senhor. Esse querer consolar, portanto, promove uma descomunal luta e tensão, a luta e tensão com a vontade que diz sim e que ri de toda forma de consolação.

E por fim, para concluir, vejamos o que diz Nietzsche no § 7 do *Ensaio de Autocrítica*, ao procurar responder àqueles que o acusavam em o *Nascimento da Tragédia* de promover com a sua metafísica de artista uma espécie de consolação por meio da arte:

“Como ridentes, mandem algum dia para o diabo toda consolação metafísica — e a metafísica à frente!”¹⁷ Isto porque a arte, para Nietzsche, não é o que serve para consolar, mas antes para revelar o abissal, o sem fundo e sem sentido da vida. O artista trágico, dionisíaco, não é somente o que vê o terrível, mas o que vê e diz sim. E o Nietzsche maduro bem sabe, por meio de Zarathustra, que não é com a ira que se mata, mas com o riso. Riso aqui quer dizer o incondicional dizer sim, sem resignação. Só assim, portanto, com o riso, sem lamentação, sem condenação à vida, podemos saber que deus (a metafísica, como reino da verdade, busca pela determinação do fundo, do substrato da vida) está morto e podemos entender a estrondosa risada dos deuses no Olimpo, ao sabermos que só há aparência, superfície, sem fundo algum por detrás.

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *KSA I*. p. 22.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poética, 1993, 2ª Edição.

GOETHE, Johan Wolfgang von. **Fausto**. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2004.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofia**. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Hipérion**. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. São Paulo: Forense Universitária, 1995.

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

SCHOPENHAUER, Artur. **O Mundo como vontade e como representação**. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005.

O SÓCRATES DE O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA: O INÍCIO E A TRANSMUTAÇÃO DA CULTURA TEÓRICA¹

Wilson Antonio Frezzatti Jr.²

Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

Resumo: Se o Zaratustra nietzschiano é a personagem que vai superar a metafísica e suas dualidades de opostos absolutos, especialmente a dualidade Bem-Mal, criada pelo Zaratustra histórico, o Sócrates musicante é a personagem que vai superar o pensamento racional e moral inaugurado pelo filósofo Sócrates, o Sócrates moribundo, decadente e condenado à morte pela *polis*. O objetivo deste artigo é investigar o desenvolvimento da personagem Sócrates de destruidor da cultura trágica grega e fundador da cultura teórica europeia a criador de uma nova sabedoria trágica. Trata-se também de entender como Nietzsche articula arte, conhecimento científico e filosofia em seu pensamento.

Palavras-chave: Arte; Conhecimento; Metafísica; Sabedoria trágica; Zaratustra

Abstract: If the Nietzschean Zarathustra is the type who will overcome the metaphysics and its dualities of absolute opposites, especially the duality Good-Evil, created by historical Zarathustra, the music-making Socrates is the type who will overcome the rational and moral thinking established by the philosopher Socrates, the dying Socrates, condemned to death by the *polis*. The aim of this article is to examine the development of Socrates' type from the destroyer of the Greek tragic culture and the founder of European theoretical culture into the creator of a new tragic wisdom. It is also about to search how Nietzsche interrelates art, scientific knowledge, and philosophy in his thought.

Keywords: Art; Knowledge; Metaphysics; tragic Wisdom; Zarathustra

Em *Ecce homo*, Nietzsche discorre sobre as condições da produção de sua obra escrita em estilo poético, *Assim falava Zaratustra*. A concepção fundamental da obra é o eterno retorno (*ewige Wiederkunft*), “a forma mais elevada de afirmação (*Bejahung*) que pode ser totalmente alcançada” (*Ecce Homo*, “Assim falava

¹ Este texto é a versão em português de FREZZATTI Jr., W. A. Le Socrate de *La naissance de la tragédie: les prémices et la transmutation de la culture théorique*. In: DENAT, C.; WOTLING, P. *Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs*. Reims: Épure, 2016, p. 405-416.

² Professor Associado dos cursos de Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Professor colaborador do Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Coordenador do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN). Membro do Groupe Internationale de Recherche sur Nietzsche (GIRN), do GT-Nietzsche (ANPOF) e do Grupo de Pesquisa ‘Filosofia, Ciência e Natureza na Alemanha do século XIX’ (UNIOESTE). UNIOESTE / Pós-Graduação em Filosofia: da Faculdade, 645. Toledo – PR. CEP: 85.903-000. E-mail: wfrezzatti@uol.com.br

Zaratustra” § 1, NIETZSCHE, 1999, v. 6, p. 335).³ O livro deveria todo ele ser considerado (*rechnen*) como música, já que ele foi escrito quando o filósofo alemão exibiu como sintoma significativo o *pathos* de afirmação (*jasagende Pathos*) *par excellence*, ou seja, o *pathos* trágico (*tragische Pathos*) no mais alto grau. A inspiração⁴ da aceitação da vida deveu-se à visão provocada por um bloco de pedra no lago de Silvaplana em agosto de 1881 aliada a uma grande saúde (*grosse Gesundheit*).⁵ Essa afirmação de todos os aspectos da existência é também um ato supremo (*höchste That*) da noção nietzschiana de “dionisíaco”.⁶ Deixemos a alma fora disso, o “corpo” está entusiasmado (*begeistert*):⁷ Nietzsche dança embalado pelo ritmo dessa inspiração, e Zaratustra é um dançarino - ele não tem nenhuma objeção contra a existência, embora seja “o espírito que porta o destino mais pesado” (*Ecce Homo*, “Assim falava Zaratustra” § 6, NIETZSCHE, 1999, v. 6, p. 345), isto é, o pensamento do eterno retorno. Zaratustra representa todos esses sintomas no autor de *Assim falava Zaratustra*. Mas por que Nietzsche escolheu Zaratustra como personagem de sua obra mais querida?⁸ Na boca de Nietzsche, o primeiro imoralista, o nome Zaratustra significa o contrário (*Gegentheil*) do que o persa fez na história. Se o Zaratustra histórico foi o primeiro a ver a luta entre o bem e o mal como o verdadeiro mecanismo (*Getriebe*) do movimento do mundo, ele deve ser também o primeiro a reconhecer seu funesto erro de criar (*schaffen*) a moral.⁹ Ele transpôs a moral para a metafísica: bem e mal são forças, causas finais em si. O Zaratustra de Nietzsche é o antagonista do fundador da primeira manifestação religiosa de um dualismo moral metafísico, de uma oposição de qualidades absolutas que irá caracterizar o pensamento metafísico socrático-cristão.

³ Todas as traduções dos textos de Nietzsche foram feitas por nós.

⁴ Para a concepção de inspiração de Nietzsche, cf. *Ecce Homo*, “Assim falava Zaratustra” § 3, NIETZSCHE, 1999, v. 6, p. 343-345.

⁵ Sobre a grande saúde, cf. *Ecce Homo*, “Assim falava Zaratustra” § 2, Nietzsche, 1999, v. 6, p. 337-339 e *A gaia ciência* § 382, NIETZSCHE, 1999, v. 3, p. 635-637.

⁶ Cf. *Ecce Homo*, “Assim falava Zaratustra” § 6, Nietzsche, 1999, v. 6, p. 343. Nós reconhecemos as diferenças entre o dionisíaco dos primeiros textos de Nietzsche e o dionisíaco de seus últimos textos, no entanto esse assunto não será abordado neste artigo. Sobre a noção de dionisíaco, cf. MARTON, 2016, p. 188-190.

⁷ Cf. *Ecce Homo*, “Assim falava Zaratustra” § 4, NIETZSCHE, 1999, v. 6, p. 341. Devemos perceber o trocadilho que Nietzsche faz aqui: a alma (*Geist*) invade o corpo. Corpo, no texto original, está grifado, o que nos lembra que Nietzsche não utiliza a noção metafísica de corpo enquanto substância, mas como um conjunto de impulsos em luta por mais potência. O sentido original de “entusiasmo”, do grego ενθουσιασμός, *enthousiasmos*, era a superação da condição humana pelos discípulos de Dioniso, quando esse deus tomava-lhes a consciência individual (cf. BRANDÃO, 1999, p. 11).

⁸ Nietzsche afirma: “Entre meus escritos, meu *Zaratustra* está sozinho. Com ele, ofereci à humanidade o maior presente que já lhe foi ofertado” (*Ecce Homo*, “Prefácio” § 4, NIETZSCHE, 1999, v. 6, p. 259).

⁹ Cf. *Ecce Homo*, “Por que sou um destino” § 3, NIETZSCHE, 1999, v. 6, p. 367.

Não é a primeira vez que Nietzsche utiliza essa fórmula apresentada em *Ecce homo* para nos explicar o significado da personagem Zarathustra. Uma argumentação semelhante foi usada com outra personagem central no pensamento nietzschiano e em sua primeira obra publicada: trata-se de Sócrates em *O nascimento da tragédia*. Como detalharemos adiante, Sócrates é considerado o destruidor da tragédia clássica ateniense e iniciador de um pensamento metafísico caracterizado por uma dualidade de qualidades opostas absolutas, por conceitos absolutos eternos e imutáveis e pela coincidência entre o Bem, a Verdade e o Belo. Ao mesmo tempo propagadora e resultado da *décadence* europeia que permeia a história, esse pensamento manifesta-se no cristianismo e até mesmo na ciência do século XIX. Entretanto, em *O nascimento da tragédia*, um outro Sócrates surge para lutar contra a obra do primeiro Sócrates: trata-se do Sócrates musicante (*musiktreibenden Sokrates*), antagonista do Sócrates platônico. Se o Sócrates platônico - ou o Sócrates moribundo (*sterbende Sokrates*), ou ainda o Sócrates doente que prefere a morte à vida - implanta uma cultura teórica em detrimento da cultura trágica, o Sócrates musicante, ao menos, prepara o terreno para o nascimento de uma nova cultura trágica por meio da música. Esta personagem percebe que a ciência não é suficiente para dar significado à existência humana. Como o Zarathustra nietzschiano, o Sócrates musicante também possui um *pathos* trágico. Para entendermos melhor esse Sócrates, suas características e seu antagonismo ao socratismo, nós devemos usar como pano de fundo as concepções de culturas expostas em *O nascimento da tragédia*.

Nietzsche classifica as culturas em tipos baseados numa concepção schopenhaueriana: a vontade universal encontra ilusões para prender suas criaturas à vida. Os três tipos principais de ilusões, de estímulos próprios de grandes naturezas que sentem o peso da existência, correspondem a três tipos de culturas¹⁰: a) a cultura socrática ou teórica (*sokratische oder theoretische Cultur*), na qual predomina o prazer socrático de conhecer e a ilusão de poder curar por ele a ferida da existência (exemplo histórico: a cultura alexandrina, *alexandrinische Cultur*); b) a cultura artística (*künstlerische Cultur*), na qual predomina o véu apolíneo da beleza das formas (exemplo histórico: a cultura helênica); e c) a cultura trágica (*tragische Cultur*), na qual predomina o consolo metafísico de que, sob o turbilhão dos fenômenos, continua a vida eterna (exemplo histórico: a cultura budista). Em cada uma dessas culturas, outras formas de existência têm que lutar penosamente para se expressar. Segundo o filósofo alemão, a Europa de sua

¹⁰ Cf. *O nascimento da tragédia* § 18, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 115-120. Esses tipos culturais não são puros, mas representam a predominância de um tipo de ilusão.

época vive sob a cultura alexandrina, cujo ideal é o homem teórico, o douto ou o erudito. Essa cultura, cujo protótipo é Sócrates, solapou a cultura trágica da Grécia pré-socrática.

O projeto cultural do jovem Nietzsche está assentado sobre a cultura trágica, sobre uma certa união dos impulsos apolíneo e dionisíaco, na qual, ao invés de se limitarem mutuamente, eles acabam se expressando de modo máximo. Nem todas as culturas enfrentam a sabedoria de Sileno¹¹ do mesmo modo: “Miserável estirpe de efêmeros, filhos do acaso e da penúria, por que me obrigas a te dizer o que para ti seria mais benéfico não escutar? O melhor de tudo é para ti absolutamente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada* ser. O segundo melhor, porém, para ti é – logo morrer” (*O nascimento da tragédia* § 3, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 115-120). Na cultura trágica, se a música, ou seja, a expressão do impulso dionisíaco, provoca a intuição da sabedoria de Sileno, o apolíneo seduz para o homem continuar a viver: a pior coisa é morrer logo, a segunda, morrer um dia. A tragédia, com sua interação especial entre música e drama, este último apresentado pelo discurso, entre o impulso dionisíaco e o impulso apolíneo, nos coloca diante da eterna dor primordial, único fundamento do mundo, e do mundo aparente da beleza, e produz algo que é raro na cultura humana: a unidade do homem com a natureza. Permanecemos na existência por meio da ilusão de sermos um com o infinito. A existência e o mundo são justificados apenas como fenômeno estético¹².

A união especial da dor fundamental com a ilusão da beleza expressa-se na tragédia quando o drama representa a música do coro dissonante. Em *O caso Wagner* § 9, Nietzsche aponta um mal-entendido com a palavra drama por parte de seus contemporâneos: drama não é ação. A origem do termo é dórica, e significa evento, história no sentido hierático, ou seja, refere-se à lenda de um povo, à história sagrada que funda um culto. Drama não é um fazer, mas um suceder, ocorrer: o drama é o mito trágico¹³. Enquanto a música produz um símile sublime do universal, o mito, por um lado, liberta-nos do ávido impulso para esta existência, lembra-nos de um prazer superior, isto é, a aniquilação do herói e a perda de sua individualidade no universal, mas, por outro lado, protege-nos da música, faz com que nos entreguemos a ela sem receio do orgiástico sentimento de liberdade, sem o rompimento definitivo do princípio de individuação. O

¹¹ Sileno, em alguns mitos, foi preceptor de Dioniso. Conhecia o futuro, mas só falava a verdade quando embriagado. A citação acima foi sua resposta, depois de capturado e embriagado, à pergunta do rei Midas: qual seria o bem supremo para os homens?

¹² Cf. *O nascimento da tragédia* § 24, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 149-154.

¹³ Cf. *O caso Wagner* § 9, NIETZSCHE, 1999, v. 6, p. 33, e *O nascimento da tragédia* § 21, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 137-140.

mito trágico leva ao limite o mundo das aparências, estimulando a busca de uma realidade atemporal e eterna¹⁴; com ele, o sonho e a fantasia apolíneas não vagam ao léu.

O mito dá unidade a toda cultura e significado à vida. O homem abstrato, que se apoia na verdade teórica, é pobre e sua cultura está condenada a depender das outras. Não é possível transplantar um mito de um povo a outro. E foi justamente o homem teórico o responsável pela destruição da tragédia e da sabedoria trágica. O movimento que busca a verdade e que originou a filosofia e a ciência desmantelou a especial união entre os impulsos apolíneo e dionisíaco. Em uma Atenas decadente, um decadente foi capaz de produzir um remédio, ainda que ilusório, contra o declínio. O socratismo estético e teórico lança mão da razão para substituir o consolo metafísico pelo saber teórico: trata-se agora de conhecer e corrigir o mundo¹⁵. Seria por influência de Sócrates que Eurípedes completa o processo de destruição do coro dissonante¹⁶. Ao matar a música, Eurípedes mata o mito, e, ao abandonar Dioniso, pois o diálogo não é mais representação da música, a tragédia é abandonada por Apolo. A tragédia, a partir de então, não é mais fonte de uma sabedoria trágica, torna-se simples entretenimento: antes tínhamos um conhecimento sobre o mundo, agora o mundo em seu aspecto mais trivial está no palco¹⁷. Nietzsche fala de uma luta eterna entre a “concepção teórica do mundo” e a “concepção trágica do mundo” (*O nascimento da tragédia* § 17, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 111). Na tragédia clássica ateniense, tínhamos um *pathos*, agora temos um guia de ação baseado no socratismo estético: “Tudo, para ser belo, deve ser racional”, e “Somente aquele que sabe é virtuoso”¹⁸. Há a exclusão do irracional, do inconsciente, da incerteza: “Tudo, para ser belo, deve ser consciente”, e “Tudo, para ser bom, deve ser consciente”. Assim, o ideal de tudo conhecer, o ideal de um Sócrates moribundo, torna-se fundamento de um

¹⁴ No jovem Nietzsche, está presente a busca de um sentido eterno para a cultura e para a existência humanas: “E um povo somente vale – como, aliás, também um homem – tanto quanto puder imprimir em suas vivências o selo da eternidade: pois assim como que se desmundaniza [*entweltlicht*] e mostra sua convicção profunda e inconsciente na relatividade do tempo e no significado verdadeiro, isto é, metafísico da vida” (*O nascimento da tragédia* § 23, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 149-154). Cf. também “Sobre o *pathos* da verdade”, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 755-760.

¹⁵ Cf. *O nascimento da tragédia* § 17, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 111-115.

¹⁶ Nietzsche parece ver esse processo como o destino de todas as coisas efêmeras: a degeneração. A música, cada vez mais, perde seu espaço em favor do diálogo: do primordial coro dionisíaco, surgem o protagonista, o deuteragonista (introduzido por Ésquilo) e o tritagonista (introduzido por Sófocles), até o coro se transformar em mera personagem e ser introduzida a explicação do drama por Eurípedes (cf. *O nascimento da tragédia* § 17, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 110-115). Nesse ponto, o drama não é mais mito, mas dialética socrática.

¹⁷ Cf. *O nascimento da tragédia* § 11, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 75-81.

¹⁸ Cf. *O nascimento da tragédia* § 12, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 85.

otimismo epistemológico e moral: “é possível conhecer”; “virtude é saber”; “só se erra por ignorância”¹⁹.

A cultura artística, baseada apenas no impulso apolíneo, está próxima da cultura teórica, pois ambas procuram na aparência, ou seja, na beleza ou no conceito, algo para se proteger contra o pessimismo em face da vida²⁰. A diferença está no que cada uma enfatiza: a cultura artística, o que permanece velado; a cultura teórica, o desvelamento conseguido por esforço próprio. É importante perceber que Sócrates não representa o apolíneo contra o dionisíaco, mas o teórico e o moral contra o trágico. Tal como o cristianismo, Sócrates “não é nem apolíneo nem dionisíaco: *ele nega todos os valores estéticos*” (*Ecce Homo*, “Nascimento da tragédia” § 1, NIETZSCHE, 1999, v. 6, p. 310). Talvez pudéssemos dizer que o filósofo grego representa uma exacerbação tão grande do apolíneo, que, ao final, temos a perda do caráter estético. A rejeição da música na tragédia não resulta no predomínio do impulso apolíneo na arte²¹, mas também a rejeição do apolíneo: “Eurípedes de modo algum conseguiu fundar o drama apenas no apolíneo, [...] antes, sua tendência não-dionisíaca perdeu-se em um naturalismo não-artístico” (*O nascimento da tragédia* § 12, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 85); e “Em esquematismo lógico, a tendência *apolínea* se crisalidou [*verpuppt*]” (*O nascimento da tragédia* § 14, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 94). O despotismo lógico-dialético de Sócrates mostra uma doença, uma monstruosidade *per defectum*: “enquanto, em todos os homens produtivos, o instinto é precisamente uma força afirmativa- criativa, e a consciência [*Bewusstsein*] porta-se dissuasiva e criticamente, o instinto, em Sócrates, torna-se crítico e a consciência, criativa” (*O nascimento da tragédia* § 13, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 90)²². O otimismo decadente de que tudo pode ser conhecido vai ser o impulso de toda ciência ocidental.

Para entendermos ao que nos leva o otimismo sem limites da cultura teórica, vejamos o Sócrates condenado à morte no *Fédon* de Platão – o Sócrates moribundo. Nesse diálogo, temos um Sócrates ligado a Apolo, embora envolvido com a música. Prisioneiro e à espera do retorno do navio enviado ao templo de Delos para comemorar a vitória de

¹⁹ Cf. *O nascimento da tragédia* § 14, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 94.

²⁰ Cf. *O nascimento da tragédia* § 15, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 97-102.

²¹ Nietzsche traça uma história de conflitos entre os dois impulsos, e é apenas na tragédia que se relacionam de modo a potencializar maximamente um ao outro: “os dois impulsos [*Triebe*] tão diferentes seguem um ao lado do outro, geralmente em discórdia aberta um com outro e estimulando-se reciprocamente a produções vigorosas sempre novas para perpetuar nelas a luta desse antagonismo [*Gegensatzes*], do qual a palavra comum ‘arte’ lança apenas aparentemente uma ponte” (cf. *O nascimento da tragédia* § 1, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 25).

²² Para a análise nietzschiana da doença de Sócrates, cf. FREZZATTI, 2008.

Teseu sobre o Minotauro²³, Sócrates transpõe para o metro musical contos de Esopo e um hino a Apolo²⁴. Além de escrúpulos religiosos, o condenado pretendia entender o significado de certos sonhos recorrentes em toda sua vida²⁵. Ele acreditava que a mensagem desses sonhos era sempre a mesma: “Sócrates, [...] debes esforçar-te para compor música!” (*Fédon* 60e, PLATÃO, 1972, p. 67). Antes de ser preso, o filósofo da Ágora achava que cumpria o mandamento das mensagens oníricas ao filosofar: “haverá, com efeito, mais alta música do que a filosofia, e não é justamente isso o que eu faço?” (*Fédon* 61a, PLATÃO, 1972, p. 67). Quando a comemoração associada ao deus Apolo atrasa a execução de sua pena de morte, o filósofo teme não ter obedecido corretamente aos desígnios divinos e começa a fazer composições musicais comuns. Um verdadeiro poeta, segundo Sócrates, deve empregar mitos e não raciocínios²⁶. Por não ser capaz de compor mitos, ele utilizou os de Esopo, que sabia de cor, e aqueles associados a Apolo. Em diálogo com os tebanos Cebes e Símiias, o filósofo grego afirma que o corpo é uma espécie de prisão da alma e que a filosofia é a sua libertadora²⁷. O verdadeiro filósofo deve afastar-se das ilusões das coisas visíveis e das paixões do corpo. Sócrates afirma mais uma vez que, por ser um verdadeiro filósofo, não teme a morte e compara-se aos cisnes dedicados à adivinhação: “quando eles sentem aproximar-se a hora da morte, o canto que antes cantavam se torna mais frequente e mais belo do que nunca, pela alegria que sentem ao ver aproximar-se o momento que irão para junto do deus a que servem” (*Fédon* 84e-85a, PLATÃO, 1972, p. 96). Esses cisnes são consagrados a Apolo, e o mais belo canto de Sócrates é a doutrina da imortalidade da alma. Nós teríamos aqui um Sócrates que realiza, de algum modo, uma união entre os impulsos apolíneos e dionisíacos? Provavelmente não, mas achamos que aqui está a inspiração para o Sócrates musicante de Nietzsche²⁸.

²³ A peregrinação a Delos é também um culto ao deus Apolo e à deusa Ártemis. Teseu morreu ao cair do alto de um penhasco; e, muito tempo depois, o oráculo de Delfos, dedicado a Apolo, ordenou que os atenienses recuperassem os restos mortais do herói e lhes dessem sepultura honrosa em Atenas.

²⁴ Cf. *Fédon* 60d-61c, PLATÃO, 1972, p.67. Segundo Nietzsche, a poesia épica tem caráter apolíneo e a poesia lírica tem caráter dionisíaco (cf. *O nascimento da tragédia* § 5, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 42-48).

²⁵ As manifestações fisiológicas dos impulsos apolíneos e dionisíacos são, para Nietzsche, respectivamente, o sonho e a embriaguez (cf. *O nascimento da tragédia* § 1, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 26-30).

²⁶ Traduzimos por mito a palavra grega $\mu\omicron\theta\omicron\varsigma$, *mythous*, e, por raciocínio, $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, *logous*. Cf. PLATON, 1847, p. 12.

²⁷ Cf. *Fédon* 82c-85b, PLATÃO, 1972, p. 93-96.

²⁸ Queremos indicar dois aspectos que não iremos desenvolver aqui. O primeiro aspecto refere-se ao oráculo de Delfos, consagrado ao deus Apolo: o vaticínio de que Sócrates seria o mais sábio dos homens. Ao tentar entender o oráculo, Sócrates percebe sua filosofia como uma missão divina. O segundo aspecto é a presença, em *Assim falava Zarathustra*, das Ilhas Bem-aventuradas (*glückseligen Inseln*). O mito do destino das almas (cf. *Fédon* 107b-116a, PLATÃO, 1972, p. 120-130) inclui um local em que os filósofos mais genuinamente piedosos vivem sem os seus corpos, o mais belo lugar e a verdadeira superfície da Terra. Diz Sócrates,

Considerando a desconfiança do Sócrates platônico acerca de seus sonhos no *Fédon*, Nietzsche pergunta: “Por ventura a arte não seria até mesmo o correlativo e o suplemento necessários [nothwendiges] da ciência?” (*O nascimento da tragédia* § 14, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 96). Parece-nos que o filósofo alemão aponta para mais um destino: a ilusão produzida pela cultura socrática sempre amplia os limites do conhecimento, e chegará num ponto em que ela deve se transmutar em arte em seu sentido mais profundo, metafísico, ou seja, em arte trágica²⁹. O homem teórico ou alexandrino é, no fundo, um bibliotecário e um revisor, que se torna cego devido à poeira dos livros e aos erros de impressão, ele não consegue criar para dar significado à existência humana. A periferia do círculo da ciência tem infinitos pontos e cada vez mais se alarga, e o bibliotecário não consegue classificar todos. Algumas grandes naturezas, como Kant e Schopenhauer, utilizam a própria ciência para expor seus limites e condicionamentos. Ao negar a pretensão da ciência à validade universal e suas metas universais, a cultura teórica começa a duvidar de seu otimismo. Irromperia então uma nova forma de conhecimento, o conhecimento trágico (*tragische Erkenntnis*), o qual, para ser suportado, precisa da arte como proteção. Enfim, o homem teórico percebe que a ciência não dá conta de dar significado à existência e que precisa da arte trágica para justificar o mundo e a vida. O Sócrates moribundo (*sterbende Sokrates*) transforma-se em Sócrates musicante (*musiktreibenden Sokrates*). O Sócrates musicante é o símbolo do esgotamento da cultura teórica e da aniquilação de sua pretensão à validade universal.

A luta do espírito da música para se revelar (*Offenbarung*) em imagens e em mitos inicia-se na poesia lírica e culmina na tragédia ática³⁰. E é justamente a poesia lírica que o Sócrates moribundo lança mão quando não tem certeza se atendeu aos desígnios do deus Apolo. A esperança de Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, é que isso ocorra na Alemanha³¹. Uma autêntica cultura germânica, formada pela união especial entre os impulsos apolíneo e dionisíaco, com seus próprios mitos representando a música. Deve-se substituir a ciência como alvo supremo pela sabedoria metafísica aliada à arte. Sabedoria e arte trágicas voltam-se para o mundo e a existência humana: considerar o

pouco antes de morrer: “desde há muito venho repetindo – que depois de tomar o veneno não estarei mais junto de vós, mas me encaminharei para a felicidade que deve ser a dos bem aventurados” (*Fédon* 115d, PLATÃO, 1972, p. 129).

²⁹ Cf. *O nascimento da tragédia* § 15, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 101-102.

³⁰ Cf. *O nascimento da tragédia* § 17, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 110.

³¹ Nas próprias palavras de Nietzsche: “Será que um dia ela [a concepção dionisíaca de mundo] não ascenderá de suas profundezas místicas novamente como arte?” (*O nascimento da tragédia* § 17, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 111).

eterno sofrimento e rejeitar o falso otimismo, ou seja, viver “a auto-educação para o sério e para o horror [*Selbsterziehung zum Ernst und zum Schrecken*]” (*O nascimento da tragédia* § 18, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 119).

Temos, portanto, no pensamento nietzschiano, uma aproximação entre o processo de transformação de Sócrates e aquele de Zaratustra. Um fundador de pensamento e de procedimentos que negam a dinâmica do vir-a-ser e a vida enquanto um processo contínuo de autossuperação. Porque são decadentes, eles fundam uma metafísica e/ou uma religião dualista que tentam fixar o movimento por meio de conceitos absolutos eternos e imutáveis. A personagem criada por Nietzsche desenvolve até o limite suas produções e seus sintomas, levando-os ao esgotamento. Aqui temos as condições para a superação da metafísica dualista, ou seja, para a criação de novos valores e de uma nova cultura. Nos dois casos, essa superação pressupõe a arte: a música e o *pathos* trágico. A música e também a dança como libertadores do peso e da seriedade da crença de que podemos verdadeiramente conhecer o mundo e tudo o que há nele. O *pathos* trágico como afirmação da vida e de sua finitude, como reconhecimento que cada um de nós mesmos deve dar significado à existência. Esse significado não existe previamente, não está dado nem está posto por algum deus, pela natureza, pela filosofia, pela ciência, etc.

Nós devemos ressaltar que tanto Sócrates quanto Zaratustra são personagens no pensamento nietzschiano. Suas trajetórias apresentam o desenvolvimento de um tipo que se esgota e não tem outra saída a não ser criar ou se aniquilar. O Sócrates musicante e o Zaratustra nietzschiano são tipos que simbolizam os projetos filosóficos de Nietzsche, sua esperança de elevação da cultura. Embora o contexto teórico em cada um deles tenha se modificado em alguns e importantes aspectos, o movimento geral de superação (*Überwindung*) permanece, a possibilidade da transformação de um tipo decadente para um tipo afirmativo³².

Se em um certo sentido Sócrates e Zaratustra são tipos antagonistas, em outro eles se aproximam. O Zaratustra de *Assim falava Zaratustra* e o Sócrates musicante têm em comum certas características. Nós ousaremos perguntar se o primeiro é, de alguma forma, um desenvolvimento do segundo? Não ousaremos, mas queremos dizer que talvez não

³² Nós podemos definir tipo em Nietzsche como um conjunto de perspectivas semelhantes acerca do mundo. Em sua fisiopsicologia, podemos entender o tipo como um conjunto de sintomas. Cf., por exemplo, *O nascimento da tragédia*, “Ensaio de autocrítica” § 1 e 4, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 11-12 e 15-17; *O nascimento da tragédia* § 5 e 15, NIETZSCHE, 1999, v. 1, p. 42-48 e 97-102; e *Além de bem e mal* § 21, 23, 32 e 202, NIETZSCHE, 1999, v. 5, p. 35-36, 38-39, 50-51 e 124-126. Sobre a noção de fisiopsicologia em Nietzsche, cf. FREZZATTI, 2006 e 2014.

seja aleatória a ordem dos aforismos finais da quarta parte de *A gaia ciência*, obra terminada em fevereiro de 1882, antes de *Assim falava Zaratustra*, iniciada em 1883. O aforismo 340 intitula-se “Sócrates moribundo” e interpreta as derradeiras palavras de Sócrates “Críton, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar essa dívida” (*Fédon* 118, PLATÃO, 1972, p. 132) como “Ó Críton, a vida é uma doença!” (*A gaia ciência* § 340, NIETZSCHE, 1999, v. 3, p. 569). Na antiga Grécia, os doentes dormiam nos templos de Asclépio, figura mitológica associada à medicina, esperando a cura, e era costume o paciente sacrificar um galo em homenagem a ele quando curado. Dessa forma, podemos entender que, ao morrer, Sócrates estava sendo curado de uma doença – sua própria vida. Nietzsche termina o aforismo com a exortação: “Ah amigos! Nós temos de ultrapassar também os gregos!” (*A gaia ciência* § 340, NIETZSCHE, 1999, v. 3, p. 570). Parece-nos que essa superação já é indicada nos dois aforismos seguintes por meio da noção de eterno retorno e a aparição da personagem Zaratustra. O eterno retorno é “O peso mais pesado”, isto é, não querer nada de forma diferente do que aconteceu, “não ansiar nada mais que essas últimas e eternas confirmação e sanção” (*A gaia ciência* § 341, NIETZSCHE, 1999, v. 3, p. 570). Essa postura frente à vida está diretamente associada à transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*), à superação de todas as dualidades metafísicas, ao projeto de uma filosofia da qual Zaratustra é seu realizador. No último aforismo do Livro IV de *A gaia ciência* (§ 342), “*Incipt tragoedia*”: a sabedoria transbordante de Zaratustra necessita de recipientes, e a sua jornada se inicia³³.

Assim, pensamos que deve ser levado a sério um fragmento póstumo de 1875: “Sócrates, trata-se apenas de confessar, está tão perto de mim que quase sempre estou lutando com ele”³⁴. Não há como duvidar da identificação entre Nietzsche e Zaratustra³⁵, mas podemos pensar que, em meio às várias fortes críticas contra o decadente Sócrates, há algo na postura do filósofo grego que inspira o filósofo alemão. Ou ainda, talvez pudéssemos pensar que Zaratustra seria uma tentativa de Nietzsche livrar-se de Sócrates.

³³ Cf. *A gaia ciência* § 342, NIETZSCHE, 1999, v. 3, p. 571.

³⁴ No texto original: “Socrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einem Kampf mit ihm kämpfe” (Fragmento póstumo 6 [3] verão 1875, NIETZSCHE, 1999, v. 8, p. 97).

³⁵ Nietzsche, por exemplo, em *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio” § 4, usa Zaratustra para descrever sua própria postura contra a compaixão: “Permanecer aqui senhor, manter aqui a elevação de sua tarefa pura dos muitos impulsos [*Antrieben*] míopes e inferiores que são ativos nas pretensas ações desinteressadas, essa é a prova, talvez a última prova que um Zaratustra tem de prestar – sua verdadeira *comprovação* de força...” (Nietzsche, 1999, v. 6, p. 270-271).

BIBLIOGRAFIA

BRANDÃO, Junito. *Teatro grego: Tragédia e comédia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. *A Fisiologia de Nietzsche: a Superação da Dualidade Cultura/Biologia*. Ijuí: Unijuí, 2006.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. “O problema de Sócrates”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 20, n. 27, p. 303-320, 2008.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. Nietzsche e la scienza: la fisiopsicologia come critica alla metafisica. In: BUSELLATO, Stefano (org.). *Nietzsche dal Brasile: Contributi alla Ricerca contemporanea*. Trad. G. Micheli, F. Nacci, S. Busellato. Pisa: ETS, 2014. p.185-200.

MARTON, Scarlett. Verbete “Dionisiaco”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: GEN, Loyola, 2016. p. 188-190.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgab*. G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bd.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução: J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

PLATON. *Phédon*. Trad. F. Thurot, avec le texte grec. Paris: L’Hachette, 1847.

NIETZSCHE E RÉE: PSICÓLOGOS E ESPÍRITOS LIVRES

Ricardo B. Dalla Vecchia
Universidade Federal de Goiás (UFG)

MACHADO, Bruno. *Nietzsche e Rée: psicólogos e espíritos livres*. Campinas-SP: Editora Phi, 2016.

Bruno Martins Machado apresenta à crítica brasileira o seu primeiro livro: *Nietzsche e Rée: psicólogos e espíritos livres*, publicado pela Editora Phi de Campinas-SP. Com prefácio de Oswaldo Giacoia Jr. ele resulta de sua tese de doutoramento defendida no programa de pós-graduação em filosofia do Instituto de Filosofia e Ciência Humanas da UNICAMP, com estágio de pesquisa na Ernst Möritz Arndt Universität – Greifswald, sob supervisão de Werner Stegmaier.

Já nas primeiras linhas da apresentação Machado delimita o caminho de sua investigação, dividida em três capítulos: i) “Monumento de uma crise”, ii) “A pergunta sobre a origem” e iii) “A psicologia: o caminho para os problemas fundamentais” –, por sua vez subdivididos em seções que favorecem a apresentação das ideias, muito embora não constem no sumário. Trata-se de uma investigação temática sobre o conceito de psicologia no horizonte do período intermediário de produção de Nietzsche (1876-1882), mais especificamente na obra *Humano demasiado Humano* (1878), doravante HH.

Psicólogo de formação, Machado está atento à reciprocidade existente entre as análises de Nietzsche e a emergência da psicologia como ciência da subjetividade na segunda metade do séc. XIX. Reciprocidade, pois como ele sugere ao aproximar as obras do autor de *Ecce Homo* a textos do *métier* da psicologia há alguma razão na posição requerida por ele de “primeiro psicólogo”¹, uma vez que a sua obra moldou e foi moldada no próprio movimento de emancipação das ciências humanas deste século.

Em que pese a irônica contradição entre as últimas aspas e aquelas do *Crepúsculo dos Ídolos* onde Nietzsche outorga a Dostoiévski o título de “único psicólogo, diga-se de passagem, do qual tive algo a aprender”², Machado discute a originalidade do filósofo e

¹ “Não existiu antes de mim nenhum psicólogo”. Cf.: *Ecce Homo*, Por que sou um destino, 6. Todas as citações das obras de Nietzsche reproduzem a tradução de Paulo César de Souza publicada pela editora Companhia das Letras.

² Cf.: *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um extemporâneo, 45.

nos revela como ele recorre a inúmeros interlocutores, no momento da redação de HH particularmente ao então filósofo Paul Rée (1849-1901), na tentativa de delinear um método próprio de análise das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos.

A psicologia tal como pensada por Nietzsche – no final da década de 1870 ainda caudatária do pensamento de Rée e também dos psicólogos ingleses (não necessariamente psicólogos nem ingleses) e da moralística francesa com seus mestres na “arte de polir sentenças” (HH 35) – é o objeto de análise do livro em questão.

O que significa “psicologia” para Nietzsche? Qual é a sua relação, no contexto da reestruturação do pensamento nietzschiano no período intermediário, com a filosofia histórica, a ciência natural e a química das representações e sentimentos? Qual é especificamente o ofício do psicólogo? O que somente a psicologia é capaz de revelar? Machado se propõe a investigar essas e outras questões, que mesmo a Nietzsche pareciam obscuras à época de HH, de forma ordenada, gradual e através de uma linguagem clara que resulta num bom guia de leitura sobre HH e uma introdução ao período intermediário da filosofia de Nietzsche.

No aforismo 23 de *Além do bem e do mal*, obra que aprofunda o esforço crítico de HH, Machado encontra a melhor definição para rotular a sua hipótese. “Rainha das ciências”, diz ali Nietzsche, “a psicologia é o caminho para os problemas fundamentais”. Machado se debruça sobre essa definição para evidenciar a especificidade do registro da psicologia em HH e a sua função no reconhecimento e na dissolução do que ali se denuncia como os erros da razão, “a falência psicológica dos pressupostos metafísicos” (p. 143). De acordo com o autor, além de um erro na produção do conhecimento a metafísica traz um erro psicológico na construção dos seus fundamentos. Uma crítica efetiva da metafísica exige, por isso, a análise da construção psicofisiológica dos seus significados. Como ferramenta crítica, “caminho”, a psicologia erige como a “ciência responsável pela explicação das diferentes formas de se apropriar da efetividade” (p. 131), capaz de responder à “pergunta pelo ilógico, mostrando como as sensações foram organizadas em torno de um sentido” (p. 142).

Uma comparação parece-me possível. De modo análogo ao procedimento que Nietzsche descreve no prefácio póstumo de *O nascimento da tragédia* – “ver a ciência com a ótica do artista, mas a arte, com a da vida”, uma vez que o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência –, também em HH Nietzsche se vale da estratégia do jogo de óticas para reconhecer e submeter à crítica o âmbito da metafísica. Parafraseando a última citação, se o problema da metafísica não pode ser reconhecido no

terreno da própria metafísica é necessário articulá-lo a outro terreno, outra ótica, outra perspectiva, que seja capaz de revelar não apenas os seus significados, mas as motivações, as construções, as apropriações, as intenções que competem para eles. A psicologia é esta ótica. Ela é o caminho para as questões fundamentais dada a sua capacidade de desvelar o sentido do próprio sentido.

Contrastando a ótica da psicologia nietzschiana a alguns dos mais exponenciais sistemas filosóficos, de Platão a Schopenhauer, Machado enfatiza a desrazão (*Unvernunft*) escondida por trás da razão (*Vernunft*), os interesses por trás do suposto desinteresse, os erros e crenças por trás da verdade, a necessidade e o egoísmo por trás da liberdade e do altruísmo. Antes, Machado está preocupado em revelar o modo como Nietzsche mobiliza diversos elementos (interlocutores, métodos, estilos etc.) para construir uma nova perspectiva de análise. É o trabalho, diríamos “artesanal” de Nietzsche na construção de sua psicologia o que o autor pretende nos apresentar.

Graças à expansão e aperfeiçoamento da cada vez mais variegada *Nietzsche-Forschung* Machado é capaz de recompor um híbrido referencial teórico. Fazendo dialogar a melhor crítica internacional, como o célebre comentário de Peter Heller (1979) e a recepção brasileira de intérpretes como Giacoia (2001), ele extrai o melhor de uma interlocução “teuto-brasileira” como destaca Henry Burnett na orelha do livro e ainda transita por uma série de outros títulos como os da consagrada escola italiana com Fazio (2005) e Fornari (2006). Esta diversidade, aliás, é um dos pontos fortes do livro e corrobora para o seu vigor e atualidade.

O modo como Machado articula a sua investigação é ainda mais peculiar. Muito embora não desenvolva o método da interpretação contextual de Stegmaier³, sua obra gira em torno de apenas um aforismo que ele denomina como “ponto gravitacional”, precisamente o primeiro de HH. Intitulado *Química dos conceitos e sentimentos* esse aforismo pode ser lido como uma propedêutica não apenas ao primeiro volume de HH, mas a todo o período intermediário da obra de Nietzsche. O aforismo 1, como mostrará Machado a partir de uma série de digressões, condensa um vasto manancial de temas, referências e interlocutores que exigem do leitor um árduo exercício de reconhecimento e decifração, generosamente abrandado pelo autor.

³ Sobre o método da interpretação contextual, cf.: STEGMAIER, Werner. *Nietzsches Befreiung der Philosophie: Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der “Fröhlichen Wissenschaft”*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

A precisão no delineamento do objeto de análise não se estende, porém, ao método de abordagem. A decisiva questão “como ler Nietzsche?”, adensada pelo menos desde a década de 1990 por intérpretes como P. Wotling (1995), não recebe maior atenção. Na medida em que a análise do aforismo central avança e exige o autor realiza uma série de digressões promovendo mais a identificação dos referências teóricas e a delimitação do horizonte semântico das questões do que o seu aprofundamento. Com isso, a obra de Machado resulta num mapeamento bastante amplo das temáticas que norteiam HH, especialmente os capítulos iniciais. Diferente de Nietzsche que pelo recurso de entimema retoricamente superestima a erudição de seu leitor desobrigando-se de apresentar as premissas básicas de seus argumentos, Machado parece optar por detalhá-los. Também não há um posicionamento muito claro sobre questões como o uso e o valor do *Nachlass* e do espólio, a necessidade do estudo de fontes ao qual ele eventualmente recorre, tampouco sobre o objetivo exato das frequentes digressões. Na verdade, ao adotar esses expedientes o autor acaba por legitimá-los sem parecer considerar mais cautelosamente a decisiva relação, com a qual o próprio Nietzsche passa a se ocupar de modo mais radical com o desenvolvimento da escrita aforismática em HH, entre forma e conteúdo. Uma vez que se trata de uma obra que já em seu título recobre a investigação de dois autores parece-me particularmente onerosa a ausência de uma reflexão sobre o que pode significar uma “influência” no pensamento de Nietzsche, o filósofo que no prefácio da mesma obra analisada por Machado confessa: “onde não encontrei o que precisava, tive que obtê-lo à força de artifício, de falsificá-lo e criá-lo poeticamente para mim”.

Quem é o Paul Rée de Nietzsche? O autor da *Ursprung der moralischen Empfindungen* que aparece no mosaico formado pela icônica foto que Machado escolhe para a capa de seu livro ou uma falsificação deste, um “valente confrade fantasma” como Nietzsche designa no mesmo prefácio após declarar explicitamente que os “espíritos livres” não existem, nunca existiram? Em que pese a comodidade da crítica na voz passiva, poderia Machado ter se demorado mais sobre os recursos do escritor Nietzsche, que estiliza mesmo os seus interlocutores mais declarados.

Ainda assim, a comparação que inspira o livro revela-se exitosa e, sobretudo, rara. *Nietzsche e Rée: psicólogos e espíritos livres* passa a ser um dos poucos estudos, particularmente entre nós, a debruçar-se sobre a subestimada relação entre Nietzsche e Rée. A esteira de intérpretes como Assoum (1982), Machado defende a sua relevância filosófica para além de um mero “evento biográfico” como o consideram, por exemplo, Jaspers (1950) e Halévy (1989) no espectro do rompimento com Wagner. Afinal de

contas, lembra o autor, não por acaso no prefácio da *Genealogia da Moral* Nietzsche menciona o “livrinho” de Rée como o primeiro impulso para divulgar as suas hipóteses sobre a procedência da moral. No limite, como tem argumentado D’Iorio (2014), é a importância do período *intermediário* de Nietzsche o que se coloca em questão em análises como esta, posto que já em sua designação o seu valor é diminuído e com ele o de seus interlocutores.

Não só por resgatar o valor filosófico da interlocução entre os autores de *Humano demasiado Humano* e *A origem dos sentimentos morais*, mas por descer aos bastidores do pensamento de Nietzsche para mostrar como ele articulava os seus experimentos filosóficos, como lidava com os temas e personagens que figuravam no horizonte de suas preocupações, como se aproximava e afastava de determinadas referências o livro de Bruno Martins Machado tem a contribuir para os leitores de Nietzsche e será ocasião para novos e bons debates como aqueles da Vila Rubinacci que ainda hoje povoam o nosso imaginário.

BIBLIOGRAFIA

ASSOUM, P. L. “Introduction” In. : RÉE, Paul. *De l’origine des sentiments moraux*. Trad. Michel-François Demet. Paris: PUF, 1982.

D’IORIO, Paolo. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*. Trad. Joana Angélica d’Ávila Melo. Rio de Janeiro, Zahar, 2014.

FAZIO, Domenico. *Paul Réé: Philosoph, Arzt, Philanthrop*. Uberz. Francesca Pedrocchi. München: Martin Meidenbauer, 2005.

FORNARI, M. C. *La morale evolutiva del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill*. Pisa: Edizioni ETS, 2006.

GIACOIA JR., Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia*. Trad. Roberto C. Lacerda; Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1989.

HELLER, Peter. *Von den ersten und letzten Dingen: Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1972.

JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Trad. Henri Niel. 8ª ed. Paris: Galimard, 1950.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter; DTV. 1999.

WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilization*. Paris: PUF, 1995.